پژوهشنامهٔ قرآن و حدیث

Pazhouhesh Name-ye Quran Va Hadith

شمارهٔ ۳۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۱
صص ۱۲۱-۱۴۵ (مقاله پژوهشی)

No. 31, Autumn & Winter 2022/ 2023

ارزیابی میزان همسویی و مطابقت مبانی قرآن‌شناختی ابن عباس و اهل‌بیت علیهم‌السلام

الهام زرین کلاه[۱]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۸/۹ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۹/۷)

چکیده

عبدالله بن‌عباس صحابی برجستهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و شاگرد حضرت علی علیه‌السلام است. با توجه به تصریح خود او به علم‌آموزی به‌ویژه أخذ تفسیر از حضرت علی علیه‌السلام و اهمیت آرای وی در شناخت قرآن، به نظر می‌رسد که مطابقت قابل توجهی میان دیدگاه‌های وی و ائمه علیهم‌السلام بویژه امام علی علیه‌السلام در مبانی قرآن‌شناختی باشد. این مقاله با به‌کارگیری روش کتابخانه‌ای، تجزیه و تحلیل متن، ضمن استخراج آن مبانی در روایات وی، به بررسی میزان مطابقت آن با مبانی قرآن‌شناختی اهل‌بیت علیهم‌السلام پرداخته و به این نتیجه دست یافته که وی همچون ائمه علیهم‌السلام معتقد به جمع میان نزول دفعی و تدریجی، قابل فهم‌بودن الفاظ قرآن، عصری‌بودن فهم آن، تأویل‌پذیری و ذوبطون‌بودن آن است. اعتقاد به وجود واژگان معرب و لهجه‌های غیرحجازی در قرآن، معنادار‌بودن حروف مقطعه، نسخ برخی آیات از دیگر مبانی قرآن‌شناختی وی مطابق با اهل بیت علیهم‌السلام است.

کلید واژه‌ها: *قرآن، مبانی قرآن‌شناختی، ابن‌عباس، اهل بیت علیهم‌السلام، مطابقت.*

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران؛ ezarinkolah@eghlid.ac.ir

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

۱. مقدمه

یکی از نگرش‌های کلان معاصران به علوم قرآنی، قرآن‌شناختی است. در این علم که همان مباحث علوم قرآنی به مفهوم کلاسیک است، از اصول و مبانی قرآن‌شناختی بحث می‌شود. از این‌رو، می‌توان گفت در این دانش که موضوع آن خود قرآن است، قرآن‌پژوه پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی یا علمی خود در مورد قرآن را بیان کرده و با مبنا قراردادن و پذیرش آن، به معرفی و تحلیل قرآن می‌پردازد. زیرا شناخت قرآن در صورتی درست انجام می‌شود که شناخت صحیح از ویژگی‌ها و ابعاد وجودی آن حاصل گردد. اهمیت این بحث از آن جهت است که هرنوع پیش‌فهم نادرست در شناخت قرآن می‌تواند در اموری همچون تفسیر و حوزه‌های پیرامونی آن از جمله مبانی، روش‌ها، گرایش‌های تفسیری وی تأثیرگذار باشد.

یکی از افرادی که به دلیل جایگاه برجسته در شناخت قرآن و علوم پیرامونی آن، آگاهی از مبانی قرآن‌شناختی‌اش ضرورت می‌یابد، ابن‌عباس است. وی صحابی پیامبرﷺ می‌باشد و در علوم مختلف اسلامی مانند تاریخ، فقه، کلام، قرائت و غیره سرآمد و مرجع بوده، اما نقش وی در شناخت قرآن بویژه تفسیر بی‌بدیل است. روایات تفسیری فراوانی از وی در منابع فریقین نقل شده است که شباهت‌های زیادی میان برخی از آن‌ها با روایات اهل‌بیت‌ﷺ مشاهده می‌شود.[1] علاوه بر آن، با استناد به روایات منقول از وی همچون «علم پیامبرﷺ از علم خداوند است و علم علی‌ﷺ از علم پیامبرﷺ است و علم من و علم صحابه در مقابل علم علی‌ﷺ مانند قطره نسبت به دریاهای هفت‌گانه است» (حویزی، ۹۰/۴) و تصریح عالمان اهل‌سنت همچون ابن‌عطیه (۴۸/۱) و ابن‌ابی‌الحدید (۱۹/۱) و شیعه همچون شیخ طوسی (رجال طوسی، ۷۰)، علامه حلی (۱۹۰) و... به علم‌آموزی و

۱. در پژوهشی مستقل این مهم بررسی شده و مطابقت چشمگیری (قریب به ۸۰ درصد) میان روایات تفسیری ابن‌عباس و اهل بیت‌ﷺ مشاهده شد.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

شاگردی ابن‌عباس نزد حضرت علی‌ؑ، این فرضیه به ذهن خطور می‌کند که باید تطابق و همسویی چشمگیری میان مبانی قرآن‌شناختی وی و اهل‌بیت‌ؑ خصوصاً حضرت علی‌ؑ، وجود داشته باشد. لذا، این پژوهش برای محک‌زدن این فرضیه، ضمن استخراج مبانی قرآن‌شناختی ابن‌عباس از منابع علوم قرآنی و تفسیری، میزان این مطابقت را سنجیده است. گفتنی است استخراج این مبانی و سنجش میزان سازگاری آن با مبانی ائمه‌ؑ، از آن جهت حائز اهمیت است که روایات تفسیری بسیاری از ابن‌عباس در کتب تفسیری شیعه و اهل سنت نقل شده و آراء و دیدگاه‌های وی همواره مورد استناد محققان بوده و هست. از این‌رو، سنجش این سازگاری در درجهٔ اول در پذیرش اصول و پیش‌فرض‌های وی در فهم و شناخت قرآن و سپس روایات تفسیری‌اش، بی‌تأثیر نخواهد بود.[۱]

مطلب قابل توجه اینکه در این پژوهش سعی شده است دیدگاه‌های ابن‌عباس از منابعی استخراج شود که مورد اعتماد اهل سنت هستند. به نظر می‌رسد اینکه روایات ابن‌عباس از منابع و طرق منقول از خودِ اهل سنت مطابق با روایات اهل‌بیت‌ؑ باشد، حائز اهمیت‌تر از آن است که روایات وی از منابع شیعی استخراج گردد. یکی از این منابع *جامع‌البیان*، از جامع‌ترین منابع تفسیری روایی و *الاتقان فی علوم القرآن*، از کاربردی‌ترین منابع علوم قرآنی است.

۲. همسویی دیدگاه ابن عباس و اهل‌بیت ﷺ مطابقت در زمینهٔ زبان قرآن

از آنجا که قرآن کریم دارای ظهر و بطن، تفسیر و تأویل، محکم و متشابه، تمثیل و کنایه، استعاره و حروف مقطعه و... است، کوشش در جهت شناخت زبان قرآن یک ضرورت است. زیرا با توجه به همین ویژگی‌ها، زمینه برای برداشت‌های گوناگون از متن آن ممکن می‌شود. از این‌رو، شناخت دقیق زبان قرآن، که شامل مواردی همچون قابل فهم

---

۱. ذکر این نکته ضروری است که مبانی قرآن‌شناختی اهل‌بیت‌ؑ بیش از مواردی است که در این مقاله بیان شده است، اما از آن‌جا که معیار در این پژوهش استخراج مبانی قرآن‌شناختی ابن‌عباس در مرحله اول و سپس ارزیابی آن با مبانی قرآن‌شناختی اهل‌بیت‌ؑ است، از ذکر بسیاری از مبانی قرآن‌شناختی ایشان خودداری شده است.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

بودن الفاظ آن، عصری‌بودن فهم آن و... است، کلید دستیابی به فهم قرآن و در نتیجه معیاری برای ارزیابی دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر قرآن است.

