

# قرآن پژوهی روایی

سال یکم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۴

- تاریخ‌گذاری مصاحف کهن و چالش‌های انتساب آنها به عصر پیامبر ﷺ  
محمد کاظم شاکر
- رازگشایی زمان از معانی قرآن؛ واکاوی روایت «فِي الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ يُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ»  
غلامعلی عزیزی کیا
- تحلیل انتقادی ضوابط نقد محتوایی روایات تأویلی معصومان (علیهم‌السلام)  
محمدعلی مروجی طبسی
- ظرفیت صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر شروح چهارگانه  
علی عبداله‌زاده
- تحلیل مستندات روایی ختم سوره انعام  
علیرضا خنشا
- مطالعه‌ای در کاستی‌های روش تطبیقی روایی در تفسیر قرآن کریم  
احترام رستمی



# قرآن پژوهی روایی

فصلنامه قرآن پژوهی روایی

سال یکم، شماره سوم، زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

مدیر مسئول: سیدضیاءالدین علیانسنب

سر دبیر: سید محمود طیب حسینی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

مهدی ابراهیمی / استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد

قاسم بستانی / استاد دانشگاه شهید چمران

علی حسن بیگی / استاد دانشگاه اراک

علی راد / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

فرح رامین / استاد دانشگاه قم

محمد کاظم رحمان ستایش / دانشیار دانشگاه قم

علیرضا طیبی / استاد دانشکده معارف و اندیشه اسلامی تهران

سید محمود طیب حسینی / استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدضیاءالدین علیانسنب / استاد دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

عبدالهادی مسعودی / استاد دانشگاه قرآن و حدیث

اعضای هیأت تحریریه بین المللی:

**Kurt Anders Richardson**

استاد دانشکده الهیات، دانشگاه مک مستر تورنتو کانادا

**Joseph E. B. Lumbard**

دانشیار مطالعات قرآنی، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه حماد بن خلیفه، دوحه قطر

کارشناس نشریه: فاطمه استاد جعفری

مدیر داخلی: زهره کاشانی

ویراستار ادبی: بهناز محمد کاظمی

مترجم چکیده: بشیر سلیمی

صفحه آرا: کوثر رضائی

وبسایت نشریه: <https://nqr.hmu.ac.ir>

رایانامه (ایمیل) نشریه: [nqr@hmu.ac.ir](mailto:nqr@hmu.ac.ir)

آدرس: قم، انتهای بلوار الغدیر، روبروی ورزشگاه یادگار امام علیه السلام، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

دانشکده الهیات و حقوق، دفتر فصلنامه قرآن پژوهی روایی

کد پستی: ۳۷۳۶۱۷۵۵۱۵

صندوق پستی: ۳۷۱۱۵-۱۴۵

شماره تماس: ۰۲۵۳۲۰۱۲

دورنگار: ۰۲۵۳۳۲۰۹۰۵۰

## فهرست مقالات

- تاریخ‌گذاری مصاحف کهن و چالش‌های انتساب آن‌ها به عصر پیامبر ﷺ ..... ۴  
محمدکاظم شاکر
- رازگشایی زمان از معانی قرآن؛ واکاوی روایت «فِي الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ يُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ» ..... ۲۹  
غلامعلی عزیزی‌کیا
- تحلیل انتقادی ضوابط نقد محتوایی روایات تأویلی معصومان ..... ۴۶  
محمدعلی مروّجی طبسی
- ظرفیت صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر شروح چهارگانه ..... ۶۹  
علی عبداله‌زاده
- تحلیل مستندات روایی ختم سوره انعام ..... ۸۲  
علیرضا خنشا
- مطالعه‌ای در کاستی‌های روش تطبیقی - روایی در تفسیر قرآن کریم ..... ۹۷  
احترام رستمی



## Dating Ancient Qur'anic Manuscripts and the Challenges of Attributing Them to the Era of the Prophet Mohammad (PBUH)

Mohammad Kazem Shaker<sup>1</sup> 

### Abstract

This study examines the history of the written Qur'anic text and evaluates methods for dating ancient manuscripts, aiming to answer whether any existing copy or copies of the Qur'an can be attributed to the lifetime of the Prophet Mohammad (PBUH). An examination of narratives and historical accounts, ancient manuscripts, and previous research on these manuscripts indicates that none of the existing early copies of the Qur'an can be reliably dated to the lifetime of the Prophet (PBUH). Nevertheless, the fact that the existing manuscripts exhibit no major discrepancies-with variations limited to a few letters, isolated words, and, in very rare cases, short phrases-suggests that these manuscripts are derived from earlier precise written texts. Utilizing a library-based research method and drawing on historical sources, early Arabic inscriptions, and the characteristics of ancient manuscripts, this study concludes that the existing early manuscripts reflect the *ṣuḥuf* (scrolls) that were written by the scribes of revelation during the Prophet's lifetime, as explicitly mentioned in the Qur'anic text itself. Furthermore, by examining the results of radiocarbon dating (C-14) and comparing various manuscripts, it can be concluded that ancient manuscripts written in the slanted script, known as the "Hijāzī script", all date back to the first century AH.

**Keywords:** Qur'an, Ancient manuscripts, Dating of manuscripts, Dating methods, Slanted script, Radiocarbon dating (C-14).

**Citation:** Shaker, M.K. (2026). "Dating Ancient Qur'anic Manuscripts and the Challenges of Attributing Them to the Era of the Prophet Mohammad (PBUH)". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (3), 4-28. (In Persian)

---

\* Received: 2025/08/13, Revised: 2025/11/06, Accepted: 2025/11/11.

1. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Corresponding Author Email: Mk.shaker@atu.ac.ir.



## تاریخ گذاری مصاحف کهن و چالش های انتساب آن ها به عصر پیامبر ﷺ

محمد کاظم شاکر<sup>۱</sup>

### چکیده

این پژوهش با بررسی تاریخچه متن مکتوب قرآن و ارزیابی روش های تاریخ گذاری مصاحف کهن درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا می توان نسخه یا نسخه هایی از قرآن را به زمان حیات پیامبر گرامی اسلام ﷺ نسبت داد. بررسی روایات و گزارش های تاریخی، مصاحف کهن و نتایج پژوهش های پیشین درباره این مصاحف، نشان می دهد که هیچ نسخه ای از نسخه های کهن موجود از قرآن کریم را نمی توان به زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ منتسب دانست. با این حال، از اینکه مصاحف موجود اختلاف عمده ای با یکدیگر ندارند و اختلافاتشان در موارد اندکی از حروف و تکواژها و در موارد بسیار نادر در حد چند عبارت کوتاه است، می توان دریافت که این مصاحف مسبوق به متون مکتوب و دقیق از مصاحف پیش از خود بوده اند. این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه ای و استناد به منابع تاریخی و نقوش قدیم عربی و ویژگی های مصاحف کهن، به این نتیجه رسیده است که مصاحف کهن موجود، بازتاب دهنده صُحفی هستند که در زمان پیامبر ﷺ توسط کاتبان وحی نوشته شده و در متن قرآن نیز بدان تصریح شده است. همچنین، با بررسی نتایج آزمایش های کربن ۱۴ و مقایسه مصاحف مختلف، می توان به این نتیجه رسید که مصاحف کهن با خط مایل، که موسوم به «خط حجازی» است، همگی متعلق به سده نخست هجری است.

واژگان کلیدی: قرآن، مصاحف کهن، تاریخ گذاری مصاحف، روش های تاریخ گذاری، خط مایل، آزمایش کربن ۱۴.

استناد: شاکر، محمد کاظم (۱۴۰۴). «تاریخ گذاری مصاحف کهن و چالش های انتساب آن ها به عصر پیامبر ﷺ». قرآن پژوهی روایی، ۱ (۳)، ۴-۲۸.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۲؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰.

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Mk.shaker@atu.ac.ir

## ۱- بیان مسئله

قرآن به عنوان نخستین کتاب عربی در تاریخ شناخته می‌شود (مارکس، ۱۳۹۱، ص ۹۵) و تاریخ سرزمین عربستان کتاب مدون دیگری به جز قرآن نمی‌شناسد (Versteegh, Vol.2, P.264). با این حال، در تاریخ دقیق تدوین قرآن به صورت یک مصحف، اختلاف نظر است. با انتشار پژوهش‌های خاورشناسانی مانند جان ونزبرو، جerald هاوتینگ، پاتریشیا کروونه و مایکل کوک، فرضیه‌های مختلفی برای تاریخ تثبیت متن نهایی قرآن عرضه شده است، تا جایی که برخی از آن‌ها تاریخ شکل‌گیری قرآن را اواخر سده دوم و حتی اوایل سده سوم هجری دانسته‌اند (Hawting, 1999. P. 11, 13, 55-58). اما نتایج پژوهش‌های خط‌شناختی، مصحف‌نگاشتی و نیز آزمایش‌های کربن ۱۴ بر روی برخی از مصاحف کهن، اندیشه این خاورشناسان تجدیدنظرطلب را با چالش جدی روبرو ساخت. با این حال، هنوز هم درباره تاریخ‌گذاری‌های اخیر پرسش‌های مهمی مطرح است. دو پرسشی که این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به آن‌هاست عبارت‌اند از اینکه: با توجه به نتایج به‌کارگیری روش‌های معتبر تاریخ‌گذاری نسخه‌های کهن می‌توان نگارش نسخه‌ای از مصاحف کهن موجود را به دوره حیات پیامبر اکرم ﷺ نسبت داد؟ و اگر نه، آیا می‌توان گفت کهن‌ترین مصاحف قرآنی از روی صحیفه‌هایی که در زمان پیامبر ﷺ توسط کاتبان وحی نوشته شده است، نسخه‌برداری شده‌اند؟

## ۲- پیشینه تحقیق

گزارش‌های مربوط به نگارش قرآن در زمان پیامبر ﷺ در کتاب‌های «علوم قرآن» و «تاریخ قرآن» ثبت شده است. کتاب‌هایی مانند: کتاب المصاحف از «ابوبکر بن ابی‌داود سجستانی» (۲۳۰-۳۱۶ق) و المقنع فی رسم مصاحف الأمصار از «عثمان بن سعید دانی» (۳۷۱-۴۴۴ق) گزارش‌های مفصلی از مصاحف صحابه و رسم‌الخط آن‌ها ارائه کرده‌اند. این آثار برای بررسی قدمت رسم‌الخط مصاحف کشف‌شده در زمان معاصر بسیار ارزشمندند. در دوره معاصر، کتاب رسم‌المصحف و مقاله موازنة بین رسم‌المصحف و النقوش العربیة القديمة از «غانم قدوری» به شناخت رسم مصاحف اولیه و ارتباط آن‌ها با نقوش قدیمی عربی پرداخته‌اند. فرانسوا دروش، خاورشناس فرانسوی و متخصص نسخه‌شناسی، در مقاله‌ای در دایرة المعارف قرآن لیدن به بررسی نسخه‌های خطی قرآن پیش از مصحف عثمانی و ویژگی‌های مصاحف حجاز پرداخته است. او در کتاب قرآن‌های عصر اموی به تاریخ‌گذاری کهن‌ترین مصاحف پرداخته و احتمال داده است برخی قطعات قرآنی به دهه مابین قتل عثمان در سال ۳۵ هجری - یا حتی قبل‌تر از آن - و آغاز حکومت امویان بازگردد. کتاب مصحف صنعاء ۱ و مسئله خاستگاه قرآن اثر «بهنام صادقی» و «محسن گودرزی» نیز از منابع مهم در حوزه تاریخ متن قرآن کریم است. این پژوهش تحول اساسی در تاریخ قرآن ایجاد کرد و نظریات تجدیدنظرطلبانی مانند جان ونزبرو، که قرآن را محصول پایان سده دوم هجری می‌دانستند، به چالش کشید و مهر ابطال بر آن زد. «مرتضی کریمی‌نیا» در کتاب مصحف المشهد الرضوی: تاریخ و خصائصه، این



مصحف را کامل‌ترین مصحف کهن و متعلق به سدهٔ نخست هجری دانسته است. اصل این مصحف در دو بخش با شماره‌های ۱۸ و ۴۱۱۶ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. در زمینهٔ تاریخ‌گذاری مصاحف کهن با استفاده از آزمایش کربن ۱۴، مقاله‌ای توسط «آلاء وحیدنیا» در مجلهٔ مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر شده است. این مقاله به بیان کارکرد آزمایش کربن ۱۴ و نقاط ضعف و قوت آن در تاریخ‌گذاری مصاحف کهن پرداخته است. آقای مارین فان پاتن (Marijn Van Putten)، استاد دانشگاه لایدن هلند در مقاله‌ای که در سال ۲۰۲۲ میلادی با عنوان «نعمت خدا به‌عنوان شاهدهی بر کهن‌الگوی مکتوب عثمانی: اهمیت ویژگی‌های املائی مشترک» منتشر ساخته، به این نتیجه رسیده است که املائی خاص کلمات خاص که با املائی یکسانی در تمام نسخه‌های خطی اولیه قرآن بازتولید شده‌اند، تنها با این فرض سازگار است که تمام اسنادی که متعلق به نوع متن عثمانی هستند به یک کهن‌الگوی نوشتاری واحد برمی‌گردند و املائی آن دقیقاً از یک نسخه به نسخه بعدی کپی شده است؛ که نشان می‌دهد این نسخه‌ها بر اساس یک نمونهٔ نوشتاری بوده‌اند.

مقالهٔ پیش‌رو، با استناد به برخی منابع تاریخی، نقوش قدیمی عربی و مصاحف کهن، به دنبال پاسخ این پرسش است که پژوهش‌های موجود تا چه حد توانسته‌اند تاریخ «قرآن مکتوب» را به زمان پیامبر ﷺ نزدیک‌تر کنند و انتساب مصحف موجود را به پیامبر ﷺ اثبات نمایند.

### ۳- تاریخ‌گذاری نسخه‌های کهن قرآن

از نیمهٔ سدهٔ نوزدهم، نسخه‌های کهن قرآن به موضوع جدی پژوهش‌های علمی مبدل شد. پیش از آن در اواخر سدهٔ هجدهم یوهان گئورگ کریستن آدلر (Jacob Georg Christian Adler) (۱۷۵۶-۱۸۳۴م)، به بررسی چند نسخهٔ خطی قرآنی کتابخانهٔ سلطنتی کپنهاگ پرداخته و بدین نتیجه رسیده بود که از بررسی این مخطوطات چندان نکته‌ای به دست نخواهد آمد (دروش، ۱۳۹۴، ص ۱۱). به‌رغم آنکه گوتهلِف برگسترِسر (Gotthelf Bergsträsser) (۱۸۸۶-۱۹۳۳م) و اوتو پرتِسل (Otto Pretzel) (۱۸۹۳-۱۹۴۱م) به گردآوری تصاویر قرآنی از سراسر جهان دست زدند، اما تلاش آنان چندان دستاورد مهمی به بار نیاورد و پژوهش در این حوزه گویی تا نیم‌قرن به بن‌بستی تقریباً مطلق خورده بود. با طرح دیدگاه‌های سنت‌شکنانهٔ جان ونزبرو (John Wansbrough) (۱۹۲۸-۲۰۰۲م) در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ میلادی در باب تاریخ تدوین قرآن، بحث در این‌باره مجدداً رونق گرفت و به شور و اشتیاقی جدی‌تر برای یافتن هرگونه سند و مدرک از وجود متن قرآن پیش از آغاز سدهٔ سوم انجامید (دروش، ۱۳۹۴، ص ۱۳). محمدعلی امیرمعزی در مقالهٔ «یک متن و تاریخی رمزآلود» معتقد است نسخه‌های بسیار قدیمی متعلق به دورهٔ قبل از عباسی بسیار نادرند (امیرمعزی، ۱۳۸۸، ص ۳۷). اما با کشف مصاحف کهن در سال‌های اخیر و با بررسی‌های دقیق پالئوگرافیک و کادیکولوژیک و نیز انجام آزمایش‌های کربن ۱۴ که روی آن‌ها صورت گرفته، این دیدگاه به چالش کشیده شده است؛ چنان‌که فرانسوا دروش عقیده دارد با تلفیق روش‌ها و ابزارهای مختلف در





تاریخ‌گذاری مصاحف می‌توان تاریخ نگارش برخی مصاحف را در دوره بنی‌امیه دانست. حتی برخی از این مخطوطات را شاید بتوان متعلق به دوران پیش از بنی‌امیه هم دانست (دروش، ۱۳۹۴، ص ۲۱). در هر صورت، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که با بررسی‌های جدید و استفاده از روش‌های نوین، آیا ممکن است کتابت برخی از این مصاحف در زمان حیات پیامبر ﷺ انجام شده باشد. در میان کهن‌ترین آثار قرآنی که به جای مانده است، مصحف صنعاء ۱ و مصحف مشهد رضوی از اهمیت بالاتری برخوردارند؛ از این رو، شایسته بررسی و دقت بیشتری است. مصحف صنعاء ۱، حاوی ۸۱ برگ (۱۶۲ صفحه) دو لایه و به اصطلاح یک پالمپسیست (Palimpsest) است.<sup>۱</sup> لایه رویی این مصحف حاوی آیات ۴۵ سوره بلند و متوسط قرآن<sup>۲</sup>، و لایه زیرین حاوی آیاتی از ۲۷ سوره قرآن است.<sup>۳</sup> ترتیب سوره‌ها در نسخه زیرین متفاوت با ترتیب سوره‌ها در مصحف عثمانی است. همچنین در لایه زیرین گاهی روایت غیرعثمانی از متن قرآن و اختلاف قرائات منسوب به صحابه وجود دارد. صادقی و گودرزی در مقاله خود، متن لایه زیرین مصحف صنعاء ۱ را به دقت خوانده و آن را تصحیح کرده‌اند (ر.ک: صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰، ص ۱۵-۲۰). به نظر آن‌ها، متن زیرین مربوط به نیمه نخست سده اول هجری است و در حال حاضر مهم‌ترین سند موجود در زمینه تاریخ قرآن است (همان، ص ۴۷). مصحف مشهد رضوی، حاوی ۲۵۲ پوست‌برگ، کامل‌ترین قرآن از میان کهن‌ترین مصاحف حال حاضر جهان است که بیش از ۹۵٪ قرآن را داراست. بنا به گفته کریمی‌نیا، مجموع ویژگی‌های این مصحف در کمتر نسخه‌ای از قرآن‌های کهن یافت می‌شود و به احتمال زیاد در حجاز کتابت شده و بعداً به عراق و سپس به خراسان انتقال یافته و در اختیار مُقریان نیشابور بوده و در اواخر سده پنجم هجری وقف حرم مطهر رضوی شده است. متن اصلی این مصحف به روایت رسمی و متداول عثمانی است، اما ترتیب سوره‌ها به ترتیب مصحف ابن‌مسعود بوده که در دوره‌های بعدی تصحیح شده است. تنها در هفت مورد، آیات انتهایی یک سوره و آیات ابتدایی سوره بعد دست‌نخورده باقی مانده است و آن در مواردی است که ترتیب سوره‌ها در مصحف ابن‌مسعود نیز مانند مصحف عثمانی بوده است (ر.ک: کریمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۲-۵ و ۱۶).

۱. یعنی مخطوطی پوستی با دو لایه زیرین و رویی؛ لایه زیرین را پاک کرده و مجدداً بر روی آن نوشته‌اند. این‌گونه استفاده مجدد از پوست‌نوشته‌ها امری رایج بوده است. در مصحف صنعاء ۱ نیز مانند برخی دیگر پالمپسیست‌ها، با گذشت زمان، باقی‌مانده جوهر نوشته پاک‌شده دست‌خوش فعل و انفعالات شیمیایی شده، و موجب تغییر رنگ و از این رو، پیدایش دوباره نوشته زیرین به رنگ قهوه‌ای یا خاکستری کم‌رنگ شده است. تغییر رنگ در مُرگبِ حاوی عناصر فلزی، امری طبیعی است. فلزات واسطه موجود در جوهر همچون آهن، مس و روی عامل ایجاد خوردگی و تغییر رنگ آن‌اند. این سه عنصر در جوهر هر دو لایه مصحف صنعاء ۱ وجود دارد.

۲. این سوره‌ها عبارت‌اند از: بقره، آل‌عمران، نساء، مانده، انعام، اعراف، انفال، توبه، یونس، هود، یوسف، ابراهیم، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیاء، حج، فرقان، شعراء، نمل، قصص، عنکبوت، روم، لقمان، سجده، احزاب، سبأ، فاطر، صافات، ص، زمر، فصلت، شوری، زخرف، دخان، محمد، فتح، الرحمن، واقعه، حدید، مجادله، حشر و ممتحنه. برخی از این سوره‌ها حاوی شمار بسیار اندکی از آیاتش است.

۳. این سوره‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: بقره، مانده، منافقون، جمعه، فجر، بلد، انفال، فاطر، هود، توبه، حج، احزاب، نور، نحل، طه، قصص، حجر، فرقان، مریم، روم، زمر، صافات، انبیاء، یوسف، کهف، سبأ، رعد.



