

پژوهشنامه قرآن و حدیث

Pazhouhesh Name-ye Quran Va Hadith

No. 31, Autumn & Winter 2022/ 2023

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

ارزیابی میزان همسویی و مطابقت مبانی قرآن شناختی ابن عباس و اهل بیت علیهم السلام

الهام زرین کلاه^۱

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

چکیده

عبدالله بن عباس صحابی برجسته پیامبر ﷺ و شاگرد حضرت علی ﷺ است. با توجه به تصریح خود او به علم آموزی به ویژه اخذ تفسیر از حضرت علی ﷺ و اهمیت آرای وی در شناخت قرآن، به نظر می رسد که مطابقت قابل توجهی میان دیدگاه های وی و ائمه ﷺ بویژه امام علی ﷺ در مبانی قرآن شناختی باشد. این مقاله با به کارگیری روش کتابخانه ای، تجزیه و تحلیل متن، ضمن استخراج آن مبانی در روایات وی، به بررسی میزان مطابقت آن با مبانی قرآن شناختی اهل بیت ﷺ پرداخته و به این نتیجه دست یافته که وی همچون ائمه ﷺ معتقد به جمع میان نزول دفعی و تدریجی، قابل فهم بودن الفاظ قرآن، عصری بودن فهم آن، تأویل پذیری و ذوبتون بودن آن است. اعتقاد به وجود واژگان معرب و لهجه های غیرحجازی در قرآن، معنادار بودن حروف مقطعه، نسخ برخی آیات از دیگر مبانی قرآن شناختی وی مطابق با اهل بیت ﷺ است.

کلید واژه ها: قرآن، مبانی قرآن شناختی، ابن عباس، اهل بیت ﷺ، مطابقت.

ezarinkolah@eghlid.ac.ir

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران؛

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 این رو، 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 هر نوع 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، ابن عباس است. وی صحابی پیامبر ﷺ 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 اهل بیت علیهم‌السلام مشاهده می‌شود.^۱ علاوه بر آن، با استناد به روایات منقول از وی همچون «علم پیامبر ﷺ از علم خداوند است و علم علی علیه‌السلام از علم پیامبر ﷺ است و علم من و علم صحابه در مقابل علم علی علیه‌السلام مانند قطره نسبت به دریاهاست» (حویزی، ۹۰/۴) و تصریح عالمان اهل سنت همچون ابن عطیه (۴۸/۱) و ابن ابی‌الحدید (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 ابن عباس و اهل بیت علیهم‌السلام مشاهده شد.

شاگردی ابن عباس نزد حضرت علی علیه‌السلام، این فرضیه به ذهن خطور می‌کند که باید تطابق و همسویی چشمگیری میان مبانی قرآن‌شناختی وی و اهل بیت علیهم‌السلام خصوصاً حضرت علی علیه‌السلام، وجود داشته باشد. لذا، این پژوهش برای محک‌زدن این فرضیه، ضمن استخراج مبانی قرآن‌شناختی ابن عباس از منابع علوم قرآنی و تفسیری، میزان این مطابقت را سنجیده است. گفتنی است استخراج این مبانی و سنجش میزان سازگاری آن با مبانی ائمه علیهم‌السلام، از آن جهت حائز اهمیت است که روایات تفسیری بسیاری از ابن عباس 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 درجه 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 ابن عباس از منابعی استخراج شود که مورد اعتماد اهل سنت هستند. به نظر می‌رسد اینکه روایات ابن عباس از منابع و طرق منقول از خود اهل سنت مطابق با روایات اهل بیت علیهم‌السلام 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 اهل بیت علیهم‌السلام مطابقت در زمینه زبان قرآن

از آنجا که قرآن کریم دارای ظاهر 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 اهل بیت علیهم‌السلام بیش از مواردی است که در این مقاله بیان شده است، اما از آنجا که معیار در این پژوهش استخراج مبانی قرآن‌شناختی ابن عباس در مرحله اول و سپس ارزیابی آن با مبانی قرآن‌شناختی اهل بیت علیهم‌السلام است، از ذکر بسیاری از مبانی قرآن‌شناختی ایشان خودداری شده است.

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

۲-۱. قابل فهم بودن الفاظ قرآن

یکی از مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن عباس و ائمه علیهم‌السلام اعتقاد به قابل فهم بودن 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 مشاهده انبوهی از روایات منقول از ابن عباس 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 ابن عباس است. در توضیح این سخن ابن عباس 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 عهده 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 پیدا کردن 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 برگیرنده 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

