

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال چهاردهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶، پیاپی ۳۵

DOI: 10.22051/tqh.2017.14926.1600

آسیب‌شناسی کاربرست روایات نبوی(ص) در تفسیر کشاف با تکیه بر ساختارهای صرفی و نحوی

رضا امانی^۱

خدیجه فریادرس^۲

محسن فریادرس^۳

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۴

پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۲۷

چکیده

عموماً زمخسری در تفسیر کشاف برای فهم معنای آیه از روایات نبوی(ص) استفاده می‌کند. یکی از این موارد، در زمینه علوم ادبی است که از میان رسته‌های مختلف این علم می‌توان به ساختارهای صرفی و نحوی اشاره داشت. در مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد انتقادی، به استخراج کاربرست روایات پیامبر(ص) برای تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی آیات قرآنی در تفسیر

r_amani2007@yahoo.com

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) faryadres@chmail.ir

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس m.faryadres@modares.ac.ir

کشف پرداخته و در نهایت با واکاوی و ارزیابی دیدگاه زمخشری در این خصوص، این نتیجه حاصل شده که از یک سو، روایات مورد استناد وی، به جز لای نافی در ساختار نحوی، ضعیف بوده و از سوی دیگر، کاربرست روایت نیز در تمامی موارد صحیح نیست.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، جار الله زمخشری، روایات نبوی، تفسیر کشف، ساخت صرفی، ساختار نحوی.

مقدمه

تفسیر «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاویل فی وجوه التأویل» اثر «محمود بن عمر بن محمد خوارزمی» معتزلی، معروف به «جار الله زمخشری» است. نبوغ علمی-ادبی و تسلط کامل مفسر بر «لغت، اشعار، بلاغت، صرف، نحو و...» سبب شد تا جامه‌ای زیبا بر این تفسیر ارزشمند بپوشاند. در حقیقت مهم‌ترین ویژگی تفسیر کشف، چند ساحتی بودن این تفسیر است؛ زیرا از یک سو به لغت، صرف، نحو، بلاغت، اختلاف قرائت و... و از سوی دیگر به عقل، نقل، مباحث کلامی به ویژه گرایش‌های اعتزالی خود توجه وافری داشته است. (انصاری، ۱۳۸۹، ص ۱۱)

یکی از مبانی مهم زمخشری در تفسیر کشف استفاده از روایت نبوی(ص)، اقوال صحابه (ابن عباس، عبدالله بن مسعود و...) و تابعین (عکرمه، قتاده، حسن بصری و...) به طور عام و احادیث برخی از ائمه(ع) به طور خاص، جهت روشن نمودن مقصود آیه است. در این بین قابل توجه است که وی گاهی در تحلیل ساخت صرفی، مشخصاً آیه ۷۲ توبه و در ساختارهای نحوی، مشخصاً آیات ۲۹ مائده و ۷۹ واقعه نیز با بهره‌گیری از روایات پیامبر(ص) اهتمام کرده است. از این رو مقاله حاضر در صدد است تا ابتدا دیدگاه زمخشری درباره آن‌ها را به عنوان کاربرست روایت تبیین نموده و سپس با ارزیابی این کاربرد به تحلیل و واکاوی ساختارهای صرفی و نحوی در آن آیات پرداخته می‌شود.

لذا در این مقاله به پرسش‌های زیر پاسخ داده می‌شود:

- آراء و نظرات زمخشری در تبیین ساختارهای صرفی و نحوی در موارد یاد شده چیست؟
- چه نقدی بر نظر زمخشری و روایات مورد استفاده در ساختارهای مذکور وارد است؟

۱. پیشینه تحقیق

در این زمینه برای تفسیر کشف باید یادآور شد که تألیفات زیر در حوزه «حدیث» و «علوم ادبی» وجود دارد:

الف) مقاله «حدیث‌انگاری زمخشری در الکشاف و تأثیر تفسیر روایی ثعلبی بر آن» از محمدحسن صانعی پور. تنها نقطه مشترک این مقاله با مقاله حاضر، «ارزیابی آساند» روایاتی به‌غیر از روایات مورد بررسی در این مقاله است.

ب) پایان‌نامه «صرف و نحو در کشف» از احمد خاتمی به راهنمایی فیروز حریرچی. این پایان‌نامه به زبان عربی نوشته شده است. در این اثر صرفاً به کاربردهای صرفی و نحوی در دو سوره «رعد و فاتحه» اشاره شده است؛ حال آنکه، در اثر حاضر کاربست روایت برای صرف و نحو در سراسر تفسیر کشف مورد نظر است.

ج) مقاله «بررسی تطبیقی کاربرد علوم ادبی در تفسیر المیزان و الکشاف (جزء اول قرآن کریم)» از عزت‌الله مولایی‌نیا و مریم مظفری. نویسنده در این تحقیق، صرفاً به نوع استفاده زمخشری از علوم ادبی اشاره دارد؛ اما در مقاله حاضر، صرف و نحو موجود در آیه - به‌زعم زمخشری - مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفته شده است.

د) مقاله «آسیب‌شناسی آرای نحوی زمخشری در کشف با تکیه بر دیدگاه‌های مشاهیر نحو» از محمود آبدانان مهدی‌زاده، صادق سیاحی و کیفیه اهوازیان. در این پژوهش نویسندگان در صدد بوده تا پاره‌ای از آسیب‌های ناشی از اختلافات چالش‌برانگیز زمخشری در تفسیر با جمهور نحویان و در نتیجه اختلاف در معنای دریافتی را از آن آیات بررسی و تحلیل کند.

با این همه، این مسئله به عنوان یک مسئله پژوهشی به ویژه با رویکرد حدیثی و ادبی بالأخص با تأکید بر مبنا قرار دادن حدیث برای تحلیل مباحث ادبی تاکنون آن چنان که شایسته است، مورد توجه و پژوهش قرار نگرفته است.

