

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 قرآن‌شناختی ابن عباس و اهل بیت

الهام ذربن 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 علیؑ است. با توجه به تصریح خود او به علم آموزی بهویزه آخذ تفسیر از حضرت علیؑ و اهمیت آرای وی در شناخت قرآن، به نظر می‌رسد که مطابقت قابل توجهی میان دیدگاه‌های وی و ائمهؑ بویزه امام علیؑ 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 اهل بیتؑ پرداخته و به این نتیجه دست یافته که وی همچون ائمهؑ معتقد به جمع میان نزول دفعی و تدریجی، قابل فهم بودن الفاظ قرآن، عصری بودن فهم آن، تأویل پذیری و ذوبطون بودن آن است. اعتقاد به وجود واژگان مغرب و لهجه‌های غیرحجازی در قرآن، معناداری بودن حروف مقطعه، نسخ برخی آیات از دیگر مبانی قرآن‌شناختی وی مطابق با اهل بیتؑ است.

کلید واژه‌ها: قرآن، مبانی قرآن‌شناختی، ابن عباس، اهل بیتؑ، مطابقت.

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 مبنای قراردادن و پذیرش آن، به معنی 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 بر جسته در شناخت قرآن و علوم پیرامونی آن، آگاهی از مبانی قرآن‌شناختی اش ضرورت می‌یابد، ابن عباس است. وی صحابی پیامبر ﷺ می‌باشد و در علوم مختلف اسلامی مانند تاریخ، فقه، کلام، فرائت و غیره سرآمد و مرجع بوده، اما نقش وی در شناخت قرآن بویژه تفسیر بی‌بدیل است. روایات تفسیری فراوانی از وی در منابع فرقین نقل شده است که شباهت‌های زیادی میان برخی از آن‌ها با روایات اهل بیت ﷺ مشاهده می‌شود.^۱ علاوه بر آن، با استناد به روایات منقول از وی همچون «علم پیامبر ﷺ از علم خداوند است و علم علی ﷺ از علم پیامبر ﷺ است و علم من و علم صحابه در مقابل علم علی ﷺ مانند قطره نسبت به دریاهای هفت‌گانه است» (حویزی، ۹۰/۴) و تصريح عالمان اهل سنت همچون ابن عطیه (۴۸/۱) و ابن‌ابی‌الحدید (۱۹/۱) و شیعه همچون شیخ طوسی (رجال طوسی، ۷۰)، علامه حلی (۱۹۰) و... به علم آموزی و

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

شاگردی ابن عباس نزد حضرت علی ؓ، این فرضیه به ذهن خطور می‌کند که باید تطابق و همسویی چشمگیری میان مبانی قرآن‌شناختی وی و اهل‌بیت ﷺ خصوصاً حضرت علی ؓ 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 ؑ، 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

مطلوب قابل توجه اینکه در این پژوهش سعی شده است دیدگاه‌های ابن عباس از منابع 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 اهل‌بیت ﷺ باشد، حائز اهمیت‌تر از آن است که روایات وی از منابع شیعی استخراج گردد. یکی از این منابع جامع‌البيان، از جامع‌ترین منابع تفسیری روانی و الاتقان فی علوم القرآن، از کاربردی‌ترین منابع علوم قرآنی است.

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

از آنجا که قرآن کریم دارای ظهر و بطن، تفسیر و تأویل، محکم و متشابه، تمثیل و کنایه، استعاره و حروف مقطوعه 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 اهل‌بیت ﷺ 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 اهل‌بیت ﷺ 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.

۱-۲. قابل فهم بودن الفاظ قرآن

یکی از مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن عباس و ائمه علیهم السلام اعتقاد به قابل فهم بودن الفاظ قرآن است. می‌توان گفت این مبنای در واقع همان بحث امکان و جواز تفسیر است که نظر اندیشمندان و محققان علوم دینی را به خود معطوف داشته است. سانگاه ظاهری به منابع تفسیری و مشاهده انبوی 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 می‌باید، 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 پیداکردن بدان لازم است، آنچه گفته شد، کافی نبوده، بلکه ضرورت دارد که آن لفظ به سرحد استفاضه برسد و شواهد شعری زیادی آن را 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 علیهم السلام باید گفت که این مهم با دقت در تفاسیر روایی متقدم شیعه همچون تفاسیر فرات کوفی، قمی و عیاشی و متأخر همچون نورالثقلین و البرهان که به طور ویژه به نقل روایات تفسیری اهل‌بیت علیهم السلام اختصاص یافته‌اند، قابل مشاهده است. علاوه بر آن سایر تفاسیر هم به تناسب بحث خود، به روایات اهل‌بیت علیهم السلام 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 علیهم السلام 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 غیرمعصومان سخن می‌گوید، روایتی که از ناطق و شاهدبودن قسمتی از قرآن نسبت به قسمت‌های دیگر، سخن می‌گوید (نک. مجلسی، ۵۴/۲۱۸)، گواه بر این گفته و دلالت بر جواز فهم غیرمعصومان از قرآن کریم دارد. البته در این میان روایاتی هستند که فهم قرآن را مختص به معصوم علیهم السلام 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 علیهم السلام یا اختصاص علم کامل فهم قرآن به ایشان شود.

