

• دریافت ۹۶/۶/۷

• تأیید ۹۷/۳/۱۸

بررسی مواضع متمایز نحوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

علی اوسط خانجانی*

چکیده

شناخت هر متنی تنها با سازوکارهای ویژه همان متن به صورت تشکیکی امکان پذیر است. این قاعده کلی در مورد کتب آسمانی از جمله قرآن کریم، که در مقام نزول از علم الهی به عالم طبیعت در قالب ادبیات بشری تجلی یافته، نیز صادق است. از این رو، یکی از دانش‌های تعیین کننده در قلمرو قرآن پژوهی، به ویژه تفسیر قرآن کریم، نحو است. مقاله حاضر کاوشی نظری به روش توصیفی-تحلیلی است که برای تبیین دیدگاه‌های متمایز نحوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان سامان یافته و در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش است که سهم دانش نحو در تمایز تفسیر المیزان نسبت به دیگر تفاسیر عامه و امامیه چه اندازه است. پژوهشگر از رهگذر پردازش داده‌ها به این نتیجه رسیده که اولاً سیاق‌مداری، حجیت ظاهر و استقلال قرآن کریم در دلالت بر مدلول لفظی خود سبب رویکرد ویژه علامه به دانش نحو و برجستگی نقش این دانش در تفسیر قرآن به قرآن گشته است. ثانیاً علامه طباطبایی برای اثبات و ابرام دیدگاه‌های تفسیری خویش و نیز نقد و جرح دیدگاه‌های دیگر مفسران به صورت فراگیر از قواعد و معیارهای نحوی سود برده است.

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، دانش نحو.

* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد چالوس. dr_khanjani@yahoo.com

مقدمه

تفسیر قرآن کریم کوششی نظری برای فهم سخن خداوند است. قرآن پژوهان این فعالیت علمی را فرایندی دو مرحله‌ای می‌دانند. در مرحله نخست، مفسر با همه ابزارهای معرفتی به فهم مفاد استعمالی کلام خداوند بر مبنای قواعد ادبیات عربی و اصول محاوره عقلایی می‌پردازد و در مرحله دوم به قدر میسور درباره مراد جدی خداوند اظهار نظر می‌کند (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۲).

یکی از دانش‌هایی که نقشی تعیین‌کننده در تحقق مرحله نخست از تفسیر قرآن کریم دارد، نحو است. این دانش در کنار دیگر دانش‌ها مانند لغت، صرف، قرائت و... زمینه فهم مراد جدی خداوند را از آیات قرآن برای مفسر و پژوهشگر فراهم می‌آورد. تعیین‌کنندگی و اثرگذاری دانش نحو در فهم قرآن کریم آنگاه هویدا می‌شود که بدانیم در مواجهه با هر متنی، تا با نظام اسنادی و ساختمان ترکیبی و چرایی چیدمان الفاظ در ساختار کلام آشنایی دقیق و تخصصی نداشته باشیم، به مراد متکلم و نویسنده دست نخواهیم یافت. این در حالی است که با ساختمان واژه و معنای آن نیز آگاهی پیشینی داشته باشیم؛ زیرا معنای اسنادی، به‌دیگر بیان، معنای نحوی، که مراد گوینده و نویسنده از چینش ویژه واژگان در بیکره سخن است، در دل ترکیب نهفته و استخراج و استنباط آن منوط به ساخت‌شناسی نحوی کلام است. طبرسی در مقدمه تفسیر مجمع‌البیان با ذکر این مطلب، که دانش نحو از برجسته‌ترین علوم قرآنی است، بر اهمیت آن در فهم قرآن کریم تأکید می‌کند (طبرسی، ۱۹۸۸: ۴۰).

اهمیت کارکردی این دانش در فهم قرآن کریم آنگاه بیش‌تر نمایان می‌شود که بدانیم متفکران این دانش، که در قالب دو مکتب کوفه و بصره گرد آمده‌اند، در بسیاری از مباحث با یکدیگر چالش نظری دارند. این چالش‌ها در جای خود از سوی پژوهشگرانی چون ابوالبرکات الانباری (۵۷۷ق) در کتاب الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین و الکوفیین و ابوالبقاء العکبری (۶۱۶ق) در کتاب التبیین عن مذاهب النحویین البصریین و الکوفیین و دیگران به تفصیل بررسی شده است.

بدیهی است گرایش مفسر به هر کدام از مکاتب بصره یا کوفه بر دیدگاه تفسیری وی تأثیرگذار است. البته مفسر می‌تواند با علم به مباحث اختلافی دو مکتب، بدون وابستگی به یکی از آن دو، نگاهی گزینشی داشته باشد. چنین مفسری در صورتی می‌تواند از میان دیدگاه‌های متضارب نحوی دیدگاهی به‌سامان‌تر برگزیند که خود نظری اجتهادی در نحو داشته باشد. جواد آسه معتقد است تحقق این امر مستلزم آن است که مفسر اولاً روش استنباط و استخراج قواعد نحوی را بداند، ثانیاً با چندوچون اختلافات در مکتب نحوی بصره و کوفه آشنا باشد، ثالثاً بداند چگونه باید دیدگاه یا نحوی یا ترکیبی را، که در کتاب‌های معانی القرآن و اعراب القرآن ارائه شده، ارزیابی کند (آسه، ۱۳۹۲: ۴۱).

البته واژه «مبین»، که به‌عنوان وصف زبان قرآن کریم در آیات ۱۰۳ نحل، ۱۹۵ شعراء، ۳۷ رعد، ۱۱۳ طه، ۳ زخرف، ۳ فصلت، ۷ شوری و دوم یوسف (ع) به‌کار رفته، گواه آن است که خداوند آموزه‌های وحیانی را به زبان معیار نازل فرموده است. بنابراین، قرآن زبانی هنجارمند و استوار دارد که پیش از نزول وحی در بین مردم رواج داشته است و براساس اسلوب و ساختار آن شاعران شعر می‌سرودند و خطباء خطبه می‌خواندند. رمضان عبدالتواب در این‌باره می‌گوید: «از اشعار جاهلی به‌روشنی فهمیده می‌شود که پیش از نزول قرآن زبان معیار وجود داشته است و عرب‌ها در گفت‌وگو با قبایل دیگر و در برنامه‌هایی که با حضور همه قبایل برگزار می‌شد مثل انتخاب بهترین شاعر و شعر، براساس زبان معیار، که فهم آن برای همه قبایل ممکن بود، سخن می‌گفتند و شعر می‌سرودند» (عبدالتواب، ۱۹۹۴: ۱۲۴). محمود حسن جاسم نیز در کتاب القاعدة النحویة بر این مطلب پای می‌فشرد و این‌گونه استدلال می‌کند که قرآن برای آنکه همه عرب‌ها به‌راحتی آن را بفهمند براساس قواعد زبان فصیح معیار نازل شده است (جاسم، ۲۰۰۶: ۶۸).

بر این پایه می‌توان گفت خوانش‌های گوناگون و متضارب نحوی قرآن کریم

برخاسته از پیش فرض‌های نحویان و گاه نیز حاصل طبیعت زبان عربی، عدم ظهور اعراب در پایان برخی واژگان، چند وجهی بودن ساختار صرفی کلمه، کارکرد یک علامت اعرابی برای چند نقش، قابلیت پذیرش نقش‌های گوناگون در یک کلمه و محل وقف در قرائت است. اکنون لازم است چگونگی کارکرد دانش نحو در تفسیر قرآن کریم به صورت موجز بحث شود.

