

آسیب‌شناسی کاربرست روایات نبوی 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 زمخشری در تفسیر کشاف برای فهم معنای آیه از روایات نبوی 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 این راستا، مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد انتقادی، به استخراج کاربرست روایات پیامبرک^۱ برای تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی آیات قرآنی در تفسیر کشاف پرداخته و در نهایت با

-
- ۱- استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم 2007.
۲- کارشناس ارشد علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول)
۳- کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

واکاوی و ارزیابی دیدگاه زمخشری در این خصوص، این نتیجه حاصل شده که از یک سو، روایات مورد استناد وی، به جز لای نافییه در



ساختار نحوی، ضعیف بوده و از سوی دیگر، کاریست روایت نیز در تمامی موارد صحیح نیست.

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

مقدمه

تفسیر «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل» اثر «محمود بن عمر بن محمد خوارزمی» معتزلی، معروف به «جارالله زمخشری» است. نبوغ علمی - ادبی و تسلط کامل مفسر بر «لغت، اشعار، بلاغت، صرف، نحو و ...» سبب شد تا جامعه‌ای زیبا بر این تفسیر ارزشمند بیوشاند. در حقیقت مهم‌ترین ویژگی تفسیر کشاف، 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 به‌ویژه گرایش‌های اعتزالی خود توجه وافری داشته است. (انصاری، ۱۳۸۹، ص ۱۱) یکی از مبانی مهم زمخشری در تفسیر کشاف استفاده از روایت نبوی K، اقوال صحابه (ابن عباس، عبدالله بن مسعود و...) و تابعین (عکرمه، قتاده، حسن بصری و...) به‌طور عام و احادیث برخی از ائمه^β به‌طور 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 K اهتمام کرده است. از این رو مقاله حاضر در صدد است تا ابتدا دیدگاه زمخشری درباره آن‌ها را به‌عنوان کاریست 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 صانعی‌پور. تنها نقطه مشترک این مقاله با مقاله حاضر، «ارزیابی آسناد» 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 کاربردهای 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 درصدد 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 مسأله 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 K 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 کشف و روش کار

تفسیر کشف 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 موردبررسی 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 «انموذج» 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. درواقع 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 درنهایت گاهی نیز با قبول قول شاذ یا ضعیف در جهت تأیید مکتب اعتزالی خود اصرار می‌ورزد.» (آبدانان مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۴۴) دراین‌بین یکی دیگر از مراجع این مفسر در تحلیل ساختارهای صرفی و نحوی استناد به روایت است که در زیر به ارزیابی کاربرست احادیث نبوی در دو حوزه صرف و نحو پرداخته شده است:

۳. کاربرست روایت نبوی در تحلیل ساختارهای صرفی

زمخشری در ساخت صرفی زیر و در تأیید تحلیل خود به روایتی از پیامبر K استناد می‌کند:

اسم علم .

زمخشری در آیه II وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ O (توبه: ۷۲)؛ «عدن» را به دلیل آیه II جَنَّاتِ عَدْنِ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَانُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا O (مریم: ۶۱) اسم علم دانسته و در تأیید آن به حدیث ابودرداء از رسول خدا K مبنی بر «عَدْنُ دَارُ اللَّهِ الَّتِي لَمْ تَرَهَا عَيْنٌ وَلَمْ تَخْطِرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، لَا يَسْكُنُهَا غَيْرُ ثَلَاثَةٍ: النَّبِيِّينَ، وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءَ. يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ: عَدْنِ، أَنْ خَانَهُ خَدَاوَنَدٌ» 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 می فرماید: خوشا به حال کسی که در تو وارد شود» استناد می کند.^۱ (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۹) تو ضیح آنکه، زمخشری در تحلیل علم بودن «عدن» دو دیدگاه را در آیه ۶۱ مریم بیان می دارد:

- ۱- «العدن» به معنای «الإقامة: اقامت» است؛ زیرا در نظر برخی، کلماتی مانند «فینه»، «سحر» و «أمس» - که غیر منصرف هستند - علم برای معانی «الفینه: حین»، «السحر: جادو» و «الأمس: دیروز» هستند؛ ۲- «عدن» علم برای «أَرْضُ الْجَنَّةِ: سرزمین بهشت» است؛ زیرا آنجا محل اقامت می باشد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۷ - ۲۶)