پژوهشگرانی که روی این کهن نسخه‌ها کار کرده‌اند آن‌ها را مربوط به سده نخست هجری دانسته‌اند. با این حال، برخی نیز این انتساب را قطعی ندانسته‌اند. تا پیش از اکتشافات اخیر و معرفی نسخه‌های پیش گفته از قرآن، ادعاها و انگاره‌های گوناگونی در مورد برخی از نسخه‌های قرآن که در کتابخانه‌ها یا موزه‌ها یا مساجد قدیمی نگهداری می‌شد، وجود داشت. در مورد برخی نسخه‌ها گفته می‌شد که به خط امام علی علیه السلام یا به خط برخی دیگر از امامان شیعه است. همچنین در مورد نسخه‌ای از قرآن ادعا شده که نسخه شخصی عثمان است و حتی گفته شده هنگامی که عثمان کشته شد در حال قرائت قرآن بوده و خون وی نیز بر این نسخه ریخته شده و اثر این خون هنوز نیز باقی است! (رک: منجد، ۱۹۷۹م، ص ۴۲-۹۶) اما اینکه این انگاره‌ها تا چه اندازه با واقعیت انطباق دارند، امری است که باید در مورد آن بررسی دقیق‌تر صورت گیرد تا از دل انگاره‌های مختلف به آنچه که به واقعیت نزدیک است دست یافت.

### ۳-۱- روش‌های تاریخ‌گذاری مصاحف کهن قرآنی

برای کشف قدمت یک نسخه قرآنی راه‌های مختلفی وجود دارد. یک راه این است که نام و امضای کاتب آن نسخه همراه با تاریخ نگارش، در آغاز یا پایان آن نسخه آمده باشد که چنین نسخه‌ای را در اصطلاح «نسخه با انجامه» گویند. راه دیگر، بررسی ویژگی‌های خط‌شناختی یا پالئوگرافیک<sup>۱</sup> (paleographic) و مصحف‌نگاشتی<sup>۲</sup> (codicology) است. در طول تاریخ از خطوط مختلف برای نگارش قرآن استفاده شده است. چنانچه خطی با شناسه‌هایی که دارد مربوط به سده چهارم هجری باشد، نسخه‌ای را که با آن خط نوشته شده نمی‌توان به سده‌های نخست، دوم و سوم نسبت داد. همچنین علائم و نشانه‌های مختلفی در مصاحف به کار گرفته شده است که هر یک از آن‌ها مربوط به زمان خاصی است. همچنین تذهیب و کارهای هنری که احیاناً روی برخی مصاحف صورت گرفته است می‌تواند نشانگر تاریخ تقریبی آن‌ها باشد. راه دیگر، استفاده از آزمایش کربن ۱۴ بر روی پوست یا کاغذ مورد استفاده در نگارش مصاحف است. گاهی هم با تلفیق روش‌ها و ابزارهای مختلف می‌توان به تاریخ مطمئن‌تری از نگارش برخی از مصاحف دست یافت.

### ۳-۱-۱- تاریخ‌گذاری بر پایه انجامه

تا امروز هیچ نسخه‌ای که بتوان به‌طور قطع متعلق به پیامبر صلی الله علیه و آله یا یکی از صحابه ایشان دانست، یافت نشده است. به‌رغم آنکه درباره ابی‌بن‌کعب، اولین کاتب قرآن در مدینه، گفته شده که او نخستین کسی بوده که در پایان نوشته‌هایش می‌نوشت «و کتَب فلان» (ابن‌عبدالبر، ۱۹۹۲م، ج ۱، ص ۶۸)، اما هیچ نسخه‌ای از قرآن به خط وی برجای نمانده است. علاوه بر این، تاکنون هیچ مصحفی با انجامه اصیل و دال بر سده نخست یا دوم هجری یافت نشده است. مصاحف با انجامه مربوط به سده سوم هجری نیز بسیار کمیاب است و از

۱. پالئوگرافی به مطالعه دست‌نوشته‌های گذشته و اغلب نسخه‌های خطی، به‌منظور تاریخ‌گذاری، خواندن و تفسیر آن‌ها به‌عنوان منابع تاریخی گفته می‌شود. همچنین این واژه را بر خود نسخه‌های خطی هم اطلاق می‌کنند.

۲. نسخه‌شناسی به علم بررسی کتاب‌ها به‌عنوان اشیاء فیزیکی، به‌ویژه نسخه‌های خطی دست‌نوشته روی پوست یا کاغذ یا اسناد گفته می‌شود که اغلب به «باستان‌شناسی کتاب» همانند می‌شود.



سده چهارم به بعد شمار مصاحف با انجامه رو به فزونی می‌نهد (مهدوی‌راد و سهرابی، ۱۴۰۱، ص ۴۸۸). به نظر فرانسوا دروش «به استثنای برخی انجامه‌های جعلی، هیچ شاهد مستقیم با انجامه روشن و صحیح تا سده سوم در اختیار ما باقی نمانده است، احتمالاً از آن رو که برگه‌های آغاز و پایان هر مخطوط که مکان ذکر اطلاعات مربوط به نسخه است، در معرض بیشترین فرسایش بوده و زودتر از بخش‌های دیگر از بین رفته‌اند» (دروش، ۱۳۹۴، ص ۲۰). به گزارش آدلف گروهمن (Adolf Grohmann) (۱۸۷۷-۱۹۷۷م)، نسخه‌های تاریخ‌دار بیشتر بعد از سده سوم مشاهده می‌شوند. گروهمن مهمترین مشکل تاریخ‌گذاری نسخه‌های کهن را این می‌داند که نسخه‌هایی که مشخصاً تاریخ‌گذاری شده باشد و بتواند مبنایی در تاریخ‌گذاری سایر نسخه‌ها قرار گیرد، بسیار اندک است. به نظر وی، تنها یک نسخه تاریخ‌دار از سده اول در ایران و دو نسخه از سده دوم و هفت نسخه از سده سوم وجود دارد. البته بنا به نظر کراچکوفسکی (Krachkovsky) (۱۸۸۳-۱۹۵۱م) باید قرآن سمرقند را هم متعلق به سده نخست هجری دانست (نیل‌ساز، ۱۳۹۳، ص ۱۲۸). البته یک نسخه شامل جزء سی ام از قرآن کریم و با خط کوفی متأخر و مشرقی در موزه آستانه قم وجود دارد که در آغاز آن تاریخ ۱۹۸ هجری درج شده است. کریمی‌نیا به این نتیجه رسیده که با لحاظ تمام ویژگی‌هایی که این نسخه از نظر خط‌شناختی و قرائات داراست می‌توان آن را متعلق به پایان سده پنجم دانست (کریمی‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۸۸). واقعیت این است که بسیاری از مصاحف کهن با گذشت زمان و بر اثر عواملی چون استفاده مکرر در تلاوت و ختم قرآن دچار فرسودگی شده یا با تقسیم میان وارثان تبدیل به چند برگ محدود شده‌اند. مصاحفی که تقریباً کامل هستند نیز غالباً فاقد برگ پایانی هستند و از این رو، بدون انجامه‌اند. آن دسته از مصاحف که دارای برگ پایانی نیز هستند یا فاقد انجامه‌اند یا صحت انجامه‌شان با ارائه مستندات انکار شده است (ر.ک: منجد، ۱۹۷۹م، ص ۵۰-۶۰ و ۶۴-۷۶).

### ۳-۱-۲- تاریخ‌گذاری بر پایه انتساب ادعا شده به صحابه و امامان شیعه

نسخه‌های فراوانی به امام علی علیه السلام و فرزندان ایشان یا به برخی از صحابه به‌ویژه عثمان بن عفان نسبت داده شده است. به‌عنوان مثال، مصحف شماره یک آستان قدس رضوی منسوب به حضرت علی علیه السلام است که در سال ۱۰۰۹ هجری توسط شاه‌عباس وقف حرم مطهر رضوی شده و وقف‌نامه آن توسط شیخ بهایی در برگ اول نسخه، نوشته شده است. در پایان این نسخه آمده است: *کَتَبَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ*. اما پژوهش‌های خط‌شناختی آن را متعلق به سده سوم هجری دانسته‌اند (قیدر و توکلی، ۱۴۰۱، ص ۵۰). شمار موارد اختلاف متن این مصحف با رسم‌المصحف که ابوداود سلیمان بن نجاح (م ۴۹۶ق) و ابوعمرو دانی (م ۴۴۴ق) گزارش کرده‌اند نزدیک به ۲۰۰۰ مورد می‌رسد (همان، ص ۴۹). همچنین مصحف مشهد رضوی، با آنکه در وقف‌نامه آغازین این نسخه و نیز در لابه‌لای برخی سطور آن، کتابت آن به امام علی علیه السلام نسبت داده شده، اما این انتساب و سایر موارد مشابه به دلایل مختلف قطعی دانسته نشده است. یکی از مهمترین دلایل بر نادرست بودن این انتساب، وجود سهو و خطاهای کاتب در چنین نسخه‌ها و از جمله در مصحف مشهد رضوی است که مانع از پذیرش نسبت کتابت به امام معصوم می‌شود (کریمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۵).

همچنین چند نسخه خطی امروزه در اختیار است که ادعا می‌شود نسخه شخصی عثمان است. همچنین نسخه‌های خطی دیگری به امام علی علیه السلام یا فرزندش امام حسین علیه السلام نسبت داده شده است. صلاح‌الدین مَنجَد فصلی از کتاب خود را به این امر اختصاص داده و بدین نتیجه رسیده است که این نسخه‌ها در عین کهن بودن‌شان، هیچ ارتباطی با عثمان یا دیگر افراد یادشده ندارند. مَنجَد تلاش کرده با توجه به متأخر بودن مواد به‌کاررفته که عمدتاً مربوط به سده سوم هجری است، این انتسابات را رد کند (ر.ک: مَنجَد، ۱۹۷۹م، ص ۴۲-۷۱). طیار آلتی قولاچ، نسخه‌شناس اهل ترکیه اخیراً چاپ فاکسیمیل از سه نسخه قرآن منتشر کرده، که اولی در کتابخانه توپکاپی سارای (Topkap Saray) استانبول، دومی در موزه هنرهای ترکی و اسلامی استانبول و سومی در قاهره نگهداری می‌شوند. وی نیز با استفاده از اطلاعات موجود در رسائل و کتب مربوط به رسم عثمانی، چنین نتیجه گرفته است که این سه نسخه نمی‌توانند نسخه‌های عثمان باشند، گو اینکه نام عثمان در انجامه یا ترقیم پایانی نسخه موجود در موزه هنرهای ترکی و اسلامی استانبول آمده - که صد البته یک امضای جعلی و ملحق - است. در واقع پرسش از سرنوشت مصحف شخصی عثمان را مالک‌بن‌انس در روزگار بسیار قدیم - چون مورد سؤال قرار گرفت - صریحاً با اذعان به نابودی آن پاسخ داده است (دروش، ۱۳۹۴، ص ۱۵). کریمی‌نیا می‌گوید: «طبق شمارش من تاکنون نزدیک به صد نسخه در سراسر دنیا یافت شده است که به یکی از امامان شیعه منسوب هستند؛ درحالی‌که در میان آن‌ها خطوطی به سبک‌های آفریقایی تا کوفی پیراموز (ایرانی-هراتی؛ نوعی کوفی بسیار متأخر)<sup>۱</sup> و از سده دوم تا پنجم یافت می‌شود. معمولاً عدم شناخت مردم از تاریخ تطور خط عربی باعث می‌شده است که این ادعاها جدی گرفته شود (کریمی‌نیا، ۱۳۹۶ش، ص ۳).

دروش نیز اغلب این انتسابات را که در سده ششم هجری مشهور شده مبتنی بر یادداشتی نوشته‌شده در دوره‌ای متأخر دانسته است که گاهی ظاهراً یک پایان‌نوشت نیز در تأیید این ادعا وجود دارد. علاوه بر این، پایان‌نوشت‌های یادشده گاه دارای اشتباهات فاحش‌اند؛ مانند نسخه TKS Y، ۷۴۵ در موزه توپکاپی سارای که گمان می‌شود کاتب آن امام علی علیه السلام بوده و نامش در سمت راست متن نوشته شده است (نیل‌ساز، ۱۳۹۶، ص ۴۸). به گفته رامیار بعد از دوره عثمان، به‌ویژه در سده چهارم هجری به علت مسابقه در داشتن مصاحف عثمانی، نسخه‌های فراوانی به عثمان نسبت داده شد (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۴۶۶).

### ۳-۱-۳- تاریخ‌گذاری بر پایه نشانگرهای خط‌شناختی

منظور از نشانگرهای خط‌شناختی اعم از نشانگرهایی است که مربوط به نوع خط مانند: کوفی یا حجازی (مایل) و یا مربوط به قواعد نگارش، املاء و رسم‌الخط است. گذر زمان در تغییر رسم‌الخط از نقص به کمال

۱. در گستره تمدن اسلامی و حتی در دست‌نویس‌ها از خط کوفی انشعاب‌های زیادی گرفته است. در این میان، گونه‌ای از قلم‌نوشته‌ای در همان سده‌های نخستین اسلامی در ایران‌زمین به وجود آمد که به کوفی فیرآموز یا پیرآموز یا کوفی ایرانی (یا شرقی و یکی از زیرمجموعه‌های آن؛ قرمطی) مرسوم گردید. گرچه این قلم از خط کوفی ساده گرفته شده، اما دارای ویژگی‌های منحصر‌به‌فردی در شکل و ریخت حروف نسبت به نمونه پیشین (کوفی ساده) و همچنین مشابهت‌هایی با نمونه‌های پسین‌تر (اقلام سته) است (فرید و مرادی سیرچی، ۱۴۰۲، ص ۱۹).

نقش قابل توجهی داشته و از این رو، شناسایی نوع رسم الخط مصاحف کهن در تاریخ گذاری آن‌ها اثرگذار است. یادآور می‌شود علم رسم المصحف علمی است که درباره شیوه کتابت مصاحف قرآنی به دست صحابه - و به‌طور خاص در زمان عثمان - سخن می‌گوید (قدوری، ۱۹۸۶م، ص ۳).

### ۱-۳-۱-۳- تاریخ گذاری بر پایه نوع خط

خط‌شناسی در شناسایی تاریخ نگارش نسخه‌های کهن بدون انجامه نقش مهمی دارد. یکی از روش‌های علمی که پژوهشگران و کتیبه‌شناسان در تعیین تاریخ تقریبی نسخه‌های قرآنی از آن‌ها مدد جستند، بررسی سیر تحولات خط عربی از سادگی تا کمال است (دروش، ۱۳۹۴، ص ۲۹). شناخت صحیح از خطوط مصاحف می‌تواند در تعیین زمان و مکان نگارش آن‌ها نقشی بسزا ایفا کند. چه بسا مصاحفی که دارای انجامه‌های جعلی هستند یا به یکی از صحابه منتسب شده، اما نشانگرهای خط‌شناختی، آن ادعاها را تکذیب کرده است. به‌طور مثال، مطالعات خط‌شناختی در مورد مصحف شماره یک آستان قدس رضوی که منسوب به حضرت علی علیه السلام است نشان می‌دهد خط این مصحف با خطی که فرانسوا دروش آن را II.B نام گذاری کرده است، مطابقت بسیاری دارد. بر اساس مطالعات دروش این خط به اوایل سده سوم هجری تعلق دارد (قیدر و توکلی، ۱۴۰۱، ص ۵۰).

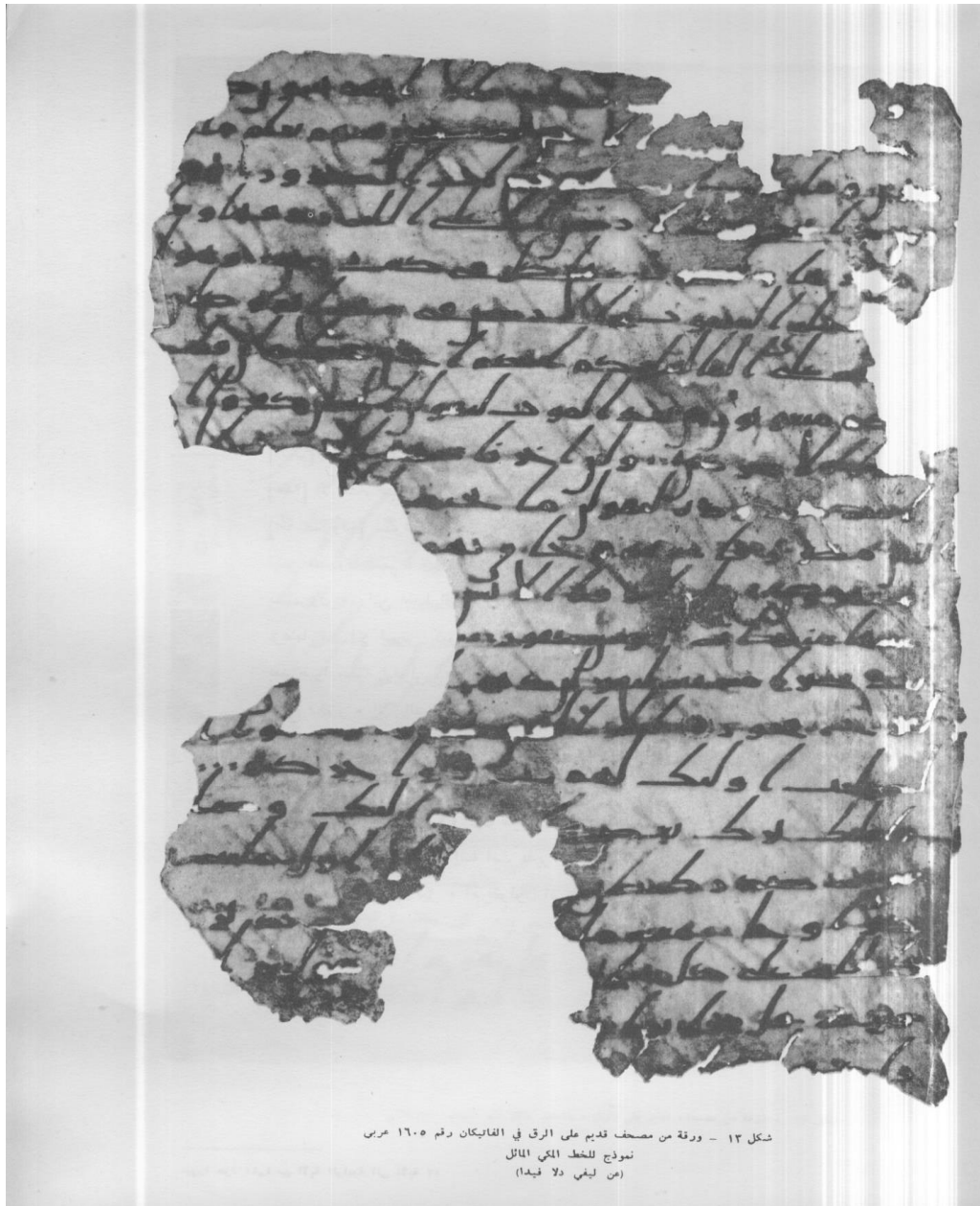
مصاحف کهن نوعاً با دو خط موسوم به حجازی (مایل) و کوفی کتابت شده‌اند. هر یک از این دو خط در زمان و مکان‌های معینی رواج داشته‌اند. ابن ندیم (م ۳۸۰ق) در کتاب الفهرست می‌نویسد: «نخستین خط عربی، خط مکی و سپس مدنی و پس از آن، خط بصری و سپس خط کوفی است. در خط مکی و مدنی در الف‌های کجی به سمت راست دست و بالای انگشتان، و در شکل آن کمی خوابیدگی وجود دارد. وی سپس شکل نوشتن بسمله را با خط مکی و مدنی به شکل زیر نشان داده است» (ابن ندیم، ۱۹۹۷م، ص ۱۶).