در این باره به اشاره می‌توان گفت این دانش در مرحله مقدماتی تفسیر، چه در مبانی تفسیر و چه در اصول تفسیر، به شکل زیر مؤثر است. در بخش مبانی، علم نحو در مبانی مربوط به متن، مبانی مربوط به مؤلف و مبانی مربوط به فهم ایفای نقش می‌کند. این نقش آفرینی در معنای مربوط به متن فقط در زمینه اثبات معناداری و تعیین معنایی عبارات قرآنی و تبیین وحدت یا تعدد معنایی گزاره‌های قرآن کریم است. در مبانی مربوط به مؤلف، دانش نحو در تبیین روش مؤلف (روش مألوف بشری یا روش ویژه) تأثیرگذار است و در مبانی مربوط به فهم نیز فقط تبیین ضابطه‌مندی فهم و تفسیر قرآن کریم قلمرو کارکرد دانش نحو است. در اصول تفسیر نیز این دانش در شناسایی قواعد نحوی برآمده از زبان فصیح معیار اثرگذار است (آسه، ۱۳۹۳: ۱۵۶-۱۴۰).

به بیان دیگر، می‌توان رسالت علم نحو را در تفسیر قرآن کریم به سه بخش توصیفی و تبیینی و توصیه‌ای تقسیم کرد. در بخش توصیفی، علم نحو همه ترکیب‌های نحوی ممکن برای آیه و به دنبال آن همه معنای محتمل را استخراج می‌کند. در قسمت تبیینی، دانش نحو مفسر را قادر می‌سازد که آراء تفسیری مفسران دیگر را نقد و بررسی کند تا از آسیب‌های تفسیری رهایی یابد؛ زیرا ممکن است مفسر به ترکیب‌ها و معانی مختلف از یک آیه دست یابد که از نظر نحوی مورد تأیید نباشد. سرانجام، نقش توصیه‌ای علم نحو در تفسیر، که برآیند نقش توصیفی و تبیینی است، مفسر را در زمینه احصاء ترکیب‌ها و معانی مختلف آیه، سنجش ترکیب‌های نحوی نادرست، ترجیح قرائت یا رد و نیز کشف تفاوت‌های معنایی میان آیات مشابه مساعدت می‌کند (همان: ۱۶۵-۱۷۸).

ضرورت پژوهش

«سیاق» و «سباق» دو مؤلفه اساسی در تفسیر قرآن به قرآن است که به وسیله علامه طباطبایی احیاء و به روزآوری شد. عنصر اساسی مؤلفه نخست دانش نحو است، در حالی که کارکرد قرآنی این دانش، به ویژه در آثار تفسیری معاصر، کمتر مورد ملاحظه قرار گرفته است. از این رو، پس از تفسیر مجمع البیان اندک اندک نقش این دانش در تفاسیر کمرنگ شده است. علامه طباطبایی به اقتضای روش تفسیری قرآن به قرآن با رویکردی متفاوت به احیای کارکرد دانش نحو در تفسیر قرآن کریم همت گمارد، بدین خاطر تبیین مواضع نحوی وی ضروری است. آنچه بر ضرورت این تحقیق تأکید می‌کند، افول رشته عربی در افکار عمومی و نیز در سطوح نخبگانی است.

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر کاوشی نظری در زمینه کارکرد دانش نحو در تفسیر المیزان اثر علامه طباطبایی و تبیین مواضع نحوی وی است. اگرچه تفسیر المیزان تاکنون از منظر علوم عقلی، نقلی و فن تفسیر بررسی و نقد شده و کتاب‌ها و مقالات و پایان‌نامه‌هایی را به خود اختصاص داده است، اما مشخصاً پژوهشی با رویکرد نحوی درباره تفسیر المیزان به نگارش در نیامده است. محمد فلاحی قمی در کتاب تأثیر علوم نحو در تفسیر قرآن کریم، احمد طاهری‌نیا در کتاب نقش علوم ادبی در تفسیر قرآن، سیدعلی میرلوحی در مقاله «تأملی در وجوه اعرابی آیه تریص و آرائه وجهی جدید» و نیز یحیی معروف در مقاله «لغات و اعراب آیه وضو از تعصب تا واقعیت» به صورت جزئی و موردی به نظر علامه اشاره داشته‌اند، لیکن هیچ‌یک از آنان موضوعاً در پی تبیین مواضع متمایز نحوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان نبوده است. در حالی که تمرکز این پژوهش بر دیدگاه‌های نحوی علامه در تفسیر قرآن کریم است.

روش تفسیری علامه طباطبایی

علامه سیدمحمد حسین طباطبایی شخصیتی منحصر به فرد در قلمرو معرفت‌شناسی و قرآن‌پژوهی، به‌ویژه تفسیر قرآن کریم، در قرون اخیر است؛ زیرا در گذر چهارصد سال گذشته یعنی پس از ملامحسن فیض کاشانی، که تفسیر مختصر صافی را به عرصه تفسیرنگاری شیعی عرضه کرد، کسی نتوانست خلاً بحث تفسیر را در مکتب تشیع برطرف سازد. این اثر گران‌سنگ بدان پایه و مایه است که برخی آن را «ناسخ التفاسیر» دانسته‌اند (سروش، ۱۳۷۸: ۸۹). استاد شهید مطهری، که خود از شاگردان نخبه علامه طباطبایی بود، معتقد است «فهم سخن علامه برای صاحبان اندیشه در صد یا دویست سال آینده میسر می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۰: ۲۴).

به نظر می‌رسد بهترین منبع برای تبیین روش تفسیری علامه طباطبایی متن تفسیر المیزان، به‌ویژه مقدمه موجزی است که به قلم ایشان نگاشته شده است؛ هرچند در این باره تاکنون مقالات متعدد و درخوری به رشته تحریر درآمده است. علامه در این مقدمه کوتاه نخست به طبقات مفسران از صحابه و تابعان و تداوم روش آنان تا پایان قرن دوم هجری سخن به میان آورده، سپس به آسیب‌شناسی جریان تفسیر در تاریخ اسلام پرداخته است. وی در این آسیب‌شناسی، چهار جریان تفسیری و فکری متقدم (اخباریان، متکلمان، فلاسفه و متصوفه) و یک جریان جدید تفسیری (نواندیشان معاصر) را نقد کرده است. وی معتقد است اخباریان راه عقل را در قرآن‌پژوهی و دین‌شناسی بستند، متکلمان راه تأویل به معنای خلاف ظاهر را در پیش گرفتند، فلاسفه در گرداب تطبیق افتادند، متصوفه و باطنیان در دهلیز افکار نابه‌سامان خود متحیر مانده، گرفتار تأویلات مذموم شدند و نواندیشان معاصر، که از فلسفه کارکردگرایی و نیز فلسفه حسی اروپا متأثر بودند، حقایق دینی را تابع اصول علمی دانسته، به بیراهه رفتند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۶).