۲. ادبیات نظری تحقیق

پیش از بررسی کاربرست روایات نبوی^(ص) در حوزه صرف و نحو، لازم است به مواردی مهم که از مبادی تصویری بحث به شمار می آیند، به صورت زیر پرداخته شود:

۲-۱. کاربرست روایت در تفسیر کشاف و روش کار

تفسیر کشاف هر چند یک تفسیر اجتهادی - عقلی است، اما نقل نیز در این تفسیر جایگاه خاصی دارد؛ به نحوی که مفسر در جای جای تفسیر خود از روایاتی بهره می برد که گاهی با نقاط قوت و ضعف همراه است؛ در واقع مقصود از کاربرست روایت، تعیین نوع استفاده زمخشری از روایت است؛ مانند اینکه مشخص شود وی روایت را برای کدام یک از مباحث علوم ادبی مورد استفاده قرار داده است.

از آنجاکه در این پژوهش کاربرست صرفی و نحوی مورد نظر می باشد، طبیعتاً برای ارزیابی آن کاربرست، ابتدا باید دیدگاه زمخشری درباره آن ساختار در آیه را تبیین نمود و سپس همان ساختار را بر اساس اعتبار، دست اولی، گستردگی واقعی و تازگی منابع مورد تحلیل و واکاوی قرار داد. در ادامه با عرضه روایت بر تحلیل به دست آمده از آن ساختار در آیه، می توان از یک سو صحت ساختار ادعا شده برای روایت را به دست آورد و از سوی دیگر، درستی یا نادرستی کاربرست روایت را اظهار داشت.

در نهایت با توجه به اینکه سند حدیث در مقایسه با متن در نزد متأخران در اولویت قرار دارد، ضروری است خود روایت نیز از حیث سندی مورد بررسی واقع شود تا صحت یا عدم صحت آن کشف گردد.

۲-۲. تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی در تفسیر کشاف

کتاب «المفصل فی النحو» در زمینه نحو و کتاب «النموذج» در حوزه نحو و گاهی صرف، چهره ادبی برجسته‌ای از زمخشری در قرن ششم ارائه داده است. این امتیاز، بازخوردهای گسترده‌ای در تفسیر وی نیز دارد. در واقع وی در شرح و تفسیر آیات قرآن جایگاه ویژه‌ای برای واکاوی عناصر صرفی و نحوی قرار داده است. به نحوی که وی حتی در تأیید و تثبیت تحلیل‌های خود به آیات قرآن، اشعار و امثال عرب و آرای دانشمندان صرف و نحو استناد جسته است.

قابل توجه است که «نگرش نحوی وی در تحلیل آیات به گونه‌ای است که گاهی با وجود ضربه وارد شدن به صناعت نحوی، رأی همگون دیدگاه خود را اظهار داشته، گاهی نیز برای نیل به معنای زیبا با نادیده گرفتن اصول نحو بدان ساختار خدشه وارد کرده و در نهایت گاهی نیز با قبول قول شاذ یا ضعیف در جهت تأیید مکتب اعتزالی خود اصرار می‌ورزد.» (آبدانان مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۴۴) در این بین یکی دیگر از مراجع این مفسر در تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی استناد به روایت است که در زیر به ارزیابی کاربریست احادیث نبوی در دو حوزه صرف و نحو پرداخته شده است:

۳. کاربریست روایت نبوی در تحلیل ساختارهای صرفی

زمخشری در آیه «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِينٍ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲)؛ «عدن» را به دلیل آیه «جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَانُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا» (مریم: ۶۱) اسم علم دانسته و در تأیید آن به حدیث ابودرداء از رسول خدا(ص) مبنی بر «عَدْنُ دَارُ اللَّهِ الَّتِي لَمْ تَرَهَا عَيْنٌ وَلَمْ تُخَطِرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، لَا يَسْكُنُهَا غَيْرُ ثَلَاثَةٍ: النَّبِيُّونَ، وَ الصِّدِّيقُونَ وَ الشُّهَدَاءُ. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ».

عدن، آن خانه خداوند است که هیچ چشمی آن را ندیده و به اندیشه هیچ کس خطور نکرده، و جز سه گروه در آن، جای ندارند: پیامبران، صدیقان، و شهیدان. خداوند به بهشت عدن می‌فرماید: خوشا به حال کسی که در تو وارد شود» استناد می‌کند.» (زمخشری،

۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۹)

توضیح آنکه، زمخشری در تحلیل علم بودن «عدن» دو دیدگاه را در آیه ۶۱ مریم بیان می‌دارد:

۱- «العدن» به معنای «الإقامة: اقامت» است؛ زیرا در نظر برخی، کلماتی مانند «فینه»، «سحر» و «أمس» - که غیر منصرف هستند - عَلم برای معانی «الفینه: حین»، «السحر: جادو» و «الأمس: دیروز» هستند؛

۲- «عدن» علم برای «أرض الجنة: سرزمین بهشت» است؛ زیرا آنجا محل اقامت می‌باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷-۲۶) ظاهراً زمخشری «جنات» در این دیدگاه را عام و «عدن» را اسم مخصوص و اضافه «جنات عدن» را از نوع «اضافه اعم مطلق بر اخص» دانسته است.^۱

بنابراین هرچند زمخشری از بین سه دیدگاه فوق در آیه ۶۱ مریم ترجیحی قائل نشده، اما با توجه به دیدگاه مطرح‌شده در آیه ۷۲ توبه مبنی بر علم بودن یکی از دو دیدگاه ابتدایی نزد وی صحیح خواهد بود.