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

در ارتباط با جواز فهم الفاظ قرآن از منظر ائمه علیهم‌السلام باید گفت که این مهم با دقت در تفاسیر روایی متقدم شیعه همچون تفاسیر فرات کوفی، قمی و عیاشی و متأخر همچون نورالتقلین و البرهان که به‌طور ویژه به نقل روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص یافته‌اند، قابل مشاهده است. علاوه بر آن سایر تفاسیر هم به تناسب بحث خود، به روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازند. وجود همه این تفاسیر و روایات مذکور در آن‌ها، نشان از اهمیت و ضرورت تفسیر و در نتیجه جواز فهم قرآن از منظر ایشان است. گفتنی است ائمه علیهم‌السلام فهم قرآن را منحصر به خود ندانسته، بلکه دیگران را هم مجاز به فهم و تفسیر آن دانسته‌اند. روایات دال بر آموزش چگونگی فهم قرآن و استنباط احکام به اصحاب، روایتی که از امکان تشخیص بهترین وجه معنای قرآن برای غیر معصومان سخن می‌گوید، روایتی که از ناطق و شاهد بودن قسمتی از قرآن نسبت به قسمت‌های دیگر، سخن می‌گوید (نک. مجلسی، ۲۱۸/۵۴)، گواه بر این گفته و دلالت بر جواز فهم غیر معصومان از قرآن کریم دارد. البته در این میان روایاتی هستند که فهم قرآن را مختص به معصوم علیه‌السلام می‌دانند. در مورد چنین روایاتی باید اذعان داشت که دلالت این روایات با توجه به مخالفت صریح با برخی از آیات، باید محدود به فهم باطن قرآن به معصومان علیهم‌السلام یا اختصاص علم کامل فهم قرآن به ایشان شود.

با توجه به آنچه گفته شد، اگرچه هم ابن عباس و هم ائمه علیهم‌السلام قائل به فهم قرآن و در واقع تفسیر آن هستند، از تفسیر به‌رأی نهی کرده‌اند. در این باره روایات منقول از ائمه علیهم‌السلام به گونه‌ای مشهود و قابل توجه است که افرادی از جمله عیاشی (۱۷/۱) در مقدمه کتاب التفسیر بخشی با عنوان «فیمن فسر القرآن برأیه»، بحرانی در البرهان بابی با عنوان «باب فی النهی عن التفسیر القرآن بالرأی و النهی عن الجدل فیهِ» (بحرانی، ۳۹/۱)، حر عاملی بابی با عنوان «باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریه من ظواهر القرآن الا بعد معرفه تفسیرها من الائمة» (۱۷۶/۲۷) و فیض کاشانی در مقدمه تفسیر خود بخشی به عنوان «فی

نَبَذَ مَا جَاءَ فِي الْمَنَعِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِرَأْيٍ وَ السَّرِّ فِيهِ» (۳۵/۱) را به تفسیر به رأی اختصاص داده و روایاتی در ذم آن نقل کرده‌اند.

از جمله این روایات، حدیث «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَإِنْ أَخْطَأَ فَهُوَ بَعْدُ مِنَ السَّمَاءِ» (عیاشی، همان‌جا) است که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. هشام بن سالم هم در نمونه‌ای مشابه از ایشان چنین نقل می‌کند: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَإِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ» (طبری، ۸۵/۲). این دیدگاه در روایاتی از ابن عباس هم دیده می‌شود که طبری در مقدمه خود در ۵ مورد آورده است. این روایات که ۳ مورد آن به نقل ابن عباس از پیامبر صلی الله علیه و آله و ۲ مورد آن از خود ابن عباس آمده، با ذکر عبارات «برایه» (طبری، ۲۷/۱)، «بما لا يعلم» (همان‌جا)، «بغیر علم» (همان‌جا)، تفسیر به رأی مذموم واقع شده است.

۲-۲. عصری بودن فهم قرآن

یکی دیگر از مبانی قرآن‌شناختی مطابق میان ابن عباس و ائمه علیهم السلام، عصری بودن فهم قرآن است. جاودانگی قرآن و لزوم تداوم نقش هدایت‌گری آن در همه عصرها و نسل‌ها از یک‌سو و تحولات شگرف در جامعه 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 دوره 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

(نک. معرفت، تفسیر و مفسران، ۴۵۹/۲)، می‌توان گفت این تفسیر از همان ابتدا مورد توجه بوده و در تمام اعصار متناسب با تحولات علمی، فکری و اجتماعی جریان داشته است. آیات قرآنی همچون «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (القلم، ۵۲) که براساس آن قرآن مختص به زمان و مکان خاصی نبوده، بلکه متعلق به تمام افراد و همهٔ اعصار است، به این موضوع اشاره دارد. این مهم در کلام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم مشاهده می‌شود. ایشان در این باره می‌فرماید: «قرآن ظاهری آراسته و باطنی ژرف دارد... شگفتی‌های آن بی‌پایان و نوآوری‌هایش کهنه نمی‌شود» (کلینی، ۵۹۹/۲)

گفتار منقول از ابن عباس که می‌گوید: «القرآن يفسره الزمان» (مکارم، مقدمه، ۲۰) در همین راستاست. علامه طباطبایی ضمن صحه‌گذاشتن بر این سخن، بر این اعتقاد است که تفسیر قرآن باید دو سال به دو سال عوض شود. زیرا قرآن کتابی نیست که کسی بگوید من آخرین نکته‌اش را نوشته‌ام» (ایازی، مقدمه).