۱- شکل کامل روایت عبارت است از:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْفَتِحُ فِي ثَلَاثِ سَاعَاتٍ بَيِّنَ مِنَ اللَّيْلِ: فِي السَّاعَةِ الْأُولَى مِنْهُنَّ يَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ الَّذِي لَا يَنْظُرُ فِيهِ أَحَدٌ غَيْرَهُ فَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ، ثُمَّ يَنْزِلُ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ إِلَى جَنَّةِ عَدْنٍ، وَهِيَ دَارُهُ (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 يَقُولُ: طُوبَى لِمَنْ دَخَلَكَ وَذَكَرَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ.» است (طبرانی، بی تا، ج ۵، ص ۴۵۵؛ دارقطنی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۱۲۷)

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 مطرح شده در آیه ۷۲ توبه مبنی بر علم بودن یکی از دو دیدگاه ابتدایی نزد وی صحیح خواهد بود.

بررسی و ارزیابی

در بررسی و ارزیابی این دیدگاه، گفتنی است که از یک سو 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؛ قانونی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۵۷)، وجود «للعدن و العدن» نشان‌دهنده این است که حقیقت ذهنی و دارای تعیین خارجی نیست، اما عدن دارای تعیین خارجی و محسوس است که این دو در مورد یک کلمه با یکدیگر مغایر و در آن قابل جمع نمی‌باشد.

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 مبدل منه «الجنة» تهی می‌شود، اما صاحب کشف با توجه به ذکر «التی» به‌عنوان 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 مبدل 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)

همچنین اینکه «للعدن و العدن» - یعنی علم جنس- و «عدن» - یعنی علم شخصی- احتیاج به توقیف و سماع آن تو سط 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 می باشد. (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)

سر آخر اینکه، «عدن» نکره و ترکیب «جنات عدن» علم و معرفه می باشد 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 می داند که در این بهشت ها 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 نمی شود، بلکه خود روایت نیز از این امر تهی است؛ لذا کاربست 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 زیادة 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 عبید عن ابي الدرداء^۱ قال ر سول الله ك: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَنْفَتَحُ فِي ثَلَاثِ سَاعَاتٍ بَقِيْنَ مِنَ اللَّيْلِ: فِي السَّاعَةِ الْأُولَى مِنْهُنَّ يَنْظُرُ فِي الْكِتَابِ الَّذِي لَا يَنْظُرُ فِيهِ أَحَدٌ غَيْرَهُ فَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُنْتِثُ، ثُمَّ يَنْزِلُ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ إِلَى جَنَّةِ عَدْنٍ، وَهِيَ دَارُهُ (دارُ الله) الَّتِي لَمْ تَرَاهَا عَيْنٌ، وَلَمْ تَخْطُرْ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ، وَهِيَ مَسْكَنُهُ، وَلَا يَسْكُنُ مَعَهُ مِنْ بَنِي آدَمَ غَيْرُ ثَلَاثَةٍ: النَّبِيِّينَ، وَالصَّادِقِينَ، وَالشَّهَدَاءِ، ثُمَّ يَقُولُ: 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 دَارُهُ الَّتِي» به بعد ذکر می کند؛ حال آنکه «هِيَ دَارُهُ الَّتِي لَمْ تَرَاهَا عَيْنٌ... وَهِيَ مَسْكَنُهُ...» اشاره به «جنة عدن» - و نه «عدن» به تنهایی - دارد. در واقع ذکر ضمیر مؤنث «هی» اشاره به «جنة» و نه «عدن» دارد، زیرا واژه «جنة» مؤنث و «عدن» مذکر است. بنابراین منظور از «هِيَ دَارُهُ» و «هِيَ مَسْكَنُهُ»، محل سکونت گاه و خانه ای که مناسب «جنة عدن» خواهد بود. جدای از این نکته، قابل ذکر است که هر چند این روایت به دلیل اتصال و رفع آن به پیامبر K «مسند» است؛ اما در مورد راویان آن، هر چند تمامی آنها عادل و ضابط بوده اما «فضالة بن عبید» 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 و صف به ضبط راوی خلل

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)

وارد می‌کند، 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- کاربست روایات نبوی در تحلیل ساختارهای نحوی

زمخشری با استناد به روایاتی از پیامبر K در دو آیه II $\text{إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ O}$ (مائده: ۲۹) و II $\text{إِنَّمَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ O}$ (واقعه: ۷۹) به صورت ذیل به تحلیل ساختارهای نحوی موجود در آیه می‌پردازد:

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 «قرائات»، «بلاغت»، «نحو» و «مفردات» دارای معنای مخصوص است. (ر. ک: نورالدین المنجد، ۱۴۳۴ق، ص ۴۸-۲۳) اما از آنجایی که زمخشری حذف «مضاف» در آیه ۲۹ مائده را به عنوان صنعت «اتساع» ذکر می‌کند، 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 «مضاف‌الیه»، اصل بر ذکر هر دو است اما اگر «مضاف» حذف و «مضاف‌الیه» جایگزین آن شود، این امر از قبیل اتساع در کلامی است که مضاف‌الیه قائم مقام مضاف شده است. (ابن سراج، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۰۱)

زمخشری در ذیل آیه II $\text{إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ O}$ می‌نویسد که هابیل به قابیل 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 قابیل، هیچ گناهی را مرتکب نشده و قابیل



باوجودی 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 سؤالی مبنی بر اینکه «چگونه ممکن است مخاطب بار گناهی را که متکلم مرتکب شده، بر دوش کشد؟» می‌گوید در واقع در این آیه حذفی صورت گرفته است که این اشکال را برطرف می‌کند؛ توضیح آنکه، بنا بر قاعده «اتساع در کلام»، «إِثْمِي» به‌مثابه «مثل اثمی» است؛ مانند: «قُرأت قراءة فلان» و «کتبت کتابته» که اصل آن «قُرأت 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)

درهرحال، زمخشری این قاعده را بسیار شایع دانسته و در تأیید این مطلب و آیه مورد بحث به حدیثی از پیامبر K به‌عنوان نمونه‌ای دیگر از اتساع اشاره کرده که آن حضرت می‌فرماید: «الْمُسْتَبَانِ مَا قَالَا فَعَلَى الْبَادِي مَا لَمْ يَعْتَدِ الْمَظْلُومُ: 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 کشاف 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 درصدد دفاع از خویش، انتقام از او و دفاع از آبرویش برآمده است؛ به شرطی که دفاع کننده از حد متعارفِ مقابله به مثل تجاوز نکند. (همان)

زمخشری همچنین بعد از ذکر این نظر، دیدگاه دیگری را با لفظ «قيل» بدین صورت مطرح می‌کند که منظور از «إِثْمِي»، «إِثْم قَتْلِي» به معنای گناه قتل من [هابیل] و «إِثْمِك» 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 قتل» به معنای «گناه قتل من [هابیل]» 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 قابیل 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 قابیل 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 بد رفتاری و بی تقوایی که باعث قبول نشدن قربانی شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۲، ص ۳۲۳)؛

۲- «اثمی»، گناهان گذشته هابیل و «اثمک» گناهان قابیل (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 «اِثْمِي»، ظلمی که قابیل نسبت به برادرش انجام می دهد و «اِثْمُكَ»، ظلمی که قابیل در حق نفسش انجام می دهد، 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 کرده اند. (طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۲۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۱۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۲۸۴)

در این میان به نظر می رسد منظور از «اِثْمِي»، «اِثْمُ قَتْلِي» یعنی قتل من [هابیل] است؛ زیرا اولاً پیش از این داستان هابیل گناهی نداشته تا در نامه عمل وی ثبت شود؛ چراکه طبق آیه II اِنِّیْ اَخَافُ اللّٰهَ رَبَّ الْعٰلَمِیْنَ O (مائده: ۲۸) و آیه II اَقَالَ اِنَّمَا یَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنْ الْمُتَّقِیْنَ O (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 II اَللّٰنِ بَسَطْتَ اِلَیْ یَدِکَ لِتَقْتُلَنِیْ مَا اَنَا بِبَاسِطٍ یَدِیْ اِلَیْکَ لِاَقْتُلَکَ O (مائده: ۲۸)، هابیل هرگز دستش را برای کشتن برادر خود دراز نمی کند تا بتوان آن را مقدر فرض کرد؛ ثالثاً اراده در این آیه به معنای تسلیم شدن نیست تا گفته شود که من [هابیل] تسلیم می شوم 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 II اَقَالَ لَأَقْتُلَنَّکَ O (مائده: 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 «اثمک» نیز قابل توجه است که با توجه به ظاهر آیه II إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ O، 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 جانیشینی 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، کاربست آن برای این آیه صحیح نیست؛ زیرا در آیه صنعت اتساع وجود ندارد و همان‌طور که گذشت منظور از «اثمی»، «اثم قتلی» - و نه «مثل اثمی» - 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 أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الْمُسْتَبَانَ مَا قَالَا فَعَلَى الْبَادِيِّ مَا لَمْ يُعْتَدِ الْمَطْلُومُ» (ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۲۰۱)