با توجه به آنچه گفته شد، اگرچه هم ابن‌عباس و هم ائمه علیهم السلام قائل به فهم قرآن و در واقع تفسیر آن هستند، از تفسیر به رأی نهی کرده‌اند. در این‌باره روایات منقول از ائمه علیهم السلام به گونه‌ای مشهود و قابل توجه است که افرادی از جمله عیاشی (۱۷/۱) در مقدمه کتاب التفسیر بخشی با عنوان «فیمن فسر القرآن بررأیه»، بحرانی در البرهان بایی با عنوان «باب فی النهي عن التفسير القرآن بالرأي و النهي عن الجدال فيه» (بحرانی، ۳۹/۱)، حر عاملی بایی با عنوان «باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة» (۱۷۶/۲۷) و فیض کاشانی در مقدمه تفسیر خود بخشی به عنوان «فی

نبذ مما جاء في المنع من تفسير القرآن برأيِّ و السرّ فيه» (۳۵/۱) را به تفسير بهرأيِ اختصاص داده و روایاتی در ذم آن نقل کرده‌اند.

از جمله این روایات، حدیث «مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَ إِنْ أَخْطَأَ فَهُوَ بَعْدُ مِنَ السَّمَاءِ» (عياشی، همان‌جا) است که ابو بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. هشام بن سالم هم در نمونه‌ای مشابه از ایشان چنین نقل می‌کند: «مَنْ فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ وَ إِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِنْهُ 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 علیه السلام و ۲ مورد آن از خود ابن عباس آمده، با ذکر عبارات «برأیه» (طبری، ۲۷/۱)، «بما لا يعلم» (همان‌جا)، «بغیر علم» (همان‌جا)، تفسیر بهرأی 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، شباهات 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 داشته است. براین اساس، اگر رعایت اقتضای عصر، پاسخگویی به خواسته‌های 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 لِّلْعَالَمِينَ» (القلم، ۵۲) که براساس آن قرآن مختص به زمان و مکان خاصی نبوده، بلکه متعلق به تمام افراد و همه اعصار است، به این موضوع اشاره دارد. این مهم در کلام پیامبر ﷺ هم مشاهده می‌شود. ایشان در این‌باره می‌فرماید: «قرآن ظاهری آراسته و باطنی ژرف دارد... شگفتی‌های آن بسی‌پایان و نوآوری‌هایش کهنه نمی‌شود» (کلینی، ۵۹۹/۲)

گفتار منقول از ابن عباس که می‌گوید: «القرآن يفسّره الزمان» (مکارم، مقدمه، ۲۰) در همین راستاست. علامه طباطبائی 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 اعلیٰ هم در این‌باره با ابن عباس همسوی دارد، چنانچه از امام صادق علیه السلام پرسیدند چگونه است که هرچه قرآن بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد، بر تازگی آن افزوده می‌شود؟، حضرت در جواب فرمودند: «لأنَّ اللَّهَ تبارك و تعالى لم يجعله للزمان دون زمان و للناس دون ناس، فهو فى كل زمان جديد و عند كل قوم غضَّ الـى يوم القيمة» (صدقوق، 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 علیه السلام که می‌فرماید: «وَ لَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ الْوَلِيُّكَ مَاتَتِ الْآيَةُ لِمَا بَقَى مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِيُ أَوْلَهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ لَكِنَّ قَوْمًا آيَةً يَتَلَوْهَا» (فرات کوفی، ۵/۱۴۱۰)، مؤیدی دیگر بر این دیدگاه است.