کلام ائمه علیهم‌السلام هم در این باره با ابن عباس همسویی دارد، چنانچه از امام صادق علیه‌السلام پرسیدند چگونه است که هرچه قرآن بیش‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرد، بر تازگی آن افزوده می‌شود؟ حضرت در جواب فرمودند: «لأنَّ اللهَ تبارك و تعالی لم يجعله للزمان دون زمان و للناس دون ناس، فهو في كلِّ زمان جديد و عند كل قوم غضَّ الی يوم القيامة» (صدوق، ۷۸/۱). این روایت علاوه بر دلالت بر عصری بودن فهم قرآن، بر جاودانگی آن تا روز قیامت نیز حکم می‌کند. ایشان همچنین در جای دیگر قرآن را همچون گردش خورشید و ماه، هر روز تازه و جدید می‌داند (نک. عیاشی، ۲۲/۱). سخن امام باقر علیه‌السلام هم که می‌فرماید: «و لو انَّ الآیة اذا نزلت فی قوم ثمَّ مات اولئک ماتت الآیة لما بقی من القرآن شیء و لكنَّ القرآن یجری اوله علی آخره ما دامت السموات و الارض و لكلِّ قوم آیة 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 ابن عباس و ائمه علیهم‌السلام

در شناخت قرآن است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که اکثر روایات منقول از ابن عباس بر این مهم دلالت دارد.

روایات وی در این باره دو دسته‌اند:

دسته اول، که در آن حدود سبع طوال، مئین، مئین و... بیان شده، نشان می‌دهد که هم 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 است. 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 نام هفتمین سوره را فراموش کردم - (حاکم نیشابوری، ۳۵۴/۲). با مراجعه به دیگر روایات ابن عباس سوره هفتم مشخص می‌شود که در روایتی یونس و در یک روایت دیگر کهف دانسته شده است (سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۳۶/۱). در جای دیگر ابن عباس می‌گوید: «سوره‌های محکم را در عهد رسول خدا حفظ کردم، از او سؤال می‌شود محکم یعنی چه؟ ابن عباس در پاسخ می‌گوید مراد از محکم مفصل است» (ابن حنبل، ۲۸۶/۱؛ بخاری، ۳/۵). بررسی دیگر روایات وی نشان می‌دهد که ترتیب مفصلات (از سوره «ق» تا آخر قرآن) هم در زمان رسول خدا ﷺ، همین ترتیب کنونی بوده است (ابن حنبل، ۱۷۱/۶). روایتی دیگر که در آن ابن عباس از حوامیم نام می‌برد، هم مؤید دیگر در این باره است (نک. سیوطی، الدر المنثور، ۳۴۴/۵).

دسته دوم روایاتی است که بر دستور پیامبر ﷺ مبنی بر قراردادن هر آیه در جایگاه خاص خود دلالت دارد. در این باره از ابن عباس روایت شده که گفت: «چون آیه‌ای بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، فردی از نویسندگان را فرا می‌خواند و می‌فرمود: «این آیات را در جایی که چنین و چنان یاد شده، بگذار» (زرکشی، ۲۳۴/۱). در جای دیگر می‌گوید: «هنگامی که جبرئیل آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ» (البقره، ۲۸۱) را آورد، گفت: «خداوند فرمود که این آیه را بر سر آیه ۲۸۰ سوره بقره بگذار» و یا گفت: «خداوند این آیه را میان دو آیه «ربا» و «دین» قرار داده است» (طبرسی، ۳۹۴/۱). وی همچنین

می‌گوید: پیامبر ﷺ پایان سوره را نمی‌شناخت تا اینکه «بسم الله الرحمن الرحيم» بر او نازل می‌شد (واحدی نیشابوری، ۱۰۹؛ مجلسی، ۵۹/۱۵). این روایت به این شکل هم نقل شده که وقتی جبرئیل بر رسول خدا ﷺ نازل می‌شد و «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» را می‌خواند، آن حضرت می‌فهمید که از اینجا سوره‌ای دیگر شروع می‌شود (ابن ابی‌داود، ۲۰۹/۱).

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

البته در این باره روایتی از وی منقول است که بر اجتهادی بودن ترتیب برخی از سوره‌ها 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 بسم الله نوشتید و در میان سبع طوال قرارشان دادید؟ عثمان می‌گوید هرگاه چیزی از قرآن بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد، یکی از نویسندگان وحی را می‌خواند و می‌فرمود این آیات را در سوره‌ای قرار دهید که آن چنین و چنان ذکر گردیده است. و انفال از نخستین سوره‌هایی بود که در مدینه نازل شد و برائت از آخرین سوره‌های نازل شده قرآن بود و مطالبش شبیه مطالب آن بود. پس من گمان کردم این سوره از آن است، پیامبر ﷺ از دنیا رفت و برای ما بیان نکرد که این از آن است، بدین جهت آن دو را قرین هم قرار دادم و بینشان بسم الله نوشتم، و در سبع طوال قرارشان دادم» (ابن‌حنبل، ۶۹/۱؛ حاکم نیشابوری، ۲۲۱/۲؛ بیهقی، ۴۹/۲؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۲۱۲/۱).