۲-۱. قابل فهم‌بودن الفاظ قرآن

یکی از مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و ائمه﵈ اعتقاد به قابل فهم‌بودن الفاظ قرآن است. می‌توان گفت این مبنا، در واقع همان بحث امکان و جواز تفسیر است که نظر اندیشمندان و محققان علوم دینی را به خود معطوف داشته است. با نگاه ظاهری به منابع تفسیری و مشاهدهٔ انبوهی از روایات منقول از ابن‌عباس در منابع فریقین، جواز تفسیر قرآن از منظر وی آشکار می‌شود. علاوه بر این گفتار طبری که با چند سند متفاوت از وی نقل می‌کند که تفسیر چهار بخش است: «آنچه عرب از راه فهم لغت به آن دست می‌یابد، آنچه همگان در فهم آن مکلف هستند و هیچ‌کس در ندانستن آن معذور نیست، آنچه تنها دانشمندان بدان می‌رسند، آنچه جز خداوند کسی نمی‌داند» (طبری، ۲۶/۱)، سند محکمی دال بر تأیید جواز تفسیر قرآن از منظر ابن‌عباس است. در توضیح این سخن ابن‌عباس باید گفت که آنچه را عرب می‌داند، بخشی است که برای فهم آن به زبان خودش یعنی واژه‌شناسی رجوع می‌کند، زیرا موجب می‌شود که مفسر معانی واژه‌ها را بدست آورد و مصادیق آن‌ها را بشناسد که این‌گونه وظایف بر عهدهٔ قاری قرآن نیست. حال اگر محتوای واژه‌ها یک عمل بود نه علم، برای حجت دانستن آن، شهادت یک یا دو نفر یا استشهاد به یک یا دو بیت از اشعار عرب کافی است، اما اگر محتوای واژه چیزی باشد که علم پیداکردن بدان لازم است، آنچه گفته شد، کافی نبوده، بلکه ضرورت دارد که آن لفظ به سرحد استفاضه برسد و شواهد شعری زیادی آن‌را تأیید نماید (نک. زرکشی، ۱۶۴/۲).

بخش دوم هم شامل آیاتی است که در برگیرندهٔ احکام شرعی و توحید الهی بوده و به محض مراجعه به آن، معنایش به ذهن فرد مبادرت می‌کند و هر لفظی که مفید یک معنای صریح و روشن باشد معلوم می‌شود که مقصود خداوند همان است. این بخش از آیات، اختلافی

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

نیستند و شخص در فهم و درک آن دچار مشکل نمی‌شود (نکـ. همانجا، ۱۶۶–۱۶۸).

در ارتباط با جواز فهم الفاظ قرآن از منظر ائمه ﷺ باید گفت که ایـن مهـم بـا دقـت در تفاسیر روایی متقدم شیعه همچون *تفاسیر فرات کوفی*، *قمـی* و *عیاشـی* و متـأخر همچـون *نورالثقلین* و *البرهان* که به‌طور ویژه به نقل روایات تفسیری اهل‌بیت ﷺ اختصاص یافته‌انـد، قابل مشاهده است. علاوه بر آن سایر تفاسـیر هـم بـه تناسـب بحـث خـود، بـه روایـات اهل‌بیت ﷺ می‌پردازند. وجود همهٔ این تفاسیر و روایات مذکور در آن‌ها، نشان از اهمیت و ضرورت تفسیر و در نتیجه جواز فهم قرآن از منظر ایشان است. گفتنی اسـت ائمـه ﷺ فهـم قرآن را منحصر به خود ندانسته، بلکه دیگران را هم مجاز به فهم و تفسـیر آن دانسـته‌انـد. روایات دالّ بر آموزش چگونگی فهم قرآن و استنباط احکام بـه اصـحاب، روایتـی کـه از امکان تشخیص بهترین وجه معنای قرآن برای غیرمعصومان سخن می‌گوید، روایتـی کـه از ناطق و شاهدبودن قسمتی از قرآن نسبت به قسمت‌هـای دیگـر، سـخن مـی‌گویـد (نکـ. مجلسی، ۲۱۸/۵۴)، گواه بر این گفته و دلالت بر جواز فهـم غیرمعصـومان از قـرآن کـریم دارد. البته در این میان روایاتی هستند که فهم قرآن را مختص به معصـوم ﷺ مـی‌داننـد. در مورد چنین روایاتی باید اذعان داشت که دلالت این روایات با توجه به مخالفت صـریح بـا برخی از آیات، باید محدود به فهم باطن قرآن به معصومان ﷺ یا اختصاص علم کامل فهـم قرآن به ایشان شود.

با توجه به آنچه گفته شد، اگرچه هم ابن‌عباس و هم ائمه ﷺ قائل بـه فهـم قـرآن و در واقع تفسیر آن هستند، از تفسیر به‌رأی نهی کرده‌اند. در این‌باره روایات منقول از ائمه ﷺ بـه گونه‌ای مشهود و قابل‌توجه است که افرادی از جملـه عیاشـی (۱۷/۱) در مقدمـهٔ *کتـاب التفسیر* بخشی با عنوان «فیمن فسر القرآن برأیه»، بحرانی در *البرهان* بابی با عنـوان «بـاب فی النهی عن التفسیر القرآن بالرأی و النهی عن الجدال فیه» (بحرانی، ۳۹/۱)، حـر عـاملی بابی با عنوان «باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریه من ظـواهر القـرآن الا بعـد معرفـه تفسیرها من الائمه» (۱۷۶/۲۷) و فیض کاشانی در مقدمهٔ تفسیر خود بخشی به عنوان «فی

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

نبذ مما جاء فی المنع من تفسیر القرآن برأی و السرّ فیه» (۳۵/۱) را به تفسیر به‌رأی اختصاص داده و روایاتی در ذم آن نقل کرده‌اند.

از جملهٔ این روایات، حدیث «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَ إِنْ أَخْطَأَ فَهُوَ بَعْدُ مِنَ السَّمَاءِ» (عیاشی، همان‌جا) است که ابوبصیر از امام صادق﵇ نقل می‌کند. هشام بن‌سالم هم در نمونه‌ای مشابه از ایشان چنین نقل می‌کند: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَ إِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ» (طبری، ۸۵/۲). این دیدگاه در روایاتی از ابن‌عباس هم دیده می‌شود که طبری در مقدمهٔ خود در ۵ مورد آورده است. این روایات که ۳ مورد آن به نقل ابن‌عباس از پیامبرﷺ و ۲ مورد آن از خود ابن‌عباس آمده، با ذکر عبارات «برأیه» (طبری، ۲۷/۱)، «بما لا یعلم» (همان‌جا)، «بغیر علم» (همان‌جا)، تفسیر به‌رأی مذموم واقع شده است.

۲-۲. عصری بودن فهم قرآن

یکی دیگر از مبانی قرآن‌شناختی مطابق میان ابن‌عباس و ائمه﵈، عصری‌بودن فهم قرآن است. جاودانگی قرآن و لزوم تداوم نقش هدایت‌گری آن در همهٔ عصرها و نسل‌ها از یک‌سو و تحولات شگرف در جامعهٔ بشری و پدیدارشدن پرسش‌ها، شبهات و نیازهای جدید از سوی دیگر، نیاز به تفاسیر عصری را امری اجتناب‌ناپذیر کرده است. در این نوع تفسیر هدف آن است که پدیده‌های جدید پس از تحلیل دقیق بر قرآن عرضه شود تا زوایای تاریک آن با قرآن روشن گردد.

تأکید بر این تفسیر و کاربرد این اصطلاح به دورهٔ معاصر بازمی‌گردد، اما از آنجاکه این تفسیر چهره‌ای نو و زنده متناسب با نیازها و مقتضیات هر عصر، از قرآن نمایان کرده و حقیقتی جدید از پیام آن عرضه می‌نماید، نو نخواهد بود، زیرا هر عصر و زمانی نیازها و شرایط خاص خود را داشته‌است. براین اساس، اگر رعایت اقتضای عصر، پاسخگویی به خواست‌های جامعه و سخن‌گفتن متناسب با حال مخاطب از ارکان تفسیر عصری باشد

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

(نکـ . معرفت، تفسیر و مفسران، ۴۵۹/۲)، می‌توان گفت ایـن تفسـیر از همـان ابتـدا مـورد توجه بوده و در تمام اعصار متناسب با تحولات علمی، فکری و اجتمـاعی جریـان داشـته است. آیات قرآنی همچون «وَ ما هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ» (القلم، ۵۲) کـه براسـاس آن قـرآن مختص به زمان و مکان خاصی نبوده، بلکه متعلق به تمام افراد و همهٔ اعصار است، به ایـن موضوع اشاره دارد. این مهم در کلام پیامبرﷺ هم مشاهده می‌شـود. ایشـان در ایـن‌بـاره می‌فرماید: «قـرآن ظـاهری آراسـته و بـاطنی ژرف دارد... شـگفتی‌هـای آن بـی‌پایـان و نوآوری‌هایش کهنه نمی‌شود» (کلینی، ۵۹۹/۲)

گفتار منقول از ابن‌عباس که می‌گوید: «القرآن یفسّره الزمـان» (مکـارم، مقدمـه، ۲۰) در همین راستاست. علامه طباطبایی ضمن صحه‌گذاشتن بر این سخن، بر این اعتقاد اسـت کـه تفسیر قرآن باید دو سال به دو سال عوض شود. زیرا قرآن کتابی نیست که کسی بگوید مـن آخرین نکته‌اش را نوشته‌ام» (ایازی، مقدمه).