۳. مطابقت در وحیانی بودن ترتیب آیات و سور

اعتقاد به توقیفی بودن ترتیب آیات و سور، از دیگر مبانی مشترک ابن عباس و ائمه اعلیٰ

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، مثنی، مثنی 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، مائد، انعام و اعراف است – که راوی گفته است نام هفتمنی سوره را فراموش کردم. (حاکم نیشابوری، ۳۵۴/۲). با مراجعه به دیگر روایات ابن عباس سورة 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 سورة «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، الدرالمنثور، 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 نویسنده‌گان 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 «وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ» (البقره، ۲۸۱) را آورد، گفت: «خداؤند فرمود که این آیه را بر سر آیه ۲۸۰ سوره بقره بگذار» و یا گفت: «خداؤند 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 «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» 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 (ابن‌ابی‌داود، ۲۰۹/۱).

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

البته در این‌باره روایتی از وی مقول است که بر اجتهادی بودن ترتیب برخی از سور دلالت دارد. این روایت چنین است: «بِهِ عُثْمَانَ گَفْتَمْ چَهْ چِيزْ شَما رَا وَادَاشْتَ كَهْ انْفَالْ رَا كَهْ ازْ مَثَانِي اسْتَ وَ بِرَائِتْ رَا كَهْ ازْ مَئِينَ اسْتَ كَنَارْ هَمْ گَذَاشْتَهْ وَ بَيْنَ آنَّهَا بِسْمِ اللَّهِ نُوشْتَيْدَ وَ درْ میانْ سَبْعَ طَوَالْ قَرَارْشَانْ دَادِيدَ؟ عُثْمَانَ مِيْ گَوِيدَ هَرْ كَاهْ چِيزِي ازْ قَرَآنْ بِرْ پیامبر ﷺ نازل می‌شد، يکی از نویسنده‌گان وحی را می‌خواند و می‌فرمود این آیات را در سوره‌ای قرار دهیدکه 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 کرم 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 بِسْمِ اللَّهِ نُوشْتَمَ، و در سبع طوال قرارشان دادم» (ابن‌حنبل، ۱/۶۹؛ حاکم نیشابوری، ۲/۲۲۱؛ بیهقی، ۴۹/۲؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱/۲۱۲).

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 عمدی یا قریب به اتفاق سور در زمان پیامبر ﷺ مشخص بوده که به این اسمی 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، ۱/۲۲۹)، زیرا در سند آن عوف بن‌ابی جمیله عبدی معروف به ابن‌اعرابی از یزید

فارسی نقل می‌کند و یزید بن فارسی مجھول 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 ﷺ 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 توافقی بودن ترتیب آیات را استنباط کرد. به عنوان مثال از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده که پیامبر ﷺ در نماز صبح سوره‌هایی مانند «عمّ یتسائلون»، «هل اتیک حدیث الغاشیة»، «لا اقسم بیوم القيامة» و مانند آن را می‌خواند. در نماز ظهر سوره‌های «سبّح اسم ربّک»، «والشمس و ضحیها»، «هل اتیک حدیث الغاشیة» و مانند آن را 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، ۲۹۷/۲). این گونه روایات نشان می‌دهد که ترتیب آیات و حد و مرز سور در زمان پیامبر ﷺ کاملاً مشخص بوده که در نمازها خوانده می‌شده است. روایات بسیار دیگر که از ائمه علیهم السلام در بیان فضائل سور و قرائت قرآن به نقل از پیامبر ﷺ آمده، همگی بیانگر مشخص بودن ترتیب آیات می‌باشد.

البته در این خصوص ممکن است گفته شود این‌که ترتیب مصحف حضرت علی علیه السلام برخلاف ترتیب مصحف کنونی است، به معنای توافقی نبودن ترتیب آیات و سور مصحف کنونی و در نتیجه مورد قبول نبودن این ترتیب از سوی ایشان است. زیرا اگر ترتیب کنونی توافقی بود و در زمان پیامبر ﷺ چنین ترتیبی وجود داشت، حضرت علی علیه السلام 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

علی ﷺ با ترتیب نزول، الزاماً به معنای توقیفی‌بودن ترتیب کنونی نیست. ضمن این‌که اگر چنین چیزی نقل شده بود، انتشار می‌یافتد و به ما می‌رسید. ثانیاً اگر چنین مطلبی صحیح بود، ۱- حضرت ﷺ 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 ﷺ 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 ﷺ همواره بر حفظ و نگهداری این مصحف ترغیب و تشویق می‌نمودند.