علامه سپس با استناد به ماهیت نوری قرآن کریم ﴿و انزلنا الیکم نوراً﴾

مبیناً ﴿نساء، ۱۴۷﴾ و اثبات اینکه «نور» ظاهرٌ لِنَفْسِهِ وَمُظْهِرٌ لغيره است که در آیه یاد شده استعاره از قرآن کریم است، همچنین، با تکیه بر کارکرد تبیینی قرآن مجید در معرفی هستی و هستی‌بخش ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿نحل، ۸۹﴾ و نیز با اشاره به رسالت هدایت‌گرانه این کتاب آسمانی برای هر عصر و مصر ﴿أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ ﴿بقره، ۱۸۵﴾ و با استدلال به سیره پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) در تفسیر قرآن کریم و با استشهاد به روایاتی از پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع)، که حکایت از تصدیق قرآن به وسیله قرآن و گویایی قرآن به واسطه قرآن و نیز گواهی قرآن به سبب قرآن دارد، قرآن کریم را در شناخت مفهومی مستقل دانسته است و دست به احیاء روش تفسیری «قرآن به قرآن» زد.

علامه طباطبایی معتقد است مدلول لفظی تمامی آیات قرآن مستقلاً برای همه انسان‌ها روشن و قابل فهم است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۱). وی آیات مربوط به هدایت‌گری عمومی قرآن کریم و آیاتی که کافران و منکران را به تحدی فرا می‌خواند، همچنین آیاتی را که از همگان می‌خواهد تا در قرآن تدبر کنند، دلیل استقلال قرآن کریم در مقام فهم می‌داند. از این رو، با تمسک به ویژگی درون‌زایی و بسندگی ذاتی قرآن در مقام فهم و سیره پیامبر و اهل بیت (ع) به عنوان معلمان قرآن، در توضیح روش خویش می‌گوید: «در تفسیر آیات از هرگونه استدلال فلسفی و فرضیه علمی و یا مکاشفه عرفانی احتراز می‌جوئیم و فقط از بعضی نکات ادبی، که فهم اسلوب عربی قرآن منوط به آن است، یا از مقدمات بدیهی عقلی و اصول علمی روشنی، که هیچ‌کس در آن اختلاف ندارد، استفاده می‌کنیم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۳).

آنچه از روش تفسیر قرآن به قرآن با احیاء علامه طباطبایی در این پژوهش اهمیت دارد، آن است که در روش تفسیری علامه سه مؤلفه بنیادین نقشی تعیین‌کننده دارد. مؤلفه نخست سیاق است که در مقام یک قرینه پیوسته لفظی در

جای‌جای تفسیر المیزان، محمل دیدگاه تفسیری علامه، ایفای نقش می‌کند. مؤلفه دوم حجیت ظاهر آیات یعنی اصالت ساختار ظاهری و نظام اسنادی و نحوی آیات است که به‌عنوان دیگر قرینه پیوسته لفظی از نظر علامه نقشی بنیادین در فهم قرآن دارد. مؤلفه سوم استقلال قرآن در مقام دلالت مفهومی است که با به خدمت گرفتن دو مؤلفه پیشین سبب احتراز و مصونیت تفسیر المیزان از آفت تکلف و تفسیر به رأی شده است.

مواضع نحوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

با توجه به مطالب پیش‌گفته درباره کارکرد دانش نحو در تفسیر قرآن کریم و نیز ساختار اسنادی برخی از آیات، طبیعی است که دسته‌ای از آیات موضوع تضارب آراء نحویان و مفسران باشد. برای نمونه، آیه کریمه ۱۰۷ از سوره مبارکه مائده، آنجا که به گزاره ﴿مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ...﴾ می‌رسد، معرکه آراء نحویان و مفسران قرار می‌گیرد. زجاج آیه ۱۰۷ مائده را به‌لحاظ نحوی دشوارترین آیات قرآن کریم می‌داند (زجاج، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۱۴). علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: «مفسران را در ترکیب اجزاء این آیه وجوه و صور بسیاری است، طوری که اگر آن وجوه را برای به‌دست آوردن معنای همه آیه در یکدیگر ضرب کنیم، از صد صورت فراتر می‌رود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۱۴).

در مطالعه تفاسیر قرآن از جمله تفسیر المیزان به‌دلیل سیاق‌مداری این تفسیر و نیز پیوند ساختار اسنادی و ترکیبی آیات با سیاق به‌عنوان قرائن پیوسته لفظی به‌طور گسترده با مواضع نحوی علامه طباطبایی مواجه خواهیم شد، بنابراین برای اثبات فرضیه مقاله یعنی مواضع مستقل و متمایز نحوی نویسنده تفسیر المیزان به ذکر شواهدی چند از آیات اکتفاء می‌کنیم. با توجه به رسالت و مأموریت مقاله، یعنی تبیین دیدگاه‌های نحوی علامه و تمایز نظر وی، ناگزیر، در بررسی آیات، متعرض آراء نحوی

برخی مفسران عامه و امامیه نیز خواهیم شد. شایان ذکر است احصاء همه مواضع نحوی علامه در تفسیر المیزان مستلزم تألیف کتابی مستقل برای اثبات هرچه بیش تر کارکرد دانش نحو در تفسیر قرآن کریم است. چنین اقدامی یقیناً به صورت کاربردی برای رشته‌های الهیات، علوم قرآنی و ادبیات عربی مفید خواهد بود.

۱. ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ (النور، ۶۳)

شاهد در آیه یاد شده «دعاء الرسول» است که به صورت اضافه آمده است. در این باره مفسران دو دیدگاه متفاوت دارند. برخی مانند آلوسی در روح المعانی (ج ۹: ۳۲۰)، طبرسی در مجمع البیان (ج ۵: ۴۲۵)، ابوحیان غرناطی اندلسی در البحر المحیط (ج ۸: ۷۵)، صادقی تهرانی در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن (ج ۸: ۱۲۵) و زمخشری در الکشاف (ج ۳: ۲۶۰) ترکیب اضافی فوق را اضافه مصدر به مفعول گرفته‌اند. علامه طباطبایی، با رد دیدگاه این مفسران، با استناد به ذیل آیه ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلُونَ مِنْكُمْ لَوَادًّا﴾ و نیز تهدیدی که در ادامه آیه وجود دارد، ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، معتقد است اضافه در ترکیب اضافی «دعاء رسول» اضافه مصدر به فاعل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۱۶۶). بر اساس رویکرد نحوی علامه طباطبایی ترجمه آیه مورد بحث چنین خواهد بود: «فراخوانی پیامبر را در میان خود مانند فراخوانی یکدیگر قرار ندهید».

۲. ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ﴾ (الحجر، ۲۰)

در آیه فوق عبارت «وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ» شاهد است. برخی مفسران همانند آلوسی و زمخشری از یک سو با گرایش به مکتب کوفه عبارت فوق را معطوف بر ضمیر «لکم» در صدر آیه می‌دانند و از دیگر سو با گرایش به مکتب بصره عبارت یاد شده را معطوف بر «معايش» به شمار می‌آورند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷،

ج ۲: ۵۷۴). علامه طباطبایی با عنایت به مقتضای حال و سیاق با گرایش به مکتب کوفه، که اعاده حرف جرّ را در عطف اسم ظاهر بر ضمیر مجرور لازم نمی‌دانند، عبارت «وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ» را عطف بر ضمیر «لکم» گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۴۰). با توجه به موضع نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «و برای شما و کسانی که شما روزی دهنده آنان نیستید، اسباب زندگی را در آن فراهم آوردیم».