در بررسی و ارزیابی این دیدگاه، گفتنی است که از یک‌سو دیدگاه اول زمخشری مردود است؛ زیرا بین «عدن» و «للعدن و العدن» تفاوت وجود دارد. بدین صورت که «عدن» - اگر به معنای «الارض الجنة» باشد - علم شخص و «للعدن و العدن» علم جنس است، لذا این دو با یکدیگر مغایر است (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۶۳؛ قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۵۷)، وجود «للعدن و العدن» نشان‌دهنده این است که حقیقت ذهنی و دارای تعیین

۱- قابل ذکر است که زمخشری در آیه ۶۱ مریم علاوه بر دو دیدگاه ذکر شده، دیدگاه دیگری مبنی بر نکره بودن «عدن» مطرح می‌کند؛ اما این تحلیل را صرفاً مختص همین آیه می‌داند، زیرا در این آیه نقش صفتی وجود دارد که مثلاً در آیه ۷۲ توبه وجود ندارد. توضیح آنکه با توجه به نکره بودن «عدن»، «جنات عدن» نیز نکره و از شرط تبعیت در معرفه و نکره از مبدا منه «الجنة» تهی می‌شود، اما صاحب کشف با توجه به ذکر «التی» به عنوان صفت پس از «جنات عدن»، این اشکال را وارد نمی‌داند، زیرا هرگاه پس از نکره صفت ذکر شود، سبب «نکره مخصصه» شدن آن کلمه می‌شود. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷-۲۶)

در مورد معرفه و نکره بودن مبدا منه، ذکر این نکته ضروری است که عدم جواز آن در نزد بغدادیان است و حتماً باید موصوفه باشد؛ حال آنکه بصری‌ها آن را مجاز دانسته‌اند حتی اگر موصوفه نباشد. در نهایت آن که، این دو مطلب احتیاج به سماع علم بودن عدن دارد، لذا ملازمه فاسد است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۹)

خارجی نیست، اما عدن دارای تعین خارجی و محسوس است که این دو در مورد یک کلمه با یکدیگر مغایر و در آن قابل جمع نمی‌باشد.

همچنین اینکه «للعدن و العدن» - یعنی علم جنس - و «عدن» - یعنی علم شخصی - احتیاج به توقیف و سماع آن توسط عرب دارد، در صورتی که از عرب چنین مطلبی شنیده نشده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۷۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۲۷) بر این اساس، این مطلب تنها از روی حس و بدون ضابطه می‌باشد. (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۵۶۳)

در مورد اضافه «اعم مطلق بر اخص» نیز باید گفت که در این صورت، «جنات» به معنای هر درخت و باغی خواهد بود؛ حال آن که، منظور از «جنات» در این آیات، مکان معروفی است؛ مانند: «انسان زید» که این ترکیب درست نیست، اما ترکیب «مدینه بغداد» صحیح و از قبیل این نوع اضافه است. (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۸۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۲۷)

در آخر اینکه، «عدن» نکره و ترکیب «جنات عدن» علم و معرفه می‌باشد که این مطلب به یکی از مراتب بهشت^۱ به معنای «جنات اقامت» اشاره دارد که علامه طباطبایی وجه تسمیه این مرتبه به «عدن» را استقرار و خلود کسانی می‌داند که در این بهشت‌ها هستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۳۸)

بنابراین با توجه به آنچه گفته شد، از بین دو دیدگاه مطرح شده از سوی زمخشری برای علم نشان دادن «عدن»، باید گفت که هر دو دیدگاه اشتباه است؛ لذا نه تنها در آیه چنین نکته ادبی مشاهده نمی‌شود، بلکه خود روایت نیز از این امر تهی است؛ لذا کار بست روایت مورد استناد خلاف واقع است.

همچنین در مورد روایت گفتنی است که شکل کامل آن در کتب حدیثی به صورت «حدثنا یحیی بن عبدالله بن بکیر حدثنی اللیث بن سعید حدثنی زیاده بن محمد عن محمد

^۱ - بهشت دارای مراتب متعدد است مانند: «جنات فردوس»، «جنات نعیم»، «جنات مأوی» و «جنات عدن».

بن کعب القرظی عن فضالة بن عبيد عن أبي الدرداء^۱ قال رسول الله (ص): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْفُتِحُ فِي ثَلَاثِ سَاعَاتٍ بَقِيْنَ مِنَ اللَّيْلِ: فِي السَّاعَةِ الْأُولَى مِنْهُنَّ يَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ الَّذِي لَا يَنْظُرُ فِيهِ أَحَدٌ غَيْرَهُ فَيَمْحُو مَا يَنْشَاءُ وَيُنْثَبُ، ثُمَّ يَنْزِلُ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ إِلَى جَنَّةِ عَدْنٍ، وَهِيَ دَاوَةُ (دَارُ اللَّهِ) الَّتِي لَمْ تَرَاهَا عَيْنٌ، وَلَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، وَهِيَ مَسْكَنُهُ، وَلَا يَسْكُنُ مَعَهُ مِنْ بَنِي آدَمَ غَيْرُ ثَلَاثَةٍ: النَّبِيِّينَ، وَالصَّادِقِينَ، وَالشُّهَدَاءَ، ثُمَّ يَسْأَلُ: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ وَذَكَرَ فِي السَّاعَةِ الثَّلَاثَةِ» است (طبرانی، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۵؛ دارقطنی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۱۲۷)

در حالی که زمخشری برای تأیید سخن خود -علم بودن «عدن»- روایت را از «... عدن، وَهِيَ دَاوَةُ الَّتِي» به بعد ذکر می کند؛ حال آنکه «هِيَ دَاوَةُ الَّتِي لَمْ تَرَاهَا عَيْنٌ... وَهِيَ مَسْكَنُهُ...» اشاره به «جنة عدن» - و نه «عدن» به تنهایی - دارد. در واقع ذکر ضمیر مؤنث «هِيَ» اشاره به «جنة» و نه «عدن» دارد، زیرا واژه «جنة» مؤنث و «عدن» مذکر است.