۴. مطابقت در زمینهٔ کیفیت نزول قرآن

از مهم‌ترین مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن‌عباس و اهل‌بیت ﷺ، در ارتباط با کیفیت نزول قرآن است. بررسی روایات ابن‌عباس در این‌باره 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 برآسمان 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 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 ادامه این روایت در تأیید گفتار خود به دو آیه «وَ لَا يَأْتُونَكَ بِمَئَلَ إِلَّا جِنَّاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (الفرقان، ۳۳) و «وَ قُرْآنًا فَرَقَنَاهُ لِتَقْرَأُهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ تَزَلَّنَاهُ 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 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 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 می‌گوید 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 ذی القعده 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 علیهم السلام هم در این باره همانند ابن عباس است. این همانندی در روایتی که حفص بن غیاث از امام صادق علیه السلام ذیل آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (البقره، ۱۸۵) نقل کرده، دیده می‌شود. امام علیه السلام 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 علیه السلام 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 زمینهٔ 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 می‌برداریم.

۱-۱. 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» (آل‌قره، ۱۵۶) به «تسليم بودن در قضاe و راضی بودن به حکمت» از ابن عباس (طبری، ۲۶/۲) و «إِقرار على أنفسنا بالملك» از امام علی علیهم السلام (طبرسی، ۴۳۷/۱)، عبارت «یکشf عن أمر عظيم» (طبری، ۲۶/۲۹) از ابن عباس و عبارت «جِبَابٌ مِنْ نُورٍ يُكْشَفُ فَيَقَعُ الْمُؤْمِنُونَ سُجَّدًا» (حویزی، ۳۹۶/۵) از امام رضا علیهم السلام دلالت بر حمل عبارت «یکشf عن ساق» در آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساق» (القلم، ۴۲) بر معنای مرجوح دارد.

همچنین در صورتی که تأویل به معنای تعیین مصدق 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 ع (عیاشی، ۲۲/۱) و ابن عباس (طبری، ۶۴/۱) «نصاری» آمده است. مورد دیگر در تأویل واژه «کلمات» ذیل آیه «فَتَتَّقَىٰ آدُمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» (البقره، ۳۷) است که از ابن عباس (سیوطی، الدرالمنتور، ۶۱/۱؛ حوزی، ۶۸/۱) و ائمه ع، «اهل بیت ع» (عیاشی، ۴۱/۱؛ حوزی، همانجا) نقل شده است. این نوع تأویل در روایات اهل بیت ع بسیار چشمگیرتر است. تفاسیر روایی متقدم شیعه همچون فرات کوفی، قمی، عیاشی و متاخر همچون نورالنقليين، البرهان فی تفسیر القرآن، شاهدي 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 ع است که در نهایت منجر به فهم باطن قرآن می‌شود. این مبنای 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 مقاومت‌بلندی 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، ۲۵۳/۲-۲۴۰).

روایات «إِنَّ الْقُرْآنَ أُنزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، مَا مِنْهَا إِلَّا وَلَهُ ظَهَرٌ وَبَطْنٌ وَإِنَّ عَلَىٰ بَنَ أَبِي طَالِبٍ عَلِمَ الظَّاهِرَ وَالبَاطِنَ» (ابونعیم اصفهانی، ۶۵/۱) و «إِنَّ الْقُرْآنَ ذُو شُجُونٍ وَفُنُونٍ وَظُهُورٍ وَبُطُونٍ، لَا تَنْتَصِرِي عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلِغُ غَايَتُهُ» (سیوطی، الدرالمنتور، ۴۸۷/۲) که منقول از ابن عباس است، نشان‌دهنده اعتقاد وی به وجود بطن یا بطون برای قرآن و فهم آن توسط حضرت علی ع است. در روایات اهل بیت ع هم به این مهم تصریح شده است. روایت «مَا

فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَّهَا وَظَهُرٌ وَبَطْنٌ» (عیاشی، ۱۱/۱) منقول از امام باقر علیه السلام، «إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهُرٌ وَبَطْنٌ» (حویزی، ۲۵/۲) منقول از امام صادق علیه السلام از این نمونه است.