۲- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عِيسَى ثنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو بن الحارث عن يزيد بن أبي حبيب عن سنان بن سعد^۱ عن أنس عن النبي ﷺ قال: نحوه. (بخاری، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۵)

در ارزیابی این روایت قابل ذکر است که علاء بن عبدالرحمان) با الفاضلی مانند «ربما وهم» (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۶۱)، و «منكر الحديث» (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۶، ص ۳۵۸)، «احمد بن عيسى» 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» (ن. ک: ابن حجر عسقلانی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۶۹۳) و «لیس بحجة» (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۲۸) جرح شده‌اند. در واقع هرچند وجود راویانی با این‌گونه اوصاف به ضعف حدیث منجر خواهد شد، اما از یک‌سو 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 نافیه

در ادامه به کاربرت روایتی برای «لا نافیه» در قرآن در تفسیر کشف اشاره می‌کنیم: زمخشری به صورت غیرمستقیم و بدون جرحی درباره «لا» در آیه $\text{إِلَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}$ ، دو نظر را ذکر کرده می‌کند: الف) اگر آیه $\text{إِلَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}$ صفت برای کتاب مکنون باشد، منظور از آن فرشتگان است که مقربان درگاه حق و مصون از اشتباه بوده و جز آنان کسی از آن آگاهی نمی‌یابد؛ زیرا آنان از هر پلیدی اعم از پلیدی گناه و یا پلیدی دیگری پاک هستند. طبق این سخن «لا» در این آیه نافیه به معنای خبریه محض است؛ ب) اگر $\text{إِلَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}$ وصفی برای قرآن در آیه $\text{إِنَّهُ$

لُقِرَ أَنْ كَرِيمٍ O، (واقعه: ۷۷) باشد، معنای عبارت چنین است: «لا ینبغی 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 يُسْلِمُهُ؛ مسلمانان با همدیگر برادرند به یکدیگر ستم نمی‌کنند و خوار نمی‌دارند.» از پیامبر K استناد نموده و در تفسیر آن تصریح می‌کند که: «لا ینبغی له أن یظلمه أو یسلمه: سزاوار نیست که به یکدیگر ستم کنند و همدیگر را خوار بدارند.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۶۹) بر این اساس طبیعتاً «لا» در نظر پایانی و حدیث مورد استناد، نافیه 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 مس کنند. (زبیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۷، ص ۴۰۹) در نهایت معنای آیه چنین است: «سزاوار نیست کسی خطوط قرآن را مس کند، مگر آنکه طهارت شرعی - یعنی وضو، تیمم و غسل - داشته باشد.»

۲- نافیه 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 يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» جمله‌ای خبری به معنای انشاء است؛ که این شیوه بلیغ‌تر است، به‌عنوان نمونه: بجای اینکه به بیمار بگوییم: «دوایت

را بخور و ترشی مخور»، این جملات را بگوییم «دوایت را می‌خوری و ترشی هم نمی‌خوری». (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) همان‌طور که مشاهده می‌شود بعضی از مفسران با توجه به اینکه مس در آیه هم ظاهری و هم باطنی باشد، هر دو مورد را در مورد «لا» بکار برده‌اند.

اما قابل توجه است که دیدگاه نخست صحیح نیست، زیرا از یک‌سو همیشه ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع [کتاب مکنون] برمی‌گردد و از سوی دیگر در صورت انشایی بودن، از معنای آیه چنین برداشت می‌شود که امکان نزدیکی – و نه مس – کتاب مکنون برای همگان میسر است، درحالی‌که مقام کتاب مکنون قابل‌دسترسی 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 الترك»، آیه در یک سطح از معنا به طهارت ظاهری و در سطحی عمیق‌تر 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 می‌توانند بدان دسترسی داشته و به حقایق آن آگاهی داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۷)؛ از این‌رو «لا» در این آیه، «خبریه محض» است. در واقع آنچه که «خبریه به معنای انشاء» را ضعیف نشان می‌دهد و قول دیگر را تأیید می‌کند، عدم امکان جمع بین خبر و انشاء با یکدیگر است. توضیح آنکه، گرچه اجتماع خبر و انشاء در یک‌زمان و در استعمال واحد یا ناممکن است و یا در صورت امکان –مانند آیه II وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ

إِلَّا اللَّهُ O (بقره: ۸۳) - نیازمند قرینه اراده استعمال از سوی گوینده است اما در این آیه چنین قرینه‌ای مشاهده نمی‌شود. (راد، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲-۱۲۱)

درباره روایت مورد استناد نیز باید گفت همان طور 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 هرچند 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 کاربست روایت نیز هست - صحیح نیست؛ زیرا «لا» در آیه نافیه محض بوده و در حدیث خبریه به معنای انشاء است. ذکر این نکته نیز خالی از وجه نیست که روایت مورد استناد - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ [قَتِيبَةُ بْنُ سَعِيدٍ] حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزَّهْرِيِّ عَنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ، وَلَا يُسْلَمُهُ» (بخاری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۲۱ و ۲۴۴۲؛ ابو داود سجستانی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۲۵۰؛ ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۱۹۹) - نیز از یکسو مسند و از سوی دیگر دارای راویانی عادل و ضابط است؛ به نحوی که محدثان اهل سنت طریق «الزهري عن سالم عن ابیه» 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،

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

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 کاربردی 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 به‌تنهایی «نکره» و ترکیب «جنات عدن» معرفه است. همچنین صاحب کشاف در آیه ۲۹ مائده، «اِثْمی» را بر اساس قاعده «اتساع»، «مثل اِثْمی: مثل گناه کشتن من [هابیل]» اظهار داشته، در حالی که بر اساس ظاهر و سیاق آیه، منظور از «اِثْمی»، «اِثْمِ قَتْلِ: گناه قتل من [هابیل]» است نه «مثل اِثْمی». در نهایت هرچند 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 به‌جز یک مورد، عموماً ضعیف هستند؛ زیرا در این روایات افرادی «مدلس»، «منکر الحدیث»، «متروک» و... - که از اسباب ضعف حدیث محسوب می‌شوند - مشاهده می‌شود.

بنابراین کاربردی روایات در ساختارهای صرفی و نحوی (مشمول بر اتساع و لانی) 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 مشتمل بر

قاعدة مورد نظر وی، محلی از بحث ندارد؛ امری که در هر دو ساختار نحوی مشاهده می‌شود.

منابع

- **قرآن کریم**. ترجمه محمدمهدی 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»، **فصلنامه‌ی لسان مبین**، شماره ۱۴، صص ۲۵-۴۷.
- آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، محقق: عبدالباری، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابوالسعود، محمد بن محمد، (بی‌تا)، **تف سیر ابی السعود (ار شاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (۱۳۷۱ق)، **الجرح والتعدیل**، محقق: عبد الرحمن بن یحی المعلمی الیمانی، بی‌مک: دائرة المعارف العثمانیة.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط 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، بی مک: دائرة المعارف العثمانیة.
- ابن حجاج نیشابوری، مسلم، (۱۴۲۷ق)، *صحیح مسلم*، محقق: نظر بن محمد الفاریابی أبو قتیبة، بی جا: دار طیبة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (بی تا الف)، *تهذیب التهذیب*، بی مک: مؤسسة الرسالة.
- _____، (۱۴۲۱ق)، *تقریب التهذیب*، بی مک: دار العاصمة.
- _____، (بی تا ب)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، محقق: محب الدین الخطیب، بی مک: دار الکتب السلفیة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی تا)، *المسند*، محقق: شعیب الأرنؤوط و آخرون، بی مک: مؤسسة الرسالة.
- ابن راهویه، اسحاق، (۱۴۱۱ق)، *المسند*، مدینه: مکتبة الإیمان.
- ابن سراج (= ابوبکر محمد بن سرى بن سهل)، (۱۴۳۰ق)، *الأصول فی النحو*، محقق: محمد عثمان، القاهرة: مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابن سعد، محمد، (۱۴۲۱ق)، *الطبقات الکبری*، محقق: علی محمد عمر، بی مک: مکتبة الخانجی.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، (۱۴۲۳ق)، *تأویل مشكل القرآن*، محقق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.

- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤١٩ق)، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابونعيم اصفهاني، احمد، (١٤١٦ق)، *حلية الأولياء و طبقات الأصفياء*، قاهره: دارالفكر.
- انصاري، مسعود، (١٣٨٩ش)، *مقدمه ترجمه تفسير كشاف*، تهران: فقنوس.
- بخاري، محمد بن اسماعيل، (١٤٢٣ق)، *صحيح بخاري*، دمشق - بيروت: دارالكثير.
- _____، (١٤١٤ق)، *صحيح الأدب المفرد*، محقق: محمد ناصرالدين الألباني، بي مك: مكتبة الدليل.
- بغوي، حسين بن مسعود، (١٤٢٠ق)، *معالم التنزيل*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- بيضاوي، عبدالله بن عمر، (١٤١٨ق)، *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (١٤١٨ق)، *جواهر الحسان في تفسير القرآن*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- جوادى آملی، عبدالله، (١٣٨٨ش)، *تسنيم*، محقق: احمد قدسى، قم: اسراء.
- _____، (١٤١٤ق)، *خمس رسائل*، بيروت: دار الصفوة.
- حسيني خراساني، قاسم و محمود ملكي اصفهاني، (١٤٢٧ق)، *القواعد النحوية*، قم: مركز مديريت حوزه علميه قم.
- خطيب بغدادی، (١٤٢٢ق)، *تاريخ مدينة السلام (تاريخ بغداد)*، محقق: بشار عواد معروف، بي مك: دارالغرب الإسلامي.

- خفاجي، احمد بن محمد، (١٤١٧ق)، *عناية القاضي و كفاية الراضى على تفسير البيضاوى (حاشية الشهاب)*، بيروت: دار الكتب العلمية .
- حقي برسوى، اسماعيل، (بى تا)، *روح البيان فى تفسير القرآن*، بيروت: دار الفكر.
- دارقطنى، على بن عمر، (١٩٨٦م)، *المؤتلف والمختلف*، بى مك: دار الغرب الإسلامى.
- درويش، محى الدين، (١٤١٥ق)، *اعراب القرآن الكريم و بيانہ*، حمص: الارشاد.
- ذهبى، شمس الدين، (١٤١٣ق)، *الكاشف فى معرفة من له رواية فى الكتب الستة وحاشيته*، جده: دار القبلة للثقافة مؤسسه علوم قرآن المكتبة العربية السعودية.
- راد، على و فضل الله غلامعلى تبار فيروزجائى، (١٣٩٢ش)، «نقد رويكردهاى معناشناسى واژه «مس» در آيه II Π لا يمسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ O»، *مجلة آموزه هاى قرآنى*، شماره ١٨، ص ١٠٥-١٢٨.
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد، (١٤١٢ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بيروت- دمشق: دار القلم - الدار الشاميه.
- زبيدى، ماجد ناصر، (١٤٢٨ق)، *التيسير فى التفسير للقرآن برواية أهل البيت*، بيروت: دار المحجة البيضاء.
- زمخشري، محمود، (١٤٠٧ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بيروت: دارالكتاب العربى.
- سيوطى، جلال الدين، (١٤٣٢ق)، *جمع الجوامع فى النحو*، محقق: نصر

- أحمد إبراهيم عبدالعال، بي مك: مكتبة الآداب.
- شيخ زاده، محمد بن مصطفى، (١٤١٩ق)، *حاشيه محيي الدين شيخ زاده على تفسير القاضى البيضاوى*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- صانعى پور، محمد حسن، (١٣٩٥ش)، «حديث انگارى زمخشرى در الكشاف و تأثير تفسير روايى ثعلبى بر آن»، *مجلة حديث پژوهى*، شماره ١٥، صص ١٠١-١٢٢.
- طباطبائى، محمد حسين، (١٣٩٠ش)، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- طبرانى، سليمان بن احمد، (بى تا)، *المعجم الكبير*، محقق: حمدى عبد المجيد السلفى، بي مك: مكتبة ابن تيمية.
- طبرسى، فضل بن حسن، (١٣٧٢ش)، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبرى، ابو جعفر، (١٤١٢ق)، *جامع البيان فى تفسير القرآن*، بيروت: دار المعرفة. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- طوسى، محمد، (بى تا)، *التبیان فى تفسير القرآن*، محقق: احمد قصير عاملی، بيروت: دار إحياء التراث العربی.
- طيب، عبدالحسين، (١٣٦٩ش)، *اطيب البيان فى تفسير القرآن*، تهران: اسلام.
- فضل الله، محمد حسين، (١٤١٩ق)، *تفسير من وحى القرآن*، بيروت: دار الطباعة و النشر.
- قارى، على بن سلطان محمد، (١٤٢٢ق)، *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة*

المصباح، لبنان: دار الفكر.