بنابراین منظور از «هِيَ دَاوَةُ» و «هِيَ مَسْكَنُهُ»، محل سکونت گاه و خانه‌ای که مناسب «جنة عدن» خواهد بود. جدای از این نکته، قابل ذکر است که هرچند این روایت به دلیل اتصال و رفع آن به پیامبر(ص) «مسند» است؛ اما در مورد راویان آن، هرچند تمامی آنها عادل و ضابط بوده اما «فضالة بن عبيد» با لفظ «منکر الحدیث» توسط رجالیان جرح شده است. (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۳، ص ۶۲۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۵۰؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۶۵۷) قابل توجه است که این وصف به ضبط راوی خلل وارد می کند، لذا این راوی ضابط نیست و از آنجایی که در یک روایت، ضبط و عدالت راویان بسیار اهمیت دارد، طبیعتاً این روایت ضعیف است.

۴. کاربرست روایات نبوی در تحلیل ساختارهای نحوی

زمخشری با استناد به روایاتی از پیامبر(ص) در دو آیه «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (مانده: ۲۹) و «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، (واقعه: ۷۹) به صورت ذیل به تحلیل ساختارهای نحوی موجود در آیه می پردازد:

۱. عویمر بن مالک (مزی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۴۷۰؛ ابن حجر عسقلانی، بی تا (الف)، ج ۳، ص ۳۴۰) یا عویمر بن زید (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۵۹)

۴-۱. اتساع

اتساع باب افتعال از «وسع» با اصل واحد «انبساط در احاطه» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۱۰۴) و به معنای «فراخی و گسترش» ذکر شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۰) در واقع «وسع» به گسترشی اشاره دارد که در آن نوعی احاطه وجود دارد. با وجود این هر چند اتساع در اصطلاح هر علمی، مانند «قراءات»، «بلاغت»، «نحو» و «مفردات» دارای معنای مخصوص است. (ر. ک: نورالدین المنجد، ۱۴۳۴ق، ص ۴۸-۲۳) از آنجایی که زمخشری حذف «مضاف» در آیه ۲۹ مائده را به عنوان صنعت «اتساع» ذکر می کند، طبیعتاً این واژه را باید در اصطلاح علم نحو معنا کرد؛ در این هنگامه باید گفت که اتساع در این علم به معنای خروج از اصل در ترکیب است. (همان: ۳۲) یعنی در ترکیب «مضاف» و «مضاف الیه»، اصل بر ذکر هر دو است اما اگر «مضاف» حذف و «مضاف الیه» جایگزین آن شود، این امر از قبیل اتساع در کلامی است که مضاف الیه قائم مقام مضاف شده است. (ابن سراج، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۰۱)

زمخشری در ذیل آیه «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» می نویسد که هابیل به قایل گفت اگر من تو را بکشم [اثمی] و در کنار این، تو نیز مرا بکشی [اثمک]، بار این دو گناه بر عهده تو است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲۴) از این رو هابیل با وجود کشتن قایل، هیچ گناهی را مرتکب نشده و قایل با وجودی که تنها هابیل را کشته، مرتکب دو گناه شده است: ۱- گناه اینکه هابیل او را بکشد به گردن وی است؛ ۲- گناه خودش که هابیل را کشته است.

وی سپس با طرح سؤال مبنی بر اینکه «چگونه ممکن است مخاطب بار گناهی را که متکلم مرتکب شده، بر دوش کشد؟» می گوید در واقع در این آیه حذفی صورت گرفته است که این اشکال را برطرف می کند؛ توضیح آنکه، بنا بر قاعده «اتساع در کلام»، «إِثْمِي» به مثابه «مثل اثمی» است؛ مانند: «قرأت قراءة فلان» و «کتبت کتابته» که اصل آن «قرأت مثل قراءة فلان» و «کتبت مثل کتابته» است؛ بنابراین عبارت حقیقی آیه فوق عبارت است از: «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِمِثْلِ إِثْمِي...». (همان، ص ۶۲۵-۶۲۴)

در هر حال، زمخشری این قاعده را بسیار شایع دانسته و در تأیید این مطلب و آیه مورد بحث به حدیثی از پیامبر (ص) به عنوان نمونه‌ای دیگر از اتساع اشاره کرده که آن حضرت می‌فرماید: «الْمُسْتَبَانِ مَا قَالَا فَعَلَى الْبَادِيِّ مَا لَمْ يَغْتَدِ الْمُظْلُومُ؛ اگر دو نفر به همدیگر دشنام بدهند، هر آنچه بگویند، گناه آن‌ها بر عهده کسی است که دشنام دادن را آغاز کرده است، مگر آنکه چنین کسی مورد ستم قرار گرفته باشد».

صاحب کشف در تشریح این استناد نیز تصریح می‌کند، در حقیقت وقتی کسی دشنام دادن را آغاز کند، علاوه بر بار گناه خود، بار گناه دشنام دادن دیگری به خود را نیز دریافت می‌کند با این تفاوت که خداوند گناه کسی را که در برابر او به دشنام متوسل شده مورد گذشت قرار داده و وعده داده که آن را از نامه اعمالش پاک خواهد کرد، زیرا چنین کسی در صدد دفاع از خویش، انتقام از او و دفاع از آبرویش برآمده است؛ به شرطی که دفاع کننده از حد متعارف مقابله به مثل تجاوز نکند. (همان)

زمخشری همچنین بعد از ذکر این نظر، دیدگاه دیگری را با لفظ «قیل» بدین صورت مطرح می‌کند که منظور از «اثمی»، «اثم قتلی» به معنای گناه قتل من [هاییل] و «اثمک» گناهی است که به سبب آن قربانیت مورد قبول واقع نشد.