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شکل ۱- بسمله به خط مکی و مدنی در الفهرست ابن ندیم

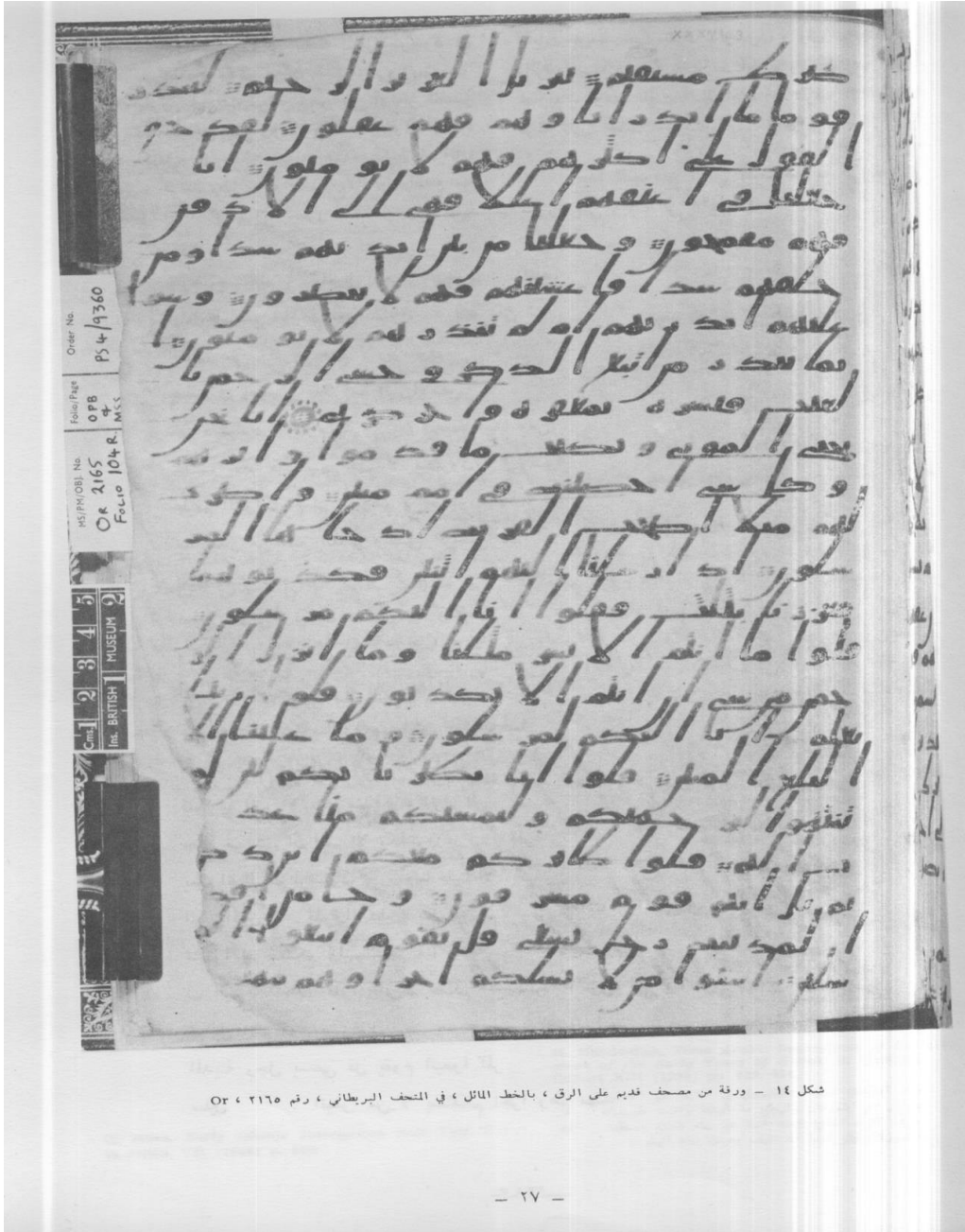
به نظر دروش «برای پژوهش در خطوط مختلف نسخه‌ها، می‌توان توصیف ابن ندیم راجع به خط مکی را نقطه شروع خوبی دانست» (دروش، ۱۳۹۴، ص ۲۱). در سال‌های اخیر از این خط به‌عنوان «خط مایل»، «خط حجازی»، «خط مایل حجازی» و «خط مایل مکی» نام برده شده است. اصطلاح خط حجازی را میکله آماری (Michele Amari) (۱۸۰۶-۱۸۸۹م) در نیمه سده نوزدهم بر اساس سخن ابن ندیم - که در بالا بدان اشاره شد - به کار برده است (نیل‌ساز، ۱۳۹۳، ص ۴۹). بسیاری از کهن‌ترین پوست‌نوشته‌های قرآنی، از جمله قرآن بیرمنگام، مصحف صنعاء ۱ و مصحف مشهد رضوی به این خط به نگارش درآمده است. منجد در توضیح این خط که آن را «خط مکی مایل» خوانده، دو تصویر از مصاحف کهن آورده است؛ یکی، پوست‌نوشته‌ای حاوی آیات ۴ تا ۱۳ سوره هود از مصحف شماره ۱۶۰۵ در کتابخانه واتیکان، و دیگری

پوست‌نوشته‌ای از نسخه خطی قرآن به شماره ۲۱۶۵ در کتابخانه لندن که قدیمی‌ترین مخطوط این کتابخانه نیز هست، مشتمل بر آیات ۴ تا ۱۵ سوره یس. این نسخه که کامل هم نیست، مشتمل بر ۱۱۲ صفحه است که در عصر اموی نوشته شده و شروع آن با سوره اعراف است. گرچه هردو نسخه مربوط به عصر اموی است اما نسخه اول قدیمی‌تر از نسخه دوم است. نسخه دوم مربوط به بخش پایانی عصر اموی است. در هردو نسخه، الف‌های مایل و خوابیدگی خط کاملاً آشکار است (ر.ک: منجد، ۱۹۷۹م، ص ۲۴-۲۸).



شکل ۱۳ - ورقه من مصحف قدیم علی الرق فی الفایکان رقم ۱۶۰۵ هریس  
نمودج للخط المائل  
(من لیس دلائل)





شکل ۱۴ - درقه من مصحف قدیم علی الرق ، بالخط المائل ، فی المتحف الیریطانی ، رقم ۲۱۶۵ ، Or

به‌رغم نام‌گذاری این خط به خط حجازی، برخی از پژوهشگران خاستگاه این خط را شام، و نه حجاز دانسته و معتقدند که این خط پس از انتقال به برخی دیگر از سرزمین‌ها و پیش از پایان سده نخست هجری رو به افول نهاده است (ر.ک: مهدوی‌راد و سهرابی، ۱۴۰۱، ص ۴۸۷-۵۰۴). آن‌ها برای اثبات سخن خود ادله‌ای آورده‌اند که می‌توان آن را در دو دلیل عمده خلاصه کرد: دلیل نخست آنکه، همه مصاحفی که با خط مایل نوشته شده، با قرانات شامی هماهنگ است. مصحف ناقص شماره ۱۱۶۵ کتابخانه دانشگاه توپینگن آلمان که به خط مایل نگارش یافته، از ۴۴ اختلاف مصاحف شهرها ۱۴ مورد در آن یافت می‌شود که ۱۱

مورد منطبق با مصاحف شام است. نام ابراهیم در برخی جاها با توجه به گویش شامیان و به صورت «ابرهیم» کتابت شده که با روایت هشام بن عمار از قرائت ابن عامر شامی همخوانی دارد. نام «داود» در همه موارد به صورت «داود» نگاشته شده که آن هم احتمالاً گویشی شامی است. در مصحف ناقص لندن نیز همین گونه است، نام «ابراهیم» در برخی فرازها به صورت «ابرهیم» و داود در آیه ۷۸ سوره انبیاء به صورت «داود» نوشته شده است. در مصحف ناقص پاریس هم ابراهیم و داود به صورت «ابرهیم» و «داود» نگارش یافته است (همان، ص ۴۹۴). همچنین مصحف ناقص ۱۸ب از مجموعه مارسل در کتابخانه سن پترزبورگ، و نیز چند برگ پوست نوشته کتابخانه دانشگاه بیرمنگام به شماره ۱۵۷۲ به رسم شامی نوشته شده است (همان، ص ۴۹۶). دلیل دوم آنکه، در میان دهها سنگ نوشته پیرامون دو شهر مکه و مدینه - که شمار قابل توجهی از آن‌ها دارای تاریخ نیز هستند - هیچ نشانی از الف‌های مایل و خوابیدگی خط یافت نمی‌شود. این سنگ نوشته‌ها در دو کتاب با عناوین کتابات اسلامیة من مكة المكرمة و کتابات اسلامیة غیر منشورة من رواة المدينة المنورة منتشر شده‌اند. بدین ترتیب مراجعه به اسناد تاریخی (مصاحف کهن، پاپیروس‌ها و سنگ نوشته‌ها)، نشان می‌دهد که خاستگاه سبک مایل شام است و نه حجاز و بهتر است «خط شامی» خوانده شود و نه «خط حجازی» (ر.ک: همان، ص ۴۹۵-۴۹۶). همچنین بر اساس مراجعه به اسناد، می‌توان گستره سبک مایل را شام و سپس مصر و احتمالاً برخی بخش‌های مغرب اسلامی در شمال آفریقا دانست، اما رواج داشتش در حجاز و بنا بر گزارش ابن ندیم مورد تردید جدی است (همان، ۱۴۰۱، ص ۴۹۸). البته دروش هم که این خط را خط مایل حجازی خوانده، تصریح کرده است که نام خط‌ها و جایگاه فعلی مصاحف نشان‌دهنده خاستگاه آن‌ها نیست. او می‌نویسد: «نام این خط، یعنی حجازی (مانند وصف «کوفی») بدین معنا نیست که این نسخه‌ها در حجاز نگاشته شده‌اند. جایگاه فعلی این مصاحف - که عمدتاً برخاسته از سه مرکز مهم یعنی دمشق، فسطاط و صنعاست - را هم نمی‌توان شاهدی قاطع بر خاستگاه آن‌ها که تاکنون مورد تردید باقی مانده است تلقی کرد» (نیل‌ساز، ۱۳۹۶، ص ۴۹).

اما باید گفت برخلاف نظر پژوهشگران یادشده که نسخه‌های با خط مایل را دارای خاستگاه شامی دانسته و هماهنگی این نسخه‌ها با قرائت شامی را دلیل بر مدعای خود گرفته‌اند، نسخه مشهد رضوی که کامل‌ترین نسخه قدیمی قرآن کریم است، با قرائت مدینه هماهنگی دارد. با بررسی مواضع حدوداً ۴۰ گانه از اختلاف مصاحف الأمصار، مصحف رضوی از ویژگی‌های خاص مناطق شام، کوفه و بصره دور، و به ویژگی‌های خاص مصاحف مدینه و مکه بسیار نزدیک است. این بررسی مشخص می‌کند که مصحف رضوی عموماً مطابق با قرائت مصاحف مدینه است، به جز در دو موضع (توبه: ۱۰۰؛ کهف: ۹۵) که با مصاحف مکه، و در یک موضع (زمر: ۶۴) که با مصاحف شام مطابقت دارد (کریمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۱۴).



### ۳-۱-۲- تشابه خط مصاحف کهن قرآنی با نقش‌های قدیم عربی

آنچه از مشاهده نقوش قدیم عربی و مقایسه آن با مصاحف کهن به دست می‌آید این است که مصاحف قدیم از نظر رسم الخط همان ویژگی‌هایی را داراست که نقوش قدیم عربی داشته‌اند. در ذیل به برخی اشاره می‌شود.

**یک-** نقوش قدیم عربی (جاهلی و اسلامی) در فقدان علامت‌های حرکات سه‌گانه یعنی فتحه، ضمه، کسره و دیگر نشانه‌ها متمایز هستند، همچنان که مصاحف اولیه نیز از این‌گونه علامات خالی بوده‌اند. خط عربی این ویژگی را از منبع اصلی خود یعنی خط نبطی به ارث برده است (ر.ک: جبوری، ۱۹۷۷م، ص ۱۴۷؛ ولفنسون، ۱۹۲۹م، ص ۳۲۱).

**دو-** خط قدیم عربی از نقطه‌های إعجामी تهی بوده است و از این رو، تمام نقوش عربی که به پیش از اسلام مربوط می‌شود از نقطه‌های إعجामी خالی است (نامی، ۱۹۳۵م، ص ۱۰ و ۸۷). مصاحف کهن نیز نوعاً از این نقطه‌ها خالی هستند. البته همان‌طور که قبلاً اشاره شد برخی معتقدند خط عربی از قدیم دارای نقطه بوده و مصاحف عثمانی برای اینکه قرائت‌های مختلف را برتابد، بدون نقطه نگاشته شده است (ر.ک: ابن جزری، بی تا، ج ۱، ص ۳۳). در هر صورت، نسخه‌های عثمانی بدون نقطه و اعراب بوده و تا چهل و اندی سال به همین صورت قرائت می‌شده، تا اینکه در زمان خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶) و ولایت حجاج بن یوسف ثقفی بر عراق (۷۵-۹۵) توسط نصر بن عاصم (م ۹۰ق) نقطه‌گذاری شده است (قدوری، ۱۹۸۶م، ص ۵۴۰).

**سه-** حذف الف از وسط کلمات هم از ویژگی‌های مشترک نقوش عربی قدیم و مصاحف کهن است که این نیز از خصوصیات خط نبطی بوده است (ر.ک: نامی، ۱۹۳۵م، ص ۸۸ و ۱۰۱؛ ولفنسون، ۱۹۲۹م، ص ۱۷۸-۱۷۹).

**چهار-** از پدیده‌های نگارشی‌ای که رسم الخط مصحف را متمایز می‌کند، نوشتن تالی مؤنث به صورت تالی کشیده و هاء است؛ مثل: رحمت - رحمة، نعمت - نعمة، کلمت - کلمة. این پدیده نیز در نگارش عربی قبل از رسم الخط مصحف متداول بوده است، چنانچه در نقش شماره (مدینت = مدینة، سنّت = سنّة) و در نقش کوه اسپس و حرّان (سنّت = سنّة) آمده است (ر.ک: قدوری، ۱۹۸۶م، ص ۱۷؛ جبوری، ۱۹۷۷م، ص ۵۲-۵۳؛ نقشبندی، ۱۹۷۴م، ص ۱۲۳؛ ولفنسون، ۱۹۲۹م، ص ۱۵۱-۱۵۵).

املا یا قواعد نگارش کلمات در مصحف مشهد رضوی تمایل روشنی به سمت رسم ناقص دارد و نشان از قدمت پالئوگرافی نسخه است. این‌گونه از رسم در بسیاری از مواضع، نه مطابق با رسم املائی و قیاسی کامل شده امروزی است، و نه با «رسم المصحف» یا «رسم عثمانی» گزارش شده در آثار کهن اسلامی مطابقت دارد. مهمترین ویژگی رسم در این مصحف، حذف الف هنگام نشان دادن صدای «آ» است. برای این امر تقریباً در هر صفحه و هر آیه، نمونه‌های فراوان می‌توان یافت که درصد آن بسیار بیشتر از سایر مصاحف حجازی است (ر.ک: کریمی نیا، ۱۴۰۱، ص ۱۱-۱۳).

### ۳-۱-۴- تاریخ‌گذاری بر پایه ویژگی‌های مصحف‌نگاشتی

منظور از نشانگرهای مصحف‌نگاشتی، علائمی غیر از نوع خط و رسم‌النخطی است که در مصاحف کهن می‌توان یافت و زمان تقریبی کتابت آن مصاحف را نشان می‌دهد. از جمله این نشانگرها، علائم دال بر اجزاء و بخش‌های مختلف قرآن، علائم وقف و ابتدا و کتابت قرائات خاص شهرهایی است که مصاحف عثمانی برای آن‌ها ارسال شده است. البته باید توجه داشت که ممکن است یک نسخه در سده نخست هجری نوشته شده، اما در سده‌های بعد علائم خاص بر آن افزوده شده باشد. در این صورت، این نوع علائم در حقیقت بیانگر تاریخ‌گذاری خواهند بود، نه تاریخ کتابت نسخه.

برخی از نشانگرهای موجود در مصاحف حجازی حکایت از قدمت بیشتر این مصاحف نسبت به هم‌نوعانشان و نیز نسبت به مصاحف با خط کوفی دارد که یکی از آن‌ها نشانه‌گذاری پایان آیات و شمارش بسم‌له به‌عنوان آیه‌ای مستقل است. پژوهش در برخی از مصاحف با خط مایل نشان می‌دهد که در این مصاحف در پایان آیات نشانه‌گذاری وجود دارد و بسم‌له به‌عنوان یک آیه شمرده می‌شود. این ویژگی را در مصحف‌های سده دوم نمی‌توان دید. در نسخه‌های با خط کوفی یا هیچ آیه‌شماری وجود ندارد، یا اگر هم هست، در آن‌ها بسم‌له آیه مستقل شمرده نمی‌شود. بنابراین، می‌توان حدس زد که این پدیده مربوط به نزاع‌های فقهی میانه سده دوم هجری است و از آنجاکه بیشتر کاتبان از اهل سنت بوده‌اند، بسم‌له را آیه مستقل به‌شمار نیاورده‌اند. همین امر نیز دلیل بر کهنگی بیشتر نسخه‌های با خط مایل است (ر.ک: کریمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۶). به نظر دروش هم تعیین هر یک از آیات، در قدیم‌ترین نسخه‌ها مسئله‌ای مهم است (دروش، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴). یکی دیگر از ویژگی‌های مصحف‌نگاری در مصاحف با خط مایل، وفور اختلاف قرائات و شواذ قرائات در این مصاحف است. این مصاحف از لحاظ قرائات بسیار متنوع‌اند و در آن‌ها هرگونه قرائتی از صحابه یا حتی قرائات شاذ یافت می‌شود. برای مثال، در لایه زیرین نسخه شماره ۰۱-۱/۲۷ دار المخطوطات صنعاء به‌جای «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا» (بقره: ۱۸۴) آمده است: «فَإِنْ كَانَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مَرِيضًا» که مطابق با قرائت ابن مسعود است.

### ۳-۱-۴-۱- وجود یا عدم وجود نقطه در مصاحف کهن

در برخی از مصاحفی که به خط مایل نوشته شده است مانند مصحف مشهد رضوی، نقطه‌های إعجمی وجود دارد که شاید گمانه‌زنی در مورد متأخر بودن این مصاحف را تقویت کند؛ زیرا معروف است که پایه‌گذار نقطه‌های إعجمی نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر بوده‌اند و هر دو در سال ۹۰ هجری درگذشته‌اند. اما باید گفت اولاً، با فرض اینکه خط عربی تا پیش از سال ۹۰ هجری فاقد نقطه إعجمی باشد، باز هم می‌توان این‌گونه مصاحف را مربوط به پایان سده نخست هجری دانست. ثانیاً، عدم نقطه در خط عربی پیش از اقدام نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر جزء مسلمات نیست؛ بلکه گفته شده نصوصی دلالت دارند بر اینکه نقطه در نسخه‌ها و صحیفه‌های اولیه قرآنی وجود داشته است، ولی کسانی که در زمان عثمان مأمور کتابت قرآن شدند، مصاحف را خالی از نقطه نوشتند تا قرائت‌های مختلف را پوشش دهد (ابن جزری، بی‌تا، ج ۱،

ص ۳۳). طبق این نظر، بعدها نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر تنها نقطه‌گذاری مصاحف را انجام دادند (منجد، ۱۹۷۹م، ص ۱۲۶). شاهد بر تأیید این نظر آنکه سجستانی (م ۳۱۶ق) نوشته است: «اول من نقط المصاحف یحیی بن یعمر» (سجستانی، ۲۰۰۲م، ص ۳۲۴). برخی گفته‌اند از این عبارت ظاهر می‌شود که یحیی شخصاً برخی از مصحف‌ها را نقطه‌گذاری کرده است و شاهد صحتش اینکه ابن خلکان در شرح حال ابن سیرین (م ۱۲۹ق) یادآور شده که نزد او مصحفی نقطه‌گذاری شده وجود داشت که یحیی بن یعمر آن را نقطه‌گذاری کرده بود (ابن خلکان، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷۵). گذشته از این، وجود نقطه در برخی حروف پاپیروس هراکلیئوپولیس در مصر مربوط به سال ۲۲ هجری (Donner, Fred M., 1984, PP. 181-) 208) و کتیبه زهیر به تاریخ ۲۴ هجری و سنگ‌نوشته سد طائف متعلق به سال ۵۸ هجری (ر.ک: قدوری، ۱۹۸۲م، ص ۵۴۷-۵۴۹)، که در هر سه از نقطه استفاده شده است نشان از آن دارد که قبل از نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر در خط عربی نقطه بوده است، گرچه از همین کتیبه‌های عربی هم می‌توان فهمید که کاتبان خودشان را متعهد به نقطه‌گذاری در همه موارد نمی‌دیده‌اند، بلکه به ندرت و به صورت گزینشی این کار را انجام می‌داده‌اند. برخلاف برخی از کهن‌نوشته‌های عربی پس از اسلام، نقوش عربی پیش از اسلام عاری از هرگونه نقطه است. کسانی که معتقد هستند خط عربی در اصل دارای نقطه بوده است در توجیه عدم نقطه‌گذاری در نقوش قدیم عربی می‌گویند که کاتبان به عدم تصحیف کلمات این نقوش اطمینان داشته‌اند. علاوه بر این، بیشتر کلمات این نقوش، اسامی اعلام است که معمولاً در آن تصحیف رخ نمی‌دهد.

گذشته از این پاپیروس و کتیبه‌های نقطه‌دار در دوره اسلامی، نصوصی هم دلالت دارد که خط عربی در زمان رسول خدا ﷺ دارای نقطه بوده و ایشان برخی از کاتبانش را به نقطه‌گذاری حروف سفارش کرده است (ر.ک: خطیب بغدادی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۲۶۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۸، ص ۱۶۹). همچنین از پیامبر ﷺ نقل شده است که «وقتی در یاء و تاء اختلاف داشتید آن را با یاء بنویسید (ابن اثیر، ۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۲۹۵). و نیز از ابن عباس روایت شده که: برای هر چیزی نوری است و نور کتاب (نوشته) نقطه است (قلقشندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۷). برخی از لغویون مانند فراهیدی و ابن منظور، معنای رقم را در «کتاب مرقوم» به معنای نقطه گرفته‌اند. فراهیدی در کتاب العین می‌نویسد: الرقم یعنی نقطه‌گذاری، و «کتاب مرقوم» یعنی نوشته‌ای که حروفش نقطه‌گذاری شده است (فراهیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵۹). ابن منظور هم آورده است: الرقم و الترقیم: تعجیم الکتاب (نقطه‌گذاری نوشتار) و کتاب مرقوم یعنی نوشتاری که حروف آن با نقطه‌گذاری واضح شده باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۴۸).

### ۳-۱-۵- تاریخ‌گذاری مصاحف کهن بر اساس آزمایش کربن ۱۴

امروزه یکی از روش‌های پرکاربرد در تاریخ‌یابی اشیای با منشأ ارگانیک، استفاده از روش رادیوکربن است. رادیوکربن یا تاریخ‌یابی کربن ۱۴ توسط ویلارد لیبی (Willard Libby) (۱۹۰۸-۱۹۸۰م) ارنست اندرسون (Anderson Ernest) (۱۹۲۰-۲۰۱۳م) و جیمز آرنولد (James Arnold) (۱۹۲۳-۲۰۱۲م) در سال ۱۹۴۹ میلادی در دانشگاه شیکاگو توسعه یافت (Libby, Anderson & Arnold, pp.227-228). در

این روش با اندازه‌گیری میزان مواد رادیواکتیو، روشی برای تعیین سن اشیای باستان‌شناختی با منشأ بیولوژیک تا حدود ۵۰۰۰۰ سال است. این آزمایش یکی از پرکاربردترین روش‌های تاریخ‌گذاری است و به یکی از ابزارهای اصلی کار باستان‌شناس تبدیل شده است (Taylor, 1987, pp. 169-170). ویلارد لیبی در سال ۱۹۶۰ میلادی، بابت همین آزمایش تاریخ‌یابی کربن ۱۴ جایزه نوبل شیمی دریافت کرد. تاریخ‌گذاری کربن ۱۴ بر اساس ایزوتوپ رادیواکتیو کربن انجام می‌گیرد که در طول زندگی موجودات زنده جمع می‌شود و پس از مرگ آن‌ها با انتشار تشعشعات رادیواکتیو، تجزیه می‌گردد. در واقع، هر ترکیب ارگانیک پس از مرگ، یک ساعت اتمی در خود به وجود می‌آورد. بنابراین برای تعیین عمر یک شیء باستانی با منشأ ارگانیک نیاز به دانستن تعداد ایزوتوپ‌های رادیوکربن آن است (ر.ک: وحیدنیا، ۱۳۹۷، ص ۱۱۰).