در ارتباط با این حدیث باید گفت اولاً خود اصطلاحات مذکور در این حدیث یعنی سبع طوال، مئین، مثانی دلالت بر این دارد که ترتیب بخش عمده یا قریب به اتفاق سوره‌ها در زمان پیامبر ﷺ مشخص بوده که به این اسامی مصطلح گشته‌اند. لذا، طبق این حدیث ترتیب موارد محدودی از سوره‌ها اجتهادی است نه همه آن‌ها. ثانیاً با آنکه این حدیث را محدثان بسیاری نقل کرده‌اند (همان‌جاها)، برخی دیگر آن را ضعیف شمرده‌اند (نک. ابن‌حنبل، ۳۲۹/۱)، زیرا در سند آن عوف بن ابی جمیله عبدی معروف به ابن‌اعرابی از یزید

فارسی نقل می‌کند و یزید بن فارسی مجهول است (برای توضیح بیش‌تر نک. 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 از این رو بیان داشته که «گمان بردم این هم از آن یکی است» (برای توضیح بیش‌تر نک. 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در نماز صبح سوره‌هایی مانند «عمّ یتسألون»، «هل اتیک حدیث الغاشیة»، «لا اقسام یوم القیامة» و مانند آن‌را می‌خواند. در نماز ظهر سوره‌های «سبح اسم ربک»، «والشمس وضحیها»، «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، تهذیب الاحکام، ۲/۲۹۷). این‌گونه روایات نشان می‌دهد که ترتیب آیات و حد و مرز سور در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده، همگی بیانگر مشخص بودن ترتیب آیات می‌باشد.

البته در این خصوص ممکن است گفته شود این‌که ترتیب مصحف حضرت علی علیه‌السلام برخلاف ترتیب مصحف کنونی است، به معنای توقیفی نبودن 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم 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 همسو بودن ترتیب مصحف حضرت

علی‌علیه السلام با ترتیب نزول، الزاماً به معنای توقیفی نبودن ترتیب کنونی نیست. ضمن این‌که اگر چنین چیزی نقل شده بود، انتشار می‌یافت و به ما می‌رسید. ثانیاً اگر چنین مطلبی صحیح بود، ۱- حضرت علی‌علیه السلام 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 امام علی‌علیه السلام 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 ائمه علیهم السلام همواره بر حفظ و نگهداری این مصحف ترغیب و تشویق می‌نمودند.

۴. مطابقت در زمینه کیفیت نزول قرآن

از مهم‌ترین مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن عباس و اهل بیت علیهم السلام، در ارتباط با کیفیت نزول قرآن است. بررسی روایات ابن عباس در این باره منتج به جمع میان دیدگاه نزول دفعی و تدریجی می‌شود. به عنوان مثال سعید بن جبیر از او نقل می‌کند که قرآن شب قدر به طور کامل بر آسمان دنیا فرود آمد و آن در جایگاه ستارگان بود، آنگاه خداوند هر قسمتی را پس از قسمت دیگر بر پیامبر ﷺ نازل می‌کرد (طبری، ۸۵/۲). در روایت دیگری هم که در آن سعید بن جبیر ناقل روایت ابن عباس 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 بر طرف می‌شود. ابن عباس در ادامه این روایت در تأیید گفتار خود به دو آیه «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (الفرقان، ۳۳) و «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (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

دیگر هم ابن عباس سرچشمه نزول قرآن را، لوح محفوظ دانسته که از طریق سفیران کرام الکتبیین 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 پیامبر ﷺ می‌آورد (همان‌جا).

وجه اشتراک میان تمامی روایات منقول از ابن عباس در این باره، نزول قرآن از لوح محفوظ به آسمان دنیا در شب قدر و سپس نزول تدریجی به پیامبر ﷺ 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 می‌گویند و در ادامه نزول بر آسمان، پیش از نزول بر پیامبر ﷺ بدان افزوده می‌شود. البته در روایت دیگر یک مرحله دیگر بر نزول می‌افزاید که آن ثبت در لوح محفوظ است. نتیجه این روایات، جمع میان دیدگاه نزول دفعی و تدریجی است. در روایتی که عطیه بن اسود از ابن عباس نقل می‌کند، به صراحت این امر بیان شده است. او می‌گوید: «در دلم شکی پیدا شد، خداوند می‌فرماید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (البقره، ۱۸۵)، در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (القدر، ۱)، در حالی که نزول در ماه‌های شوال و ذی‌القعدة و دیگر ماه‌های سال هم ادامه داشته است. ابن عباس 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 ائمه علیهم‌السلام هم در این باره همانند ابن عباس است. این همانندی در روایتی که حفص بن غیاث از امام صادق علیه‌السلام ذیل آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (البقره، ۱۸۵) نقل کرده، دیده می‌شود. امام علیه‌السلام در پاسخ سؤال حفص که می‌گوید چگونه است که گفته شده قرآن در مدت بیست سال نازل شده، در حالی که طبق آیه مذکور در ماه رمضان نازل شده است، امام علیه‌السلام در پاسخ 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 فردی که در روایت طبری (۸۵/۲) با عنوان «رجل» آمده، پرسیده شده که

ابن عباس پاسخی مشابه امام صادق علیه السلام، به وی می‌دهد.