بررسی و ارزیابی

در بیان مقصود عبارت «اثمی و اثمک»، مفسران دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند:

۱- «اثمی»، یعنی «اثم قتلی» به معنای «گناه قتل من [هاییل]» بوده که در آن مضاف - قتل - حذف شده است؛ (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹۷-۴۹۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۷۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۳۲۳) که مفسران در کنار این معنا، چهار قول زیر را درباره «اثمک» ذکر کرده‌اند:

- گناه قایل که به خاطر آن قربانی‌اش قبول نشد (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۷۹؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۹۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۳۱) (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۵)؛

- گناه کشتن من - هابیل -، در این نظر «اثم» در ابتدا به مفعول و در «اثمک» به فاعل اضافه شده است، اما در هر حال هر دو گناه متوجه قایل می‌باشد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹۷-۴۹۶)؛

- آنچه که در نفس تو از حسد و دشمنی نسبت به من پنهان است (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۵)؛

- گناهان پیشین او یعنی بدرفتاری و بی تقوایی که باعث قبول نشدن قربانی شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۳۲۳)؛

۲- «اثمی»، گناهان گذشته هابیل و «اثمک» گناهان قایل (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۴۷)؛

۳- «اثمی»، گناهان هابیل و «اثمک» گناه قتل من [هابیل] و ظلمی که به من کرده‌ای. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۰۴) علامه این تفسیر را موافق ظاهر آیه و اعتبار عقلی می‌داند. (همان)

۴- قتل نفس دو قسم عقوبت دارد: حق الناس بدین صورت که ظلم به مظلوم شده و دیگر حق الهی که معصیت بسیار بزرگی است و جزاء او خلود در عذاب است. بر این اساس «اثمی»، ظلمی که قایل نسبت به برادرش انجام می‌دهد و «اثمک»، ظلمی که قایل در حق نفسش انجام می‌دهد، بر این اساس این ظلم هم ظالم به نفس است هم ظالم به غیر (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۳۴۵)؛

۵- گروهی دیگر نیز نظر زمخشری را ابراز کرده‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۸۴)

در این میان به نظر می‌رسد منظور از «اثمی»، «اثم قتلی» یعنی قتل من [هابیل] است؛ زیرا:

اولاً پیش از این داستان هابیل گناهی نداشته تا در نامه عمل وی ثبت شود؛ چرا که طبق آیه «إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (مائده: ۲۸) و آیه «قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷)، هابیل خداترس و از مردان بزرگ الهی بوده و لذا دیده شد که با قبول قربانی او، به مقام پیامبری نیز نائل شد؛

ثانیاً با توجه به «قسم» و تأکیدهای آیه «لَنْ بَسَطَتْ إِلَى يَدِكَ لِتُثَلَّنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَفْتُنَاكَ» (مانده: ۲۸)، هابیل هرگز دستش را برای کشتن برادر خود دراز نمی‌کند تا بتوان آن را مقدر فرض کرد؛

ثالثاً اراده در این آیه به معنای تسلیم شدن نیست تا گفته شود که من [هابیل] تسلیم می‌شوم تا تو مرا بکشی؛ بلکه در حقیقت مراد حضرت هابیل در این آیات، نصیحت و ترساندن برادر خود از آخرت و حمل گناه قتل وی بوده تا شاید دست از کاری که قصد جدی آن را طبق آیه «قَالَ لِأَفْتُنَاكَ» (مانده: ۲۷) داشته، بردارد. همچنین ذکر این نکته نیز خالی از وجه نیست که ظاهراً قابیل مخفیانه برادرش را کشته است؛ به نحوی که هابیل نتوانسته از خود دفاعی انجام دهد.

در مورد «اِثْمُكَ» نیز قابل توجه است که با توجه به ظاهر آیه «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ»، به نظر می‌رسد منظور از آن، گناهان پیشین قابیل [بی تقوایی] است که باعث قبول نشدن قربانی وی شد؛ زیرا بی تقوایی موجب حسادت، دشمنی و قبول نکردن امر پروردگار، مبنی بر جانشینی هابیل ... شده است. بر این اساس، این دیدگاه تمامی دیدگاه‌های فوق را نیز شامل می‌شود.

بنابراین هرچند در روایت مورد استناد، به درستی شاهد اتساع در آن هستیم و شارحان نیز بر آن صحه گذاشته‌اند (قاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۳۰۲۸؛ نووی، بی تا: ص ۱۵۴۶؛ مبارک‌فوری، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۷)، اما با توجه به تحلیل‌های صورت گرفته، کاربرست آن برای این آیه صحیح نیست؛ زیرا در آیه صنعت اتساع وجود ندارد و همان‌طور که گذشت منظور از «اِثْمِي»، «اِثْمُ قَتْلِي» - و نه «مِثْلُ اِثْمِي» - است؛ بنابراین صاحب کشف نه تنها استناد صحیحی را ارائه نداده؛ بلکه تحلیل وی از آیه نیز قابل قبول نیست.

بر اساس آنچه که ذکر شد در مورد ارزیابی سندی روایت مورد نظر نیز گفتنی است که این روایت با دو سند در کتب اهل سنت ذکر شده است:

۱- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ (يعنون بن جعفر) عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: «المُسْتَبَانِ مَا قَالَ فَعَلَى الْبَادِيِّ مَا لَمْ يَغْتَدِ الْمُظْلُومُ» (ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۲۰۱)

۲- حدثنا أحمد بن عيسى ثنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث عن يزيد بن أبي حبيب عن سنان بن سعد^۱ عن أنس عن النبي (ص) قال: نحوه. (بخاری، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۵)

در ارزیابی این روایت قابل ذکر است که علاء (علاء بن عبدالرحمان) با الفاظی مانند «ربما وهم» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۶۱)، و «منکر الحدیث» (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۶، ص ۳۵۸)، «احمد بن عیسی» نیز با لفظ «بلا حجة» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۵۳) و «سنان بن سعد» نیز با وصف‌هایی نظیر «منکر الحدیث» (نسائی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۰؛ ابن سعد، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۲۷)، «مضطرب و غیر محفوظ» (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۶۹۳) و «لیس بحجة» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲۸) جرح شده‌اند.