۳. ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَ صَدٌّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَ كُفْرٌ بِهِ وَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...﴾ (بقره، ۲۱۷)

شاهد در آیه یاد شده ترکیب وصفی «المسجد الحرام» است. برخی مفسران، همانند ابوحیان غرناطی اندلسی از مفسران عامّه و سید عبدالاعلی سبزواری از مفسران امامیه، ترکیب یاد شده را، با تبعیت از دیدگاه کوفیان در خصوص عطف اسم ظاهر بر ضمیر مجرور، عطف بر ضمیر «به» دانسته‌اند (غرناطی اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۸۹؛ سبزواری، ۱۴۱۴، ج ۳: ۲۷۲). علامه طباطبایی، از باب عطف خاص بر عام، ترکیب وصفی «المسجد الحرام» را عطف بر «سبیل الله» گرفته است تا تأکیدی بر اهمیت و عظمت «المسجد الحرام» باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۸۹). با عنایت به دیدگاه نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «از تو درباره حکم پیکار در ماه حرام می‌پرسند، بگو پیکار در آن گناهی بزرگ و باعث بازداشتن مردم از راه خدا و کفر ورزیدن به آن و موجب بازداشتن مردم از حضور در مسجد الحرام خواهد شد».

۴. ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ...﴾ (مائده، ۶۹)

شاهد در آیه مورد بحث «الصّابئون» است که به صورت مرفوع به واو و نون آمده است.

زمخشری، ابوحیان و آلوسی از مفسران عامّه و طبرسی و کاشانی از مفسران امامیه با پیروی از مبانی مکتب بصره عطف بر محل اسم «انّ» را پیش از تکمیل خبر جائز ندانسته‌اند و ترکیب‌های مختلفی را برای توجیه رفع «الصابتون» مطرح کرده‌اند. از جمله زمخشری «الصابتون» را مبتدا و خبر آن را محذوف گرفته است و با معترضه دانستن این جمله ژرف‌ساخت آیه را چنین می‌داند: «انّ الذین آمنوا والذین هادوا والنصاری حکمهم کذا والصابتون کذلک» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۶۰). علامه طباطبائی دیدگاه عالمان بصره و نظر مفسرانی را که درباره این آیه از آنان پیروی کرده و برای توجیه مرفوع بودن «الصابتون» راه تکلف پیموده‌اند، اجتهاد بر نصّ می‌داند. وی، براساس قاعده «الوقوع أدلّ دلیل علی الامکان»، خود آیه یعنی استعمال قرآن را دلیل بر جواز عطف بر محل اسم «انّ» گرفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۰۹). در کتاب‌های اعراب قرآن، نزدیک به ده وجه برای رفع «الصابتون» ذکر کرده‌اند که برخی کاملاً متکلفانه است، از جمله محیی‌الدین الدرویش در کتاب اعراب القرآن و بیانه، در تبیین یکی از وجوه و آرا، «انّ» را به معنای «نعم» یعنی حرف جواب و ما بعد آن را مرفوع به ابتدائیت و «الصابتون» را عطف بر پیش از خود گرفته است (الدرویش، ۱۴۰۸، ج ۲: ۵۲۸). براساس رویکرد نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «همانا کسانی که به دین اسلام ایمان آورده‌اند و نیز یهودیان و صابئان و مسیحیان تنها آنان که به خدا و قیامت ایمان راستین داشته باشند و کار شایسته انجام دهند نه هراسی دامن‌گیرشان می‌شود و نه اندوهگین می‌گردند».

۵. ﴿فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات،

۱۶۳-۱۶۱)

موضوع چالش و اختلاف در این آیه خبر «انّ» است. برخی مفسران همانند زمخشری «واو» را در عبارت «و ما تعبدون» به معنای «مع» گرفته و با استناد به مثل «كُلُّ رَجُلٍ

وضیعت» عبارت «و ما تعبدون» را خبر «ان» دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۵). به نظر می‌رسد مولی فتح‌الله کاشانی نیز در زبده التفسیر به همین نظر تمایل بیش‌تری دارد (کاشانی، ۱۴۲۴، ج ۵: ۵۸۳). محیی‌الدین الدرویش در اعراب القرآن و بیانه «واو» مذکور را نصّ در معیت گرفته و جمله «و ما تعبدون» را در مقام سدّمسدّ خبر دانسته است (الدرویش، ۱۴۰۸، ج ۸: ۳۱۸)، اما علامه طباطبایی، ضمن نقل نظر برخی مفسران، معتقد است، آنچه از سیاق به‌روشنی دیده می‌شود، «واو» عطف و «ما» در «و ما تعبدون» موصوله است و جمله «و ما انتم علیه بفاتنین» در جایگاه خبر برای ان قرار دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۲۷۶). بر این اساس، جمله «ما انتم علیه بفاتنین» خبر «ان» است. با توجه به موضع نحوی علامه ترجمه آیات چنین خواهد بود: «قطعاً شما مشرکان و آنچه می‌پرستید نمی‌توانید هیچ‌کس را بر ضد خدا گمراه کنید، مگر آن کس که خود به اختیار خویش در آتش درآید».

۶. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْفُسَكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (انفال، ۲۷)

شاهد در آیه فوق «واو» در عبارت «و تخونوا اماناتکم» است. برخی مفسران، همانند ابوحنیفه غرناطی در البحر المحیط و آلوسی در روح المعانی و ابن عطیه عبدالحق در المحرر الوجیز، «واو» مذکور را عاطفه دانسته‌اند (غرناطی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۳۰۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۱۸۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲: ۵۱۷). زمخشری در کشاف معتقد است چه «واو» را عاطفه بگیریم و چه معیت تفاوتی در معنا ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۱۴). علامه طباطبایی با تقدیر گرفتن «ان» ناصبه در «تخونوا اماناتکم» قائل به معیت «واو» است. وی جمله حالیه پایان آیه را گواه این نظر می‌داند با این توضیح که خیانت به خداوند و رسول (ص) خیانت به مومنان و خویشان است؛ زیرا یک دسته از امانت‌ها احکام شرعی است که خداوند آنها را وضع کرده است. دسته دیگر به سیره

حسنه پیامبر (ص) مربوط می شود. بخشی دیگر امانت‌های مردم نزد یکدیگر از قبیل اموال و اسرار است، اما دسته دیگر از امانت‌ها مشترک میان خداوند و رسول اکرم (ص) و مؤمنان است مثل اموری که خداوند امر فرموده و پیامبر (ص) اجرا کرده و به سبب آنها جامعه پایدار گشته است و همانند اسرار سیاسی و مسائل مربوط به جنگ که افشای آن خیانت به خدا و رسول (ص) و همه مؤمنان خواهد بود. حال چگونه ممکن است کسی که قبح خیانت را به عقل درک می کند، خیانت به خویش را نفهمد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۸۳). با عنایت به دیدگاه نحوی علامه ترجمه آیه چنین است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خدا و رسول خدا خیانت نکنید که در این صورت آگاهانه به امانت‌های خود خیانت خواهید نمود».

۷. ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كَلَّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (نساء، ۹۶ و ۹۵)

شاهد در آیه کریمه یاد شده واژه‌های «درجه» و «اجرا» و «درجات» است. ابوحنبلان درباره علت نصب دو واژه «درجه» و «درجات» وجوه ذیل را آورده است:

۱. هریک از دو واژه یاد شده جانشین مفعول مطلق است و اصل جمله «فضلهم تفضیلاً» بوده است.

۲. هریک از دو واژه حال است و اصل آنها «ذوی درجه و ذوی درجات» است.