۵. مطابقت در زمینه مراتب فهم قرآن

از مهم‌ترین مسائلی که در بهره‌مندی از قرآن مورد توجه است، قابل فهم بودن 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 ابن عباس و ائمه علیهم السلام است. توضیح آنکه؛

اگر تأویل به معنای تفسیر باشد، با توجه به روایات بی‌شماری که هم از ابن عباس و هم از اهل بیت علیهم السلام 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 علیهم السلام منقول است. تأویل «إِنَّا لِلَّهِ» در آیه «إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره، ۱۵۶) به «تسلیم بودن در قضاء و راضی بودن به حکمت» از ابن عباس (طبری، ۲/۲۶) و «إقرار علی أنفسنا بالملك» از امام علی علیه السلام (طبرسی، ۱/۴۳۷)، عبارت «یکشف عن أمر عظیم» (طبری، ۲۹/۲۴) از ابن عباس و عبارت «حِجَابٌ مِنْ نُورٍ يُكْشَفُ فَيَقَعُ الْمُؤْمِنُونَ سُجْدًا» (حویزی، ۵/۳۹۶) از امام رضا علیه السلام دلالت بر حمل عبارت «یکشف عن ساق» در آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» (القلم، ۴۲) بر معنای مرجوح دارد.

همچنین در صورتی که تأویل به معنای تعیین مصداق و اعم از تفسیر و حمل بر معنای مرجوح باشد، در این صورت هم تطابق بین دیدگاه ائمه علیهم السلام و ابن عباس وجود دارد. به

عنوان مثال در مراد از «وَلَا الضَّالِّينَ» ذیل آیه «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (الفاتحه، ۷) در روایت امام صادق علیه السلام (عیاشی، ۲۲/۱) و ابن عباس (طبری، ۶۴/۱) «نصاری» آمده است. مورد دیگر در تأویل واژه «کلمات» ذیل آیه «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» (البقره، ۳۷) است که از ابن عباس (سیوطی، الدر المنثور، ۶۱/۱؛ حویزی، ۶۸/۱) و ائمه علیهم السلام، «اهل بیت علیهم السلام» (عیاشی، ۴۱/۱؛ حویزی، همان جا) نقل شده است. این نوع تأویل در روایات اهل بیت علیهم السلام بسیار چشمگیرتر است. تفاسیر روایی متقدم شیعه همچون فرات کوفی، قمی، عیاشی و متأخر همچون نورالتقلین، البرهان فی تفسیر القرآن، شاهی 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 ابن عباس و ائمه علیهم السلام است که در نهایت منجر به فهم باطن قرآن می‌شود. این مبنا نشان می‌دهد که قرآن، جز معانی و مطالبی که 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 زمینه استنباط از آیات و توجه به لایه‌های گوناگون معنایی از سوی مفسران را فراهم می‌آورد (برای توضیح بیش‌تر نک. معرفت، تفسیر و مفسران، ۲/۲۵۳-۲۴۰).

روایات «إِنَّ الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، مَا مِنْهَا إِلَّا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ إِنَّ عَلَى بَنِ أَبِي طَالِبٍ عِلْمَ الظَّاهِرِ وَ الْبَاطِنِ» (ابونعیم اصفهانی، ۶۵/۱) و «إِنَّ الْقُرْآنَ ذُو شُجُونٍ وَ فُنُونٍ وَ ظُهُورٍ وَ بُطُونٍ، لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلِغُ غَايَتُهُ» (سیوطی، الدر المنثور، ۴۸۷/۲) که منقول از ابن عباس است، نشان‌دهنده اعتقاد وی به وجود بطن یا بطون برای قرآن و فهم آن توسط حضرت علی علیه السلام است. در روایات اهل بیت علیهم السلام هم به این مهم تصریح شده است. روایت «مَا

فی القرآن آیهً إِلَّا وَلَهَا وَظَهْرُ وَبَطْنُ» (عیاشی، ۱۱/۱) منقول از امام باقر علیه‌السلام، «إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ» (حویزی، ۲۵/۲) منقول از امام صادق علیه‌السلام 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 ابن عباس است که با اهل بیت علیهم‌السلام مطابقت دارد. بررسی معانی‌ای که از ابن عباس و ائمه علیهم‌السلام در این باره نقل شده است، مطابقت حداکثری را نشان می‌دهد. توضیح آنکه؛ از منظر ابن عباس و اهل بیت علیهم‌السلام این حروف، بی‌معنا و مفهوم نبوده، بلکه هریک دارای محتوا و معنای مفیدی هستند و در غالب موارد، بیانگر اسامی خداوند هستند. به عنوان مثال در معنای «الم» (البقره، ۱) از ابن عباس روایت «هو اسم الله الاعظم» نقل شده است (طبری، ۶۷/۱) که مضمون آن با عبارت «حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ الْمَقْطُوعِ فِي الْقُرْآنِ الَّذِي يُؤَلِّفُهُ النَّبِيُّ وَالْإِمَامُ» (حویزی، ۲۶/۱) منقول از امام صادق علیه‌السلام، مطابقت دارد. ذیل همین آیه، معنای «أنا الله اعلم» از ابن عباس نقل شده (طبری، ۶۷/۱) که با روایت منقول از امام رضا علیه‌السلام که به صفات خداوند در این باره اشاره کرده است (حویزی، ۳۰/۱)، مطابقت دارد. این معنا ذیل آیه «المص» (الاعراف، ۱) با مصداق «أنا الله أفضل» (طبری، ۸۵/۸) از ابن عباس و «أنا الله المقتر الصادق» از امام صادق علیه‌السلام (حویزی، ۲/۲)، ذیل آیه «الر» (یونس، ۱) با عبارت «أنا الله أرى» (طبری، ۵۷/۱۱) از ابن عباس و «أنا الله الرؤوف» از امام صادق علیه‌السلام (حویزی، ۲۹۰/۲)، ذیل آیه «المر» (یوسف، ۱) با عبارت «أنا الله أرى» (طبری، ۶۱/۱۳) از ابن عباس و عبارت «أنا الله المحیی الممیت الرازق» از امام صادق علیه‌السلام (حویزی، ۴۸۰/۲) آمده است.