به نظر دروش، روش کربن ۱۴ به ظاهر قابل اعتمادتر از روش خط‌شناسی است (ر.ک: دروش، ۱۳۹۴، ص ۲۹). نسخه‌های کهنی که در دهه‌های اخیر کشف شده است با آزمایش کربن ۱۴ تاریخ‌گذاری شده‌اند. در سال ۲۰۱۵ دو برگ پوست‌نوشته در کتابخانه دانشگاه بیرمنگام کشف شد که آیاتی از سوره‌های ۱۸، ۱۹ و ۲۰ (کهف، مریم و طه) به خط مایل بر روی آن‌ها نوشته شده است. واحد رادیوکربن آکسفورد قدمت این نسخه را با درجه صحت ۹۵/۴٪ بین سال‌های ۵۶۸ و ۶۴۵ میلادی (۹۷۵ و ۱۰۵۴ قمری) اعلام کرد (قرآن بیرمنگام، ۲۰۱۵م). مصحف صنعاء ۱، بر اساس آزمایش کربن ۱۴ روی برگه استنفورد ۲۰۰۷ در آزمایشگاه آریزونا، این برگه با انحراف معیار با احتمال ۶۸٪، قدمتش به سال‌های ۶۱۴ تا ۶۵۶ میلادی (۹ قبل از هجرت تا ۳۳ هجری) می‌رسد. این آزمایش بر اساس دو انحراف معیار، با احتمال ۹۰٪، متعلق به سال‌های میان ۵۷۸ تا ۶۶۹ میلادی (۴۵ قبل از هجرت تا ۴۶ هجری) است. بعدها نمونه‌ای دیگر از همان برگه (استنفورد ۲۰۰۷) در آزمایشگاه آکسفورد مورد آزمایش قرار گرفت که نتایج با احتمال ۹۵/۴٪، عمر برگه را مابین سال‌های ۵۶۴ تا ۶۵۵ میلادی (۴۶ قبل از هجرت تا ۳۵ هجری) نشان داده است. این نتیجه به طور کلی با نتیجه دانشگاه آریزونا نیز همخوانی دارد. این آزمایش‌ها همچنان ادامه یافت و در نهایت این نتیجه حاصل شد که هم شواهد خط‌شناختی و نسخه‌شناختی و هم نتایج برآمده از آزمایش‌های کربن روی پوست‌برگه‌های مختلفی از مصحف صنعاء ۱ نشان می‌دهند لایه زیرین این مصحف در زمانی بسیار زود هنگام، دست‌کم در نیمه نخست سده اول هجری کتابت شده است (ر.ک: صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰، ص ۳۱). در مورد مصحف مشهد رضوی، از هریک از دو نسخه ۱۸ و ۴۱۱۶ نمونه‌برداری و مجموعاً هشت آزمایش در آزمایشگاه دانشگاه آریزونا و مجدداً در جورجیا، آزمایشگاه زوریخ در سوییس، و آزمایشگاه دانشگاه آکسفورد انجام گرفت که این تعداد آزمایش بر روی هیچ نسخه قرآنی در جهان انجام نگرفته است. طبیعی است هرچه تعداد آزمایشگاه‌ها و تعداد آزمایش‌ها بیشتر باشد، تحلیل نتایج به دست آمده از دقت بسیار بالاتری برخوردار خواهد بود. مجموع بررسی‌ها در آزمایش‌های فوق، نشان می‌دهد که برگه‌های مصحف مشهد رضوی با تقریب دو انحراف معیار متعلق به بازه زمانی نیمه دوم سده نخست و اوایل سده دوم هجری است. با توجه به نتایج به دست آمده از پالئوگرافی در این مصحف، و انضمام آن به نتایج آزمایش

کربن ۱۴، نتیجه چنین است که این اثر متعلق به نیمه دوم سده نخست هجری است (کریمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۲).

اما آیا می‌توان به این آزمایش‌ها اعتماد کرد و این پوست‌نوشته‌های قرآنی را متعلق به سده نخست و حتی نیمه اول از سده نخست هجری دانست؟ دروش، که تجربه فهرست‌نویسی مصاحف خطی در کتابخانه ملی پاریس را با خود دارد، تأکید می‌کند که باید درباره نتایج حاصل از این‌گونه آزمایش‌ها محتاط بود. وی علت این احتیاط را اعتبارسنجی روش یادشده با تکیه بر دو مصحف با انجامه مطرح می‌کند که اولی وقف‌نامه‌ای به تاریخ ۱۰۲۰م/۴۱۰ق و دومی به تاریخ ۹۰۷م/۲۹۵ق داشته است. آزمایش کربن ۱۴ نمونه پوستی که از مصحف اول جدا شد و در اختیار آزمایشگاه قرار گرفت را به سال‌های میان ۸۷۱ تا ۹۸۶ میلادی (۲۵۷ تا ۳۷۵ هجری) منسوب ساخت و محتمل‌ترین سال را ۹۳۷م/۳۲۵ق تشخیص داد که از تاریخ وقف ۱۰۲۰م/۴۱۰ق، ۸۳ سال قدیمی‌تر است! پوست مورد استفاده در نگارش مصحف دوم نیز به سال‌های ۷۱۶ تا ۸۱۹ (۹۷ تا ۲۰۳ قمری) میلادی نسبت داده شد و محتمل‌ترین تاریخ ۷۹۱م/۱۷۴ق معرفی شد که از تاریخ وقف ۹۰۷م/۲۹۴ق، ۱۱۶ سال کهن‌تر است! (ر.ک: دروش، ۱۳۹۴، ص ۲۹-۳۳).

در توجیه اختلافی که آزمایش کربن ۱۴ با تاریخ واقعی کتابت این مصاحف دارد، می‌توان گفت که تاریخ کتابت بر روی پوست، سال‌ها بعد از جدا شدن پوست از بدن حیوان بوده است. اما این مطلب را هم باید پذیرفت که با آزمایش کربن ۱۴ نمی‌توان تاریخ کتابت را تعیین کرد؛ بلکه تنها معلوم می‌شود که چه زمانی پوست مورد نظر از بدن حیوان جدا شده است.

در مورد مصحف صنعاء ۱، دروش با پیش‌عثمانی بودن این مصحف موافق نیست. از نظر وی مصحف صنعاء خلال نیمه دوم از قرن نخست نوشته شده و از اواسط سده دوم به بعد پاک شده است. چراکه معتقد است برخی ویژگی‌های لایه رویی بیشتر با نسخه‌های سده دوم سازگار است. گذشته از این، وی معتقد است نوع خط در لایه رویی هرچند مکرراً خط حجازی خوانده شده، اما شکل برخی از حروف آن می‌تواند مربوط به گروه C از تقسیم‌بندی خطوط توسط خود او باشد. به عقیده وی وجود چند مورد از رسم‌الخط کامل در متن لایه قدیم‌تر، هرچند برای اثبات تاریخ‌گذاری متن در زمانی متأخر ناکافی است، اما حاکی از آن است که این متن هنگامی کتابت شده که ارتقای قواعد املائی قرآنی آغاز شده بوده است. در این مخطوط وجود عناوین سوره‌ها و ابزارهای تزئینی مابین سوره‌ها نیز به اواخر سده نخست اشاره دارد. وی معتقد است اگر یافته‌های صادقی و پرگمن در خصوص وجود علائم اعراب در متن زیرین مصحف صنعاء ۱ صحیح باشد، این امر می‌تواند استدلال دیگری بر متأخر بودن مصحف اصلی باشد (وحیدنیا، ۱۳۹۷، ص ۱۲۵-۱۲۶).

نقطه قوت آزمایش رادیوکربن بر روی مخطوطات کهن قرآنی، نزدیک بودن نتایج قرآنی‌هایی است که از نظر خط‌شناسی تقریباً در یک دسته قرار می‌گیرند. مثلاً قرآن‌های آزمایش شده که سبک خط آن‌ها در گروه B1a طبقه‌بندی شده است اکثراً در یک بازه حدود ۶۰ ساله تقریباً مابین سال‌های ۳۰ تا ۹۰ هجری قرار دارند. نتایج به‌دست‌آمده برای مخطوط لایدن با احتمال بالاتر بین سال‌های ۳۱ تا ۷۴ هجری، قرآن توینگن

بین سال‌های ۲۸ تا ۳۶ هجری و قرآن ویتزشتاین ۲، بین سال‌های ۴۱ تا ۹۵ هجری، همگی در این محدوده واقع شده‌اند. نتایج در خصوص قرآن‌های حجازی هم تقریباً همگی در بازه‌ای تاریخی از حدود ۵۰ سال پیش از هجرت تا حدود سال ۶۷۰ میلادی یا ۵۰ هجری قرار می‌گیرند (وحیدنیا، ۱۳۹۷، ص ۱۲۹). علی آقایی و میشایل مارکس در مقاله‌ای نتایج تاریخ‌یابی کربن ۱۴ بر روی هفت پوست‌نوشت قرآنی و یک پوست‌نوشت انجیل سریانی (پشیطا) را که در موزه ملی ایران نگهداری می‌شوند، ارائه و با اطلاعات خط‌شناسی دست‌نوشت‌های کهن قرآنی به خط کوفی مقایسه کرده‌اند. این آزمایش‌ها تاریخ تقریبی این پوست‌نوشته‌ها - که مطابق با سبک‌شناسی خط کوفی آن‌ها تعیین شده بود - را تأیید می‌کند. این نتایج شواهدی به دست می‌دهند که حتی می‌توان بر مبنای آن تاریخ دست‌نوشت‌های قرآنی به خط کوفی سبک D را به دوره‌های متقدم‌تر بازگرداند (Aghaei and Josef Marx, 2021, p205).

نزدیک بودن نتایج رادیوکربن در قرآن‌های با خط حجازی و همچنین شباهت تقریبی نتایج سال‌یابی کربن ۱۴ قرآن‌های با خط گروه B در دسته‌بندی پالنوگرافیک فرانسوا دروش به یکدیگر می‌تواند هم دقت آزمایش کربن ۱۴ و هم دقت تلاش‌های پالنوگرافیک و طبقه‌بندی‌های خط‌شناسانه را نشان دهد (وحیدنیا، ۱۳۹۷، ص ۱۳۰).

#### ۴- ارتباط مصاحف کهن با صحیفه‌های قرآنی مکتوب در عصر پیامبر ﷺ

از آیاتی در قرآن چنین استفاده می‌شود که قرآن در همان سال‌های نخست پیامبری حضرت محمد ﷺ به نگارش درآمده است (رک: شاکر، ۱۴۰۳، ص ۲۴۸-۲۶۰) مطابق با آیه ۵ سوره فرقان که از سوره‌های مکی و چهل و دومین سوره نازل شده بر پیامبر ﷺ است و در سال ششم پس از بعثت نازل شده است (ر.ک: بازرگان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۵۱) چنین آمده: «وَقَالُوا أَأَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا» این آیه سخن مشرکان را گزارش می‌کند که مدعی بودند قرآن به وسیله شخص یا اشخاصی بر حضرت محمد ﷺ املا شده، و ایشان دستور داده تا آن را مکتوب کنند. بنابراین، آیه به روشنی دلالت دارد آنچه پیامبر ﷺ به‌عنوان قرآن بر مردم عرضه می‌کرده، بی‌درنگ به صورت مکتوب نیز محقق شده است.

در این آیه مشرکان که دشمنان پیامبر ﷺ بودند از قرآن مکتوب در سال‌های اول بعثت گزارش داده‌اند و قرآن صرفاً به نقل سخن آن‌ها پرداخته است. پس تنها خود قرآن نیست که مکتوب بودن متن‌های اولیه قرآن را تأیید کرده، بلکه مخالفان الهی بودن قرآن نیز اذعان دارند که در همان سال‌های اولیه بعثت پیامبر ﷺ با صحیفه‌های مکتوب از قرآن مواجه بوده‌اند.

در آیات دیگری نیز به صراحت از صحف (جمع صحیفه) نام برده شده که حاوی آیات و سوره قرآن بوده است. در سوره بینه آمده است: «رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ» (بینه: ۲-۳). این آیه صراحت دارد که پیامبر ﷺ صحیفه‌هایی را تلاوت می‌کرد که در آن نوشته‌هایی ارزشمند وجود داشته و آن‌ها همان سوره‌های قرآن بوده است.

همچنین در سوره عبس آمده است: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ، فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ، فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ، مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ، بِأَيْدِي سَفَرَةٍ، كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ (عبس: ۱۱-۱۶). در تفسیر «سَفَرَةُ» سه قول نقل شده است. یک: مراد از «سَفَرَةُ» کاتبان وحی هستند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق؛ میدی، ۱۳۷۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۳؛ ماتریدی، ۲۰۰۵م؛ گنابادی، ۱۹۸۸م؛ حوی، ۲۰۰۳م؛ صنعانی، ۱۹۹۱م؛ ماوردی، بی‌تا، ذیل آیه ۱۵ سوره عبس)؛ دو: مراد حافظان و قاریان قرآن هستند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق؛ سیوطی، ۱۴۰۴م؛ میدی، ۱۳۷۱؛ مشهدی، ۱۳۸۱؛ طبرسی، ۱۳۸۴؛ ماوردی، بی‌تا، ذیل آیه ۱۵ سوره عبس)؛ سه: مراد فرشتگان هستند (ر.ک: مقدسی حنبلی، ۲۰۱۱م؛ لاهیجی، ۱۳۷۳؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۹۱م؛ شبر، ۱۹۸۶م؛ فضل‌الله، ۱۹۹۸م؛ طبرسی، ۱۳۸۴؛ ماوردی، بی‌تا، ذیل آیه ۱۵ سوره عبس). بنا بر دو قول نخست، مراد از «صُحُف»، صحیفه‌هایی است که کاتبان وحی، قرآن را بر آن‌ها می‌نگاشتند و قاریان از روی آن‌ها قرائت می‌کردند. شاهد بر صحت این مطلب، قرآنی که مایه پند و اندرز برای مردم است تا اگر بخواهند پند گیرند ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾، همین قرآنی است که در قالب صُحُفِی در دست آن‌هاست؛ نه قرآنی که در دست فرشتگان است! باید افزود در عبری واژه «סֵפֶר» (sepher) به معنای کاتب است که در عهد عتیق نیز به کار رفته است (داوران، ۱۴: ۵؛ مزامیر، ۵۱: ۴؛ حزقیال، ۲: ۳، ۹). لغت‌شناسان نیز سافر را کاتب معنا کرده‌اند. حتی ابن‌منظور می‌گوید در نبطی، کاتب را سافرا می‌خوانند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۷۱). صولی در ادب الکاتب می‌نویسد: و قال: «بأیدی سفرة کرام بررة»؛ فالسفرة الکتبة، لواحد سافر و الجمع سفرة، مثل کافر و کفرة. و معنی سافر کاتب یکتب فی الأسفار، واحدها سفر، و هی الصحف (صولی، ۱۳۴۱ق، ج ۱، ص ۲۳-۲۴). البته بیشتر مترجمان قرآن، سَفَرَةَ را جمع سفیر و به معنای فرشتگان ترجمه کرده‌اند (ر.ک: الهی قمشه‌ای، انصاریان، خسروی، فولادوند، مجتوبی، مکارم شیرازی، صفارزاده). این در حالی است که جمع سفیر، سُفَرَاءُ است و نه سَفَرَةُ. با این حال، آیتی آن را به «کاتبان» برگردان کرده است. این نکته هم گفتنی است در هیچ آیه‌ای چنین ذکر نشده که قرآن توسط فرشتگان (به لفظ جمع) بر پیامبر ﷺ وحی شده است یا جبرئیل آن را از فرشتگان دیگری گرفته و بر پیامبر ﷺ وحی کرده است. آیات قرآن تنها بر این امر صراحت دارد که جبرئیل واسطه وحی قرآن بر پیامبر ﷺ بوده و آنچه را خداوند به او وحی کرده، او نیز به پیامبر ﷺ وحی می‌کرده است.

سوره عبس از نظر ترتیب نزول، بنا بر اختلاف روایات، از سوره بیستم تا بیست و چهارم گزارش شده است که مربوط به سال‌های آغازین بعثت است و بنا بر ترتیب مذکور در قرآن چاپ اعتمادالسلطنه و نیز ترتیب پیشنهادی بازرگان، نزول آن مربوط به سال دوم بعثت است (بازرگان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۸). بنابراین می‌توان گفت قرآن کریم در سال اول یا دوم بعثت در صحیفه‌هایی مکتوب بوده است.

نتیجه آنکه، در قرآن از صحیفه‌های قرآنی که توسط کاتبان وحی در زمان نزول قرآن به نگارش درآمده بوده، به‌مثابه یک واقعیت تاریخی گزارش شده است و همین صحیفه‌ها منابع مکتوب برای مصاحف کهن قرآنی بوده‌اند. دلیل نگارنده بر اینکه صحیفه‌های مکتوب در عصر نزول، منابع کاتبان قرآن در دهه‌های بعد از رحلت رسول خدا ﷺ بودند، اندک بودن اختلاف در متن مصاحف کهنی است که اکنون در دسترس است



(ر.ک: صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰، ص ۷۲). چنانچه این مصاحف کهن موجود از روی مصاحف قرآنی پیش از خود نسخه برداری نشده بودند، به طور طبیعی باید اختلافات فراوانی در مصاحف به چشم می خورد. زیرا در این صورت باید پذیرفت که قرآن نیز مانند سنت پیامبر ﷺ، پس از گذشت ده ها سال به قید کتابت و تدوین درآمده است. همان طور که واضح است، انتقال میراث شفاهی حدیث به کتب حدیثی با اختلافات فراوان در نقل احادیث همراه شده است. از طرفی محتمل است گفته شود قیاس قرآن به روایت، دقیق نیست؛ زیرا اهتمام به تلاوت و حفظ قرآن و تلاوت روزانه در نماز و غیرنماز هیچ گاه مانند سخنان پیامبر ﷺ نبوده است، و بعید نیست حتی زمان خود پیامبر ﷺ، سخنان ایشان به صورت طبیعی نقل به معنا شده و تأکیدی بر حفظ و نقل عین الفاظ پیامبر ﷺ وجود نداشته باشد. ضمن تأیید اصل این اشکال، نمی توان از این نکته عبور کرد که نقل شفاهی سنت سبب بسیاری از اختلافات در متون حدیثی شده است که بسیاری از آنها اصلاً قابل جمع نیستند. حتی در خصوص وقایع مهمی مانند تاریخ رحلت پیامبر ﷺ که بحث نقل به معنا در مورد آن مطرح نیست، بلکه بحث آن است که پیامبر در زمان رحلت، شخصیت برجسته ای بودند و اصحاب فراوانی داشتند که شاهد این واقعه و تاریخ وقوع آن بوده اند. اما در همین مورد هم مسلمانان متن های مختلفی با تاریخ های مختلف به ثبت رسانده اند! یا در مورد برخی از اعمال و مناسکی که مسلمانان روزانه چند مرتبه انجام می دهند متون مختلفی با بیان شیوه های مختلف در انجام آن مناسک، به جای مانده است.

همین انسجام و وحدت رویه در نگارش قرآن در مصاحف مختلف، توسط یکی از پژوهشگران دانشگاه لایدن هلند مورد توجه قرار گرفته و آن پژوهشگر را به این نتیجه رسانده است که مصاحف کهن موجود، مسبقاً به متن واحد مکتوبی بوده اند که همگی بر اساس همان متن مکتوب بازنویسی شده اند. مارین فان پاتن در این مقاله به کلمات مؤنثی چون «نعمه، رحمة، سنة و کلمة» پرداخته است که در قرآن گاه با «ة» و گاه با «ت» نوشته شده است. این کلمات را به رغم آنکه به هر دو شکل می توان نوشت - که در کتابت مصاحف کهن موجود نیز چنین اتفاق افتاده است - اما به طرز شگفت آوری در نسخه های مختلف قرآن دارای هماهنگی در نوع نگارش است. به طور مثال، کلمه «نعمه» در قرآن ۲۳ دفعه آمده که ۱۲ مرتبه به صورت «نعمه» و ۱۱ مرتبه به صورت «نعمت» است. بررسی این پژوهشگر نشان داده که در همه نسخه ها - جز در چند مورد اندک - هماهنگی وجود دارد؛ یعنی آن ۱۲ مورد، در همه نسخه ها به صورت «نعمه» و آن ۱۱ مورد به صورت «نعمت» کتابت شده است که این امر نشان می دهد کاتبان به صورت دلخواه و سلیقه ای یکی از این دو روش را انتخاب نکرده اند؛ بلکه دقیقاً مطابق آنچه در نسخه الگو نوشته شده بود، می نوشتند (See: Van Putten, 2019, P 271-288).