۵-۳. فهم رموز قرآن (حروف مقطعه)

قابل تفسیر و فهم بودن حروف مقطعه به عنوان بخشی از متشابهات قرآن، از دیگر مبانی قرآن‌شناختی ابن عباس است که با اهل‌بیت علیه السلام مطابقت دارد. بررسی معانی ای که از ابن عباس و ائمه علیهم السلام در این باره نقل شده است، مطابقت حداکثری را نشان می‌دهد. توضیح آنکه؛ از منظر ابن عباس و اهل‌بیت علیه السلام این حروف، بی‌معنا و مفهوم نبوده، بلکه هریک دارای محتوا و معنای مفیدی هستند و در غالب موارد، بیانگر اسمی خداوند هستند. به عنوان مثال در معنای «الْم» (البقره، ۱) از ابن عباس روایت «هُوَ اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ» نقل شده است (طبری، ۶۷/۱) که مضمون آن با عبارت «حَرْفٌ مِنْ حُرُوفِ اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ الْمُقْطَعِ فِي الْقُرْآنِ الَّذِي يُؤْلَفُهُ النَّبِيُّ وَالْإِمَامُ» (حویزی، ۲۶/۱) منقول از امام صادق علیه السلام، مطابقت دارد. ذیل همین آیه، معنای «أَنَا اللَّهُ أَعْلَمُ» از ابن عباس نقل شده (طبری، ۶۷/۱) که با روایت منقول از امام رضا علیه السلام که به صفات خداوند در این باره اشاره کرده است (حویزی، ۳۰/۱)، مطابقت دارد. این معنا ذیل آیه «الْمَص» (الاعراف، ۱) با مصدق «أَنَا اللَّهُ أَفْضَلُ» (طبری، ۸۵/۸) از ابن عباس و «أَنَا اللَّهُ الْمَقْدُرُ الصَادِقُ» از امام صادق علیه السلام (حویزی، ۲/۲)، ذیل آیه «الر» (یونس، ۱) با عبارت «أَنَا اللَّهُ أَرَى» (طبری، ۵۷/۱۱) از ابن عباس و «أَنَا اللَّهُ الرَّءُوفُ» از امام صادق علیه السلام (حویزی، ۲۹۰/۲)، ذیل آیه «الْمَر» (یوسف، ۱) با عبارت «أَنَا اللَّهُ أَرَى» (طبری، ۶۱/۱۳) از ابن عباس و عبارت «أَنَا اللَّهُ الْمَحِيَّ الْمَمِيتُ الرَّازِقُ» از امام صادق علیه السلام (حویزی، ۴۸۰/۲) آمده است.

البته در مواردی هم بین روایات ائمه علیهم السلام و ابن عباس اختلاف وجود دارد. مثلاً در معنای «کهیعص» (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 «کافْ كَافِ لِشَيْعَتِنَا هَا هَادِ لَهُمْ يَا وَلِيَّ لَهُمْ عَيْنُ عَالِمٌ بِأَهْلِ طَاعَتِنَا صَادِقٌ 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 هم خوانی نداشت، 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، الدرالمنتور، 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 غالبي که از ابن عباس و ائمه علیهم السلام در معنای حروف مقطعه ذکر شده، اسمی 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 مصدق این اسمی می‌باشد.

۶. مطابقت در تحریف‌ناپذیری قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی این عباس و اهل بیت علیهم السلام باور به عدم تحریف قرآن است. این دیدگاه این عباس در روایتی که ذیل آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا 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، تتصان تحریف و تغییر می‌داند (طبرسی، ۵۰۸/۶). گفتنی است این

دیدگاه ابن‌عباس 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 «وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ الْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسِبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَ هُمْ بَعْلَمُونَ» (آل عمران، ۷۸) در تفسیر «يَلْوُونَ الْسِنَتَهُمْ 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 «يَحْرُفُونَهُ وَ يَتَأَلَّوْنَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ» 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 تحریف قرآن بی‌شمار است. به عنوان مثال از امام رضا علیه السلام چنین آمده است: «لَا يَخْلُقُ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَا يَغْثِي عَلَى الْأَلْسُنِ لَأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ بَلْ جَعَلَ دَلِيلَ الْبَرَهَانِ وَ حَجَّةَ عَلَى كُلِّ اِنْسَانٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدِيهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (صدوق، ۱۳۰/۲). روایات دال بر عرضه حدیث بر قرآن (نک. عیاشی، ۶۹/۱؛ کلینی، ۸/۱)، استشهاد به قرآن در تفسیر، ارجاع امت به قرآن در فتنه‌ها و ناملایمات (عیاشی، ۵۹۹/۲، کلینی، ۲/۱)، 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 اهل‌سنّت، 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.