کلام ائمهﷺ هم دراین‌باره با ابن‌عباس همسویی دارد، چنانچه از امام صادقﷺ پرسیدند چگونه است که هرچه قرآن بیش‌تر مورد بررسی قـرار مـی‌گیـرد، بـر تـازگی آن افـزوده می‌شود؟، حضرت در جواب فرمودند: «لأنّ اللّه تبارک و تعالی لم یجعله للزمان دون زمان و للناس دون ناس، فهو فی کلّ زمان جدید و عند کل قوم غضّ الـی یـوم القیـامـة» (صـدوق، ۷۸/۱). این روایت علاوه بر دلالت بر عصری بودن فهم قـرآن، بـر جـاودانگی آن تـا روز قیامت نیز حکم می‌کند. ایشان همچنین در جای دیگر قرآن را همچون گردش خورشـید و ماه، هر روز تازه و جدید می‌دانـد (نکـ . عیاشـی، ۲۲/۱). سـخن امـام بـاقرﷺ هـم کـه می‌فرماید: «و لو انّ الآیة اذا نزلت فی قوم ثمّ مات اولئک ماتت الآیة لما بقی مـن القـرآن شیء و لکنّ القرآن یجری اوله علی آخره ما دامـت السـموات و الارض و لکـلّ قـوم آیـة یتلوها» (فرات کوفی، ۵/۱۴۱۰)، مؤیدی دیگر بر این دیدگاه است.

۳. مطابقت در وحیانی بودن ترتیب آیات و سور

اعتقاد به توقیفی‌بودن ترتیب آیات و سور، از دیگر مبانی مشترک ابن‌عبـاس و ائمـهﷺ

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

در شناخت قرآن است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که اکثر روایات منقول از ابن‌عباس بـر ایـن مهم دلالت دارد.

روایات وی دراین‌باره دو دسته‌اند:

دستهٔ اول، که در آن حدود سبع طوال، مئین، مثانی و... بیان شده، نشان می‌دهد که هـم ترتیب آیات کاملاً مشخص بوده که وی از آن نام می‌برد، هم ترتیب سور، به گونه‌ای که «سبع طوال» یا «مفصل» نام گرفته، ضمن اینکه این نام برای مسلمانان نیز شناخته شده بوده اسـت. به عنوان مثال از وی روایت شده که سبع طوال شامل سوره‌های بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام و اعراف است –که راوی گفته است نـام هفتمـین سـوره را فرامـوش کـردم–. (حـاکم نیشابوری، ۳۵۴/۲). با مراجعه به دیگر روایات ابن‌عباس سورهٔ هفتم مشخص می‌شود کـه در روایتی یونس و در یک روایت دیگر کهف دانسته شده است (سیوطی، الاتقان فی‌علوم القرآن، ۱۳۶/۱). در جای دیگر ابن‌عباس می‌گوید: «سوره‌های محکم را در عهد رسول خـدا حفـظ کردم، از او سؤال می‌شود محکم یعنی چه؟ ابن‌عباس در پاسخ می‌گوید مراد از محکم مفصـل است» (ابن‌حنبل، ۲۸۶/۱؛ بخاری، ۳/۵). بررسی دیگر روایات وی نشان می‌دهد که ترتیـب مفصّلات (از سورهٔ «ق» تا آخر قرآن) هم در زمان رسول خداﷺ همین ترتیب کنونی بـوده است (ابن‌حنبل، ۱۷۱/۶). روایتی دیگر که در آن ابن‌عباس از حوامیم نام می‌بـرد، هـم مؤیـد دیگر دراین‌باره است (نکـ. سیوطی، الدرالمنثور، ۳۴۴/۵).

دستهٔ دوم روایاتی است که بر دستور پیامبرﷺ مبنی بر قراردادن هـر آیـه در جایگـاه خاص خود دلالت دارد. در این‌باره از ابن‌عباس روایت شده کـه گفـت: «چـون آیـه‌ای بـر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، فردی از نویسندگان را فرا می‌خواند و می‌فرمود: «این آیـات را در جایی‌که چنین و چنان یاد شـده، بگـذار» (زرکشـی، ۲۳۴/۱). در جـای دیگـر مـی‌گویـد: «هنگامی‌که جبرئیل آیهٔ «**وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّـهِ**» (البقره، ۲۸۱) را آورد، گفـت: «خداوند فرمود که این آیه را بر سر آیهٔ ۲۸۰ سورهٔ بقره بگذار» و یا گفـت: «خداونـد ایـن آیه را میان دو آیهٔ «ربـا» و «دیـن» قـرار داده اسـت» (طبرسـی، ۳۹۴/۱). وی همچنـین

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

می‌گوید: پیامبرﷺ پایان سوره را نمی‌شناخت تا اینکه «بسم الله الرحمن الرحیم» بر او نـازل می‌شد (واحدی نیشابوری، ۱۰۹؛ مجلسی، ۵۹/۱۵). این روایت به این شکل هم نقل شده کـه وقتی جبرئیل بر رسول خداﷺ نازل می‌شد و «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ» را مـی‌خوانـد، آن حضرت می‌فهمید که از اینجا سوره‌ای دیگر شروع می‌شود (ابن‌ابی‌داود، ۲۰۹/۱).

تمامی این روایات علاوه بر بیان دیدگاه وی مبنی بر توقیفی بودن ترتیب آیات و سـور، حکایت از کتابت قرآن، به صورت آیه به آیه و سوره به سوره در زمان پیامبرﷺ دارد.

البته در این‌باره روایتی از وی منقول است که بر اجتهادی بودن ترتیب برخـی از سـور دلالت دارد. این روایت چنین است: «به عثمان گفتم چه چیز شما را واداشت که انفال را که از مثانی است و برائت را که از مئین است کنار هم گذاشته و بین آن‌ها بسم‌الله نوشتید و در میان سبع طوال قرارشان دادید؟ عثمان می‌گوید هرگاه چیزی از قرآن بر پیـامبرﷺ نـازل می‌شد، یکی از نویسندگان وحی را می‌خواند و می‌فرمود ایـن آیـات را در سـوره‌ای قـرار دهیدکه آن چنین و چنان ذکر گردیده است. و انفال از نخستین سوره‌هایی بود که در مدینـه نازل شد و برائت از آخرین سوره‌های نازل شده قرآن بود و مطالبش شبیه مطالب آن بـود. پس من گمان کردم این سوره از آن است، پیامبرﷺ از دنیا رفت و برای ما بیان نکرد کـه این از آن است، بدین جهت آن دو را قرین هم قرار دادم و بینشـان بسـم‌الله ننوشـتم، و در سبع طوال قرارشان دادم» (ابـن‌حنبـل، ۶۹/۱؛ حـاکم نیشـابوری، ۲۲۱/۲؛ بیهقـی، ۴۹/۲؛ سیوطی، الاتقان فی‌علوم القرآن، ۲۱۲/۱).

در ارتباط با این حدیث باید گفت اولاً خودِ اصطلاحات مذکور در ایـن حـدیث یعنـی سبع طوال، مئین، مثانی دلالت بر این دارد که ترتیب بخش عمده یا قریب به اتفاق سـور در زمان پیامبرﷺ مشخص بوده که به این اسامی مصطلح گشته‌انـد. لـذا، طبـق ایـن حـدیث ترتیب موارد محدودی از سوره‌ها اجتهادی است نه همهٔ آن‌ها. ثانیاً با آنکه ایـن حـدیث را محدثان بسیاری نقل کرده‌اند (همان‌جاها)، برخـی دیگـر آن‌را ضـعیف شـمرده‌انـد (نکـ. ابن‌حنبل، ۳۲۹/۱)، زیرا در سند آن عوف بن‌ابی جمیله عبدی معروف به ابن‌اعرابی از یزیـد

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

فارسی نقل می‌کند و یزید بن‌فارسی مجهول است (برای توضیح بیش‌تر نکـ . بخاری، ۳۶۸/۸). علاوه بر این، با توجه به اینکه حدیث مذکور، خبر واحد است، اعتماد بر آن جایز نیست. ضمن اینکه از جهت محتوا و مطالب حدیث، نیز جای تأمل است، گویی عثمان به رأی و نظر خود قبول یا رد می‌کرده است و ازاین‌رو بیان داشته که «گمان بردم این هم از آن یکی است» (برای توضیح بیش‌تر نکـ . رامیار، ۲۵۱).