در واقع هر چند وجود راویانی با این گونه اوصاف به ضعف حدیث منجر خواهد شد، اما از یک سو اهل تسنن به دلیل نقل طریق نخست در صحیحین، آن را صحیح می‌دانند و از سوی دیگر، محتوای آن به شکلی است که با وجود ضعف سند، قابل قبول است. قابل ذکر است که شیعه نیز با نقل دو روایت مشابه، آن‌ها را صحیح می‌دانند؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۲؛ ج ۲، ص ۳۶۰) مانند مجلسی که در یک روایت، آن را «حسن کالصحیح» و در دیگری، آن را «صحیح» ذکر می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۴؛ ج ۱۱، ص ۸)

۴-۲. لای نافیہ

در ادامه به کاربرست روایتی برای «لا نافیہ» در قرآن در تفسیر کشاف اشاره می‌کنیم: زمخشری به صورت غیر مستقیم و بدون جرحی درباره «لا» در آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، دو نظر را ذکر کرده می‌کند:

الف) اگر آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» صفت برای کتاب مکنون باشد، منظور از آن فرشتگان است که مقربان در گاه حق و مصون از اشتباه بوده و جز آنان کسی از آن آگاهی

^۱ - سعد بن سنان یا سعید بن سنان و یا سنان بن سعد (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۳۳۶)

نمی‌یابد؛ زیرا آنان از هر پلیدی اعم از پلیدی گناه و یا پلیدی دیگری پاک هستند. طبق این سخن «لا» در این آیه نافی به معنای خبریه محض است؛

ب) اگر «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» وصفی برای قرآن در آیه «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ»، (واقعیه: ۷۷) باشد، معنای عبارت چنین است: «لا یبغی أن یمسه إلا من هو علی الطهارة من الناس، یعنی مس المکتوب منه: تنها مردمانی که پاک هستند سزاوار است به آن دست بزنند یعنی نوشته آن را لمس کنند.» وی در ادامه به حدیث «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُظْلَمُهُ؛ مُسْلِمَانَانِ بَا هَمْدِیْگَرِ بَرَادِرِنْدِ بَه یِکدیگَرِ سْتَم نَمِی کِنْدِنْدِ وَ خَوَار نَمِی دَارِنْدِ» از پیامبر (ص) استناد نموده و در تفسیر آن تصریح می‌کند که: «لا یبغی له أن یظلمه أو یظلمه: سزاوار نیست که به یکدیگَرِ سْتَم کِنْدِنْدِ وَ هَمْدِیْگَرِ رَا خَوَار بَدَارِنْدِ». (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۶۹) بر این اساس طبیعتاً «لا» در نظر پایانی و حدیث مورد استناد، نافی و کلام خبری در معنای انشاء است.

بررسی و ارزیابی

در مورد «لا» در این آیه دو دیدگاه وجود دارد:

۱- ناهیه (انشاء): بر اساس این دیدگاه مراد از مس آیه، مس ظاهری است و تنها افراد دارای طهارت می‌توانند نوشته‌های آن را لمس کنند. (زیبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۴۰۹) در نهایت معنای آیه چنین است: «سزاوار نیست کسی خطوط قرآن را لمس کند، مگر آنکه طهارت شرعی - یعنی وضو، تیمم و غسل - داشته باشد.»

۲- نافی که این دیدگاه خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف) خبریه محض: طبق این نظر منظور از مس قرآن، مس باطنی آن - یعنی آگاهی از حقایق و معارف آن - است؛ که تنها فرشتگان و افراد معصوم قابلیت درک آن را دارند؛ (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۳۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳)

ب) خبریه به معنای انشاء: این دیدگاه نیز دقیقاً مانند «لا ناهیه» است، با این توضیح که: جمله «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» جمله‌ای خبری به معنای انشاء است؛ که این شیوه بلیغ تر است، به عنوان نمونه: بجای اینکه به بیمار بگوییم: «دوایت را بخور و ترشی مخور»،

این جملات را بگوئیم «دوایت را می خوری و ترشی هم نمی خوری». (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳)

همان طور که مشاهده می شود بعضی از مفسران با توجه به اینکه مس در آیه هم ظاهری و هم باطنی باشد، هر دو مورد را در مورد «لا» بکار برده اند.

اما قابل توجه است که دیدگاه نخست صحیح نیست، زیرا از یک سو همیشه ضمیر به نزدیک ترین مرجع [کتاب مکنون] برمی گردد و از سوی دیگر در صورت انشایی بودن، از معنای آیه چنین برداشت می شود که امکان نزدیکی - و نه مس - کتاب مکنون برای همگان میسر است، در حالی که مقام کتاب مکنون قابل دسترسی نیست مگر برای «مطهرون» که خود آیه بدان اشاره کرده است.

همچنین در مورد دیدگاه دوم نیز شایان ذکر است که هر دو احتمال در آیه محتمل هستند؛ توضیح آنکه، ظاهراً اشکالی وجود ندارد که طبق قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الترتک»، آیه در یک سطح از معنا به طهارت ظاهری و در سطحی عمیق تر به معنای باطنی اشاره داشته باشد؛ اما نکته مهم این است که در واقع با توجه به استدلال فوق در ردّ «انشایی بودن لا»، مراد از مس در این آیه، درک معارف و حقایق باطنی قرآن است که تنها مطهرون می توانند بدان دسترسی داشته و به حقایق آن آگاهی داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۷)؛ از این رو «لا» در این آیه، «خبریه محض» است.