۳. هر یک از دو واژه منصوب به نزع خافض است و در اصل «بدرجه و بدرجات» بوده است (غرناطی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۳۹). درباره علت نصب «اجراً» نیز وجوه گوناگونی در تفاسیر آمده است. ابوحنبلان غرناطی آن وجوه را چنین آورده است: «اجراً» مفعول مطلق است از باب اینکه «فضل» و «اجر» به لحاظ معنایی هم‌خانواده‌اند؛ «اجراً»

مفعول است برای فعل «فضل» با این فرض که فعل «فضل» متضمن معنای اعطاء باشد (همان، ج ۴: ۴۰).

مفسرانی مانند زمخشری و ابن عاشور وجوه دیگری را نیز دربارهٔ واژه‌های «درجه»، «درجات» و «اجراً» آورده‌اند که برای پرهیز از اطناب از ذکر آن احتراز می‌شود. علامه طباطبایی کلمهٔ «درجه» را تمییز و واژهٔ «اجراً» را مفعول فعل «فَضَّلَ» می‌گیرد، بنابر اینکه این فعل متضمن معنای فعل «أَعْطَاهُمْ» باشد. سپس، واژهٔ «درجات» را بدل یا عطف‌بیان برای «اجراً عظیماً» گرفته است. نظرات دیگر مفسران را، با این استدلال که در آیه دلیل لفظی برای گفته‌های آنان وجود ندارد، نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۴۸-۴۷). بر پایهٔ رویکرد نحوی علامه ترجمهٔ آیات چنین خواهد بود: «مؤمنان وانشسته از جهاد، که آسیب‌مند و معلول نیستند، با مجاهدانی که با جان و مال خود در راه خدا جهاد می‌کنند برابر نیستند. خداوند جهادگرانی را که با مال و جان خویش در راه خدا کوشیده‌اند بر وانشستگان برتری داده است و خداوند مجاهدان را بر وانشستگان با اعطاء پاداش بزرگ برتری بخشیده، آن پاداش درجاتی از سوی او و مایهٔ آمرزش و رحمت است، خداوند آمرزنده و مهربان است».

۸. ﴿... يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ... إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النمل، ۱۱ و ۱۰)

شاهد در آیهٔ مورد بحث نوع استثناء است. برخی مفسران، از جمله زمخشری در کشاف و ابن عاشور در التحرير والتنوير و مقاتل بن سلیمان بلخی در تفسیر مقاتل بن سلیمان، استثناء موجود در آیه را از نوع متصل دانسته‌اند. ابن عاشور معتقد است برخی پیامبران پیش از نبیل به مقام رسالت مرتکب ترک اولی شدند. مثلاً موسی (ع) پیش از نبوت خویش یک فرد قبلی را کشت. وی بر این باور است که صدر و ذیل آیهٔ دهم و یازدهم دربارهٔ حضرت موسی (ع) است و پذیرش توبهٔ او نوعی آرامش‌بخشی به

آن حضرت محسوب می‌شود. همچنین، آیه شانزدهم از سوره قصص، که در آن جناب موسی (ع) به ظلم خود اعتراف و طلب مغفرت می‌کند و مشمول مغفرت قرار می‌گیرد، مؤید متصل بودن استثناء در آیه مورد بحث است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۲۲۸).

در مقابل، علامه طباطبائی و برخی دیگر از مفسران عامه و امامیه مانند طبرسی، آلوسی و ابوحیان معتقدند استثناء در آیه مورد بحث منقطع است. علامه در این باره می‌نویسد: «آنچه درباره این استثناء می‌توان گفت (و خدا البته داناتر است) این است که بعد از آنکه در آیه قبلی خبر داد که مرسلین ایمنند و ترسی ندارند، از این خبر فهمیده شد که غیر مرسلین همه اهل ظلمند و ایمن از عذاب نیستند و باید ترسید. چون این مفهوم به‌طور کلی درست نبود، لذا در این آیه اهل توبه را، که از بین غیر مرسلین یعنی اهل ظلم استثناء کرده، می‌فهماند که اهل توبه به‌خاطر اینکه توبه کردند و ظلم خود را که همان سوء بوده باشد به حُسن مبدل کردند، مغفور و مرحومند و آنها هم مانند مرسلین خوفی ندارند. بنابراین، استثناء اهل توبه از بین مرسلین با اینکه داخل آنان نبودند، استثناء منقطع است و مراد به ظلم هم مطلق نافرمانی خدا و مراد به حسن بعد از سوء همان توبه بعد از معصیت و یا عمل صالح بعد از عمل سوء است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۵۳۲). براساس موضع نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «... ای موسی، ترس؛ زیرا فرستادگان من در پیشگاه من هراسی ندارند، ولی آن کس که با ارتکاب گناه بر خود ستم کرده ایمن نخواهد بود. مگر اینکه با توبه به درگاه خدا نیکی را جایگزین بدی کند و من آمرزنده و مهربانم».

۹. ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (اعراف، ۸)

شاهد در آیه مذکور واژه «الحق» است. برخی مفسران مانند فخر رازی در تفسیر کبیر (ج ۱۴: ۲۰۲)، زمخشری در کشاف (ج ۲: ۸۸)، بیضاوی در انوار التنزیل (ج ۳: ۶)، سیوطی در تفسیر الجلالین (۱۵۴)، شیخ طوسی در تبيان (ج ۱: ۱۶۰)، طبرسی

در جوامع الجامع (ج ۱: ۴۲۷) در ترکیب جمله «و الوزنُ یومئذُ الحقُّ» «الوزن» را مبتدا، «یومئذُ» را ظرف مستقر و خبر و «الحقُّ» را صفت برای «الوزن» دانسته‌اند، اما علامه طباطبایی با استناد به آیاتی از قرآن کریم، که برخی حکایت از بی‌وزنی اعمال (کهف، ۱۰۵) و برخی حکایت از ناچیزی وزن اعمال و عدم سنخیت آن با میزان دارد (مومنون، ۱۰۳؛ قارعه، ۱۱)، واژه «الحقُّ» را خبر برای «الوزن» می‌گیرد. وی معتقد است این آیه در پی اثبات اصل وجود وزن در قیامت نیست، بلکه در مقام بیان واحد سنجش عقیده و عمل انسان‌هاست، بدین معنی که معنای وزن اعمال در قیامت تطبیق اعمال بر حق است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۸ و ۱۷). ترجمه آیه از دیدگاه نحوی علامه چنین خواهد بود: «در آن روز، حق تنها وسیله سنجش اعمال خواهد بود، پس هر کسی وزن اعمالش سنگین باشد سعادت‌مند خواهد بود».

۱۰. ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَأَسَ الرَّسُولُ وَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (یوسف، ۱۱۰)

شاهد در این آیه مرجع ضمیر در فعل «ظَنُّوا» و اسم «أَنَّ» است. در این باره آراء متباینی میان مفسران وجود دارد. برخی مرجع دو ضمیر را به ترتیب پیامبران و قوم آنان دانسته‌اند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۹۱؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۱۷۰؛ میبیدی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۴۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵: ۸۵). برخی دیگر مرجع دو ضمیر را به ترتیب پیامبران و گروه اندک مؤمنان قلمداد کرده‌اند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۰: ۹۸؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱۳: ۵۸؛ مغنیه، د.ت: ۳۱۹؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۵۲۱). برخی نیز مرجع دو ضمیر را به پیامبران برگردانند، بدین معنی که پیامبران پنداشتند معاذَ اللَّهِ وعده‌های خداوند دروغ بوده است. این قول از ابن عباس نقل شده و در توجیه آن گفته است که پیامبران بشر بوده‌اند و وقتی در تنگنا قرار می‌گرفتند و همه راه‌ها را بر روی خود بسته می‌دیدند، ناتوان می‌شدند و به مقتضای طبع بشری گمان می‌کردند

که وعده‌ای را، که خداوند با زبان آنان به امت‌هایشان داده، معاذالله دروغ بوده یا خداوند به‌جهتی خلف وعده کرده است. در تأیید این قول به آیه ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ﴾ (بقره، ۲۱۴) استشهاد کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۱۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۰).