## نتیجه‌گیری

از آنچه در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار گرفت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. هیچ‌کدام از مصاحف کهن موجود را نمی‌توان متعلق به زمان حیات پیامبر ﷺ دانست. عدم بقای نسخه‌های اولیه قرآن را می‌توان به علل گوناگونی نسبت داد. یکی از این علل، نابودی مصاحف صحابه به دستور عثمان است. همچنین به سبب استفاده مکرر، نسخه‌ها به سرعت فرسوده می‌شدند. برای جلوگیری از بی‌احترامی احتمالی به نسخه‌های فرسوده، صاحبان مصاحف آن‌ها را در آب می‌ریختند یا در جایی دفن می‌کردند. نمونه‌ای از این رفتار را می‌توان در نسخه‌های قدیمی مسجد صنعاء مشاهده کرد که در دیوار و سقف مسجد جامع صنعاء قرار داده شده بودند. از سوی دیگر، وقف مصاحف و نگهداری در مراکز عمومی، مانند آنچه در مورد مصحف مشهد رضوی اتفاق افتاده است، بسیار نادر بوده و بیشتر نسخه‌ها به دلیل استفاده فراوان در قرائت و ختم قرآن یا سهل‌انگاری و ژاژ، نابود شده یا به قطعاتی تقطیع شده‌اند. از این رو، کشف نسخه‌های قدیمی در دهه‌های اخیر نیز اغلب به صورت قطعه‌قطعه بوده که در انبارهای جنبه‌مانند مساجد نگهداری می‌شده‌اند.

۲. گرچه اکنون دسترسی به مصحفی مکتوب از زمان حیات پیامبر ﷺ وجود ندارد، اما کهن‌ترین مصاحف موجود نشان می‌دهند که این نسخه‌ها از روی مصاحف اصلی که در زمان پیامبر ﷺ نوشته شده، نسخه‌برداری شده‌اند. اختلافات بین مصاحف کهن بسیار اندک و معمولاً در جزئیات است. چنانچه این مصاحف تنها بر اساس منابع شفاهی نوشته شده بودند، باید اختلافات بسیار بیشتری می‌داشتند.

۳. تاریخ‌گذاری مصاحف با روش‌های مختلف قابل انجام است. یکی از آن‌ها تاریخ‌گذاری بر اساس انجامه است. واقعیت آن است که مصاحف با انجامه معتبر مربوط به سده‌های اول و دوم هنوز یافت نشده است و نیز از سده سوم هجری نیز بسیار کمیاب است. مصاحف قرآنی فراوانی به امام علی علیه السلام و فرزندان ایشان یا به برخی از صحابه به‌ویژه عثمان نسبت داده شده است، اما هیچ‌کدام تاکنون با شواهد علمی که دال بر صحت انتساب باشد، همراه نیست.

۴. خط مایل، خاستگاهش حجاز باشد یا شام، در پایان سده نخست هجری رو به افول نهاده و پس از آن مصاحف با خط کوفی نوشته شده‌اند. بنابراین، مصاحفی که با خط مایل نگارش شده‌اند، متعلق به سده نخست هجری هستند.

۵. در برخی از مصاحفی که به خط مایل نوشته شده‌اند، نقطه‌های اعجمی وجود دارد که شاید گمانه‌زنی در مورد متأخر بودن این مصاحف را تقویت کند؛ زیرا معروف است که پایه‌گذار نقطه‌های اعجمی نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر بوده‌اند که هر دو در سال ۹۰ هجری درگذشته‌اند. اما باید گفت اولاً، با فرض اینکه خط عربی تا پیش از سال ۹۰ هجری (سال وفات نصر بن عاصم و یحیی بن یعمر) فاقد نقطه اعجمی بوده باشد، باز هم می‌توان این‌گونه مصاحف را مربوط به پایان سده نخست هجری دانست. ثانیاً، عدم نقطه در خط عربی پیش از سال ۹۰ هجری جزء مسلمات نیست؛ بلکه حتی در برخی آثار به‌جای مانده از پیش

از اسلام هم نقطه وجود دارد. آنچه از مشاهده نقوش قدیم عربی و مقایسه آن با مصاحف کهن به دست می آید این است که مصاحف قدیم از نظر رسم الخط همان ویژگی هایی را داراست که نقوش قدیم عربی داشته اند.

۶. آزمایش های کربن ۱۴ که بر روی نوشته های تاریخ دار انجام شده، اغلب تاریخ قدیمی تری را نشان می دهند. این مسئله بیش از آنکه نشانگر ضعف آزمایش کربن ۱۴ باشد، نشان دهنده قوت آن است؛ چراکه ممکن است کتابت نسخه ها سال ها پس از تهیه چرم آن ها انجام شده باشد و این نوع آزمایش تنها میزان قدمت چرم را تعیین می کند، نه تاریخ نوشته روی آن را. بنابراین، ادعای کسانی که گفته اند نتایج آزمایش کربن ۱۴ نشان می دهد برخی نسخه های قرآنی متعلق به پیش از بعثت پیامبر ﷺ است و در زمان صدر اسلام بازنویسی شده، ادعایی غیر علمی است.

## فهرست منابع

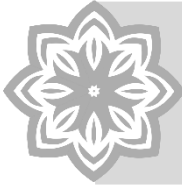
قرآن کریم.

کتاب مقدس.

۱. ابن اثیر، علی (۱۹۹۴م). أسد الغابة، بیروت: دار الکتب العلمية.
۲. ابن جزری، محمد (بی تا). النشر فی القرائات العشر، بیروت: دار الکتب العلمية.
۳. ابن خلکان، احمد (بی تا). وفيات الأعیان، بیروت: دار الفکر.
۴. ابن عبدالبر، یوسف (۱۹۹۲م). الإستیعاب، بیروت: دار الجیل.
۵. ابن عساکر، علی (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینة دمشق، بیروت: دار الفکر.
۶. ابن قتیبة، عبدالله (۱۹۹۱م). تفسیر غریب القرآن، بیروت: مکتبة الهلال.
۷. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۸. ابن ندیم، محمد (۱۹۹۷م). الفهرست، بیروت: دار المعرفة.
۹. ابو عبیدة، معمر (۱۳۸۱ق). مجاز القرآن، قاهره: مکتبة الخانجی.
۱۰. امیر معزی، محمد علی (۱۳۸۸). «یک متن و تاریخی رمزآلود»، هفت آسمان، شماره ۴۲.
۱۱. بازرگان، مهدی (۱۳۶۷). سیر تحول قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۲. جیوری، سهیلة (۱۹۷۷م). اصل الخط العربی و تطوره، بغداد: جامعة بغداد.
۱۳. حوی، سعید (۲۰۰۳م). الأساس فی التفسیر، قاهره: دار السلام.
۱۴. خطیب بغدادی، احمد (۱۹۸۳م). الجامع لأخلاق الروای و آداب السامع، ریاض: مکتبة المعارف.
۱۵. دانی، عثمان بن سعید (۱۹۷۸م). المقنع فی رسم مصاحف الأمصار، قاهره: مکتبة کلیات الأزهرية.
۱۶. دروش، فرانسوا (۱۳۹۴). قرآن های عصر اموی، ترجمه: مرتضی کریمی نیا و آلاء وحیدنیا، تهران: هرمس.
۱۷. رامیار، محمود (۱۳۶۲). تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر.
۱۸. سجستانی، ابوبکر (۲۰۰۲م). کتاب المصاحف، بیروت: الفاروق الحديثة.
۱۹. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدر المنثور. قم: مکتبة آیت الله المرعشی النجفی.
۲۰. شاکر، محمد کاظم (۱۴۰۳). «ادله قرآنی نگارش قرآن در عصر پیامبر ﷺ»، سراج منیر، شماره ۴۹، صص ۲۶۸-۲۴۱. DOI: 10.22054/ajsm.2024.80879.2056
۲۱. شبر، عبدالله (۱۹۸۶م). الجوهر الثمین، کویت: شرکت مکتبة الفین.
۲۲. صادقی، بهنام؛ گودرزی، محسن (۱۴۰۰). مصحف صنعاء ۱ و مسئله خاستگاه قرآن، تهران: هرمس.
۲۳. صنعانی، عبدالرزاق (۱۹۹۱). تفسیر القرآن العزیز، بیروت: دار المعرفة.
۲۴. صولی، محمد بن یحیی (۱۳۴۱ق). ادب الکاتب، قاهره: المطبعة السلفية.
۲۵. طبرسی، فضل (۱۳۸۴). مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.
۲۶. طبری، محمد (۱۴۱۲ق). جامع البیان، بیروت: دار المعرفة.
۲۷. فراهیدی، خلیل (بی تا). العین، بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۲۸. فرید، امیر؛ مرادی سیرچی، فاطمه (۱۴۰۲)؛ «تأثیرات کوفی ایرانی (پیرآموز) بر شکل گیری اقالم سته»، پیکره، شماره ۳۱، صص ۱۸-۳۳. DOI: 10.22055/PYK.2023.42630.1357.
۲۹. فضل الله، محمدحسین (۱۹۹۸م). من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
۳۰. قدوری، غانم (۱۹۸۲م). رسم المصحف، بغداد: اللجنة الوطنية.
۳۱. قدوری، غانم (۱۹۸۶م). «موازنة بين رسم المصحف و النقوش العربی القديمة»، المورد، شماره ۴، صص ۲۷-۴۴.
۳۲. قلقشندی، احمد (بی تا). صبح الأعشى، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. قیدر، مریم؛ توکلی، مرتضی (۱۴۰۱). «واکاوی آرای علمای رسم المصحف در مصاحف کهن: مطالعه موردی مصحف شماره ۱ آستان قدس رضوی (مصحف منسوب به امام علی علیه السلام)»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۷۳، صص ۱۳-۵۲.
۳۴. کریمی نیا، مرتضی (۱۴۰۱). راهنمای فارسی مصحف المشهد الرضوی، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۳۵. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۶). «گزارش نشست علمی مصحف نگاری قرآنی در قرون نخست و تأثیر آن در شناخت ما از تاریخ قرآن»، <https://www.riqh.ac.ir/post/58667>.
۳۶. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۷). «قرآن ۱۲۰۰ در موزه آستانه حضرت معصومه علیها السلام»، قرآنی از عهد مأمون عباسی یا قرن پنجم هجری»، آینه پژوهش، شماره ۴، صص ۸۷-۹۶.
۳۷. گنابادی، محمد (۱۹۸۸م). بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. لاهیجی، محمد (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: داد.
۳۹. ماتریدی، محمد (۲۰۰۵م). تأویلات أهل السنة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۰. مارکس، میساییل (۱۳۹۱). «قرآن نخستین کتاب عربی/ گزارشی از یافته های باستان شناختی نمایشگاه جاده های عربستان»، کتاب ماه دین، سال ۱۵، شماره ۵۷، صص ۱۰۵-۹۴.
۴۱. ماوردی، علی (بی تا). النکت و العیون، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۲. مشهدی، میرزامحمد (۱۳۸۱). کنز الدقائق، قم: دار الغدیر.
۴۳. مصحف المشهد الرضوی، <https://codexmashhad.com>.
۴۴. مقدسی حنبلی، مجیرالدین (۲۰۱۱م). فتح الرحمن فی تفسیر القرآن، دمشق: دار النوادر.
۴۵. منجد، صلاح الدین (۱۹۷۹م). دراسات فی تاریخ الخط العربی، بیروت: دار الکتب الجدید.
۴۶. مهدوی راد، محمدعلی؛ سهرابی، محمد (۱۴۰۱). «خط مایل در مصاحف کهن (خاستگاه، گستره رواج، علت افول)»، پژوهش های قرآن و حدیث، شماره ۲، صص ۴۸۷-۵۰۴.
- DOI: 10.22059/jqst.2022.342003.669989
۴۷. میدی، رشید الدین (۱۳۷۱). کشف الأسرار، تهران: امیرکبیر.
۴۸. نامی، خلیل (۱۹۳۵م). اصل الخط العربی و تاریخ تطوره، قاهره: مطبعة بول باریة حاره.
۴۹. نقشبندی، ناصر (۱۹۷۴م). «منشأ الخط العربی و تطوره»، سومر، شماره ۱، صص ۱۲۹-۱۴۲.

۵۰. نیلساز، نصرت (۱۳۹۳). «مروری بر مقاله مسئله تاریخ‌گذاری قرآن‌های کهن - نوشته آدلف گروهمن»، آینه پژوهش، شماره ۱۴۹-۱۵۰، صص ۱۲۸-۱۲۹.
۵۱. نیلساز، نصرت (۱۳۹۶). «مروری بر مقاله نسخه‌های خطی قرآن - نوشته فرانسوا یروش»، آینه پژوهش، شماره ۱۶۴، صص ۴۵-۶۲، DOI: [10.22081/jap.2017.65203](https://doi.org/10.22081/jap.2017.65203).
۵۲. وحیدنیا، آلاء (۱۳۹۷). «تاریخ‌گذاری مخطوطات قرآنی در پرتو روش‌های نوین علمی (آزمایش کربن ۱۴)»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۳، صص ۹۹-۱۳۱.
۵۳. ولفنسون، اسرائیل (۱۹۲۹م). تاریخ اللغات السامیه، قاهره: مطبعة الإعتقاد.
54. Aghaeia, Ali and Marx, Michael (2021). "Carbon Dating of Seven Parchment Qur'an Manuscripts and One Syriac Bible of the National Museum of Iran", *Journal of Iran National Museum*, Vol. 2, No. 1, Serial No. 2.
55. Donner, Fred M. (1984); "Some Early Arabic Inscriptions from Al-Hanākiyya, Saudi Arabia", *Journal of Near Eastern Studies*, 43 (3).
56. Hawting, Gerald R. (1999), *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, university of CAMBRIDGE.
57. Islamic Awareness; "Radiocarbon (Carbon-14) Dating Of The Manuscripts Of The Qur'an", [Islamic Awareness](#).
58. J. R. Arnold & W. F. Libby (1949). "Age Determination By Radiocarbon Content: Checks With Samples Of Known Age", *Science*, Volume 110.
59. R.E. Taylor (1987). *Radiocarbon Dating: An Archaeological Perspective*, Academic Press, Inc.: Orlando (FL).
60. Al-Sharkawi, Muhammad (2016). *History and Development of the Arabic Language*, London: Routledge.
61. Van Putten, Marijn (2019). "The Grace of God" as evidence for a written Uthmanic archetype: the importance of shared orthographic idiosyncrasies", *London: Bulletin of SOAS*, 82, 2.
62. Versteegh, Kees (2009). *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Leiden: Brill Academic.
63. W.F. Libby, E. C. Anderson & J. R. Arnold (1949). "Age Determination By Radiocarbon Content: World-Wide Assay Of Natural Radiocarbons", *Science*, Volume 109.



## Unveiling Time from the Meanings of the Qur'an; An Analysis of the Narration: "In the Qur'an there are meanings that time will reveal"

Gholamali Azizi Kia <sup>1</sup>

### Abstract

The statement, "In the Qur'an there are meanings that time will reveal" has been attributed by some to 'Abdullah ibn 'Abbās. Like any other historical claim, it requires verification of authenticity. More important than determining the accuracy of this attribution, however, is examining its semantic implications and clarifying its content and intended meaning. What similar statements exist, and how can this proposition be utilized in discussions on the principles of exegesis (Tafsīr)? Employing a descriptive-analytical method, this study aims to answer the above questions by evaluating both the chain of transmission and the semantic content of this statement, arriving at the following conclusions. The statement is not found in any earlier or later tradition sources, and its attribution to Ibn 'Abbās cannot be substantiated. However, its content can be observed in some narrations from the Infallibles (AS) with different wording and phrasing. Narrations that describe the Qur'an as a "living, undying" entity, liken it to the continuously moving sun and moon, and, moreover, those that not only permit analogical extension to similar cases but also forbid restricting verses solely to the specific occasions of their revelation, belong to the same conceptual family as this statement. They are grounded in the fundamental principle of the universality and timelessness of the Qur'an.

**Keywords:** The timelessness of the Qur'an, Jary al-Qur'an (the ongoing applicability of the Qur'an), the Dynamism of the Qur'an, Contemporary exegesis, Trans-historical exegesis.

**Citation:** Azizi kia, Gh. (2026). "Unveiling Time from the Meanings of the Qur'an; An Analysis of the Narration: «In the Qur'an there are meanings that time will reveal»". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (3), 29-45. (In Persian)

---

\* Received: 2025/08/07, Revised: 2025/10/14, Accepted: 2025/11/05.

1. Associate Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Corresponding Author Email: Azizikia@iki.ac.ir.





## رازگشایی زمان از معانی قرآن؛ واکاوی روایت «فِي الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ يُفَسَّرُهَا الزَّمَانُ»

غلامعلی عزیزی کیا 

### چکیده

گزاره «فِي الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ يُفَسَّرُهَا الزَّمَانُ» را برخی به عبدالله بن عباس نسبت داده‌اند که مانند هر گزاره تاریخی دیگر نیاز به اعتبارسنجی دارد و مهمتر از درستی یا نادرستی این انتساب، بررسی دلالتی و تبیین مفاد و مقصود آن است. چه گزاره‌هایی مشابه این متن وجود دارد و چگونه می‌توان از این گزاره در بحث از مبانی تفسیر بهره برد؟ این نگاشته با هدف پاسخگویی به پرسش‌های بالا بر اساس روش توصیف و تحلیل به ارزشیابی سندی و دلالتی این گزاره پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد این گزاره در هیچ‌یک از منابع حدیثی پیشین یا پسین وجود ندارد و استناد آن به ابن عباس قابل اثبات نیست؛ ولی مفاد آن را می‌توان در برخی از احادیث معصومان علیهم السلام با الفاظ و عبارات دیگر مشاهده کرد. احادیثی که قرآن را زنده نامیرا و چنان خورشید و ماه در جریان می‌داند، و نیز احادیثی که نه تنها اجازه تعمیم به موارد مشابه داده؛ بلکه از تخصیص آیات به مصادیق مورد نزول نهی کرده، هم خانواده این گزاره هستند و بر مبنای مهم جهان‌شمولی و جاودانگی قرآن دلالت دارد.

واژگان کلیدی: جاودانگی قرآن، جری‌القرآن، پویایی قرآن، تفسیر روزآمد، تفسیر فراتاریخی.

استناد: عزیزی کیا، غلامعلی (۱۴۰۴). «رازگشایی زمان از معانی قرآن؛ واکاوی روایت "فِي الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ يُفَسَّرُهَا الزَّمَانُ"». قرآن‌پژوهی روایی، ۱(۳)، ۲۹-۴۵.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴.

۱. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: .Azizikia@iki.ac.ir

## ۱- بیان مسئله

در درستی و پذیرش یا نادرستی و ردّ انتساب برخی گفته‌ها به صحابیان و تابعیان جای درنگ جدی است. نه می‌توان همه آن‌ها را پذیرفت و نه همه را کنار گذاشت؛ بلکه باید بر اساس معیارهای پذیرفته‌شده در میان اهل فن به بررسی پرداخت. به‌ویژه آنکه برخی از آنان به دلیل شهرت فراوان و مرجعیت در میان گروه‌هایی از مردم، بیشتر در معرض انتساب گفته‌ها و دیدگاه‌ها هستند. از جمله این افراد عبدالله بن عباس است. وی به دلیل کم بودن سن، مدت زمان زیادی محضر پیامبر اکرم ﷺ را درک نکرده و به گفته خود، عمده دانش تفسیری اش را از امیرالمؤمنین علی ﷺ دریافت کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۱۰۵). او در میان صحابیان، یکی از پرسخن‌ترین‌ها در حوزه گفت‌وگوهای دینی و قرآنی است. به سبب همین شهرت فراوان، گاه سخن دیگران را به نام او ثبت کرده‌اند تا بر دامنه اعتبار و رواجش بیفزایند؛ به گونه‌ای که شافعی فقط صد حدیث تفسیری از ابن عباس را صحیح می‌داند: «لم یثبت عن ابن عباس فی التفسیر إلا شبيهه بمائة حدیث» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۳۹) و در این میان گاه دو دیدگاه ناسازگار با یکدیگر را به او نسبت داده‌اند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۸-۲۷۲). اینک دو پرسش مطرح است: اول آنکه ارزش سندی این گزاره چیست؟ و دوم آنکه چه وجه یا وجوه معنایی برای آن متصور است؟ پرسش نخست را افزون بر جست‌وجو در منابع حدیثی در بردارنده سخنان صحابیان، می‌توان با متن‌شناسی و مقایسه گزاره‌های هم‌مضمون با آن پاسخ گفت و پاسخ پرسش دوم را نیز با توصیف و تحلیل ابعاد دلالتی این گزاره اعم از وجوه ادبی و غیر آن تبیین نمود.

## ۲- پیشینه تحقیق

تاکنون کتاب یا مقاله‌ای مستقل در بررسی اعتبار و مقصود از گزاره «فِی الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ یُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ» ارائه نشده است. البته، در برخی از منابع معاصر اشاراتی کوتاه به این گزاره شده است که در منبع‌شناسی بیان خواهد شد.