در واقع آنچه که «خبریه به معنای انشاء» را ضعیف نشان می دهد و قول دیگر را تأیید می کند، عدم امکان جمع بین خبر و انشاء با یکدیگر است. توضیح آنکه، گرچه اجتماع خبر و انشاء در یک زمان و در استعمال واحد یا ناممکن است و یا در صورت امکان مانند آیه «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» (بقره: ۸۳) نیازمند قرینه اراده استعمال از سوی گوینده است اما در این آیه چنین قرینه ای مشاهده نمی شود. (راد، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲-۱۲۱)

درباره روایت مورد استناد نیز باید گفت همان‌طور که زمخشری و همچنین ابن حجر عسقلانی در شرح صحیح بخاری اشاره کرده‌اند، «لا» در آن خبر در معنای انشاء است (ابن حجر عسقلانی، بی تا (ب)، ج ۱۲، ص ۳۲۵)؛ زیرا سیاق معنا بدان دلالت دارد.

در حال بر اساس تحلیل صورت گرفته در مورد «لا» باید گفت هر چند نظر اول زمخشری با وجود داشتن برخی نواقص، به واقع نزدیک‌تر است، اما دیدگاه دوم وی - که با توجه به روایت مورد استناد، ظاهراً نظر زمخشری و کاربرست روایت نیز هست - صحیح نیست؛ زیرا «لا» در آیه نافی محض بوده و در حدیث خبریه به معنای انشاء است.

ذکر این نکته نیز خالی از وجه نیست که روایت مورد استناد - حدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ [قتیبۀ بن سعید]^۱ حدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزَّهْرِيِّ عَنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُظْلَمُهُ» (بخاری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۲۱ و ۲۴۴۲؛ ابو داود سجستانی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۱۹۹) - نیز از یک سو مسند و از سوی دیگر دارای روایانی عادل و ضابط است؛ به نحوی که محدثان اهل سنت طریق «الزهري عن سالم عن ابيه» را صحیح‌ترین سند (ابن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۱۴۵؛ ابن راهویه، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۲۷) و متفق علیه صحیح می‌داند. (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۵)

بنابراین با توجه به نقل روایت در صحیحین و تأکید محدثان اهل سنت، این روایت نزد آنان نیز صحیح است.

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش حاضر پس از بررسی کاربرست روایات نبوی در ساختارهای صرفی و نحوی تفسیر کشاف این است که:

۱- عموماً تحلیل‌های زمخشری از ساختارهای ادبی آیات صحیح نیست؛ زیرا وی در ساخت صرفی، واژه «عدن» در آیه ۷۲ توبه را «علم» ذکر می‌کند؛ حال آن‌که، این واژه

^۱. بخاری در ابتدای سند، استاد خود یعنی «یحیی بن بُکیر» و مسلم نیز استاد خود «قتیبۀ بن سعید» را در سند ذکر کرده‌اند.

به تنهایی «نکره» و ترکیب «جنات عدن» معرفه است. همچنین صاحب کشف در آیه ۲۹ مائده، «اِثْمِي» را بر اساس قاعده «اتساع»، «مثل اِثْمِي: مثل گناه کشتن من [هابیل]» اظهار داشته، در حالی که بر اساس ظاهر و سیاق آیه، منظور از «اِثْمِي»، «اِثْم قَتْلِي: گناه قتل من [هابیل]» است نه «مثل اِثْمِي». در نهایت هر چند یکی از تحلیل‌های وی از «لا» در آیه ۷۹ واقعه، نافیه به معنای «خبریه محض» است؛ اما تفسیر وی از «مطهرون» به معنای «فرشتگان» صحیح نبوده است، بنابراین بررسی وی در این آیه ناقص است.

۲- تمامی روایات مورد استناد وی به جز یک مورد، عموماً ضعیف هستند؛ زیرا در این روایات افرادی «مدلس»، «منکر الحدیث»، «متروک» و... - که از اسباب ضعف حدیث محسوب می‌شوند - مشاهده می‌شود.

۳- بنابراین کاربرد روایات در ساختارهای صرفی و نحوی (مشمول بر اتساع و لا نفی) صحیح نیست؛ زیرا واکاوی و تحلیل آن بخش از آیات، نشان‌دهنده عدم وجود نکته نظرات ادبی زمخشری است. لذا استناد وی به روایات ولو صحیح و حتی مشمول بر قاعده مورد نظر وی، محلی از بحث ندارد؛ امری که در هر دو ساختار نحوی مشاهده می‌شود.