زمخشری در توجیه کلام ابن عباس گفته است که، بر فرض صحت نقل، مراد او از «ظنّ» چیزی است که بر ذهن یا دل انسان می‌گذرد، مانند وسوسه و حدیث نفس، که به حکم طبیعت بشری برای هر انسانی رخ می‌دهد، اما «ظنّ» به معنای ترجیح امری بر امری دیگر برای مسلمان عادی جایز نیست، چه رسد به پیامبران که عارف‌ترین بشر به خدای پاکند و می‌دانند که خداوند هرگز خلف وعده نمی‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۵۱۰).

علامه طباطبایی با تبیین درست آیه و با بهره‌گیری از دیگر آیات قرآن کریم و نیز با تنزیه ساحت پیامبران از آنچه با ملکه عصمت ناسازگار است، مرجع ضمیر را در عبارت «... وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا» به‌ترتیب مردم و پیامبران دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۴۳۳). بر پایه رویکرد نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «آنگاه که پیامبران از ایمان آوردن مردم ناامید شدند و مردم پنداشتند که به پیامبران دروغ گفته شد، یاری ما نصیب آنان شد، سپس هر آن‌کس که خواستیم رهایی یافت و عذاب ما از مردم گنه‌کار بازگردانده نمی‌شود».

۱۱. ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ كَذَلِكَ نَسَلُّكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سَنَةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (حجر ۱۳-۱۱)

شاهد در آیات یاد شده مرجع ضمیر «ه» در «نسلکه» و «به» است. برخی مفسران حرف «باء» در «به» را سببیت پنداشته و مرجع هر دو ضمیر را «شُرک»، که از آیات پیشین مستفاد است، دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۹۴). برخی دیگر از مفسران

ضمیر «ه» در نسلکه را به «استهزاء» و ضمیر «ه» در «به» را به «ذکر» ارجاع می‌دهند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۷؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۷: ۱۲۵). علامه طباطبایی هر دو ضمیر را به «ذکر» در آیه نهم همین سوره برگردانده، مقصود از ذکر را قرآن کریم می‌داند و با استدلال به جمله «لا یؤمنون به» حرف «باء» را به معنای تعدیه گرفته است و دیدگاه سیوطی را رد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۹۴). وی همچنین نظر کسانی را که ضمیر «ه» را در «نسلکه» به «استهزاء» و ضمیر «به» را به ذکر ارجاع می‌دهند، نمی‌پذیرد. در این باره می‌گوید پذیرش این نظر مستلزم تفرقه میان دو ضمیر از جهت مرجع است، بی‌آنکه قرینه‌ای وجود داشته باشد (همان). با توجه به موضع نحوی علامه ترجمه آیات چنین خواهد بود: «و هیچ پیامبری برای آنان نیامد، مگر اینکه او را به مسخره می‌گرفتند. همان‌گونه که ما پیام‌های خود را برای امت‌های گذشته فرو فرستادیم و مورد تکذیب قرار گرفت، ما این قرآن را نیز در دل‌های مجرمان راه می‌دهیم، لیکن همان‌گونه که راه و رسم پیشینیان نیز چنین بوده است، آنان ایمان نمی‌آورند».

۱۲. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا﴾ (نساء، ۹۲)

شاهد در آیه مذکور نوع استثناء است. عده‌ای از مفسران بر این باورند که استثناء در این آیه منقطع است. از مفسران امامیه شیخ طوسی در تبیان (ج ۳: ۲۸۹) و طبرسی در مجمع‌البیان (ج ۳: ۱۳۹) و از مفسران عامه ابو حیان اندلسی در البحر المحيط (ج ۴: ۱۲۷)، ابن عجبیه در البحر المدید (ج ۱: ۵۸۷)، ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم (ج ۲: ۳۳۰)، طنطاوی در تفسیر الوسیط (ج ۳: ۲۵۶) و ابوالفتح رازی در روض الجنان (ج ۶: ۵۵)، با استدلال به اینکه اگر استثناء را منقطع نگیریم مستلزم تجویز قتل خطایی خواهد بود، چنین دیدگاهی دارند. در مقابل این مفسران، علامه طباطبایی با استناد به آیه ۵۱ شوری، ۶۰ نمل و ۷۴ یونس، که ساختار نحوی آنها

همانند آیه مورد بحث است، استثناء موجود در آیه را حقیقی و متصل می‌داند (طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۱۷). زمخشری نیز با ذکر وجوهی، که مایه رجوع استثنای مزبور از انقطاع به اتصال می‌شود، معتقد به حقیقی و متصل بودن استثنای موجود در آیه است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۴۸). براساس دیدگاه نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «هیچ مؤمنی را نشاید که مؤمنی دیگر را جز به اشتباه بکشد».

۱۳. ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (نحل، ۵۷)

شاهد در آیه فوق نوع واو در آخرین بخش آیه است. برخی مفسران این واو را استینافیه دانسته و بر این اساس «لهم» را به عنوان ظرف مستقر خبر مقدم و «ما» موصوله و صله آن یعنی جمله «یشتهون» را مبتدای مؤخر گرفته‌اند. اینان جمله مستأنفه «لهم ما یشتهون» را در این ترکیب مفید تهدید و سرزنش می‌دانند (غرناطی ۲۰۱۱، ج ۶: ۵۴۸). برخی نیز «واو» مورد بحث را حالیه بر شمرده‌اند و ذوالحال آن را «واو» در «یجعلون» گرفته‌اند. اینان معتقدند جمله حالیه «و لهم ما یشتهون» مفید سرزنش و تهدید و استهزاء است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۴۰۷؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۶: ۵۶۵؛ ابن عاشور، د.ت، ج ۱۳: ۱۴۷). زمخشری «ما» را به معنای «بنین» یعنی پسران و در مورد «ما یشتهون» دو وجه را جاز دانسته است. وجه اول رفع است بنا بر اینکه مبتدای مؤخر باشد و نصب بنا بر اینکه معطوف به «البنات» باشد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۱۲). علامه طباطبایی با ملاک قراردادن سیاق «واو» را عطف گرفته و جمله «لهم ما یشتهون» را عطف بر «لله البنات» قلمداد کرده و با بحثی نحوی نظر برخی مفسران را خلاف مقتضای آیه دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۴۱۲-۴۱۳). بر پایه رویکرد نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «آنان دختران را برای خدا با اینکه از داشتن فرزند منزّه است، به عنوان فرزند در نظر می‌گیرند و آنچه را خود می‌پسندند برای خویش مقرر می‌دارند».