— قرطبي، محمد بن احمد، (١٣٦٤ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

— قونوي، اسماعيل بن محمد، (١٤٢٢ق)، **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي و معه حاشية ابن التمجيد**، مصحح: عبدالله محمود عمر، بيروت: دار الكتب العلمية.

— كرباسي، محمدجعفر، (١٤٢٢ق)، **اعراب القرآن**، بيروت: دار و مكتبة الهلال.

— مبارك فوري، محمد عبد الرحمن بن عبدالرحيم، (بي تا)، **تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى**، بي مك: بي نا.

— مزى، جمال الدين أبى الحجّاج يوسف، (١٤٠٣ق)، **تهذيب الكمال**، بي مك: مؤسسة الرسالة.

— م صطفوى، ح سن، (١٣٦٨)، **التحقيق فى كلمات القرآن الكريم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.

— مكارم شيرازى، ناصر، (١٣٧١)، **تفسير نمونه**، تهران: دار الكتب الإسلامية.

— نسائى، احمد بن شعيب، (١٤٠٥ق)، **الضعفاء و المتروكين**، لبنان: مؤسسه الكتب الثقافية.

— نور الدين المنجد، محمد، (١٤٣٤ق)، **اتساع الدلالة فى الخطاب القرآنى**، دمشق: دارالفكر.

— نووى، يحيى بن شرف، (بي تا)، **المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج (صحيح مسلم بشرح النووى)**، بي مك: بيت الأفكار الدولية.

– نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، (۱۴۱۵ق)، *إيجاز البيان عن معانی القرآن*، بیروت: دار الغرب الإسلامی.

Pathology of application of the Prophet's Sayings in Al.

.....
..
.....

Reza Amaani¹

Khadijeh Faryadres*²

Mohsen faryadres³

Received: 2017/04/13

Accepted: 2017/06/17

..... .

Al-Zamakhshari generally uses the Prophet's sayings in Al-Kashshaaf Commentary for understanding the meaning of the verse; One of such cases is regarding the literary sciences, which the Syntactical and Morphological Structures can be addressed from its various classes. In this regard, the present article utilizes a Descriptive – Analytical method and a Critical Approach in order to extract the application of the Prophet's sayings for analyzing the Syntactical and Morphological

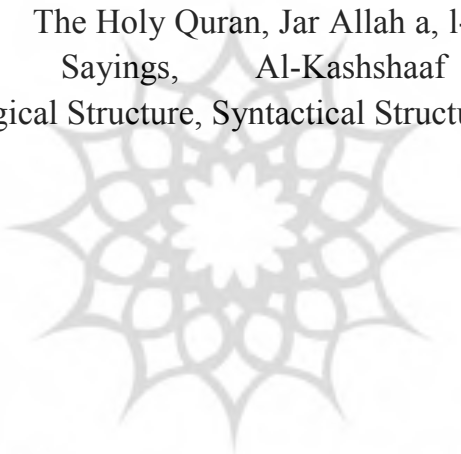
1- Assistant Professor, holy quran teaching and science University.

2- M.A in Quran Sciences, holy quran teaching and science University (Corresponding author).

3- M.A in Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University.

Structures of the Quranic verses in Al-Kashshaaf Commentary. In the end, upon analysis and evaluation of the perspective of Al-Zamakhshari in this regard, it is concluded that on one hand the sayings cited by Al-Zamakhshari are weak except for the use of the negative Forming “No” (La) in the Syntactical Structure, and then on the other hand application of the sayings was not correct in all cases. .

... .. The Holy Quran, Jar Allah a, l-Zamakhshari, the Prophet’s Sayings, Al-Kashshaaf Commentary, Morphological Structure, Syntactical Structure.



پښتونستان ګاه علوم انساني ومطالعات فرېنگي
پرتال جامع علوم انساني