البته در مواردی هم بین روایات ائمه علیهم‌السلام و ابن عباس اختلاف وجود دارد. مثلاً در معنای «کهیص» (مریم، ۱) از ابن عباس در روایات متعدد معنای «کبیر» (طبری، ۳۳/۱۶) برای «ک»، «هاد» (همانجا) برای «ه»، «یمین» (همانجا) برای «ی»، «عزیز» (همانجا، ۳۴)

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

شایان ذکر است در موارد معدودی از ابن عباس روایاتی در معنای برخی حروف مقطعه آمده که نه تنها با روایات ائمه علیهم السلام هم‌خوانی نداشته، بلکه قابل قبول هم نیستند. و به گفته برخی همچون علامه طباطبایی (۳۴۳/۱۸) محل نقد بوده و بطلان آن از بدیهیات است. به عنوان مثال از ابن عباس نقل شده که قاف کوهی است از زمرد که بر دنیا محیط است و دو طرف آسمان به آن کوه چسبیده و پایه آسمان است (سیوطی، الدر المنثور، ۶/۱۰۱). 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 ابن عباس و ائمه علیهم السلام در معنای حروف مقطعه ذکر شده، اسامی و صفات خداوند است. که در اکثر موارد از ابن عباس به صورت عبارت «هو اسم من اسماء الله» و از ائمه علیهم السلام تعیین مصداق این اسامی می‌باشد.

۶. مطابقت در تحریف‌ناپذیری قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی ابن عباس و اهل بیت علیهم السلام باور به عدم تحریف قرآن است. این دیدگاه ابن عباس در روایتی که ذیل آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر، ۹) ذکر شده، به صراحت بیان شده است. وی در این روایت مراد از حفظ در آیه مذکور را حفظ از زیاده، نقصان تحریف و تغییر می‌داند (طبرسی، ۵۰۸/۶). گفتنی است این

دیدگاه ابن عباس دلیلی محکم بر رد مدعای کسانی است که می‌گویند دانشمندان گذشته حتی به عنوان یک احتمال هم عدم تحریف را از آیه قرآن استفاده نکرده‌اند (نک. نوری، ۳۷۱). وی همچنین ذیل آیه «وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران، ۷۸) در تفسیر «يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ»، ضمن بیان این مطلب که هیچ آفریده‌ای نیست که لفظی از الفاظ کتاب خدا را کم کند، تحریف به نقصان را رد و با ذکر عبارت «یحرّفونه 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 ابن عباس که در آن در تفسیر آیه‌ای از قرآن به دیگر آیات استشهاد کرده است، نشان از دیدگاه وی بر عدم تحریف است.

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

گفتنی است در روایات اهل سنت، در باب نسخ تلاوت، روایاتی به ابن عباس 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 ابن عباس 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.

۷. مطابقت در وجود معربات در قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن عباس و اهل بیت علیهم‌السلام، اعتقاد به وجود واژگان معرب در قرآن است. اللغات فی القرآن منسوب به ابن عباس، 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 لهجه 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 واژه «اواه» در آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاه» (هود، ۷۵) به معنای «توبه‌کننده» (سیوطی، الاتقان فی - علوم القرآن، ۲/۲۳۳)، «جبت» در آیه «يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ» (النساء، ۵۱) به معنای «شیطان» (همان‌جا)، «حصب» در آیه «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» (الانبياء، ۹۸) به معنای «هیزم جهنم» (همانجا، ۲۳۴)، «حوباً» در آیه «إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا» (النساء، ۲) به معنای «گناه»، «السجل» در آیه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ لِنُكْتُبَ» (الانبياء، ۱۰۴) به معنای «الرجل» (همان‌جا)، «ناشئة» در آیه «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا» (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 ابن عباس به خود اختصاص داده است. واژه «سفره» در آیه «بَأَيِّدِهِ سَفَرَةٌ» (عبس، ۱۵) به معنای «القراء» (همان‌جاها)، «فصرهن» در آیه «فَصْرَهُنَّ إِلَيْكَ» (البقره، ۲۶۰) به معنای «فشققهن» (طبری، ۳۷/۳)، «طه» در زبان نبطی به معنای «پارجل» (همانجا، ۱۰۲/۱۶) از این نمونه است. «هیئت لک» (یوسف، ۲۳) به معنای «بیا برای تو باد» در زبان قبطی، «راعنا» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا» (البقره، ۱۰۴) به