اما در خصوص دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام در مورد ترتیب آیات و سور، باید گفت که در این‌باره روایت صریحی از ایشان نقل نشده، در عین حال از برخی موارد می‌توان دیدگاه تلویحی ایشان مبنی توقیفی بودن ترتیب آیات را استنباط کرد. به عنوان مثال از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل شده که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در نماز صبح سوره‌هایی مانند «**عمّ یتسائلون**»، «**هل اتیک حدیث الغاشیة**»، «**لا اقسم بیوم القیامة**» و مانند آن‌را می‌خواند. در نماز ظهر سوره‌های «**سبّح اسم ربّک**»، «**والشمس و ضحیها**»، «**هل اتیک حدیث الغاشیة**» و مانند آن‌را قرائت می‌کرد. در نماز مغرب سوره‌های کوتاه‌تری مانند «**قل هو الله احد**»، «**اذا جاء نصر الله و الفتح**» و «**اذا زلزلت**» و در نماز عشاء آنچه در نماز ظهر، عصر و مغرب می‌خواند، قرائت می‌فرمود» (طوسی، تهذیب‌الاحکام، ۲۹۷/۲). این‌گونه روایات نشان می‌دهد که ترتیب آیات و حد و مرز سور در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله کاملاً مشخص بوده که در نمازها خوانده می‌شده است. روایات بسیار دیگر که از ائمه علیهم‌السلام در بیان فضائل سور و قرائت قرآن به نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده، همگی بیانگر مشخص‌بودن ترتیب آیات می‌باشد.

البته در این‌خصوص ممکن است گفته شود این‌که ترتیب مصحف حضرت علی علیه‌السلام برخلاف ترتیب مصحف کنونی است، به معنای توقیفی‌نبودن ترتیب آیات و سور مصحف کنونی و در نتیجه مورد قبول نبودن این ترتیب از سوی ایشان است. زیرا اگر ترتیب کنونی توقیفی بود و در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله چنین ترتیبی وجود داشت، حضرت علی علیه‌السلام هم قرآن را به همین شیوه گردآوری می‌نمود. بررسی‌ها نشان می‌دهد این مطلب قابل قبول نیست، زیرا اولاً هیچ‌گونه التزامی میان این دو مطلب نیست. یعنی همسوبودن ترتیب مصحف حضرت

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

علی‌ﷺ با ترتیب نزول، الزاماً به معنای توقیفی‌نبودن ترتیب کنونی نیست. ضمن این‌که اگر چنین چیزی نقل شده بود، انتشار می‌یافت و به ما می‌رسید. ثانیاً اگر چنین مطلبی صحیح بود، ۱- حضرت‌ﷺ اقدام عثمان در یکی‌کردن مصاحف را تأیید نمی‌کرد، در حالی‌که به نقل از روایات اقدام عثمان مورد تأیید ایشان است (نک. کلینی، ۶۶۳/۲)، ۲- پس از این‌که امام‌ﷺ به خلافت می‌رسید، ترتیب مصحف عثمانی را مطابق با آنچه خود جمع نموده بود، تغییر می‌داد، در حالی‌که چنین امری در هیچ‌جای تاریخ بیان نشده است. پس از ایشان نیز، سایر ائمه‌ﷺ همواره بر حفظ و نگهداری این مصحف ترغیب و تشویق می‌نمودند.

٤. مطابقت در زمینهٔ کیفیت نزول قرآن

از مهم‌ترین مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و اهل‌بیت‌ﷺ، در ارتباط با کیفیت نزول قرآن است. بررسی روایات ابن‌عباس دراین‌باره منتج به جمع میان دیدگاه نزول دفعی و تدریجی می‌شود. به عنوان مثال سعید بن‌جبیر از او نقل می‌کند که قرآن شب قدر به طور کامل برآسمان دنیا فرود آمد و آن در جایگاه ستارگان بود، آنگاه خداوند هر قسمتی را پس از قسمت دیگر بر پیامبرﷺ نازل می‌کرد (طبری، ۸۵/۲). در روایت دیگری هم که در آن سعید بن‌جبیر ناقل روایت ابن‌عباس است، به نزول دفعی به آسمان دنیا که بیت العزه است، تصریح شده است (همان، ۸۴). در روایت دیگری که مشابه همین روایت است، پس از تصریح به نزول دفعی در بیت العزه، به نزول تدریجی اشاره شده است (همان‌جا). شایان ذکر است در روایت دیگر وی، ابهام دو روایت فوق با ذکر نزول دفعی به آسمان دنیا، در شب قدر و نزول تدریجی در مدت بیست شب برطرف می‌شود. ابن‌عباس در ادامهٔ این روایت در تأیید گفتار خود به دو آیهٔ «**وَ لا يَأْتُونَکَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْناکَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرا**» (الفرقان، ۳۳) و «**وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلى مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً**» (الاسراء، ۱۰۶) استناد می‌کند (سیوطی، الاتقان، ۱۶۱/۱).

در روایت دیگر، وی شب قدر را در ماه رمضان دانسته شده است. گفتنی است در جای

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

دیگر هم ابن‌عباس سرچشمهٔ نزول قرآن را، لوح محفوظ دانسته که از طریق سفیران کرام الکاتبین به آسمان دنیا نازل می‌شود. پس از آن سفیران آن را بر جبرئیل در بیست شب قسمت می‌کردند و جبرئیل نیز آن را در بیست شب قدر قسمت به قسمت بر پیامبرﷺ می‌آورد (همان‌جا).

وجه اشتراک میان تمامی روایات منقول از ابن‌عباس در این‌باره، نزول قرآن از لوح محفوظ به آسمان دنیا در شب قدر و سپس نزول تدریجی به پیامبرﷺ است که در برخی از آن‌ها نیز زمان نزول تدریجی هم ذکر شده است. به عبارت دیگر در این روایات ابتدا از نزول تمامی قرآن در شب قدر سخن می‌گوید و در ادامه نزول بر آسمان، پیش از نزول بر پیامبرﷺ بدان افزوده می‌شود. البته در روایت دیگر یک مرحله دیگر بر نزول می‌افزاید که آن ثبت در لوح محفوظ است. نتیجهٔ این روایات، جمع میان دیدگاه نزول دفعی و تدریجی است. در روایتی که عطیه بن‌اسود از ابن‌عباس نقل می‌کند، به صراحت این امر بیان شده است. او می‌گوید: «در دلم شکی پیدا شد، خداوند می‌فرماید: «**شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ**» (البقره، ۱۸۵)، در جای دیگر می‌فرماید: «**إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ**» (القدر، ۱)، در حالی‌که نزول در ماه‌های شوال و ذی‌القعده و دیگر ماه‌های سال هم ادامه داشته است. ابن‌عباس در جواب وی چنین می‌گوید: «قرآن تمامی و یکباره در شب قدر نازل شد، سپس به صورت پراکنده در ماه‌ها و روزهای سال نزول یافت» (طبرسی، ۵۱۸/۱۰).

دیدگاه ائمهؑ هم در این‌باره همانند ابن‌عباس است. این همانندی در روایتی که حفص بن‌غیاث از امام صادقؑ ذیل آیهٔ «شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِی أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآن» (البقره، ۱۸۵) نقل کرده، دیده می‌شود. امامؑ در پاسخ سؤال حفص که می‌گوید چگونه است که گفته شده قرآن در مدت بیست سال نازل شده، در حالی‌که طبق آیهٔ مذکور در ماه رمضان نازل شده است، امامؑ درپاسخ وی می‌فرماید: «قرآن یکباره در ماه رمضان به بیت المعمور نازل شد و سپس در مدت بیست سال قسمت به قسمت نازل شد» (حویزی، ۱۶۶/۱). مشابه همین سؤال توسط فردی‌که در روایت طبری (۸۵/۲) با عنوان «رجل» آمده، پرسیده شده که

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

ابن‌عباس پاسخی مشابه امام صادق ﷺ، به وی می‌دهد.

۵. مطابقت در زمینهٔ مراتب فهم قرآن

از مهم‌ترین مسائلی‌که در بهره‌مندی از قرآن مورد توجه است، قابل فهم‌بودن قرآن و توجه به مراتب فهم است که در واقع می‌توان گفت اساس بهره‌مندی از قرآن است. مراتب فهم شامل فهم متشابهات قرآن، فهم باطن و فهم رموز آن می‌شود که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۵-۱. تأویل‌پذیری قرآن

اعتقاد به تأویل‌پذیری قرآن یکی از مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و ائمه ﷺ است. توضیح آنکه؛

اگر تأویل به معنای تفسیر باشد، با توجه به روایات بی‌شماری که هم از ابن‌عباس و هم از اهل بیت ﷺ در منابع تفسیری نقل شده و در بخش «قابل فهم بودن الفاظ قرآن» به آن اشاره کردیم، جواز تأویل از دیدگاه ایشان برداشت می‌شود.