۱۴. ﴿كَيْفَ نَكَلِمَ مَنْ كَانَ فِي الْأُمْهِدِ صَبِيًّا﴾ (مریم، ۲۹)

شاهد در آیه مذکور نوع «کان» و اثر آن بر معنی است؛ زیرا فعل «کان» در زبان عربی به سه صورت ناقصه، تامه و زائده می‌آید و بالطبع پیامد معنایی ویژه خود را دارد. «کان» موجود در آیه مورد بحث در مجموع به چهار وجه «ناقصه، زائده، تامه و به معنای صار» از نظر مفسران مورد گمانه‌زنی قرار گرفته است. شهاب حلبی، معروف به سمین، در این باره می‌نویسد: «در باره کان در این آیه چهار قول وجود دارد. بر اساس قول اول «کان» زائده و صبیاً حال از ضمیر مستتر در جار و مجرور است. وی این قول را به ابوعبیده مَعْمَر بن مَثْنی نسبت می‌دهد. بر اساس قول دوم «کان» تامه و صبیاً حال از ضمیر "کان" است. بر مبنای قول سوم «کان» به معنای «صار» و «صبیاً» خبر آن است و بر مبنای قول چهارم «کان» ناقصه و مترادف با «لم یزل» است (حلبی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۳۰). گفتنی است مفسران در حل چالش‌های مربوط به این آیه پیشنهاد های گوناگونی دارند. زمخشری برای ساماندهی به آراء متضارب دو راه حل را پیشنهاد می‌کند. بر اساس راه حل نخست «کان» متضمن معنای گذشته دور و گذشته نزدیک است، اما در این آیه متضمن معنای گذشته نزدیک است. بر اساس راه حل دوم زمخشری، فعل «نکلم» حکایت از حال گذشته می‌کند و گویای این است که تاکنون سابقه نداشته است که کودکی در گهواره سخن بگوید. در این راه حل نیز «کان» ناقصه محسوب می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۵). ازهری معتقد است «کان» در آیه مورد بحث زائده و خالی از زمان و فقط برای تأکید است. وی صبیاً را حال مؤکده می‌گیرد (ازهری، د.ت، ج ۱: ۱۹۱). راه حل چهارم این است که کلمه «من» را شرطیه بدانیم. در این صورت فعل ناقصه «کان» با اسم و خبرش شرط و جمله «کیف نکلم» جزای شرط خواهد بود، در این صورت «کان» با قرار گرفتن در جمله شرطیه معنای ماضی خود را از دست می‌دهد و به مستقبل تبدیل می‌شود».

علامه طباطبایی سه راه‌حل نخست را رد کرده است و راه‌حل چهارم را بی‌اشکال، ولی متکلفانه ارزیابی می‌کند. وی، پس از نقل و نقد دیدگاه‌های یاد شده، دو راه‌حل را پیشنهاد می‌کند. راه‌حل نخست وی صورت اصلاح‌شدهٔ راه‌حل چهارم است، یعنی، به‌جای انتقال معنای «کان» از ماضی به مستقبل، آن را فاقد زمان در نظر می‌گیرد. براساس راه‌حل دوم، «کان» برای دلالت بر زمان نبوده است، بلکه برای آن است که بر ثبوت و تحقق و لزوم وصف بر موصوفش دلالت کند. وی برای اثبات دیدگاه خویش آیات ۲۶ و ۹۶ اسراء را به‌عنوان شاهد ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۶۵-۶۶). با توجه به موضع نحوی علامه ترجمهٔ آیه چنین خواهد بود: «چگونه با کودکی که در گهواره است سخن بگوییم».

۱۵. ﴿...وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء، ۱)

شاهد در آیه مذکور واژه «الارحام» است. کلمه «الارحام» را به سه‌گونه جر و نصب و رفع قرائت کرده‌اند و مفسران و ادیبان برای هر یک دو وجه آورده‌اند:

۱. در قرائت جر عده‌ای «الارحام» را بر ضمیر مجرور در «به»، براساس جواز کوفیان، عطف می‌کنند و تقدیر آیه را «واتقوا الله الذی تسائلون به وبالارحام» می‌گیرند (النیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۳۴۱) و عده‌ای دیگر «واو» در «والارحام» را واو قسم برمی‌شمرند (قرطبی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۵)
۲. در قرائت رفع عده‌ای «الارحام» را خبر برای مبتدای محذوف گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۶۲) و عده‌ای دیگر معتقدند «الارحام» مبتدا برای خبر مقدر است (قرطبی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۷)
۳. در قرائت نصب جماعتی از مفسران «الارحام» را عطف بر محل ضمیر «به» دانسته‌اند، با این توجیه که این ضمیر مفعول و محلاً منصوب است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۶۲) و گروهی نیز «الارحام» را عطف بر لفظ جلاله «الله» در «واتقوا

اللّه» دانسته و تقدیر آیه را «واتقوا اللّه الذی تسألون به و اتقوا الارحام» گرفته‌اند (الرازی، ۱۴۰۵، ج ۹: ۱۷۱).

علامه طباطبایی با ملاک قرار دادن ظاهر آیه و نیز با استناد به برخی آیات مانند ۲۸۱ بقره، ۱۳۱ آل عمران و ۲۵ انفال، که در آنها مفعول به فعل «اتقوا» غیر خداوند است، «الارحام» را در آیه مورد بحث عطف بر لفظ جلاله «اللّه» می‌گیرد و آنگاه برخی دیدگاه‌های مفسران و ادیبان را نقد می‌کند. وی برخی وجوه را از نظر ادبی ضعیف و برخی دیگر را با سیاق و ادب قرآنی سازگار نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۳۴-۲۳۵). بر اساس دیدگاه نحوی علامه ترجمه آیه چنین خواهد بود: «از خدایی که او را بزرگ و عزتمند می‌دانید و به نام او از یکدیگر درخواست می‌کنید و نیز درباره خویشتان پروا پیشه کنید. همانا خداوند بر شما نگرهبان است».

۱۶. ﴿... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...﴾ (آل عمران، ۷)

شاهد در آیه یاد شده «واو» در «و الراسخون في العلم» و نیز موضع اعرابی جمله «يقولون...» است. زمخشری و قاضی بیضاوی با ترجیح وقف بر «العلم» «واو» را عطف می‌گیرند و معتقدند این وجه موجب تحریک اندیشه و عقول می‌شود (بیضاوی، د.ت، ج ۱: ۲۷۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۳۸). زمخشری برای «يقولون آمنّا به» دو وجه را ذکر می‌کند. وجه اول آنکه جمله «يقولون آمنّا به» کلام مستأنف و توضیح‌دهنده حال راسخان در علم باشد و وجه دوم آنکه حال باشد برای «الراسخون» (همان).

طبرسی در مجمع‌البیان بر عاطفه بودن «واو» در آیه مورد بحث تأکید دارد. وی معتقد است پیامد استینافی بودن «واو» آن است که جز خدا کسی تأویل قرآن را نداند، در حالی که تفسیر قرآن کریم همواره میان صحابه و تابعان رواج داشته است. آنان در

مورد هیچ آیه‌ای به دلیل متشابه بودن متوقف نشده‌اند و هرگز از تفسیر آیه‌ای اظهار عجز نکرده یا نگفته‌اند که تأویل آن نزد خداست (طبرسی، ۱۴۰۸، ۲-۱: ۷۰۱).