## ۳- منبع‌شناسی گزاره «فِی الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ یُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ»

صرف نظر از نکات پیش‌گفته، گاه سخنانی به ابن عباس نسبت داده شده که در هیچ‌یک از کتاب‌های روایی متقدم یا متأخر فریقین وجود ندارد. گزاره «فِی الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ یُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ» از آن جمله است که فقط در بعضی آثار نزدیک به عصر حاضر دیده می‌شود. مانند برخی تفاسیر معاصر که آن را نقل به مضمون کرده و به صورت «القرآن یفسره الزمان» آورده‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰؛ سبحانی، ۱۴۳۳ق، ص ۳۱۷). در گفتارهای علمی عالمان قرآن‌پژوه نیز این جمله آمده است ولی منبعی روایی برای آن نقل نکرده‌اند. در کتاب النواة فی حقول الحیاة اثر شیخ محمد حبیب العبیدی (۱۳۰۰-۱۳۸۳ق) که نزدیک به زمان حاضر است، متنی نزدیک به این گزاره به ابن عباس نسبت داده شده، ولی منبعی برای آن معرفی نکرده است: «مما یوثر عن ابن عباس: فِی الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ یُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ» (عبیدی،

۱۴۲۵ق، ص ۱۱۹). با جست‌وجو در منابع روایی موجود، این عبارت یافت نشد و به همین سبب نمی‌توان از راه اعتبارسنجی زنجیره روایان و یا با نظر به اعتبار کتاب یا کتاب‌هایی که آن را نقل کرده‌اند، ارزشیابی کرد؛ لکن اعتبارسنجی صدور احادیث در این دو روش منحصر نمی‌شود و با آنکه در متون روایی شاهدهی بر انتساب این جمله به ابن عباس وجود ندارد، می‌توان از راه متن‌شناسی و عرضه مضمون آن به متون موجود، از سره یا ناسره بودن آن آگاه شد.

#### ۴- متن‌شناسی «فی القرآن مَعَانٍ سَوْفَ يُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ»

یکی از راه‌های پی‌بردن به صدور اخبار، پی‌جویی احادیث مشابه آن در متون حدیثی پیشین است. چه بسا حدیثی که با مضمون‌های مختلف از زبان گویندگان متعدد وارد شده است و با بررسی متون می‌توان به جمع‌آوری و مقایسه آنان با یکدیگر پرداخت. از احادیثی که در زمان‌های پس از ابن عباس از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است، می‌توان به درستی مضمون یادشده در این جمله پی برد. در این فرض می‌توان جمله یادشده از ابن عباس را به منزله حدیث موقوف<sup>۱</sup> (جدیدی نژاد، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸) برشمرد و پس از آن به دنبال تفسیر و مقصود از آن برآمد. دو حدیث از احادیث هم‌خانواده با این گزاره به این شرح است:

۱. حَدَّثَنَا أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي خَالِدِ الْقَمَاطِ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام عَنْ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ فَقَالَ «ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيكَ» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹). به قرینه احادیث دیگر، مقصود از «باطن» در این حدیث، تأویل یعنی مصادیق بعدی آیات و «ظاهر» به معنای تنزیل و مصادیق نخستین آیات است. حدیث زیر نیز از آن جمله است:

۲. حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُوسُفَ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ، قَالَ اللَّهُ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ۷) نَحْنُ نَعْلَمُهُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶). از این‌گونه احادیث چنین استفاده می‌شود که گذر زمان عامل پدیدآمدن مصادیق تازه‌ای بوده که آیه یا آیاتی بر آن‌ها قابل انطباق است و همین نکته، مفاد گزاره مورد بحث در مقاله را به‌خوبی تأیید می‌کند. افزون بر این، آیات بیانگر جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن کریم نیز بر همین مطلب تأکید کرده و در این صورت نقل یاد شده هم موافق با قرآن است و هم با مضمون احادیث دیگر هماهنگ است و عدم ذکر در منابع پیشین، از ارزش آن نمی‌کاهد.

۱. حدیثی که از صحابی معصوم نقل شود؛ خواه سندش متصل باشد و خواه منقطع.

## ۵- وجوه معنایی «فی القرآن معانٍ سوف يُفسرُها الرّمانُ»

اکنون با قطع نظر از موقوفه بودن یا نبودن این عبارت حدیثی، آنچه اهمیت دارد معنا و مقصود آن است که این مقاله در پی تحلیل و تبیین آن سامان یافته و برای این منظور به بررسی دلالتی این سخن پرداخته است. از نظر ادبی تنها وجهی که می‌توان در تفسیر «الزمان» گفت، چنین است که «ال» به معنای جنس بوده و بر پایه آن، مخصوص به دوره خاصی نیست. یعنی هر زمانی از زمان‌های پس از عصر نزول می‌تواند آشکارکننده معنایی تازه از آیات قرآن باشد و به عبارت بهتر، تغییر زمان که همواره در جریان است، سبب پدیدار شدن معناهایی است که تا پیش از آن آشکار نشده بود. این نکته، محور همه وجوهی است که در پی می‌آید.

### ۵-۱- تأثیر گذر زمان در پیشرفت دانش بشری و زمینه‌سازی استنتاج بهتر از آیات قرآن

کاروان دانش بشری همواره در حال پیشرفت است و دانشمندان در رشته‌های مختلف به نوآوری مشغول‌اند؛ به گونه‌ای که محصولات فکری و فنی آن، زندگی بشر را متحول کرده و روز به روز بر دامنه آن افزوده است. این پیشرفت‌ها خود دو بُعد دارند: یکی مربوط به حوزه معارف فراطبیعی و امور معنوی، و دیگری مربوط به حوزه دانش‌های تجربی است و به دلیل وجود آیات مختلف بیانگر معارف فراطبیعی و نیز آیات بیانگر امور طبیعی در قرآن، پیشرفت در هر دو بعد در فهم قرآن اثرگذار خواهد بود. نباید پنداشت که پیشرفت دانش بشر فقط به طور مستقیم در شرح مفاد آیات اثر می‌گذارد؛ بلکه برتر و مهمتر از آن تحولی است که در ذهن و ضمیر بشر پدید می‌آید و به دنبال آگاهی‌های تازه، پرسش‌های فراوان‌تری برای او رخ می‌نماید و در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که با آیات قرآن به گفت‌وگو می‌نشیند و زمینه استنتاج آیات فراهم می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۳). بنابراین، یکی از آثار گذشت زمان و پیشرفت دانش بشر، فراوان شدن پرسش‌هایی است که انسان در پی پاسخ‌یابی آن‌هاست و دیر یا زود به آن دست می‌یابد. از جمله راه‌های دریافت پاسخ، مراجعه به کلام الهی است که جامع نیازهای هدایتی انسان است و آنکه بهره بیشتری از دانش دارد و پرسش دقیق‌تر و فراوان‌تری دارد، بهره بیشتری از قرآن خواهد برد و لایه‌های بیشتری از معانی آیات را آشکار می‌کند و در فهم کلام خدا توفیق بیشتری خواهد یافت. در ادامه به نقش زمان در فهم آیات فراطبیعی پرداخته شده است.

### ۵-۱-۱- نقش زمانه در فهم آیات فراطبیعی

قرآن کریم مشحون از آیاتی است که درباره مبدء، معاد، فرشتگان و جزئیات مربوط به وجه غیرمادی هستی سخن می‌گوید. با اندکی مراجعه به تفاسیر قرآن دریافت می‌شود که بحث‌های غیرمعصومان به‌ویژه درباره آیات فراطبیعی قرآن به شکل بسیار بسیطی مطرح می‌شده و به تدریج بر دامنه مباحث مربوط به این آیات افزوده شده و در قرون اخیر به اوج خود رسیده است. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: از صحابیان پیامبر اکرم ﷺ گزارش نشده است که در موضوعاتی مانند عرش و کرسی و سایر حقایق قرآنی و حتی در معارف بنیادین مثل توحید و ملحقات آن بحثی کرده باشند؛ بلکه آنان فقط به ظواهر قرآن بسنده کرده، قدمی

از آن فراتر نمی‌گذاشتند. تابعان و مفسران متقدم نیز همین روش را پیموده‌اند. حتی نقل است که سفیان بن عیینه می‌گفته: «تفسیر آیاتی که خداوند در آن خود را وصف فرموده، همان تلاوت و سکوت بر آن است». از امام مالک نیز نقل است که مردی به وی گفت: ای ابا عبد الله! معنای استوای بر عرش چیست و چطور خداوند بر عرش استواء دارد؟ راوی می‌گوید: من هرگز مالک را ندیدم که مانند آن روز ناراحت شود، عرق بر پیشانی‌اش نشست، و شاگردانش سر به زیر افکندند و پس از آنکه به حال خود بازآمد گفت: «چگونه» گفتن معقول نیست، و استوای خداوند بر عرش ناشناخته نیست و ایمان به آن واجب و پرسش از آن بدعت است، و من از این می‌ترسم که تو مردی گمراه باشی. سپس دستور داد او را از مجلسش بیرون کردند.... بنابراین از عالمان آن روز اسلام، کلمه‌ای در این باره به ما نرسیده است. تنها کسی که در این باره سخن گفته، امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه معصومان علیهم السلام از فرزندان او هستند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۶۱). علامه در جای دیگری آورده است: اگرچه قرآن کریم در باب این آیه‌ها و از جمله درباره توحید نکات بلندی آورده است که پیش از آن در هیچ کتاب بشری یا آسمانی نیامده بود، اما صحابیان و تابعیان و دیگر مفسران از بحث در این باره خودداری ورزیده‌اند. فقط امیرمؤمنان علیه السلام آن را به بهترین روش و برهان توضیح داده است؛ به گونه‌ای که فیلسوفان مسلمان پس از گذشت هزار سال از هجرت که به بخشی از این مباحث پرداخته‌اند، اقرار کرده‌اند که نکات توحیدی مباحث خود را از کلام حضرت علیه السلام برگرفته‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۰۴). به هر روی، بشر با گذشت زمان و بهره‌مندی از دانش گذشتگان و تأمل و تفکر مستمر به ظرفیت‌های بیشتری دست یافته و زمینه رشد علمی و فکری بالاتری را برای خود ایجاد کرده است. آنچه برخی از عالمان در معنای گزاره مورد بحث مبنی بر تأثیر گذشت زمان در پرورش نبوغ‌ها و استعدادها احتمال داده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰) نیز می‌تواند در همین راستا ارزیابی شود و شاید یکی از احتمالاتی که درباره حدیث معروف: «به یقین خداوند می‌دانست که در آخرالزمان مردمانی متعمق پدید می‌آیند؛ به همین دلیل سوره توحید و آیات ابتدای سوره حدید تا ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (حدید: ۶) را فرو فرستاد؛ پس هرکه آهنگ فراتر از آن کند، نابود شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۱) بیان شده است، گویای نقش زمان در فهم معارف ژرف قرآن باشد (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۴۹). اگرچه با توجه به سیاق ذیل حدیث و احادیث همسو با آن، احتمال قوی‌تر آن است که این حدیث هشدار به متعمقان باشد تا مرز دانش خود را بشناسند و در اموری که در آن بهره ندارند، ورود نکنند، اما حتی در این احتمال هم تأثیر زمانه در فهم قرآن دیده می‌شود؛ زیرا بشر در دوران آخرالزمان دارای رشد علمی بیشتری است و این رشد به او جرأت بیشتری می‌دهد تا در حوزه معارف فرامادی نیز نظر دهد. ولی به دلیل ظرافت و دقت این معارف، همگان توان ورود به این امور نداشته و هشدارهایی که در متون دینی و از جمله حدیث مورد بحث بیان شده است، در این راستا ارزیابی می‌شود. آنچه درباره این احتمال در باب حدیث متعمقان آخرالزمان گفته شد بر این اساس بود که تعمق به معنای ژرف‌اندیشی و ژرف‌کاوی باشد؛ ولی نه تنها دلیلی بر این معنا وجود ندارد، بلکه قرائن لغوی و حدیثی وجود دارد که نشان می‌دهد تعمق در این حدیث به معنای دور شدن از راه و به حاشیه

رفتن است. اصل واژه تعمق به معنای بُعد است (ابن درید، ۱۴۲۶ق، ذیل واژه عمق). این بُعد اگر در جهت طولی باشد به معنای دورتک است که چاه یا دریای ژرف را عمیق گویند؛ و اگر در جهت عرضی باشد دور و دراز معنا می‌شود. مکان دور و دراز را عمیق گویند (فیومی، ۱۴۰۵ق، ذیل واژه عمق)؛ چنان‌که در قرآن هم آمده است: «يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (حج: ۲۷) که به معنای دور و دراز است. به عبارت دیگر کاربرد این واژه در زمان صدور حدیث با معنای کنونی آن به‌ویژه در زبان فارسی یکسان نیست و تعمق در این حدیث را نباید به ژرف‌اندیشی معنا کرد؛ بلکه به معنای ترک کردن متن دین و دور شدن از آن با زیاده‌روی، غلو و به حواشی پرداختن است که آدمی را از راه اصلی در فهم و عمل به دین دور می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۹؛ فقهی‌زاده و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۸۷-۱۰۰).

### ۵-۱-۲- نقش زمانه در فهم آیات بیانگر امور طبیعی

بخشی از آیات قرآن به بیان امور طبیعی اختصاص دارد. آیات مربوط به آفرینش زمین و آسمان، شرایط و حوادث مربوط به آن‌ها، پیدایش آب و نباتات و حیوانات و انسان‌ها، پیدایش روزی‌ها و بسیاری امور دیگر که فهم آن‌ها با توجه به رشد علمی بشر در امور طبیعی در رهگذر زمان گسترده‌تر شده و افق‌های نوینی از امور یادشده بر بشر نمایان شده است. در قرن‌های اخیر که رشد علمی بشر فزاینده بوده، اقبال برخی نویسندگان و نیز مفسران قرآن به این‌گونه دانش‌ها افزون شده و گاه در شرح آیات بیانگر امور طبیعی به داده‌های یادشده استناد کرده‌اند. موریس بوکای، (بوکای، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). او در کتاب تورات، انجیل، قرآن و علم به تفسیر مانده بودند، اثرگذار می‌داند (بوکای، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). او در کتاب تورات، انجیل، قرآن و علم به نمونه‌هایی از این آیات پرداخته است. آیت‌الله سبحانی در باب نقش زمان و مکان در اجتهاد، با اشاره به گزاره مورد بحث، به تفسیر تازه‌ای از «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ۴۹) رسیده و می‌گوید: درباره این آیه، تفاسیر بحث‌ها دارند که این زوجین چیست؟ قدما می‌گفتند: مراد، صورت و هیولا است. برخی می‌گفتند: منظور، جوهر و عرض است. اما دانش هسته‌ای این حقیقت را برای ما کشف کرد. اگر «كُلُّ شَيْءٍ» به اتم که ریشه اشیا است برگردانده شود، در آن صورت هر چیزی مزدوج است. در عین حال، این بیان علمی هم لایه‌ای از لایه‌های قرآن است، باید دید در آینده هم لایه دیگری دارد یا ندارد؟ (سبحانی، ۱۳۹۶، <https://zaya.io/a6yw6>). ایشان در جایی دیگر بر همین نکته تأکید کرده و دایره تأثیر زمان در فهم قرآن را تازه‌های علمی در همه حوزه‌های دانشی مربوط به انسان می‌داند که بینش نو به مفسر می‌دهد: «در اینجا عظمت گفتار امام هشتم حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام تجلی می‌کند، آنجا که شخصی از حضرت سؤال کرد: «مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عِنْدَ النَّشْرِ وَالِدِّرَاسَةِ إِلَّا غَضَاصَةً»؛ چرا بحث و بررسی درباره آیات بر طراوت و تازگی آن می‌افزاید؟ و امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) لَمْ يَجْعَلْهُ لِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ خداوند قرآن را برای مقطع معینی از زمان و یا برای گروهی خاص فرو نفرستاده است، از این جهت قرآن در تمام زمان‌ها تازه است و در نزد همه ملت‌های جهان تا روز رستاخیز باطراوت است. شاید به همین جهت است که ابن عباس

می‌گوید: «الْقُرْآنُ يُفَسِّرُهُ الزَّمَانُ؛ قرآن را زمان تفسیر می‌کند». مقصود از زمان همان اندیشه‌ها و دانش‌های تازه‌ای است که در زمینه‌های گوناگون در جامعه انسانی پیدا می‌شود و به مفسر بینش جدیدی می‌بخشد، در نتیجه مطالبی از قرآن استخراج می‌گردد که هرگز در اندیشه مفسران پیشین نمی‌گنجید (سبحانی، ۱۴۳۳ق، ص ۳۱۷).

در مقدمه تفسیر نمونه هم به‌هنگام بیان ضرورت تدوین پی‌درپی تفسیر قرآن و بسنده نکردن به تفاسیر گذشتگان، آمده است: «قرآن چهره‌هایی نیز دارد که گذشت زمان و پرورش نبوغ‌ها و استعدادها از آن پرده بر می‌گیرد، که در سخن معروف «ابن عباس» آن شاگرد هوشمند مکتب علی علیه السلام به آن اشاره رفته است: «الْقُرْآنُ يُفَسِّرُهُ الزَّمَانُ» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰). این سخن، گذر زمان را در تفسیر همه آیات اعم از طبیعی و فراطبیعی مؤثر می‌داند و اختصاص به آیات بیانگر امور طبیعی ندارد.

### ۵-۲- پدید آمدن اموری یا حوادث پیشگویی شده در قرآن

جهان همواره در حال تغییر و تحول است و اموری نو به نو محقق می‌گردد. از جمله مواردی که با گذشت زمان روشن می‌شود تحقق پیشگویی‌ها یا خبرهای غیبی است که در گذشته بیان شده است. یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم اخبار غیبی قرآن نسبت به آینده است. زمان تحقق این خبرها متفاوت است. برخی در بازه زمانی نزدیک به نزول قرآن بوده و برخی سال‌ها و یا قرن‌ها پس از آن محقق شده و یا خواهد شد. با گذشت زمان و رسیدن وقت تحقق هر خبری از خبرهای غیبی قرآن، مفاد آیه بیش از پیش روشن شده و مصداق آیه نمایان خواهد شد. در جایی که آیه تک‌مصداق و خبر غیبی به همان مورد منحصر باشد، تفسیر قطعی آیه همان امری است که محقق شده است. برای نمونه قرآن درباره درگیری دو امپراطوری روم و ایران و شکست رومیان سخن گفته است: «غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَعْضِ سِنِينَ...» (روم: ۲-۴). درگیری روم و ایران در زمان نزول قرآن واقع شد و شکست رومیان تحقق یافته بود، هرچند به دلیل فاصله مکانی و فقدان وسایل ارتباطی خبر آن به حجاز نرسیده بود؛ اما قرآن از آن خبر داد و هم‌زمان خبر دیگری داد که در کمتر از ده سال دوباره رومیان پیروز خواهند شد. چنان‌که قرآن فرموده بود، این پیروزی در کمتر از ده سال محقق شد (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۲۸) و بدین ترتیب مصداق آن خبر غیبی بیان شده در آیه، پدید آمد.

### ۵-۳- کشف آثار تاریخی مرتبط با حوادث تاریخی بیان شده در قرآن

قرآن کریم خبرهای زیادی از گذشته تاریخ داده است: «كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ» (طه: ۹۹). بسیاری از این اخبار در کتاب‌های تاریخی وجود ندارند و یا گزارش درستی از آن‌ها در دسترس نیست؛ اما قرآن کریم بخش‌هایی از حوادث تاریخی را که برای هدایت مردم سودمند بوده، بیان کرده است. برای نمونه: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ» (هود: ۴۹). با کشف آثار تاریخی مرتبط با برخی از حوادث بیان شده در قرآن، بخشی از این آیات



هم تفسیر روشنی می‌یابند. دربارهٔ آبراهی که محل عبور اعجازآمیز بنی اسرائیل بود و غرق فرعون و فرعونیان در آن واقع شد، احتمالاتی بیان شده است و برخی مفسران، معبر مورد نظر را دریای سرخ (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۰۰) و برخی دیگر رود نیل دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۲۶)؛ ولی کشف باقی‌ماندهٔ اربابها و ابزارهای جنگی فرعونیان در ناحیهٔ کم‌عمق خلیج عقبه در دریای سرخ و نیز وجود نمک بر روی مومیایی فرعون و... (طباطبایی امین و احمدیان، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹-۱۳۶) احتمال اول را تقویت کرد که محل عبور بنی اسرائیل دریا و نه رود نیل بوده است؛ بنابراین احتمال اینکه مقصود از البحر در آیه ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ﴾ رود نیل باشد، کم‌رنگ گردید. بر این اساس و با توجه به اموری که کشف شده است، امکان تفسیر آیه به صورت بهتر و روشن‌تر فراهم می‌آید؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت گذشت زمان و پدید آمدن ابزارهای کاوش و روش‌هایی برای پژوهش بهتر دربارهٔ امور تاریخی، سبب فهم روشن‌تر از این گونه آیات شده است و خواهد شد.

#### ۴-۵- پیدایش مصداق‌های بعدی آیات قرآن

مصداق یافتن مکرر بخش زیادی از آیات قرآن در هر زمان از ویژگی‌های مهم این کتاب الهی است. یعنی خوانندهٔ قرآن، آن را تاریخ گذشته و یا انتزاعی نمی‌بیند؛ بلکه مصداقی روزآمد آیات را آشکارا مشاهده می‌کند. قرآن کریم در وصف خوبان و بدان دو دسته آیه دارد: یک دسته مربوط به داستان‌های پیشینیان است، اعم از انبیا و امت‌هایشان و شخصیت‌های ستایش یا نکوهش شده مانند: لقمان، ذوالقرنین، مریم، بلعم باعور و غیر آنان. حکمت بیان این داستان‌ها هدایت مردم و تبیین معارف از طریق ارائهٔ نمونه و ملموس ساختن مطالب است. بیان این امور هم برای تثبیت قلب پیامبر ﷺ «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» (فرقان: ۳۲) و هم برای عموم مردم سودمند است؛ زیرا با بصیرت‌بخشی، تاب‌آوری و توانایی آنان را در رفع مشکلات زندگی فردی و اجتماعی در حوادث مشابه بیشتر کرده و در ادامهٔ مسیر دینداری، به آنان کمک می‌کند. دستهٔ دیگر آیاتی است که بیانگر باورها و رفتارهای نیک و بد افراد و یا گروه‌های معاصر نزول قرآن است. این آیات در زمان نزول مصداق داشته و برای همگان درس آموز بوده و برخورد درست با حوادث و رفتارها را به مخاطبان آموزش داده است.