اگر تأویل به معنای حمل بر معنای مرجوح و در واقع فهم متشابهات باشد، باز هم این تطابق وجود دارد. در این خصوص روایات روایات بیشماری از وی و ائمه ﷺ منقول است. تأویل «**إِنَّا لِلَّهِ**» در آیهٔ «**إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُون**» (البقره، ۱۵۶) به «تسلیم‌بودن در قضاء و راضی بودن به حکمت» از ابن‌عباس (طبری، ۲۶/۲) و «إقرار علی أنفسنا بالملک» از امام علی ﷺ (طبرسی، ۴۳۷/۱)، عبارت «یکشف عن أمر عظیم» (طبری، ۲۴/۲۹) از ابن‌عباس و عبارت «حِجَابٌ مِنْ نُورٍ يُكْشَفُ فَيَقَعُ الْمُؤْمِنُونَ سُجَّداً» (حویزی، ۳۹۶/۵) از امام رضا ﷺ دلالت بر حمل عبارت «یکشف عن ساق» در آیهٔ «**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ**» (القلم،۴۲) بر معنای مرجوح دارد.

همچنین در صورتی‌که تأویل به معنای تعیین مصداق و اعم از تفسیر و حمل بر معنای مرجوح باشد، در این صورت هم تطابق بین دیدگاه ائمه ﷺ و ابن‌عباس وجود دارد. به

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

عنوان مثال در مراد از «**ولَا الضَّالِّينَ**» ذیل آیهٔ «**غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ**» (الفاتحه، ۷) در روایت امام صادق﵇ (عیاشی، ۲۲/۱) و ابن‌عباس (طبری،۶۴/۱) «نصاری» آمده است. مورد دیگر در تأویل واژهٔ «کلمات» ذیل آیهٔ «**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ**» (البقره، ۳۷) است که از ابن‌عباس (سیوطی، الدرالمنثور، ۶۱/۱؛ حویزی، ۶۸/۱) و ائمه﵈، «اهل‌بیت﵈» (عیاشی، ۴۱/۱؛ حویزی، همان‌جا) نقل شده است. این نوع تأویل در روایات اهل‌بیت﵈ بسیار چشمگیرتر است. تفاسیر روایی متقدم شیعه همچون *فرات کوفی*، *قمی*، *عیاشی* و متأخر همچون *نورالثقلین*، *البرهان فی تفسیر القرآن*، شاهدی گویا در تأیید این مطلب هستند.

۵-۲. وجود لایه‌های معنایی در قرآن (ذوبطون بودن قرآن)

اعتقاد به وجود بطن برای قرآن از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و ائمه﵈ است که در نهایت منجر به فهم باطن قرآن می‌شود. این مبنا نشان می‌دهد که قرآن، جز معانی و مطالبی‌که با استناد ظواهر لفظ، مطالعه و بررسی ابتدایی به دست می‌آید، حاوی یک سلسله حقایق، معانی عمیق و مفاهیم بلندی است که در روایات از آن، به عنوان «بطون قرآن» یاد شده است. و اهمیت آن از این جهت است که قرآن به جهت تأویل‌پذیری و ذوبطون بودن، قابلیت پاسخگویی به مسائل جدید را دارد. ضمن اینکه زمینهٔ استنباط از آیات و توجه به لایه‌های گوناگون معنایی از سوی مفسران را فراهم می‌آورد (برای توضیح بیش‌تر نکـ. معرفت، تفسیر و مفسران، ۲۵۳/۲-۲۴۰).

روایات «إِنَّ القُرآنَ أُنزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أحْرُفٍ، مَا مِنْهَا إلاّ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ إنَّ عَلِيِّ بْنَ أبِي‌طَالِبٍ عَلِمَ الظَّاهِرَ وَالبَاطِنَ» (ابونعیم اصفهانی، ۶۵/۱) و «إنّ الْقُرْآنَ ذُو شُجُونٍ وَ فُنُونٍ وَ ظُهُورٍ وَ بُطُونٍ، لَا تَنْقَضِي عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلَغُ غَايَتُهُ» (سیوطی، الدرالمنثور، ۴۸۷/۲) که منقول از ابن‌عباس است، نشان‌دهندهٔ اعتقاد وی به وجود بطن یا بطون برای قرآن و فهم آن توسط حضرت علی﵇ است. در روایات اهل‌بیت﵈ هم به این مهم تصریح شده است. روایت «مَا

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

فی الْقُرْآنِ آیةٌ إِلَّا وَلَّهَا وَ ظَهْرُ وَ بَطْنُ» (عیاشی، ۱۱/۱) منقول از امام باقر﵇، «إِن الْقُرْآنَ لَـهُ ظَهْرُ وَ بَطْنُ» (حویزی، ۲۵/۲) منقول از امام صادق﵇ از این نمونه است.

۵-۳. فهم رموز قرآن (حروف مقطعه)

قابل تفسیر و فهم‌بودن حروف مقطعه به عنوان بخشی از متشابهات قرآن، از دیگر مبانی قرآن‌شناختی ابن‌عباس است که بـا اهـل‌بیـت﵈ مطابقـت دارد. بررسـی معـانی‌ای کـه از ابن‌عباس و ائمه﵇ در این‌باره نقل شده است، مطابقت حداکثری را نشان می‌دهـد. توضـیح آنکه؛ از منظر ابن‌عباس و اهل‌بیت﵈ این حروف، بی‌معنا و مفهوم نبوده، بلکه هریک دارای محتوا و معنای مفیدی هستند و در غالب موارد، بیانگر اسامی خداوند هسـتند. بـه عنـوان مثال در معنای «**الم**» (البقره، ۱) از ابن‌عباس روایت «هو اسم الله الاعظم» نقل شـده اسـت (طبری، ۶۷/۱) که مضمون آن با عبارت «حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ اسْمِ اللَّـهِ الْـأَعْظَمِ الْمَقْطَـعِ فِـی الْقُرْآنُ الَّذِی یُؤَلِّفَهُ النَّبِیِّ وَ الامام» (حویزی، ۲۶/۱) منقول از امام صـادق﵇، مطابقـت دارد. ذیل همین آیه، معنای «أنا الله اعلم» از ابن‌عباس نقل شده (طبـری،۶۷/۱) کـه بـا روایـت منقول از امام رضا﵇ که به صفات خداوند در این باره اشاره کرده است (حـویزی، ۳۰/۱)، مطابقت دارد. این معنا ذیل آیهٔ «**المص**» (الاعراف، ۱) با مصداق «**أنا الله أفضـل**» (طبـری، ۸۵/۸) از ابن‌عباس و «أنا الله المقتدر الصادق» از امام صادق﵇ (حویزی، ۲/۲)، ذیل آیـهٔ «**الر**» (یـونس، ۱) بـا عبـارت «أنـا الله أری» (طبـری، ۵۷/۱۱) از ابـن‌عبـاس و «أنـا الله الرءوف» از امام صادق﵇ (حویزی، ۲۹۰/۲)، ذیل آیهٔ «**المر**» (یوسف، ۱) با عبـارت «أنـا الله أری» (طبری، ۶۱/۱۳) از ابن‌عباس و عبارت «انا الله المحیی الممیت الـرازق» از امـام صادق ﵇ (حویزی، ۴۸۰/۲) آمده است.

البته در مواردی هم بین روایات ائمه﵇ و ابن‌عباس اختلاف وجود دارد. مثلاً در معنای «**کهیعص**» (مریم، ۱) از ابن‌عباس در روایات متعدد معنای «کبیر» (طبری، ۳۳/۱۶) بـرای «ک»، «هاد» (همانجا) برای «ه»، «یمین» (همانجـا) بـرای «ی»، «عزیـز» (همانجـا، ۳۴)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

برای «ع»، «صادق» (همانجا) برای «ص»، نقل شده است که در روایت امام صادق﵇ به صورت «كافٌ كَافٍ لِشِيعَتِنَا هَا هَادٍ لَهُمْ يَا وَلِيٌّ لَهُمْ عَيْنٌ عَالِمٌ بِأَهْلِ طَاعَتِنَا صَادٌ صَادِقٌ لَهُمْ» (حویزی، ۳۲۰/۳) دیده می‌شود.