منابع

- **قرآن کریم**. ترجمه محمد مهدی فولادوند. (۱۴۱۵ق). تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی). چاپ اول. تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
- آبدانان مهدیزاده، محمود، صادق سیاحی و کیفیه اهوازیان، (۱۳۹۲ش)، «آسیب‌شناسی آرای نحوی زمخشری در کشف با تکیه بر دیدگاه‌های مشاهیر نحو»، **فصلنامه لسان مبین**، شماره ۱۴، صص ۴۷-۲۵.
- آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، محقق: عبدالباری، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوالسعود، محمد بن محمد، (بی‌تا)، **تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (۱۳۷۱ق)، **الجرح والتعديل**، محقق: عبد الرحمن بن یحیٰ المعلمی الیمانی، بی‌مک: دائرة المعارف العثمانیة.
- ابو حیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحيط فی التفسیر**، محقق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن الأشعث، (۱۴۳۰ق)، **سنن**، محقق: شعیب الأرناؤوط و آخرون، بی‌مک: دار الرسالة العالمیة.
- ابن ابی جامع، علی بن حسین، (۱۴۱۳ق)، **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)**، قم: دار القرآن الکریم.
- ابن حبان (أبو حاتم تمیمی بستی سجستانی)، (۱۳۹۳ق). **الثقات**، محقق: محمد عبد المعید خان، بی‌مک: دائرة المعارف العثمانیة.
- ابن حجاج نیشابوری، مسلم، (۱۴۲۷ق)، **صحیح مسلم**، محقق: نظر بن محمد الفاریابی أبو قتیبة، بی‌جا: دار طیبة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (بی‌تا - الف)، **تهذیب التهذیب**، بی‌مک: مؤسسه الرسالة.
- _____، (۱۴۲۱ق)، **تقریب التهذیب**، بی‌مک: دار العاصمة.
- _____، (بی‌تا - ب)، **فتح الباری شرح صحیح البخاری**، محقق: محب الدین الخطیب، بی‌مک: دار الکتب السلفیة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی‌تا)، **المسند**، محقق: شعیب الأرناؤوط و آخرون، بی‌مک: مؤسسه الرسالة.
- ابن راهویه، اسحاق، (۱۴۱۱ق)، **المسند**، مدینه: مکتبه الایمان.
- ابن سراج (= ابوبکر محمد بن سرى بن سهل)، (۱۴۳۰ق)، **الأصول فی النحو**، محقق: محمد عثمان، القاهرة: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ابن سعد، محمد، (۱۴۲۱ق)، **الطبقات الکبری**، محقق: علی محمد عمر، بی‌مک: مکتبه الخانجی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، **المحور الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، (۱۴۲۳ق)، **تأویل مشکل القرآن**، محقق: ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابو نعیم اصفهانی، احمد، (۱۴۱۶ق)، **حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء**، قاهره: دارالفکر.
- انصاری، مسعود، (۱۳۸۹ش)، **مقدمه ترجمه تفسیر کشاف**، تهران: ققنوس.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۳ق)، **صحیح بخاری**، دمشق - بیروت: دارالکثیر.
- _____ (۱۴۱۴ق)، **صحیح الأدب المفرد**، محقق: محمد ناصرالدین الألبانی، بی- مک: مکتبه الدلیل.
- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، **تسنیم**، محقق: احمد قدسی، قم: اسراء.
- _____ (۱۴۱۴ق)، **خمس رسائل**، بیروت: دار الصفوة.
- حسینی خراسانی، قاسم و محمود ملکی اصفهانی، (۱۴۲۷ق)، **القواعد النحویة**، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- خطیب بغدادی، (۱۴۲۲ق)، **تاریخ مدینه السلام (تاریخ بغداد)**، محقق: بشار عواد معروف، بی مک: دارالغرب الإسلامی.
- خفاجی، احمد بن محمد، (۱۴۱۷ق)، **عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسير البيضاوي (حاشية الشهاب)**، بیروت: دار الكتب العلمية.
- حقی برسوی، اسماعیل، (بی تا)، **روح البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار الفکر.
- دارقطنی، علی بن عمر، (۱۹۸۶م)، **المؤتلف والمختلف**، بی مک: دار الغرب الإسلامی.
- درویش، محی الدین، (۱۴۱۵ق)، **اعراب القرآن الکریم و بیانہ**، حمص: الارشاد.
- ذہبی، شمس الدین، (۱۴۱۳ق)، **الکاشف فی معرفة من له رواية في الكتب الستة وحاشيته**، جدہ: دار القبلة للثقافة مؤسسه علوم قرآن المکتبه العربیة السعودیة.
- راد، علی و فضل الله غلامعلی تبار فیروزجائی، (۱۳۹۲ش)، «نقد رویکردهای معناشناسی واژه «مس» در آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»»، **مجله آموزه های قرآنی**، شماره ۱۸، ص ۱۰۵-۱۲۸.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت-دمشق: دار القلم - الدار الشامیة.
- زبیدی، ماجد ناصر، (۱۴۲۸ق)، **التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة أهل البيت**، بیروت: دار المحجة البيضاء.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۳۲ق)، **جمع الجوامع فی النحو**، محقق: نصر أحمد إبراهيم عبدالعال، بی‌مک: مکتبه الآداب.
- شیخ‌زاده، محمد بن مصطفی، (۱۴۱۹ق)، **حاشیه محیی‌الدین شیخ‌زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- صانعی‌پور، محمد حسن، (۱۳۹۵ش)، «حدیث انگاری زمخشری در الکشاف و تأثیر تفسیر روایی ثعلبی بر آن»، **مجله حدیث پژوهی**، شماره ۱۵، صص ۱۰۱-۱۲۲.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (بی‌تا)، **المعجم الکبیر**، محقق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت: مکتبه ابن تیمیة.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابو جعفر، (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد، (بی‌تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، محقق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طبیب، عبدالحسین، (۱۳۶۹ش)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام.
- فضل‌الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الطباعة والنشر.
- قاری، علی بن سلطان محمد، (۱۴۲۲ق)، **مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح**، لبنان: دار الفکر.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

- قونوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۲۲ق)، **حاشیه القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیه ابن التمجید**، مصحح: عبدالله محمود عمر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کرباسی، محمدجعفر، (۱۴۲۲ق)، اعراب القرآن، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- مبارک فوری، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحیم، (بی تا)، **تحفة الأحوذی شرح جامع الترمذی**، بی مک: بی نا.
- مزی، جمال الدین أبی الحجاج یوسف، (۱۴۰۳ق)، **تهذیب الکیال**، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نسائی، احمد بن شعیب، (۱۴۰۵ق)، **الضعفاء و المتروکین**، لبنان: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- نور الدین المنجد، محمد، (۱۴۳۴ق)، **اتساع الدلاله فی الخطاب القرآنی**، دمشق: دارالفکر.
- نووی، یحیی بن شرف، (بی تا)، **المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج (صحیح مسلم بشرح النووی)**، بیروت: بیت الأفكار الدولیه.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ق)، **إیجاز البیان عن معانی القرآن**، بیروت: دار الغرب الإسلامیه.