معنای «دشنام» از این نمونه است. در مواردی هم مشاهده شده که ابن عباس یک واژه را مشترک میان چند زبان می‌داند. ابن جریر طبری در این باره می‌گوید: «آنچه از ابن عباس 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». واژه «قسورة» از این نمونه است. وی در این باره 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 علیهم‌السلام نقل شده، اما همین موارد اندک شاهی گویا بر اعتقاد ایشان به وجود چنین واژگانی در قرآن است. گفتار حضرت علی علیه‌السلام در این باره که می‌فرماید: «فی هذا القرآن من کل لسان» (ابن‌جوزی، ۱۶۱) مؤید این گفته است. به عنوان مثال به نقل از امام صادق علیه‌السلام واژه «ابلع» در آیه «یا أَرْضُ اِئْلَیْ مَاءٍ» (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 واژه مذکور مشترک لفظی میان زبان هندی و حبشی است. نمونه دیگر واژه «تَبِیراً» به معنای «شکستن» در آیه «وَكُلًّا تَبِیرًا تَبِیراً» (الفرقان، ۳۹) است که امام صادق علیه‌السلام آن را 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 ابن عباس و اهل بیت علیهم‌السلام است. به عنوان مثال ابن عباس ضمن اینکه مراد از «سامدون» در آیه «وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ» (النجم، ۶۱) را «غناء» دانسته، می‌گوید: «این واژه به لهجه یمنی است» (نک. سیوطی، ۲۲۸/۲). نمونه دیگر واژه «بعل» در آیه «أَتَدْعُونَ بَعْلًا» (الصافات، ۱۲۵) است که آن را متعلق به لهجه «یمنی» و به معنای «پروردگار» می‌داند

(پیشین، ۲۲۸). تعلق واژه «وزر» در آیه «مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا» (طه، ۱۰۰) به معنای «فرزند فرزند» به لهجه هذیل، «یفتنکم» در آیه «لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ» (الاعراف، ۲۷) به معنای «شما را گمراه کند»، به لهجه هوازن، «مسطوراً» در آیه «فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (الاسراء، ۵۸) به معنای «مکتوب» به لهجه حمیری (نک: پیشین، ۲۲۸)، «حرج» در آیه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» به معنای «تنگنا» به لهجه هذیل (طبری، ۱۴۳/۱۷)، «بور» در آیه «وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا» (الفتح، ۱۲) به معنای «فاسد» به لهجه ازد عمان (ابن قتیبه، ۴۱۲) نمونه‌هایی از این دست روایات است. ذکر این مطلب لازم است که اگرچه ابن عباس در ارتباط با واژگان غیرحجازی شناخت داشته، اما این مطلب با توجه به گستردگی زبان عربی به این معنا نیست که بر تمام واژگان احاطه کامل داشته و چیزی در این باره 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 (نک: سیوطی، ۱۱۳/۲).

ائمہ علیہم السلام 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 این حوزه است. به عنوان مثال از امام صادق علیه السلام نقل شده که واژه «ابن» در آیه «وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ» (هود، ۴۲) به لهجه طی است (نک: حمیری، ۲۰؛ قمی، ۳۲۸/۱؛ عیاشی، ۱۴۸/۲). در روایتی دیگر به نقل از صادقین علیہم السلام واژه «طه» به معنای «یا محمد» نیز به لغت طی دانسته شده است (قمی، ۵۸/۲).

۹. مطابقت در زمینه وقوع نسخ در قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مطابق میان ابن عباس و ائمہ علیہم السلام، اعتقاد به نسخ آیاتی از قرآن است. در واقع دستمایه غالب پژوهشگران در اهمیت نسخ و شناخت آن حدیث امام علی علیه السلام است که به فردی که در مسجد مردم را انداز می‌کرد، فرمودند: «آیا ناسخ و منسوخ

را می‌شناسی»، فرد گفت: «خیر»، امام فرمود: «هم خود هلاک شده‌ای و هم دیگران را هلاک نمودی» (عیاشی، ۱۲/۱؛ مشابه این روایت از ابن عباس هم نقل شده است. نک. قرطبی، ۶۲/۲). همچنین نخستین بار حضرت علی علیه‌السلام 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 ابن عباس اطلاق نسخ بر تخصیص، بسیار مشاهده می‌شود (خویی، ۲۷۷). امام صادق علیه‌السلام هم در این باره 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 ابن عباس و ائمه علیهم‌السلام مشابه بوده است. به عنوان مثال ابن عباس آیه «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (الشعراء، ۲۲۷) را منسوخ دانسته و خود متذکر می‌شود که از این آیه، آیه «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» استثناء شده است (سیوطی، الدر المنثور، ۱۰۱/۵). به عبارت دیگر وی آیه دوم را مخصص و ناسخ و آیه 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 علیه‌السلام هم دیده می‌شود. ایشان در ارتباط با آیه «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (المائدة، ۵) بیان می‌کند که با آیه «وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ» (المتحنه، ۱۰) نسخ شده است (طبرسی، ۲۵۱/۳). در

این‌جا نیز آیه ناسخ خاص و منسوخ عام است.