شایان ذکر است در موارد معدودی از ابن‌عباس روایاتی در معنای برخی حروف مقطعه آمده که نه تنها با روایات ائمه﵈ هم‌خوانی نداشته، بلکه قابل قبول هم نیستند. و به گفتهٔ برخی همچون علامه طباطبایی (۳۴۳/۱۸) محل نقد بوده و بطلان آن از بدیهیات است. به عنوان مثال از ابن‌عباس نقل شده که قاف کوهی است از زمرد که بر دنیا محیط است و دو طرف آسمان به آن کوه چسبیده و پایهٔ آسمان است (سیوطی، الدرالمنثور، ۱۰۱/۶). در روایتی دیگر می‌گوید: «خدا کوهی خلق کرده به نام قاف که محیط بر عالم است و رگ و ریشه‌هایش تا صخره‌ای که زمین روی آن قرار دارد فرو رفته، هر وقت خدا بخواهد یک شهر یا قریه را دستخوش زلزله سازد به آن کوه دستور می‌دهد تا آن ریشه از ریشه‌های خود را که در زیر آن قریه واقع شده، حرکت دهد و در نتیجه در آن قریه زلزله ایجاد کند، به همین جهت است که می‌بینیم در یک قریه زلزله می‌شود و قریه‌های مجاورش تکان نمی‌خورد» (همانجا).

در مجموع می‌توان گفت معنای غالبی که از ابن‌عباس و ائمه﵈ در معنای حروف مقطعه ذکر شده، اسامی و صفات خداوند است. که در اکثر موارد از ابن‌عباس به صورت عبارت «هو اسم من اسماء الله» و از ائمه﵈ تعیین مصداق این اسامی می‌باشد.

۶. مطابقت در تحریف‌ناپذیری قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی ابن‌عباس و اهل بیت﵈ باور به عدم تحریف قرآن است. این دیدگاه ابن‌عباس در روایتی‌که ذیل آیهٔ «**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُون**» (الحجر، ۹) ذکر شده، به صراحت بیان شده است. وی در این روایت مراد از حفظ در آیهٔ مذکور را حفظ از زیاده، نقصان تحریف و تغییر می‌داند (طبرسی، ۵۰۸/۶). گفتنی است این

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

دیدگاه ابن‌عباس دلیلی محکم بر رد مدعای کسانی است که می‌گویند دانشمندان گذشته حتی به عنوان یک احتمال هم عدم تحریف را از آیهٔ قرآن استفاده نکرده‌اند (نک. نوری، ۳۷۱). وی همچنین ذیل آیهٔ «**وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتابِ وَ ما هُوَ مِنَ الْكِتابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ ما هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ**» (آل عمران، ۷۸) در تفسیر «يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتابِ»، ضمن بیان این مطلب‌که هیچ آفریده‌ای نیست که لفظی از الفاظ کتاب خدا را کم کند، تحریف به نقصان را رد و با ذکر عبارت «یحرفونه و یتأولونه علی غیر تأویله» متذکر می‌شود که آنچه یهود در مورد کتاب خدا انجام می‌دادند، تحریف معنوی بوده است.

علاوه بر این روایات منقول از ابن‌عباس که در آن در تفسیر آیه‌ای از قرآن به دیگر آیات استشهاد کرده است، نشان از دیدگاه وی بر عدم تحریف است.

روایات اهل‌بیت ﷺ هم در ارتباط با عدم تحرف قرآن بی‌شمار است. به عنوان مثال از امام رضا ﷺ چنین آمده است: «لایخلق من الأزمنه و لا یغثّ علی الألسنه لأنه لم یجعل لزمان دون زمان بل جعل دلیل البرهان و حجهٔ علی کل انسان لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید» (صدوق، ۱۳۰/۲). روایات دال بر عرضهٔ حدیث بر قرآن (نک. عیاشی، ۸/۱؛ کلینی، ۶۹/۱)، استشهاد به قرآن در تفسیر، ارجاع امت به قرآن در فتنه‌ها و ناملایمات (عیاشی، ۲/۱، کلینی، ۵۹۹/۲)، جواز قرائت سوره‌های قرآن در نماز، ختم قرآن و... تنها بخشی از روایات اهل‌بیت ﷺ هستند که به صورت تصریحی یا تلویحی به عدم تحریف قرآن اشاره دارند.

گفتنی است در روایات اهل‌سنت، در باب نسخ تلاوت، روایاتی به ابن‌عباس نسبت داده شده که دیدگاه تحریف به نقصان از آن برداشت می‌شود، اما این موارد قابل قبول نبوده و معتبر نیستند. زیرا بسیاری از این روایات همچون نمونه‌ای که در آن ابن‌عباس به جای «قضی ربک»، «وصی ربک» قرائت می‌کرده، اختلاف قرائت از باب اختلاف در لفظ، بدون اختلاف در معنا است که در نهایت منجر به تعارض و تغییر مفهوم کلام خداوند نمی‌شود.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

۷. مطابقت در وجود معربات در قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و اهل‌بیت﵈، اعتقاد به وجود واژگان معرب در قرآن است. *اللغات فی القرآن* منسوب به ابن‌عباس، شاهدی گویا بر این گفته است. این اثر که در تبیین واژگان قرآن است، مجموعه‌ای از واژه‌های بیگانه در قرآن است که براساس ترتیب سوره‌ها سامان یافته و در آن معنای واژه با انتساب به لهجهٔ یکی از قبائل عرب یا زبان بیگانه مانند فارسی، سریانی و نبطی بیان شده که البته در برخی نسخه‌های خطی موجود، این مجموعه با عنوان غریب *القرآن* هم آمده است (برای توضیح بیش‌تر نیل‌ساز، ۲۳۹).

بررسی انجام‌شده نشان داد تعداد واژه‌هایی را که وی معرب از زبان حبشی می‌داند، بیش‌از موارد دیگر است. به عنوان مثال وی واژهٔ «اواه» در آیهٔ «**إِنَّ إِبْراهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاه**» (هود، ۷۵) به معنای «توبه‌کننده» (سیوطی، الاتقان فی – علوم القرآن، ۲۳۳/۲)، «جبت» در آیهٔ «**يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ**» (النساء، ۵۱) به معنای «شیطان» (همان‌جا)، «حصب» در آیهٔ «**إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّم**» (الانبیاء، ۹۸) به معنای «هیزم جهنم» (همانجا، ۲۳۴)، «حوباً» در آیهٔ «**إِنَّهُ كانَ حُوباً كَبِيراً**» (النساء، ۲) به معنای گناه، «السجل» در آیهٔ «**يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُب**» (الانبیاء، ۱۰۴) به معنای «الرجل» (همان‌جا)، «ناشئة» در آیهٔ «**إِنَّ ناشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئا**» (المزمل، ۶) به معنای شب زنده‌داری (طبری، ۸۱/۲۹؛ ابوالفتوح رازی، ۸/۲۰) را به زبان حبشی می‌داند (برای موارد دیگر نک. سیوطی، ۲۳۷–۲۳۲). پس از زبان حبشی، زبان نبطی بیش‌ترین موارد را در روایات ابن‌عباس به خود اختصاص داده است. واژهٔ «سفره» در آیهٔ «**بأيده سفرة**» (عبس، ۱۵) به معنای «القراء» (همان‌جاها)، «فصرهن» در آیهٔ «**فَصُرْهُنَّ إِلَيْك**» (البقره، ۲۶۰) به معنای «فشققهن» (طبری، ۳۷/۳)، «طه» در زبان نبطی به معنای «یارجل» (همانجا، ۱۰۲/۱۶) از این نمونه است. «**هیئت لک**» (یوسف،۲۳) به معنای «بیا برای تو باد» در زبان قبطی، «راعنا» در آیهٔ «**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاتَقُولُوا راعِنا**» (البقره، ۱۰۴) به

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

معنای «دشنام» از این نمونه است. در مواردی هم مشاهده شده که ابن‌عباس یک واژه را مشترک میان چند زبان می‌داند. ابن‌جریرطبری در این‌باره می‌گوید: «آنچه از ابن‌عباس و غیر او در تفسیر الفاظی از قرآن گفته شده که به فارسی یا حبشی یا نبطی یا مانند این‌هاست، توارد لغت‌ها در آن‌ها اتفاق افتاده که عرب و فارس و حبشه با یک لفظ از آن سخن گفته‌اند». واژۀ «قسورة» از این نمونه است. وی در این‌باره می‌گوید: «این واژه در لسان عرب به معنای «الأسد»، در زبان حبشی به معنای «القسورة»، در زبان فارسی «شیر» و در زبان نبطی «أریا» می‌باشد» (ثعلبی، ۸۹/۱۰).