۷. مطابقت در وجود معربات در قرآن

از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن عباس و اهل‌بیت علیهم السلام، 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، بیش از موارد دیگر است. به عنوان مثال وی واژه «اواه» در آیه «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيلٌ أَوَّاهٌ» (هود، ۷۵) به معنای «توبه‌کننده» (سیوطی، الاتقان فی - علوم القرآن، ۲۳۳/۲)، «جبت» در آیه «يُؤْمِنُونَ بِالْجُبْتِ وَ الطَّاغُوتِ» (النساء، ۵۱) به معنای «شیطان» (همانجا)، «حصب» در آیه «إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» (الانبیاء، 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 كَطَّى السِّجْلُ لِلْكُتُبِ» (الانبیاء، ۱۰۴) به معنای «الرجل» (همانجا)، «ناشئة» در آیه «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا» (المزمول، ۶) به معنای شب زنده‌داری (طبری، ۸۱/۲۹؛ ابوالفتوح رازی، ۸/۲۰) را به زبان حبشی می‌داند (برای موارد دیگر نک. سیوطی، ۲۳۲-۲۳۷). پس از زبان حبشی، زبان نبطی بیشترین موارد را در روایات ابن عباس به خود اختصاص داده است. واژه «سفره» در آیه «بَأَيْدِهِ سَفَرَةٌ» (عبس، ۱۵) به معنای «القراء» (همانجاها)، «نصرهن» در آیه «فَصَرْهُنْ إِلَيْكَ» (البقره، ۲۶۰) به معنای «فشققهن» (طبری، ۳/۳۷)، «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 راعِنَا» (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 حبسی یا نبطی یا مانند این‌هاست، توارد لغتها در آن‌ها اتفاق افتاده که عرب و فارس و حبسه با یک لفظ از آن سخن گفته‌اند». واژه «قسوة» از این نمونه است. وی در این باره می‌گوید: «این واژه در لسان عرب به معنای «الأسد»، در زبان حبسی به معنای «القسوة»، در زبان فارسی «شیر» و در زبان نبطی «أُرْيَا» می‌باشد» (علی، 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 ؑ در این باره که می‌فرماید: «فَيَ هَذَا الْقُرْآنُ مِنْ كُلِّ لِسَانٍ» (ابن جوزی، ۱۶۱) مؤید این گفته است. به عنوان مثال به نقل از امام صادق ؑ واژه «ابلع» در آیه «يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءِكِ» (هود، ۴۴) در یک روایت هندی و به معنای «بنوش» (عیاشی، ۱۴۹/۲) و در روایت دیگر حبسی دانسته شده است (همانجا). در جمع میان این دو روایت می‌توان گفت احتمالاً واژه مذکور مشترک لفظی میان زبان هندی و حبسی است. نمونه دیگر واژه «تَبَيِّرَا» به معنای «شکستن» در آیه «وَ كُلًا تَبَرَّنَا تَبَيِّرَا» (الفرقان، ۳۹) است که امام صادق ؑ آنرا متعلق به زبان نبطی می‌داند (نک. قمی، ۱۱۴/۲؛ صدوق، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

۸. مطابقت در وجود لهجه‌های غیر حجازی در قرآن

اعتقاد به وجود واژگان با لهجه‌های غیر حجازی در قرآن، از دیگر مبانی قرآن‌شناختی مشترک میان ابن عباس و اهل بیت ﷺ است. به عنوان مثال ابن عباس ضمن اینکه مراد از «سامدون» در آیه «وَ أَنْتُمْ سَامِدُونَ» (النجم، ۶۱) را «غناء» دانسته، می‌گوید: «این واژه به لهجه یمنی است» (نک. سیوطی، ۲۲۸/۲). نمونه دیگر واژه «بعل» در آیه «أَ تَدْعُونَ بَعْلًا» (الصفات، ۱۲۵) است که آنرا 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 «فرزنده زندگان» به لهجه هذیل، «یفتنکم» در آیه «لَا يَقْتَنِنُكُمُ 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 «تگنا» به لهجه هذیل (طبری، ۱۴۳/۱۷)، «بور» در آیه «وَكُتُمْ 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 گسترده‌گی زبان عربی به این معنا نیست که بر تمام واژگان احاطه کامل داشته و چیزی در اینباره 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).