شایان ذکر است روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در زمینه نسخ چند دسته‌اند: دسته‌ای در تعریف ناسخ و منسوخ است، مانند: «النَّاسِخُ الثَّابِتُ وَالْمَنْسُوخُ مَاضِي» (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). دسته دیگر روایاتی از جمله «إِنِّي 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.

۱. مطابقت در زمینه وجود مباحث ادبی در قرآن

اعتقاد به وجود برخی آرایه‌های ادبی در قرآن، از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن عباس و ائمه علیهم‌السلام است. از جمله 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 ابن عباس به وجود آن در قرآن اذعان داشته و در مواردی به آن اشاره نموده است. به عنوان مثال ذیل آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (البقره، ۱۸۵) از ابن عباس 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 فی علوم 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 «رفت» ذیل آیه «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ» (البقره، ۱۹۷) (طبری، ۱۵۳/۲) و «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» (البقره، ۱۸۷) و «مباشره» ذیل آیه «وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» (البقره، ۱۸۷) از ابن عباس (طبری، ۹۸/۲)

و امام علی علیه‌السلام (حویزی، ۱۹۴/۱، ۱۷۲)، همچنین ذکر روایاتی امثال «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِأَيَّامٍ أُغْنَى وَاسْمَعِي يَا جَارَهُ» (همانجا، ۱۶۸) از امام صادق علیه‌السلام، مؤید این گفتار است.

نمونه دیگر در تعیین اعراب واژگان و عبارات قرآنی دیده می‌شود. به عنوان ذیل آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (المائدة، ۶) از ابن عباس چنین آمده است «وضو دو شستن دارد و دو مسح، مسح پا» (طبری، ۸۲/۶). در واقع وی أرجلکم را عطف به رؤس می‌داند. این گفتار در روایت منقول از امام باقر علیه‌السلام هم دیده می‌شود. ایشان نیز کلمه 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 ابن عباس در شناخت قرآن و حوزه‌های مربوط به آن بویژه تفسیر، شناخت دیدگاه‌های وی در این زمینه، همچون مبانی قرآن‌شناختی حائز اهمیت است.
۲. نظر به مصاحبت و شاگردی ابن عباس نزد حضرت علی علیه‌السلام، بخش قابل توجهی از مبانی قرآن‌شناختی ابن عباس با اهل بیت علیهم‌السلام بویژه ایشان همسو است. همسویی روایات در مواردی مانند قابل فهم بودن الفاظ قرآن، معنادار بودن فواتح سور، نسخ آیات، تأویل پذیری و ذوب‌توان بودن قرآن و فهم باطن میزان قابل توجهی را به خود اختصاص می‌دهد. در عین حال در حوزه‌هایی همچون اعتقاد به وجود واژگان معرب و لهجه‌های غیرحجازی و توقیفی بودن ترتیب آیات و سور میزان مطابقت کمتری مشاهده شد. این مطلب به دلیل تفاوت در اصل مبنا نیست، بلکه به این دلیل است که در منابع روایی و دینی در مواردی همچون ترتیب آیات و سور، معربات و لهجه‌های غیرحجازی روایات کمتری از ائمه علیهم‌السلام مشاهده می‌شود. به عبارتی عدم مشاهده روایات، به معنای نبود مطابقت نیست.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
۳. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۴. ابن اثیر، علی بن ابی الکریم محمد، اسدالغابة فی معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
۵. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفة، بی تا، چاپ دوم.
۶. همو، الإصابة فی تميز الصحابه، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
۸. ابن جوزی، فنون الأفنان فی عجائب علوم القرآن، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیه، ۱۴۲۲ق، چاپ اول.
۹. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، نجف، المکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶ق.
۱۰. ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲، چاپ اول.
۱۱. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، تحقیق: علی شیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۸.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، 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. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق، چاپ سوم.
۱۶. ایاضی، محمدعلی، قرآن و تفسیر عصری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۷. باجی مالکی، سلیمان بن خلف، التعدیل و التجریح لمن خرج عنه البخاری فی الجامع الصحیح، تحقیق: احمد بزاز، مراکش، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، بی تا.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، المکتبه الاسلامیه، بی تا.
۱۹. همو، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۰. بیهقی، احمد بن حسین، سنن بیهقی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۲۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، مؤسسه نشر الفقاهت، ۱۴۱۷ق، چاپ اول.
۲۴. عباشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد أو مدینة السلام، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۶. ذهبی، محمد بن احمد بن عثمان، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳ق، چاپ نهم.
۲۷. همو، تذکره الحفاظ، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، 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.

۳۱. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، المكتبة العصرية، 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 بن علی، طبقات الفقهاء، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۱۸ق.
۳۶. صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۳۷. همو، معانی الاخبار، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۳۸. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق، چاپ چهاردهم.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش، چاپ سوم.
۴۰. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق، چاپ اول.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی الاصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۴۲. همو تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم.
۴۳. حرعاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۴۴. حویزی، عبد علی بن جمعه، 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 بن احمد، 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 بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، دارالکتب المصریه، ۱۳۸۴ق.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش، چاپ چهارم.
۵۰. کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسة الوفاء، 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 بن محمد، فصل الخطاب 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 بن احمد، اسباب نزول القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق، چاپ اول.