در ارتباط با واژگان دخیل در قرآن، روایات انگشت‌شماری هم از اهل بیت ﷺ نقل شده، اما همین موارد اندک شاهدی گویا بر اعتقاد ایشان به وجود چنین واژگانی در قرآن است. گفتار حضرت علی ﷺ دراین‌باره که می‌فرماید: «فی هذا القرآن من کل لسان» (ابن‌جوزی، ۱۶۱) مؤید این گفته است. به عنوان مثال به نقل از امام صادق ﷺ واژۀ «ابلع» در آیۀ «**یا أَرْضُ ابْلَعِی ماءَکِ**» (هود، ۴۴) در یک روایت هندی و به معنای «بنوش» (عیاشی، ۱۴۹/۲) و در روایت دیگر حبشی دانسته شده است (همانجا). در جمع میان این دو روایت می‌توان گفت احتمالاً واژۀ مذکور مشترک لفظی میان زبان هندی و حبشی است. نمونۀ دیگر واژۀ «تتبیراً» به معنای «شکستن» در آیۀ «**وَ کُلًّا تَبَّرْنا تَتْبِیراً**» (الفرقان، ۳۹) است که امام صادق ﷺ آن‌را متعلق به زبان نبطی می‌داند (نک. قمی، ۱۱۴/۲؛ صدوق، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

۸. مطابقت در وجود لهجه‌های غیرحجازی در قرآن

اعتقاد به وجود واژگان با لهجه‌های غیر حجازی در قرآن، از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و اهل بیت ﷺ است. به عنوان مثال ابن‌عباس ضمن اینکه مراد از «سامدون» در آیۀ «**وَ أَنْتُمْ سامِدُونَ**» (النجم، ۶۱) را «غناء» دانسته، می‌گوید: «این واژه به لهجۀ یمنی است» (نک. سیوطی، ۲۲۸/۲). نمونۀ دیگر واژۀ «بعل» در آیۀ «**أَ تَدْعُونَ بَعْلا**» (الصافات، ۱۲۵) است که آن‌را متعلق به لهجۀ «یمنی» و به معنای «پروردگار» می‌داند

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

(پیشین، ۲۲۸). تعلق واژهٔ «وزر» در آیهٔ «**مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وِزْراً**» (طه، ۱۰۰) به معنای «فرزند فرزند» به لهجهٔ هذیل، «یفتنکم» در آیهٔ «**لا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطانُ**» (الاعراف، ۲۷) به معنای «شما را گمراه کند»، به لهجهٔ هوازن، «مسطوراً» در آیهٔ «**فِي الْكِتابِ مَسْطُورا**» (الاسراء، ۵۸) به معنای «مکتوب» به لهجهٔ حمیری (نکـ : پیشین، ۲۲۸)، «حرج» در آیهٔ «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» به معنای «تنگنا» به لهجهٔ هذیل (طبری، ۱۴۳/۱۷)، «بور» در آیهٔ «**وَ كُنْتُمْ قَوْماً بُوراً**» (الفتح، ۱۲) به معنای «فاسد» به لهجه أزد عمان (ابن‌قتیبه، ۴۱۲) نمونه‌هایی از این دست روایات است. ذکر این مطلب لازم است که اگرچه ابن‌عباس در ارتباط با واژگان غیرحجازی شناخت داشته، اما این مطلب با توجه به گستردگی زبان عربی به این معنا نیست که بر تمام واژگان احاطهٔ کامل داشته و چیزی دراین‌باره از او پنهان نمانده است. بلکه در مواردی هم وی در مورد واژگان و معانی آن سؤال می‌نموده است. پرسش در مورد واژگان «فاطر» و «فتح» از اعراب بادیه نشین از این نمونه است (نکـ. سیوطی، ۱۱۳/۲).

ائمه‌ﷺ هم به وجود واژگان غیرحجازی در قرآن معتقد هستند. البته روایات منقول از ایشان در این زمینه بسیار محدود است و البته همین روایات محدود هم بیان‌گر اعتقاد ایشان در این‌حوزه است. به عنوان مثال از امام صادقﷺ نقل شده که واژهٔ «ابن» در آیهٔ «**وَ نادى نُوحٌ ابْنَه**» (هود، ۴۲) به لهجهٔ طیّ است (نکـ. حمیری، ۲۰؛ قمی، ۳۲۸/۱؛ عیاشی، ۱۴۸/۲). در روایتی دیگر به نقل از صادقینﷺ واژهٔ «طه» به معنای «یا محمد» نیز به لغت طیّ دانسته شده است (قمی، ۵۸/۲).

۹. مطابقت در زمینهٔ وقوع نسخ در قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مطابق میان ابن‌عباس و ائمهﷺ، اعتقاد به نسخ آیاتی از قرآن است. در واقع دستمایه غالب پژوهشگران در اهمیت نسخ و شناخت آن حدیث امام علیﷺ است که به فردی که در مسجد مردم را انذار می‌کرد، فرمودند: «آیا ناسخ و منسوخ

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

را می‌شناسی»، فرد گفت: «خیر»، امام فرمود: «هم خود هلاک شده‌ای و هم دیگران را هلاک نمودی» (عیاشی، ۱۲/۱؛ مشابه این روایت از ابن‌عباس هم نقل شده است. نک. قرطبی، ۶۲/۲). همچنین نخستین بار حضرت علی ﷺ بودند که به ناسخ و منسوخ در معرفی گونه‌های آیات قرآن تصریح کردند (نک: مجلسی، ۴/۹۰).

در این که مفهوم نسخ در آن زمان، چه معنایی داشته، نظر دقیق و قطعی وجود ندارد، اما با توجه به آنچه در روایات ذکر شده، می‌توان گفت معنای گسترده‌ای داشته و عناوین گوناگونی از علوم قرآنی از جمله عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و... را در برمی‌گرفته، اما در گذر زمان از عمومیت آن کاسته شده و در معنای خاص امروزی مصطلح شده است. آیت‌الله خویی ضمن بیان تفاوت نسخ نزد متقدمان و متأخران متذکر می‌شود که در تفسیر منسوب به ابن‌عباس اطلاق نسخ بر تخصیص، بسیار مشاهده می‌شود (خویی، ۲۷۷). امام صادق ﷺ هم در این‌باره می‌فرماید: «الناسخ الثابت المعمول به و المنسوخ ما قد کان یعمل» (عیاشی، ۱۱/۱). طبق این روایت مواردی همچون مطلق و مقید و عام و خاص مشمول نسخ می‌شوند. زیرا مطلق با تقیید و عام با تخصیص مورد عمل واقع نمی‌شود. لذا، می‌توان گفت مخصص و مقید ناسخ هستند، زیرا در واقع حکم را تغییر داده و از بین می‌برند (معرفت، علوم قرآنی، ۱۸۱).

بر این اساس می‌توان گفت مفهوم نسخ از نظر ابن‌عباس و ائمه ﷺ مشابه بوده است. به عنوان مثال ابن‌عباس آیهٔ «وَ **الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ**» (الشعراء، ۲۲۷) را منسوخ دانسته و خود متذکر می‌شود که از این آیه، آیهٔ «**إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ**» استثناء شده است (سیوطی، الدر المنثور، ۱۰۱/۵). به عبارت دیگر وی آیهٔ دوم را مخصص و ناسخ و آیهٔ اول را عام و منسوخ می‌داند. لذا، در این روایت ناسخ، همان خاص و منسوخ همان عام است. این نوع نسخ و ارتباط در روایت امام باقر ﷺ هم دیده می‌شود. ایشان در ارتباط با آیهٔ «وَ **الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُم**» (المائده، ۵) بیان می‌کند که با آیهٔ «وَ **لا تُمْسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوافِرِ**» (الممتحنه، ۱۰) نسخ شده است (طبرسی، ۲۵۱/۳). در

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

این‌جا نیز آیهٔ ناسخ خاص و منسوخ عام است.

شایان ذکر است روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در زمینهٔ نسخ چند دسته‌اند: دسته‌ای در تعریف ناسخ و منسوخ است، مانند: «النَّاسِخُ الثَّابِتُ وَ الْمَنْسُوخُ مامضی» (عیاشی، ۱۰/۱). دسته‌ای دیگر روایاتی است که ائمه علیهم‌السلام قضات و مفتیان را به ضرورت آگاهی از ناسخ و منسوخ توجه داده‌اند (نک. عیاشی، ۱۲/۱؛ سیوطی، همان، ۲۵۹/۱). دستهٔ دیگر روایاتی از جمله «إِنِّی لَأَعْرِفُ نَاسِخَهُ مِنْ مَنْسُوخِهِ» (عیاشی، ۱۴/۱) از حضرت علی علیه‌السلام است که خود را دانای علوم مختلف قرآن از جمله ناسخ و منسوخ می‌داند.