فیض کاشانی بی‌آنکه بحثی را در مورد نوع «واو» در آیه مورد بحث مطرح کند، با ذکر روایاتی ذیل «الراسخون» گرایش خود را به عاطفه بودن «واو» نشان می‌دهد (کاشانی، د.ت، ج ۱: ۲۹۵-۲۹۶). علامه بلاغی نیز با ذکر سه دلیل عقلی، نقلی و سیاقی، که برای پرهیز از تطویل از ذکر آن دلایل احتراز می‌شود، «واو» را عاطفه قلمداد می‌کند (بلاغی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۱۵-۱۷). فخر رازی در تفسیر کبیر با ذکر شش دلیل معتقد است که «واو» در آیه مورد بحث «واو» استینافی است (رازی، ۱۴۰۵، ج ۷: ۱۹۰-۱۹۲).

علامه طباطبایی با استناد به ظاهر آیه «واو» را عاطفه گرفته است، می‌گوید: «چنانچه از ظاهر حصر فهمیده می‌شود، علم به تأویل مخصوص ذات اقدس الهی است و جمله «والراسخون فی العلم»، که پس از آن ذکر شده، استینافی است و مطلب دیگری را می‌خواهد بیان کند، یعنی طرف مقابل عبارت «فاما الذین فی قلوبهم زیغ» را می‌خواهد شرح دهد. اگر کسی «واو» در «والراسخون فی العلم» را واو عاطفه بگیرد و بخواهد به این سبب «راسخان در علم» را هم دانایان به تأویل کتاب محسوب کند، علاوه بر آنکه برخلاف ظاهر حکم کرده، پیامبر (ص) و مؤمنان را در یک اندازه قرار داده است. حال آنکه قرآن کریم در مقام بیان حکم مشترک میان پیامبر (ص) و مؤمنان تفکیک قائل شده است و با احترام خاصی از پیامبر (ص) یاد می‌کند (همانند آیات ۲۸۵ بقره، ۲۶ توبه، ۸ تحریم و ۶۸ آل عمران) اگر در آیه مورد نظر «واو» عاطفه بود، ادب قرآن اقتضا می‌کرد که بفرماید: «.... و ما یعلم تأویله إلا الله و رسوله و الراسخون فی العلم». پس، عدم ذکر نام مبارک پیامبر اکرم (ص) به صورت جداگانه حکایت از آن دارد که «واو» عاطفه نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۵۱-۴۹).

علامه طباطبایی در پاسخ به این اشکال که اگر «واو» استینافی باشد، با جمله «و

ما یعلم تأویله» مطلب تمام می‌شود و طبق ظاهر حصر جز خدا کسی به تأویل قرآن آگاه نیست، با اینکه پیامبر و اهل بیت (ع) به یقین به تأویل قرآن آگاهند، حصر را در آیه مورد بحث اضافی می‌داند. در ادامه، به آیه ۶۵ سوره مبارکه نمل، که علم به غیب را منحصر به خداوند می‌داند، و آیات ۲۶ و ۲۷ سوره مبارکه جن، که حصر آن را می‌شکند، به عنوان دلیل بر اضافی بودن حصر «و ما یعلم تأویله إلا الله» استشهاد می‌کند (همان: ۵۱). بر پایه دیدگاه نحوی علامه ترجمه آیه چنین است: «لیکن آنان که در دل هایشان کژی نهفته است، آشوب‌گرانه و تأویل‌جویانه در پی آیات مشابه خواهند بود، در حالی که هیچ‌کس جز خدا تأویل قرآن را نمی‌داند و ریشه‌داران در دانش می‌گویند ما به قرآن ایمان داریم...».

نتیجه‌گیری

تفسیر گران‌سنگ المیزان، که به خامه فیلسوف متأله علامه سیدمحمد حسین طباطبایی به رشته تحریر درآمده، اولین تفسیر جامع و کامل شیعی پس از نزدیک به چهارصد سال خلاء تفسیری است. در این تفسیر، که مبتنی بر روش قرآن به قرآن است، به دلیل وجود مؤلفه‌های سیاق‌مداری، حجیت ظاهر و استقلال قرآن در دلالت بر مدلول لفظی خود دانش نحو کارکرد ویژه‌ای دارد. این پژوهش برای تبیین مواضع متمایز نحوی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان سامان یافته و نتایج زیر را در پی داشته است:

۱. سیاق‌مداری، حجیت ظاهر و استقلال قرآن کریم در دلالت بر مدلول لفظی خود سبب رویکرد ویژه علامه به دانش نحو و برجستگی نقش این دانش در تفسیر قرآن به قرآن گشته است.
۲. علامه طباطبایی برای اثبات و ابرام دیدگاه‌های تفسیری خویش و نیز نقد و جرح دیدگاه‌های دیگر مفسران به صورت فراگیر از قواعد و معیارهای نحوی سود برده است.
۳. علامه طباطبایی نسبت به دو مکتب نحوی کوفه و بصره نگاه گزینشی داشته است.

منابع

- قرآن کریم
- آسه، جواد، (۱۳۹۲)، نقش علم نحو در تفسیر قرآن کریم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (د.ت)، التحریر والتنویر، بی.جا.
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد بن مهدی، (۱۴۲۳)، البحر المذید، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۲۳)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالطیبة للنشر و التوزیع.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاغی، محمد جواد، (۱۳۵۲)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: مکتبه وجدانی.
- بیضاوی، عبداللہ بن عمر، (د.ت)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الجاسم، محمود حسن، (۱۴۲۸)، القاعدة النحویة؛ تحلیل و نقد، دمشق: دارالفکر.
- الدرویش، محیی الدین، (۱۴۰۸)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، بیروت: دار ابن کثیر.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- الرازی، محمد بن عمر الفخر، (۱۴۰۵)، التفسیر الکریم، بیروت: دارالفکر.
- رجبی، محمود، (۱۳۸۳)، روش تفسیر قرآن، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- الزجاج، ابراهیم بن سری، (۱۴۱۶)، اعراب القرآن الکریم، قم: دارالکتب الاسلامیة.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۴)، تفرج صنع، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- السمین الحلبي، احمد بن یوسف، (۱۴۲۴)، الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون، دمشق: دارالقلم.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰)، تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- السیوطی، جلال الدین و جلال الدین محلی، (۱۴۱۶)، تفسیر الجلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.

- السیوطی، عبدالرحمن جلال‌الدین، (۱۴۱۴)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، بیروت: دارالفکر.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر قرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۲۳)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار ابن حزم.
- طبرسی، ابو علی فضل بن الحسن، (۱۴۰۸)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
- _____، (۱۳۷۲)، جوامع الجامع، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- الطنطاوی، محمد، (د.ت)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی.جا.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (د.ت)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عبدالنواب، رمضان، (۱۳۶۷)، مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- غرناطی اندلسی، ابوحیان، (۱۴۲۰)، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- قرطبی انصاری، محمد بن احمد، (۱۴۱۵)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دارالفکر.
- کاشانی، مولی فتح‌الله بن شکرالله، (۱۴۲۳)، زبدة التفاسیر، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.
- کاشانی، محمد حسن، (د.ت)، تفسیر الصافی، مشهد: مطبعة سعید.
- مغنیه، محمد جواد، (د.ت)، التفسیر المبین، قم: بنیاد بعثت.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، احیاء تفکر اسلامی، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، قم: دارالکتب الاسلامیة.
- میبیدی، ابوالفضل، (۱۳۶۳)، کشف الاسرار وعده الابرار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- النیشابوری، محمود، (۱۴۱۵)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دارالغرب الاسلامی.