ائمه علیهم 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 نُوحُ ابْنَهُ» (هود، ۴۲) به لهجه طی است (نک. حمیری، ۲۰؛ قمی، ۳۲۸/۱؛ عیاشی، ۱۴۸/۲). در روایتی دیگر به نقل از صادقین علیهم 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 ائمه علیهم السلام، اعتقاد به نسخ آیاتی از قرآن است. در واقع دستمایه غالب پژوهشگران در اهمیت نسخ و شناخت آن حدیث امام علی علیهم السلام است که به فردی که در مسجد مردم را انذار 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. قرطبي، ۶۲/۲). همچنین نخستین بار حضرت علی ؓ 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 عنوانی گوناگونی از علوم قرآنی از جمله عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و... را در بر می‌گرفته، اما در گذر زمان از عمومیت آن کاسته شده و در معنای خاص امروزی مصطلح شده است. آیت‌الله خوبی ضمن بیان تفاوت نسخ نزد متقدمان و متاخران متذکر می‌شود که در تفسیر منسوب به ابن عباس اطلاق نسخ بر تخصیص، بسیار مشاهده می‌شود (خوبی، ۲۷۷). امام صادق ؑ هم در این‌باره می‌فرماید: «الناسخ الثابت المعمول به و المنسوخ ما قد کان يعمل» (عیاشی، ۱۱/۱). طبق این روایت مواردی همچون مطلق و مقید و عام و خاص مشمول نسخ می‌شوند. زیرا مطلق با تقييد و عام با تخصیص مورد عمل واقع نمی‌شود. لذا، می‌توان گفت مخصوص 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 ؑ مشابه بوده است. به عنوان مثال ابن عباس آیه «وَالشُّعَرَاءُ يَتَبَعُهُمُ الْغَاوُونَ» (الشعراء، ۲۲۷) را منسوخ دانسته و خود متذکر می‌شود که از این آیه، آیه «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» استثناء شده است (سيوطى، الدر المنشور، ۱۰۱/۵). به عبارت دیگر وی آیه دوم را مخصوص 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 باقى ؑ هم دیده می‌شود. ایشان در ارتباط با آیه «وَالْمُحْسَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (المائد، ۵) بیان می‌کند که با آیه «وَ لَا تُمْسِكُوا بِعِصْمِ الْكَوَافِرِ» (المتحنه، ۱۰) نسخ شده است (طبرسى، ۲۵۱/۳). در

اینجا نیز آیه ناسخ خاص و منسوخ عام است.

شایان ذکر است روایات اهل بیت ﷺ در زمینه نسخ چند دسته‌اند: دسته‌ای در تعریف ناسخ و منسوخ است، مانند: «النَّاسِخُ الثَّابِتُ وَ الْمَنْسُوخُ مَاضِي» (عیاشی، ۱۰/۱). دسته‌ای دیگر روایاتی است که ائمهؑ 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 لَا عُرِفُ نَاسِخَةً مِنْ مَنْسُوخَةٍ» (عیاشی، ۱۴/۱) از حضرت علیؑ 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 ائمهؑ 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، ائمهؑ 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 فَلِيَصُمِّمْهُ» (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 علیؑ 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 رَفَثٌ وَ لَا فُسُوقٌ» (البقره، ۱۹۷) (طبری، ۱۵۳/۲) و «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» (البقره، ۱۸۷) و «مباشره» ذیل آیه «وَ لَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» (البقره، ۱۸۷) از ابن عباس (طبری، ۹۸/۲)