۱۰. مطابقت در زمینهٔ وجود مباحث ادبی در قرآن

اعتقاد به وجود برخی آرایه‌های ادبی در قرآن، از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و ائمه علیهم‌السلام است. از جملهٔ این موارد مجاز است. در حالی‌که برخی (نک. سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۴۵/۲) اعتقاد به وجود مجاز در قرآن را به معنای پذیرش دروغ در قرآن دانسته و آن را رد می‌کنند، ائمه علیهم‌السلام و ابن‌عباس به وجود آن در قرآن اذعان داشته و در مواردی به آن اشاره نموده است. به عنوان مثال ذیل آیهٔ «**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**» (البقره، ۱۸۵) از ابن‌عباس نقل شده است که «هرکس از شما ماه را ببیند، باید روزه بگیرد» (طبری، ۸۶/۲). این دیدگاه از امام علی علیه‌السلام هم نقل شده است (طبرسی، ۴۹۸/۲). مجازبودن این معنا از باب اطلاق اسم کل بر جزء است و مراد از آن این است که هرکس اول ماه را ببیند باید روزه بگیرد (نک. سیوطی، الاتقان فی‌علوم القرآن، ۳۱/۲).

اعتقاد به وجود کنایه در قرآن نمونه‌ای دیگر از این نوع مطابقت است. تصریح به کنایه آوردن «جماع» با ذکر الفاظی همچون «رفث» ذیل آیهٔ «**فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوق**» (البقره، ۱۹۷) (طبری،۱۵۳/۲) و «**أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُم**» (البقره، ۱۸۷) و مباشره» ذیل آیهٔ «**وَ لا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ**» (البقره، ۱۸۷) از ابن‌عباس (طبری، ۹۸/۲)

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

و امام علی﵇ (حویزی، ۱۹۴/۱، ۱۷۲)، همچنین ذکر روایاتی امثال «نُزِلَ الْقُرْآنُ بِإِیاک أُعْنَـی وَ اسمعی یَا جَارَهُ» (همانجا، ۱۶۸) از امام صادق﵇، مؤید این گفتار است.

نمونهٔ دیگر در تعیین اعراب واژگان و عبارات قرآنی دیده می‌شود. به عنوان ذیـل آیـهٔ «فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَـحُوا بِرُؤُسِـکُمْ وَ أَرْجُلَکُـمْ إِلَـی الْکَعْبَـیْن» (المائده، ۶) از ابن‌عباس چنین آمده است «وضـو دو شسـتن دارد و دو مسـح، مسـح پـا» (طبری، ۸۲/۶). در واقع وی أرجلکم را عطف به رؤس می‌داند. این گفتار در روایت منقول از امام باقر﵇ هم دیده می‌شود. ایشان نیز کلمهٔ أرجل را عطف به رؤس دانسته و در نتیجه با در نظر گرفتن باء بعضیه، مسح قسمتی از پا را کافی می‌داند (عیاشی، ۲۹۹/۱).

۱۱. نتایج مقاله

۱. با توجه به جایگاه ابن‌عباس در شناخت قرآن و حوزه‌های مربوط به آن بویژه تفسـیر، شناخت دیدگاه‌های وی در این زمینه، همچون مبانی قرآن‌شناختی حائز اهمیت است.

۲. نظر به مصاحبت و شاگردی ابن‌عباس نزد حضرت علی﵇، بخش قابـل تـوجهی از مبانی قرآن‌شناختی ابن‌عباس با اهل‌بیت﵈ بویژه ایشان همسو است. همسویی روایـات در مواردی مانند قابل فهم‌بودن الفاظ قرآن، معنادار بـودن فـواتح سـور، نسـخ آیـات، تأویـل پذیری و ذوبطون‌بودن قرآن و فهم باطن میزان قابل توجهی را به خود اختصاص مـی‌دهـد. در عین‌حال در حوزه‌هایی همچون اعتقاد به وجود واژگان معرب و لهجه‌های غیرحجـازی و توقیفی‌بودن ترتیب آیات و سور میزان مطابقت کمتری مشاهده شد. این مطلب بـه دلیـل تفاوت در اصل مبنا نیست، بلکه به این دلیل است که در منابع روایی و دینـی در مـواردی همچون ترتیب آیات و سور، معربات و لهجه‌های غیرحجازی روایـات کمتـری از ائمـه﵈ مشاهده می‌شود. به عبارتی عدم مشاهده روایات، به معنای نبود مطابقت نیست.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن‌هبهٔ الله، شرح نهج البلاغه، بیروت، داراحیاءالکتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
۳. ابوداود سجستانی، سلیمان بن‌اشعث، سنن ابی‌داود، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۴. ابن‌اثیر، علی بن‌ابی الکرم محمد، اسدالغابهٔ فی معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعیلیان، بی‌تا.
۵. ابن‌حجر عسقلانی، شهاب الدین، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا، چاپ دوم.
۶. همو، الإصابة فی تمیز الصحابه، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن‌حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۸. ابن‌جوزی، فنون الأفنان فی عجائب علوم القرآن، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۲۲ق، چاپ اول.
۹. ابن‌شهرآشوب، محمد بن‌علی، مناقب آل ابی طالب، نجف، المکتبة الحیدریه، ۱۳۷۶ق.
۱۰. ابن‌عطیه اندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲، چاپ اول.
۱۱. ابن‌عساکر، علی بن‌حسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ابن‌قتیبه، عبدالله بن‌مسلم، تفسیر غریب القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن‌علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق، چاپ اول.
۱۴. ابونعیم اصفهانی، معرفة الصحابه، تحقیق: محمدحسن اسماعیل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۱۵. ابن‌منظور، محمد بن‌مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق، چاپ سوم.
۱۶. ایاضی، محمدعلی، قرآن و تفسیر عصری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۷. باجی مالکی، سلیمان بن‌خلف، التعدیل و التجریح لمن خرج عنه البخاری فی الجامع الصحیح، تحقیق: احمد بزاز، مراکش، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، بی‌تا.
۱۸. بخاری، محمد بن‌اسماعیل، التاریخ الکبیر، المکتبة الاسلامیه، بی‌تا.
۱۹. همو، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۰. بیهقی، احمد بن‌حسین، سنن بیهقی، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۲۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۲. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۳. حلی، حسن بن‌یوسف، خلاصةالاقوال فی معرفة الرجال، مؤسسه نشر الفقاهت، ۱۴۱۷ق، چاپ اول.
۲۴. عیاشی، محمد بن‌مسعود، کتاب‌التفسیر، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن‌علی، تاریخ بغداد أو مدینةالسلام، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۶. ذهبی، محمد بن‌احمد بن عثمان، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳ق، چاپ نهم.
۲۷. همو، تذکرة الحفاظ، بیروت، دارإحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن‌محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۹. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
۳۰. زرکلی، خیرالدین، الاعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰م، چاپ پنجم.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

۳۱. زرکشی، محمد بن‌بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، المکتبة العصریه، ۱۴۱۰ق.
۳۲. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. همو، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۱ق.
۳۴. شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش، چاپ اول.
۳۵. شیرازی، ابراهیم بن‌علی، طبقات الفقهاء، مکتبة الثقافه الدینیه، ۱۴۱۸ق.
۳۶. صدوق، محمد بن‌علی، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات،۱۴۰۴ق.
۳۷. همو، معانی الاخبار، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق، چاپ چهاردهم.
۳۹. طبرسی، فضل بن‌حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش، چاپ سوم.
۴۰. طبری، محمد بن‌جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق، چاپ اول.
۴۱. طوسی، محمد بن‌حسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی الاصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۲. همو تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم.
۴۳. حرعاملی، محمد بن‌حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۴۴. حویزی، عبد علی بن‌جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق، چاپ چهارم.
۴۵. فرات کوفی، ابوالقاسم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق، چاپ اول.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن‌احمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق، چاپ دوم.
۴۷. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق، چاپ دوم.
۴۸. قرطبی، محمد بن‌احمد، الجامع لاحکام القرآن، دارالکتب المصریه، ۱۳۸۴ق.
۴۹. قمی، علی بن‌ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش، چاپ چهارم.
۵۰. کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسةالوفاء، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
۵۲. مزی، جمال‌الدین ابوالحجاج یوسف، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، بغداد، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ق، چاپ چهارم.
۵۳. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
۵۴. نوری طبرسی، حسین بن‌محمد، فصل‌الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب‌الارباب، تهران، بی‌نا، ۱۲۹۸ش.
۵۵. نصیری، علی، «بررسی امکان و جواز تفسیر قرآن از منظر فریقین»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، تابستان ۱۳۸۹، شماره ۷.
۵۶. نیل‌ساز، نصرت، خاورشناسان و ابن‌عباس، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ش، چاپ اول.
۵۷. واحدی نیشابوری، علی بن‌احمد، اسباب نزول‌القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق، چاپ اول.

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]

[Downloaded from pnmag.ir on 2026-11-25]