و امام علیؑ (حویزی، ۱۹۴/۱، ۱۷۲)، همچنین ذکر روایاتی امثال «نَزِيلُ الْقُرْآنِ بِإِيَاكَ أَعْنَى وَ اسْمَعِي يَا جَارَهُ» (همانجا، ۱۶۸) از امام صادقؑ، مؤید این گفتار است. نمونه دیگر در تعیین اعراب واژگان و عبارات قرآنی دیده می‌شود. به عنوان ذیل آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَاقِيقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعَبَيْنِ» (المائد، ۶) از ابن عباس چنین آمده است «وضو دو شستن دارد و دو مسح، مسح پا» (طبری، ۸۲/۶). در واقع وی ارجلکم را عطف به رؤس می‌داند. این گفتار در روایت منقول از امام باقرؑ هم دیده می‌شود. ایشان نیز کلمه ارجل 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 مصاحب و شاگردی ابن عباس نزد حضرت علیؑ، بخش قابل توجهی از مبانی قرآن‌شناختی ابن عباس با اهل‌بیت ﷺ بویژه ایشان همسو است. همسویی روایات در مواردی مانند قابل فهم بودن الفاظ قرآن، معنادار بودن فواتح سور، نسخ آیات، تأویل پذیری و ذوبطن 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 غیر حجازی 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 غیر حجازی روایات کمتری از ائمهؑ مشاهده می‌شود. به عبارتی عدم مشاهده روایات، به معنای نبود مطابقت نیست.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابیالحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاعه، بیروت، دارالحیاءالكتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
۳. ابوداد سجستانی، سلیمان بن انشعت، سنن ابی داود، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۴. ابن اثیر، علی بن ابی الكرم محمد، اسدالغایة فی معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
۵. ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین، فتح الباری شرح صحيح البخاری، بیروت، دارالمعرفة، بی تا، چاپ دوم.
۶. همو، الإصابة فی تمیز الصحابة، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، دارالكتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
۸. ابن جوزی، فنون الأفنان فی عجائب علوم القرآن، بیروت، مؤسسه الكتب الثقافية، ۱۴۲۲ق، چاپ اول.
۹. ابن شهرآشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، نجف، المکتبة الحیدریه، ۱۳۷۶ق.
۱۰. ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالكتب العلمیه، ۱۴۲۲، چاپ اول.
۱۱. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تفسیر غریب القرآن، بیروت، دارالكتب العلمیه، ۱۳۹۸.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق، چاپ اول.
۱۴. ابونعمیم اصفهانی، معرفة الصحابة، تحقیق: محمدحسن اسماعیل، بیروت، دارالكتب 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، التعديل والتجزیع لمن خرج عنه البخاری فی الجامع الصحيح، تحقیق: احمد بیزان، مراکش، وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، بی تا.
۱۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاریخ الكبير، المکتبة 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 الكتب و الفنون، بیروت، دارالحیاءالتراث العربي، بی تا.
۲۲. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف، خلاصۃالاقوال فی معرفة الرجال، مؤسسه نشر الفقاہت، ۱۴۱۷ق، چاپ اول.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد او مدینةالسلام، تحقیق: مصطفی عبدالقدیر عطا، بیروت، دارالكتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۶. ذهیبی، محمد بن احمد بن عثمان، سیر اعلام النبلاء، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۳ق، چاپ نهم.
۲۷. همو، تذکرة الحفاظ، بیروت، دارالحیاءالتراث العربي، بی تا.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامية، ۱۴۱۲ق.
۲۹. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴ش.
۳۰. زرکلی، خیرالدین، الاعلام قاموس تراجم لأنشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقین، بیروت، دارالعلم للملايين، ۱۹۸۰م، چاپ پنجم.

٣١. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، المکتبة المصریہ، ۱۴۱۰ق.
٣٢. سیوطی، جلال الدین، الدر المثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
٣٣. همو، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالکتب الاسلامیہ، ۱۴۲۱ق.
٣٤. شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش‌های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش، چاپ اول.
٣٥. شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، مکتبة الثقافه الدينیه، ۱۴۱۸ق.
٣٦. صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، بیروت، مؤسسه الاعلمی للطبعات، ۱۴۰۴ق.
٣٧. همو، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
٣٨. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ق، چاپ چهاردهم.
٣٩. طبرسی، فضل بن حسن، مجتمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش، چاپ سوم.
٤٠. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق، چاپ اول.
٤١. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسي، تحقیق: جواد قیومی الاصفهانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
٤٢. همو تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم.
٤٣. حرعاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
٤٤. حوزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق، چاپ چهارم.
٤٥. فرات کوفی، ابوالقاسم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق، چاپ اول.
٤٦. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق، چاپ دوم.
٤٧. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق، چاپ دوم.
٤٨. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، دارالکتب المصریہ، ۱۳۸۴ق.
٤٩. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش، چاپ چهارم.
٥٠. کحاله، عمررضا، معجم المؤلفین، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، بی‌تا.
٥١. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه‌الوفاء، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
٥٢. مزی، جمال‌الدین ابوالحجاج یوسف، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، بغداد، مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۶ق، چاپ چهارم.
٥٣. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
٥٤. نوری طبرسی، حسین بن محمد، فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب‌الاریاب، تهران، بی‌نا، ۱۲۹۸ش.
٥٥. نصیری، علی، «بررسی امکان و جواز تفسیر قرآن از منظر فریقین»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، تابستان ۱۳۸۹، شماره ۷.
٥٦. نیل‌ساز، نصرت، خاورشناسان و ابن عباس، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ش، چاپ اول.
٥٧. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۱۱ق، چاپ اول.