نکتهٔ مهم دربارهٔ هر دو دسته آیات پیش‌گفته آن است که افزون بر درس‌آموزی مخاطبان اولیه، قابل تطبیق بر افراد و جریانات مشابه با آن در دوران پس‌انزول تا دامنهٔ قیامت است. راز این مطلب را در دو امر می‌توان جست؛ یکی جاودانگی قرآن کریم که بر پایهٔ ختم نبوت قرار دارد و دیگری قانونمندی تحولات جامعهٔ بشری. توضیح آنکه براساس باور به ختم نبوت که در قرآن کریم (احزاب: ۴۰) آمده است، پس از نزول این کتاب الهی، وحی پایان یافته و نسخه هدایت مردم منحصر در همین ماندهٔ آسمانی است. بر این اساس، قرآن دعوتی برای تمامی نسل‌ها در همهٔ عصرها تا دامنهٔ قیامت است. پیامبر اکرم ﷺ نیز مأمور به دعوت همگان بوده و هرکسی در هر زمانی با دریافت این پیام، مخاطب اوست: ﴿لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ (انعام: ۱۹). ایشان اگرچه در آغاز، مأمور به دعوت خویشان و بستگان خود بود ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء: ۲۱۴) و

برای شروع چاره‌ای نیز جز این نبود؛ ولی در ادامه از مردم شهر خود و دیگر شهرهای اطراف ﴿لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَ مَن حَوْلَهَا﴾ (شوری: ۷) و از کشورهای دیگر نیز دعوت کرد و با این کار، عمومی بودن فراخوان خود را در عمل نشان داد. نامه‌هایی که از سوی آن حضرت برای سران کشورهای بزرگ اطراف مانند امپراتوری‌های ایران، روم و حکومت‌های تابعه آنان فرستاده شد و از آنان برای اسلام آوردن، دعوت کرد (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱۵ و ۳۹۰)، نشان‌دهنده این فراخوان فراگیر است. این نامه‌ها اگرچه مربوط به دوره اوج قدرت پیامبر ﷺ در مدینه است، ولی در میان آن‌ها نامه‌ای مربوط به دوران مکه است که در اوج فشارهای قریش به واسطه جعفر بن ابی طالب که با گروهی از مسلمانان به حبشه هجرت کرده بود، برای نجاشی فرستاد (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۳۰). همچنین نمایندگانی از سوی پیامبر ﷺ به اطراف شبه جزیره از جمله یمن اعزام شدند (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۲۶، ص ۲۶۸). این‌ها همگی شاهدی بر جهانی بودن و جاودانگی قرآن است. افزون بر این، هم‌اوردجویی قرآن که همواره زنده بوده و همگان را به همانندآوری دعوت کرده است، نشان‌دهنده پویایی و استمرار دعوت نبوی از راه قرآن کریم است.

امر دیگری که قرآن بر آن تأکید دارد، به قانون‌مندی تحولات جامعه بشری باز می‌گردد که اگر فرد یا گروهی، همانند پیشینیان رفتار کند، نتیجه‌ای مشابه آنان خواهد گرفت. برای نمونه مواردی در قرآن ذکر شده است: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (یوسف: ۱۱۱)؛ در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است؛ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾ (نازعات: ۲۶)؛ در آن (داستان موسی و فرعون) برای هر که بترسد عبرتی است.

در این دو آیه و آیات دیگری مانند آیه ۱۳ سوره آل عمران و آیه ۲ سوره حشر، حوادث زندگی گذشتگان، زمینه عبرت آیندگان قلمداد شده و روشن است که پندآموزی از حوادث جامعه‌های پیشین در صورتی ممکن و سودمند است که آن حوادث پدیده‌هایی منحصر به فرد نبوده، بلکه در جامعه‌های دیگر نیز تکرارپذیر باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۸). راز سفارش قرآن به مسافرت و دیدن آثار عذاب امت‌هایی که پیامبران را تکذیب کردند (ر.ک: انعام: ۱۱) در این نکته نهفته است که تکرار رفتار آنان در تکذیب پیامبر حاضر، همان سرنوشت را برای تکذیب‌کنندگان در پی دارد.

در احادیث نبوی ﷺ نیز بر همگونی رفتارهای امت اسلامی با امت‌های پیشین و به‌ویژه بنی اسرائیل تأکید شده است. نمونه آن حدیثی است که در بیشتر کتاب‌های معتبر عامه آمده است و در منابع روایی متقدم شیعه نیز دیده می‌شود. این حدیث در برخی کتاب‌ها به‌طور خلاصه نقل شده و در برخی دیگر با تفصیل بیشتر آمده است. در تفسیر قمی به‌صورت مرسل این‌گونه نقل شده است: پیامبر اکرم ﷺ فرمود: به یقین به راهی که پیشینیان رفته‌اند خواهید رفت، همگون‌چو دو لنگه کفش و دو چوبه تیر و از مسیر آنان تخطی نخواهید کرد؛ و جب به وجب و ذراع به ذراع و باع به باع تا جایی که اگر پیشینیان وارد سوراخ سوسماری شده باشند، حتماً وارد می‌شوید. گفتند: یا رسول الله ﷺ مقصود شما یهود و نصاری است؟ فرمود: پس (غیر آنان) مقصودم کیست؟ حتماً دستگیره‌های ایمان را یکی یکی خواهید شکست، اولین چیزی که از دینتان می‌شکنید

امامت (امانت) است و آخرینش نماز (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱۳). اما در صحیح بخاری به صورت مسند و با متنی کوتاه‌تر چنین آمده است: ابوسعید خدری از پیامبر ﷺ نقل کرده است که ایشان فرمود: «حتماً از روش پیشینیان پیروی می‌کنید، و جب به جب و ذراع به ذراع تا آنجا که اگر وارد سوراخ سوسماری شده باشند، از آنان پیروی خواهید کرد. گفتند: یا رسول الله ﷺ یهود و نصاری؟ فرمود: پس چه کسی دیگر؟ (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۱۰۳). در صحیح مسلم هم همین حدیث با تفاوت در بعضی از رجال سند از ابوسعید خدری نقل شده است (قشیری نیشابوری، بی تا، ج ۴، ص ۲۰۵۴).

ولی چنان‌که اشاره شد و در متن همین احادیث نیز آمده است، مصداق‌پذیری آیات، منحصر به یهود و نصاری نیست و بر اساس احادیث دیگر که بخشی از آن ذکر شد، همه آیاتی که مربوط به خوبان و بدان در قرآن است، اعم از امت‌های گذشته یا امت اسلامی می‌تواند در زمان پسانزول هم مصداق یابد. توضیح آنکه بخشی از آیات قرآن کریم بیانگر حوادث دوران صدر اسلام است که به دو بخش کلی دوران مکه و مدینه تقسیم می‌شود. هم در بیان حوادث سیزده‌ساله مکه و هم در باب حوادث ده‌ساله مدینه آیاتی فرود آمده است. در بیان این حوادث چه به صورت آشکار و چه مبهم از افراد و گروه‌های مؤمن، کافر، منافق، بیمار دل و غیر آنان سخن به میان آمده و باورها و رفتارهای آنان تبیین شده است. اگرچه این آیات در آن زمان از باب تنزیل، مصادیقی داشت که ظاهر آیات بر آنان دلالت می‌کرد اما در گذر زمان نیز هرگاه افراد یا گروه‌هایی با همان اوصاف و شرایط پدید آیند از باب تأویل و باطن، آیه بر آنان تطبیق خواهد شد و این تأویل هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود، هرچند این تطبیق شدت و ضعف داشته باشد. یعنی گاه فردی مصداق برتر است و همه آن اوصاف و شرایط موجود در آیه در حد کمال بر او منطبق است و گاه مصداقی متوسط و یا پایین‌تر است ولی آیه به روشنی بر او قابل تطبیق است. به عنوان نمونه آیه ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل: ۴۳؛ انبیا: ۷) در ظاهر و تنزیل شامل عالمان اهل کتاب است و مصداق کامل و تأویل اعلائی آن اهل بیت علیهم السلام هستند، اما در این مصداق منحصر نیست؛ بلکه مصادیق دیگری هم دارد که عالمان پیرو اهل بیت علیهم السلام را در درجات مختلف - به اندازه دانش و صفای باطن - شامل می‌شود و بالاتر از آن می‌توان آیه را چنان تعمیم داد که قاعده کلی لزوم مراجعه غیرمتخصص به متخصص را از آن برداشت کرد. نکته‌ای که به عنوان یادآوری باید افزود این است که برخی از آیات قرآن کریم از این منظر از بحث حاضر خارج است. برای نمونه، آیات بیانگر باورهای اساسی مانند توحید و زیرمجموعه آن از اوصاف خداوند و نیز باور به رسالت پیامبران الهی و باور به معاد و زیرمجموعه آن و نیز آیات بیانگر احکام. اینگونه آیات مفاد ثابتی داشته و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف معیار باور و رفتار مکلفان هستند؛ بنابراین همانند آیات بیانگر خوبان و بدان تأویل‌پذیر نیستند که هر زمان بر مصداق خاصی قابل تطبیق باشند؛ بلکه همواره (در باب معارف) معیار اعتقاد و یا (در باب احکام) معیار عمل مؤمنان است. اگرچه ممکن است فهم جامع و کامل‌تری از آیات معارفی پدید آید که پیش از این، بدان اشاره شد.

در احادیث معصومان علیهم السلام هم که نمونه آن در بخش نخست این مقاله بیان شد، بر تعمیم آیات تأکید و

استدلال شده است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶) و بالاتر از آن در برخی از آن‌ها، از تخصیص آیات به یک مصداق نهی شده است؛ برای نمونه، عمر بن یزید گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم معنی آیه «آنان که به آنچه خداوند فرمان پیوستن داده، می‌پیوندند» چیست؟ فرمود: این آیه دربارهٔ پیوند با خویشان آل محمد علیهم السلام فرود آمده و دربارهٔ خویشان خودت نیز این حکم وجود دارد. سپس فرمود: از آنان نباش که قائل اند (حکم) یک مورد منحصر در همان مورد است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۴۰۰). فیض کاشانی ذیل این حدیث می‌نویسد: یعنی هرگاه آیتی در مورد خاصی فرود آمد، حکمش را به همان مورد محدود مکن؛ بلکه به امور مشابه نیز تعمیم بده (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۵۰۵؛ ج ۱، ص ۳۲۳).

### ۶- تأثیر زمان، کمال‌آفرین یا آسیب‌زا؟

بی‌شک نمی‌توان کمال‌بخشی تأثیر زمان را در فهم انکار کرد. با توجه به محورهایی که از آن سخن رفت، نیاز به فهم نو در زمان نو همواره وجود دارد؛ اما این به معنای نفی آسیب‌زایی گذشت زمان در فهم نیست و چه بسا آثار منفی و لغزش‌گاه‌هایی که در این رهگذر وجود دارد، موجب خطای در فهم خواهد شد. بنابراین باید لغزش‌گاه‌ها را شناخت و از آن برحذر بود. اینک به روشن‌ترین آسیب‌ها اشاره می‌شود.

### ۶-۱- دور شدن از زمان نزول و مخفی شدن قرائن فهم

فهم اولیهٔ آیات قرآن در محیط مکه و مدینه آن روزگار برای مردمانی که حاضر در صحنه بوده و حوادث خرد و کلان را به چشم می‌دیدند، چندان دشوار نبود؛ زیرا قرائن فهم که نازل‌کنندهٔ قرآن بر اساس آن با مردم سخن می‌گفت، به راحتی در اختیار بود و نیازی به جست‌وجو و تردید در قرینه بودن یا نبودن آن نبود؛ ولی با گذشت زمان و دور شدن از زمان نزول، اندک‌اندک آن قرائن پنهان شدند و حاضران در زمان نزول جای خود را به افراد دیگر دادند، به گونه‌ای که برای فهم آیات نیاز به جست‌وجو و نقل قرائن مخفی شده و نقد و بررسی آن پدید آمد. بدین ترتیب، بخشی از کار مفسران به جمع‌آوری نقل‌های بیانگر قرائن و نقد آن اختصاص یافت. از این منظر، گذشت زمان اثر منفی بر فهم آیات داشته و مفسر را با چالش مخفی بودن قرائن روبرو می‌سازد. به عنوان نمونه مسلمانان عصر نزول با توجه به فضای نزول آیهٔ ۱۵۸ سورهٔ بقره آن را بیانگر وجوب سعی بین صفا و مروه می‌دانستند؛ ولی سالیانی پس از آن نیازمند بازیابی قرینه بودند که در حدیث زیر بیان شده است. یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام از ایشان پرسید: سعی صفا و مروه واجب است یا مستحب؟ فرمود: واجب است. او گفت: آیا خداوند نمی‌فرماید: پس بر او باکی نیست که آن دور را طواف کند؟ امام علیه السلام فرمود: نزول این آیه در عمره القضا (در زمان حاکمیت مشرکان بر مکه) بود که پیامبر صلی الله علیه و آله بر آنان شرط کرده بود به هنگام حضور مسلمانان برای ادای مناسک، بت‌ها را بردارند. یکی از اصحاب به کاری مشغول بود و از انجام مناسک بازمانده بود و بت‌ها به جای خود بازگردانده شده بودند، گروهی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده و به ایشان گفتند: فلانی طواف نکرده و بت‌ها به جای خود بازگردانده شده‌اند. امام علیه السلام فرمود: در این هنگام این

آیه فرود آمد که: «به یقین صفا و مروه از شعائر الهی است و بر کسی که حج یا عمره می‌گزارد باکی نیست که بر آن دو طواف کند»؛ یعنی درحالی که بت‌ها بر صفا و مروه وجود دارد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۷۰). افزون بر این، پدیدآمدن اختلاف نظر در فهم آیات و حتی در خوانش الفاظ (قرائت) که گاه در معنا اثرگذار است، ناشی از گذشت زمان و دور شدن از فضای نزول قرآن است (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۴۰).

## ۶-۲- نسبت این همانی بین آیه با داده‌های علمی

گذشت زمان با پیشرفت بشر در حوزه‌های مختلف دانش همراه بوده و خواهد بود. بخشی از این دانش‌ها به نوعی با موضوعات و مسائل مطرح‌شده در متون دینی مرتبط است و باز شدن افق نو در آن‌ها سبب شفافیت آن‌ها شده و در نهایت مشروط به قطعی بودن، در فهم متون مرتبط اعم از قرآن و حدیث تأثیر دارد؛ اما در برخی موارد ادعای این همانی بین معنای آیه و آن گزاره‌ها شده است. بوکای بر این باور است که قرآن با معلومات علمی جدید کاملاً هماهنگ است (بوکای، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). با آن‌که در بسیاری موارد، احتمال دیگری هم وجود دارد و چه بسا آن احتمال به قرینه برخی آیات، ارجح باشد. نمونه این مطلب درباره تفسیر آیه ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾ (انبیاء: ۳۲) دیده می‌شود. در تفسیر نمونه آمده است: منظور از آسمان در اینجا جوّی است که گرداگرد زمین را گرفته، و ضخامت آن طبق تحقیقات دانشمندان صدها کیلومتر است. این قشر ظاهراً لطیف که از هوا و گازها تشکیل شده، به قدری محکم و پرمقاومت است که هر موجود مزاحمی از بیرون به سوی زمین بیاید نابود می‌شود و کره زمین را در برابر بمباران شبانه‌روزی سنگ‌های شهاب که از هر گلوله‌ای خطرناک‌ترند، حفظ می‌کند. به علاوه، اشعه آفتاب که دارای قسمت‌های مرگباری است به وسیله آن تصفیه می‌شود، و از نفوذ اشعه کشنده کیهانی که از بیرون جوّ، به سوی زمین سرازیر است جلوگیری می‌کند. این آسمان، سقف بسیار محکم و پایداری است که خدا آن را از انهدام حفظ کرده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۹۸).

این تفسیر بر مبنای چند معنایی ارائه شده و همزمان دو معنای حافظ و محفوظ از واژه «محفوظاً» برداشت شده است. چند معنایی در صورتی که قرینه‌ای برای آن یافت شود، پذیرفته است. توضیح آنکه: در باب معنای ظاهری که همان محفوظ است قرینه‌هایی با دو گونه مختلف حفظ وجود دارد؛ اول، حفظ شدن از فرو افتادن آن بر زمین؛ زیرا سقف از آن جهت که بر فراز شده، همواره در معرض فروریختن است: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (حج: ۶۰)؛ و گاه حفظ از نفوذ موجودات شرور و متمرد است: ﴿وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ﴾ (صافات: ۷) و ﴿وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ﴾ (حجر: ۱۷-۱۸)؛ بنابراین استدلال برای حافظ بودن آسمان به اینکه سقف برای حفظ کسانی است که زیر آن قرار دارند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ص ۳۹۹) هر چند در برخی موارد رواست، ولی در اینجا اجتهاد در برابر بیان روشن آیه‌ای است که بر حفظ شدن خود آسمان دلالت دارد. افزون بر اینکه در اینجا قرینه‌ای بر نفی حافظ بودن وجود دارد؛ زیرا حفظ به معنای حافظ بودن از فرود شهاب‌ها نیز به طور فراگیر وجود ندارد و مواردی از برخورد شهاب‌ها به زمین و آسیب دیدن زمین و موجودات زمینی از آن گزارش شده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴،

ص ۳۹۸). در نتیجه این معنا همواره صادق نیست و از این رو، تفسیر «محفوظا» به «حافظا» با مبنای صادق بودن گوینده قرآن و در نتیجه لزوم صدق همیشگی گزاره‌های خبری قرآن ناسازگار است. این برداشت از آیه در برخی تفاسیر موضوعی معاصر نیز نقد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۸).

### ۳-۶- تشخیص نادرست متعلق آیات بیانگر اعجاز (غیبی / علمی)

یکی از ابعاد اعجاز قرآن کریم، بیان اموری است که مخاطبان قرآن بدان دسترسی نداشتند. این امور گاه خبری از گذشته است که در اختیار کسی نبود؛ و گاه خبر دادن از آینده است که آدمی را بدان آگاهی نیست؛ و گاه بیان مطالبی علمی است که بشر در دوران نزول قرآن بر آن دست نیافته بود و دانشمندان صدها سال پس از آن در پژوهش‌های خود کشف کردند. در میان داده‌های علمی بشر، اموری دیده می‌شود که احتمال دارد با مفاد برخی گزاره‌های قرآن سازگار باشد و نشانگر خبر غیبی قرآن از این رویداد علمی تلقی گردد؛ اما برخی دیگر را نمی‌توان مصداق این امر دانست و باید با احتیاط یا تأمل از آن سخن گفت و از نسبت دادن آن به مفاد آیه بر حذر بود. یکی از این نمونه‌ها، دیدگاه قرآن درباره تسخیر موجودات آسمانی و زمینی است که برخی عالمان آن را از پیشگویی‌های قرآن قلمداد کرده‌اند و بر این باورند که قرآن از تسخیر کرات آسمانی به دست بشر خبر می‌دهد (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۸۲). بحث تسخیر موجودات در آیاتی از قرآن مطرح شده است، مانند: «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه: ۱۳)؛ ولی با توجه به معنای لغوی تسخیر، رام ساختن و به کار گماردن، این برداشت ناصواب است؛ زیرا فاعل تسخیر خداوند است که موجودات آسمانی و زمینی را مسخر خود قرار داده است؛ بدین ترتیب این نوع آیات به تسخیر فضا و دستیابی بشر به کرات آسمانی ربطی ندارد و دست‌کم آیات در این باره خیلی صریح نیست (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۶۳) و مقصود آن است که همه این موجودات زیر فرمان الهی بوده و هر یک را در جهت هدفی که از آفرینش آن‌ها داشته در جای خود قرار داده است تا آدمی از آثار و منافع آن بهره‌مند گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲).

### نتیجه‌گیری

گزاره «فِي الْقُرْآنِ مَعَانٍ سَوْفَ يُفَسِّرُهَا الزَّمَانُ» که به عبدالله بن عباس نسبت داده شده، در هیچ‌یک از منابع حدیثی پیشین و پسین شیعه و سنی نیامده است و نمی‌تواند به‌عنوان حدیث موقوف تلقی گردد؛ اما احادیثی از معصومان علیهم‌السلام وجود دارد که می‌توان مضمون این سخن را با آن‌ها تأیید کرد. این احادیث که بر مبنای مهم جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن دلالت دارد، گویای آن است که قرآن همواره زنده و پویاست و در هر زمان مصداق تازه‌ای به‌جای مصادیق نخستین برای آن پدید می‌آید و با تطبیق آیات بر مصادیق نو، هدایت قرآن برای پسینیان همانند پیشینیان معاصر نزول، استمرار می‌یابد و با توجه به آیات قرآن درباره تکرارپذیری کنش‌های امت‌های پیشین در امت اسلامی و نیز احادیث نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در باب مشابهت امت اسلامی با امت‌های پیشین به‌ویژه بنی‌اسرائیل، نه فقط آیات مربوط به مؤمنان، کافران و منافقان عصر نزول، بلکه آیات بیانگر

داستان‌های پیشینیان نیز مصادیق تازه به خود می‌بیند و افراد یا گروه‌هایی همانند آنان پدید می‌آیند که رفتار مشابهی با آنان داشته و همان سرنوشت برایشان رقم خواهد خورد. نکته‌ای که در صورت پذیرش این گزاره می‌توان باور داشت، این است که قرآن همواره در گذر زمان تفسیرهای نویی دارد؛ زیرا بشر با گذشت زمان به دانش‌های بیشتری مجهز شده که او را بر فهم عمیق‌تر و یا بیشتری از لایه‌های معنایی آیات یاری می‌رساند. این پیشرفت علمی می‌تواند بشر را در فهم برخی آثار برجای مانده از امت‌های پیشین کمک کند و در پی آن، مضامین یادشده در قرآن درباره آن امت‌ها را آشکار و ابعادی از اعجاز غیبی قرآن را نمایان سازد. به‌رغم سودمندی‌هایی که گذشت زمان دارد، آسیب‌هایی نیز در بردارد. مخفی شدن برخی از قرائن فهم، توهم این‌همانی مفاد آیات با داده‌های علمی و خطا در تشخیص مصادیق آیات بیانگر اعجاز علمی قرآن از آن جمله است؛ اما می‌توان ضمن کوشش جهت بازیابی قرائن مورد اشاره، در تفسیر آیاتی که با پیشرفت‌های علمی تفسیرهای نوینی می‌یابد احتیاط و دقت افزون‌تری کرد و از برقراری این‌همانی و یا تشخیص نادرست متعلق آنها برحذر بود.



## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن‌درید، محمدبن حسن (۱۴۲۶ق). جمهرة اللغة، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس.
۲. احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹ق). مکاتیب الرسول، قم: دار الحدیث.
۳. بابایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۷۹). روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران: سمت.
۴. بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۲۲ق). الجامع المسند الصحيح، بی‌جا: دار طوق النجاة.
۵. بوکای، موریس (۱۳۸۶). مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه: ذبیح‌الله دبیر، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۰). معجم مصطلحات الرجال و الدرایة، قم: دار الحدیث.
۷. سبحانی، جعفر (۱۳۹۶). برداشت‌های قرآنی حضرت امام، پرتال امام خمینی (ره): (لینک کوتاه: <https://zaya.io/a6yw6>).
۸. سبحانی، جعفر (۱۴۳۳ق). تفسیر آیات مشکله، تنظیم و نگارش: سیدهادی خسروشاهی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۶). قرآن و اسرار آفرینش، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). مری نمونه، قم: توحید.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۲۱ق). الإتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۲. صدوق، محمدبن علی (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار، قم: موسسه النشر الإسلامی.
۱۳. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه النشر الإسلامی.
۱۵. طباطبایی امین، طاهره‌سادات؛ احمدیان، محمدعلی (۱۳۹۳). «جغرافیای تاریخی عبورگاه بنی اسرائیل از بحر با تأکید بر دیدگاه‌های مفسران قرآن و عهد عتیق»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۴، صص ۱۰۹-۱۳۶.
۱۶. طوسی، محمدبن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. عاملی، سیدجعفر مرتضی (۱۳۸۵). الصحيح من سیرة النبی صلی الله علیه و آله، قم: دار الحدیث.
۱۸. عبیدی، محمدحسین (۱۴۲۵ق). النواة فی حقول الحیاة، بیروت: دار المنهاج.
۱۹. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر عیاشی، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
۲۰. فقهی‌زاده، عبدالهادی؛ معارف، مجید؛ آذرخشی، مصطفی (۱۳۸۸). «معناشناسی تعمق در روایات»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۶، صص ۸۷-۱۰۰.
۲۱. فیض کاشانی، محمدحسن (۱۴۰۶ق). الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۲۲. فیومی، احمدبن محمد (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر، قم، دار الهجرة.
۲۳. قشیری نیشابوری، مسلم‌بن حجاج (بی‌تا). المسند الصحيح، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۴. قمی، علی‌بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الكتاب.

۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تحقیق: محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ق). الکافی، قم: دار الحدیث.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). اصلاحات ریشه‌ها و تیشه‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). بالهای پرواز؛ آگاهی و بالندگی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). جهان‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). درباره پژوهش، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضوية.
۳۴. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الإسلامی.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۶. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.



## A Critical Analysis of the Criteria for Content Criticism of the Infallible's (AS) Interpretive Narratives

Mohammad Ali Moravveji Tabasi <sup>1</sup>

### Abstract

The widespread reflection of the interpretive narrations of the Infallibles (AS) in the hadith communities and Shiite narrative interpretations is an undeniable fact. Narrations that have reliable and weak sources, and in terms of content, contain a metaphysical meaning that is incomprehensible to the general intellect. The “meta-scholarly” nature of many interpretive (esoteric) hadiths, the occurrence of some false interpretations of deviant currents in the history of interpretation and hadith, and the permissibility of definitive attribution of these narrations to the Infallibles (AS), necessitates a content critique of these narrations based on efficient criteria such as “the need not to contradict the appearances of the verses of the Qur’an or the definitive Sunnah”. However, the application of some criteria in evaluating the content due to not being based on solid criteria leads to incorrect judgment and unscientific denial of interpretive (esoteric) narrations. Therefore, the question arises: what criteria are not “efficient” and “realistic” in criticizing the content and assessing the validity of interpretive hadiths? In the author's opinion, some criteria of content criticism distort the scientific value of evaluating these narrations and therefore require re-examination and critical analysis. Based on library research and descriptive-analytical method, this research, after defining some key terms, identifies and examines invalid criteria of content validation of interpretive hadiths of the Infallibles (AS) along with hadith examples, focusing on Shiite interpretive sources of narrations. These criteria include: 1) The necessity of matching the interpretive narration with the context of the verse. 2) The necessity of matching the interpretive narration with the Arabic language and literature. 3) The necessity of a linguistic relationship between the interpretive meaning and the words of the verse. 4) The necessity of not being unlikely to make comparisons in the interpretive narration, and 5) The necessity of not being vulgar in the words and meaning of the interpretive narration.

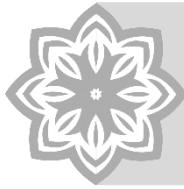
**Keywords:** Esoteric hadiths, Qasmi'mtan, Ta'wil, Validation, Criticism of narrations.

**Citation:** Moravveji Tabasi, M.A. (2026). “A Critical Analysis of the Criteria for Content Criticism of the Infallible's (AS) Interpretive Narratives”. *Narrative Qur'anic Research*, 1 (3), 46-68. (In Persian)

---

\* Received: 2025/04/30, Revised: 2025/07/05, Accepted: 2025/10/19.

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Law, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. Corresponding Author Email: M.tabasi@hmu.ac.ir.



## تحلیل انتقادی ضوابط نقد محتوایی روایات تأویلی معصومان علیهم السلام

محمدعلی مروّجی طبسی <sup>۱</sup> ID

### چکیده

بازتاب گسترده روایات تأویلی معصومان علیهم السلام در جوامع حدیثی و تفاسیر روایی شیعه، از واقعیات انکارناپذیر است. روایاتی که دارای اسناد معتبر و ضعیف‌اند و از جهت محتوا، حاوی معنایی فراطهری و غیر قابل فهم برای عموم عقلاست. «فراعرفی» بودن بسیاری از احادیث تأویلی (باطنی)، وقوع برخی تأویلات باطل جریان‌های انحرافی در تاریخ تفسیر و حدیث و جواز اسناد قطعی این روایات به معصومان علیهم السلام، مستلزم نقد محتوایی این روایات بر اساس ضوابط کارآمد مانند «لزوم معارض نبودن با ظواهر آیات قرآن یا سنت قطعی» است. اما به‌کارگیری برخی ضوابط در اعتبارسنجی محتوایی به دلیل مبتنی نبودن بر سنجه‌های استوار، منتهی به داوری نادرست و انکار غیر علمی روایات تأویلی (باطنی) می‌گردد. از این رو جای این پرسش است که چه ضوابطی در نقد محتوا و سنجش اعتبار احادیث تأویلی «کارآمد» و «واقع‌نما» نیستند؟ به‌نظر نگارنده، برخی ضوابط نقد محتوایی موجب مخدوش شدن ارزش علمی ارزیابی این روایات می‌شود و بنابراین نیازمند بازپژوهی و تحلیل انتقادی است. این پژوهش بر پایه تحقیق کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، پس از تعریف برخی واژگان کلیدی، به شناسایی و بررسی ضوابط نامعتبر اعتبارسنجی محتوایی احادیث تأویلی معصومان علیهم السلام همراه با نمونه‌های حدیثی با محوریت منابع روایات تفسیری شیعه می‌پردازد. این ضوابط عبارت‌اند از: ۱) لزوم مطابقت روایت تأویلی با سیاق آیه ۲) لزوم مطابقت روایت تأویلی با زبان و ادبیات عرب ۳) لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه ۴) لزوم بعید نبودن تطبیقات در روایت تأویلی و ۵) لزوم رکیک نبودن لفظ و معنای روایت تأویلی.

واژگان کلیدی: احادیث باطنی، نقد متن، تأویل، اعتبارسنجی، نقد روایات.

استناد: مروّجی طبسی، محمدعلی (۱۴۰۴). «تحلیل انتقادی ضوابط نقد محتوایی روایات تأویلی معصومان علیهم السلام»، قرآن‌پژوهی روایی، ۱ (۳)، ۴۶-۶۸.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و حقوق، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول:

M.tabasi@hmu.ac.ir

## ۱- بیان مسئله

تأویل یا باطن قرآن یکی از موضوعات چالشی و درازدامن در حوزه‌های معرفت دینی همچون تفسیر و علوم قرآن، کلام، اصول فقه، فلسفه و عرفان است. خاستگاه این مسئله، احادیث بسیاری در منابع حدیثی شیعه و سنی است که بر وجود «باطن» و «تأویل» برای تمام آیات قرآن دلالت می‌کند (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۴، ۴۶؛ ج ۲، ص ۵۳۹؛ ج ۳، ص ۴۱۵ و ۸۷۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵ و ۴۴۹؛ ج ۳، ص ۴۹۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶ و ج ۶، ص ۶۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶؛ طبرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۰۶). همچنین گستردگی بیان تأویل باطنی آیات در روایات معصومان علیهم‌السلام و انعکاس آن در جوامع حدیثی و تفاسیر روایی شیعه از واقعیات انکارناپذیر است. روایاتی که گاه اسنادشان معتبر و گاه ضعیف است و محتوایشان، حاوی معنایی فراطهری و در بسیاری موارد، معنایی فراعرفی و غیر قابل فهم برای عموم عقلاست.

با توجه به حجم فراوان احادیث تأویلی (باطنی) و فراعرفی بودن بخش زیادی از آنها، وقوع برخی تأویلات باطل جریان‌های انحرافی در تاریخ تفسیر و حدیث، لازم است این روایات پیش از اسناد قطعی به معصومان علیهم‌السلام، بر اساس ضوابط کارآمد مانند لزوم معارض نبودن با ظواهر قرآن یا سنت قطعی در بوته نقد محتوایی قرار گیرند؛ اما به کارگیری برخی ضوابط در اعتبارسنجی محتوایی به دلیل مبتنی نبودن بر سنجه‌های استوار، منتهی به داوری نادرست و انکار غیرعلمی روایات تأویلی (باطنی) می‌گردد. از این رو، جای این پرسش است که چه ضوابطی در نقد محتوا و سنجش اعتبار احادیث تأویلی کارآمد و واقع‌نما هستند؟ به نظر نگارنده اعتبار برخی ضوابط نقد محتوایی احادیث تأویلی قابل اثبات نیست و به کارگیری آنها ارزش علمی نتیجه ارزیابی این روایات را مخدوش می‌سازد و لذا نیازمند بازپژوهی و تحلیل انتقادی است. این پژوهش به شناسایی و بررسی ضوابط نامعتبر اعتبارسنجی محتوایی احادیث تأویلی معصومان علیهم‌السلام می‌پردازد.

## ۲- پیشینه تحقیق

در باره معیارها و ضوابط نقد محتوایی احادیث، مقالات زیادی نگاشته شده است. مانند: «ملاک‌های نقد متن حدیث براساس منابع روایی فریقین» (ایزدی، ۱۳۹۰)، در این مقاله ملاک‌های نقد متن حدیث استخراج و کاربرد هر کدام بیان شده است. در مقاله «تأملی در اعتبار و کارآمدی معیارهای نقد متن حدیث نزد اهل سنت» (نقی‌زاده و سعیدی، ۱۳۹۴) نخست تعدادی از معیارهایی را که از سوی اهل سنت در نقد متن مشخص شده است، به همراه مستندات مربوط از کتاب‌ها و آثار آنان، مطرح شده و سپس، چالش‌هایی را که این معیارها با آن مواجه هستند، بازگو نموده است. «بررسی معیارهای نقد متن روایات از نظر البانی» (زاهدی و مؤدب، ۱۳۹۱) که به معرفی و تبیین کیفیت نقد متون احادیث توسط البانی پرداخته شده و روش او در مواردی، غیرعالمانه دانسته شده است. «بررسی انتقادی معیارهای نقد متن حدیث از دیدگاه قرآنیان ایران و تأملی بر آثار کلامی آن» (هاشمی، غفوری‌نژاد و نادم، ۱۳۹۹) که در آن ضمن بیان معیارهای پرکاربرد

قرآنیان ایران در نقد متن، به نقد، بیان کاستی‌ها و کژروی آنان در بهره‌گیری از معیارهای پالایش حدیث پرداخته است. اما رویکرد هیچ‌یک از پژوهش‌های یادشده نقد معیارها و ضوابط اعتبارسنجی محتوایی خصوص روایات تأویلی معصومان علیهم‌السلام نبوده است. پژوهش حاضر می‌کوشد با نگاه محوری به «روایات تأویلی منقول از معصومان علیهم‌السلام» به شناسایی و تحلیل انتقادی برخی ضوابط نقد محتوایی این روایات با ذکر نمونه‌های حدیثی بپردازد.

### ۳- مفهوم‌شناسی

پیش از بررسی اعتبار و کارآمدی برخی ضوابط اعتبارسنجی روایات تأویلی، ضروری است به اختصار مفهوم احادیث تأویلی (باطنی) شناخته شود:

#### ۳-۱- احادیث تأویلی (باطنی)

از آنجاکه مستند اصلی وجود بطن و تأویل برای تمام آیات قرآن، احادیث فراوان معصومان علیهم‌السلام است، و همچنین با توجه به معنای لغوی باطنی که گفته‌اند درون زمین که پوشیده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳، ص ۵۵) و یا آنچه که از درک حواس پنهان می‌ماند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۰) و ملاحظه مجموع احادیثی که ویژگی‌های باطن قرآن را بیان می‌کنند و یا معنای آیه (یا آیاتی) را باطن قرآن می‌دانند؛ احادیث تأویلی (باطنی) این‌گونه تعریف می‌شود: «گروهی از احادیث تفسیری منسوب به معصومان علیهم‌السلام که به بیان معنا و مصداق پنهان و غیرظاهر آیات قرآن اعم از محکم و متشابه، در دو مرتبه عرفی و فراعرفی می‌پردازند» (بابایی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۴۵-۴۶؛ بابایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۸۴؛ همچنین ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۷۹، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰ و ۱۴۶).

به دیگر سخن، تأویل یا باطن قرآن در کاربرد احادیث معصومان علیهم‌السلام به معانی و مصادیقی از آیات قرآن گفته می‌شود که در حقیقت متعلق اراده خداوند است، ولی دلالت و انطباق آیات بر آن‌ها آشکار نیست. ممکن است آن مدلول غیرآشکار، عرفی باشد که با دقت و الغای خصوصیت، فهمیده می‌شود. این مدلول در دانش اصول در شمار مدالیل عرفی لفظ جای دارد. همچنین ممکن است آن مدلول غیرصریح، فراعرفی و خارج از اقسام مدالیل لفظ در دانش اصول بوده، با هیچ‌یک از قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره‌ای قابل فهم و تبیین نباشد؛ به طوری که فقط خداوند متعال و راسخان در علم بر آن آگاه باشند. البته می‌توان تفاوت ظریفی را میان «تأویل» اصولی-کلامی، و باطن در اصطلاح و کاربرد روایی آن بیان کرد و آن اینکه تأویل مستلزم نفی ظاهر آیه با دلیل و قرینه است؛ اما باطن این‌گونه نیست. بلکه معنای ظاهر آیه حجت است و بر آن تحفظ می‌شود.

به هر حال احادیث تأویلی (باطنی) بخشی از قلمرو گسترده روایات تفسیری به‌شمار می‌روند. روایاتی که ناظر به تبیین آیات قرآن هستند و به‌طریقی، معنا (مفهومی و مصداقی) و مراد جدی آیات کریمه را (اعم از مرتبه ظاهر و باطن) توضیح می‌دهند و زمینه فهم آیه را فراهم می‌کنند. آنچه در این پژوهش موضوع و مقصود اصلی در بیان و بررسی ضوابط نقد محتوایی است، روایات تأویلی (باطنی) فاعرفی است؛ زیرا معمولاً این دسته روایات است که به‌دلیل بیان معنای غیرظاهر آیه، مورد اشکال و نقد و انکار قرار می‌گیرند.

#### ۴- بررسی کارآمدی برخی ضوابط اعتبارسنجی روایات تأویلی

برخی بر اساس ضوابط ذیل، به اعتبارسنجی و تضعیف یا رد روایات تأویلی معصومان علیهم السلام پرداخته‌اند که به‌نظر می‌آید اعتبار و کارآمدی آن‌ها در نقد محتوایی احادیث تأویلی (باطنی) مورد مناقشه باشد. این ضوابط عبارت‌اند از:

#### ۴-۱- لزوم مطابقت روایت تأویلی با سیاق آیه

برخی «لزوم سازگاری و مطابقت روایات تأویلی با سیاق آیات» را از جمله ضوابط اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان علیهم السلام قرار داده‌اند و بر اساس این ضابطه، روایات مغایر با سیاق آیه مؤول را جعلی و از تأویلات باطل و نادرست دانسته‌اند. برای مثال، برخی ذیل عنوان «تطبیقات مخالف نص و سیاق قرآن» گفته‌اند:

«بسیاری از تأویلات روایی، با نص یا ظاهر یا سیاق آیات تأویل‌شده، مغایرت دارند. مانند: تأویل ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ، وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ، النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ (طارق: ۱-۳) در برخی روایات به این‌که منظور از «السَّمَاءِ» حضرت علی علیه السلام و منظور از «الطَّارِقُ» روح، و مراد از «النَّجْمُ الثَّاقِبُ» پیامبر صلی الله علیه و آله است. با کمی توجه به سه آیه مذکور دریافت می‌شود که خداوند خود، «طارق» را به «نجم ثاقب» تفسیر کرده است. بنابراین طارق همان نجم ثاقب است و هر دو عنوان برای یک چیز هستند. ولی در روایت، «طارق» به روح و «نجم ثاقب» به پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر شده است. تفسیری که در این روایت از ملائکه و روح ارائه شده، برخلاف معنای ظاهر از همه آیاتی است که این دو در آن‌ها مطرح شده است» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳)؛ یا در نقد روایاتی که ذیل آیات کریمه: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ، عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ (نبا: ۱-۲)، «النَّبَأُ» را به امیرمؤمنان علیه السلام تأویل کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۷ و ۴۱۸؛ صفار، ۱۴۰۴، ص ۷۶-۷۷؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۷۳۳-۷۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۹-۸۰؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۵۳۳-۵۳۴؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۸)، می‌گویند: «آیات بعدی همگی درباره آفرینش و بازگشت زندگی به مردگان است که معلوم می‌کند مراد از «نبا»، قیامت است» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵)؛ یا روایات تأویل‌کننده «الثَّقَلَانِ» بر قرآن و اهل بیت علیهم السلام را، در آیه «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّةَ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱) این‌چنین نقد و رد کرده‌اند: «سراسر این سوره، انسان و جن مورد خطاب



هستند. آیاتی چون «خَلَقَ الْإِنْسَانَ»، و «خَلَقَ الْجَانَّ» قبل از این آیه و آیه «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ» بعد از این آیه، بر این امر صراحت دارد. اگر مراد از «ثقلان» قرآن و اهل بیت علیهم السلام باشد، باید بعد از این آیه نیز خطاب به قرآن و اهل بیت علیهم السلام باشد که می فرماید: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» به راستی ممکن است قرآن و اهل بیت علیهم السلام هم نعمت های خدا را تکذیب کنند؟» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵). پژوهشگر دیگری درباره این روایت معتقد است: «... با سیاق خود آیات تطبیق ندارد که می فرماید: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». خطاب آیات از آغاز به انس و جن است و معنای آیه چنین می باشد: «به زودی به حساب شما دو گروه جن و انس می پردازیم، پس کدامیک از نعمت های پروردگارتان را تکذیب می کنید؟». قرآن و اهل بیت علیهم السلام نمی توانند مورد سؤال باشند» (رفیعی محمدی، ۱۳۸۴، ص ۹۳). یا در نقد روایاتی که آیه کریمه «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ، وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ» (غاشیه: ۱-۲) را بر ناصبیان تأویل کرده اند، معتقدند: «سیاق آیات درباره عاقبت و نتیجه دو دسته از انسان ها در روز قیامت است. کسانی که به دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله ایمان می آورند و کسانی که بدان کفر می ورزند. اختصاص دادن معنای این آیات - که در عموم منکران دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله ظهور دارد - به افراد خاصی، آن هم کسانی که سال ها پس از نزول این آیات، پا به صحنه جامعه گذاشته اند، با سیاق آیات سازگار نیست» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹). همچنین روایت تأویلی «فَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ قَالَ هِيَ فَاطِمَةَ» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰۰) را به استناد مخالفت آیه با سیاق، جزء تأویلات باطل برشمرده است. به دلیل مخالفت این سنخ از روایات تأویلی با سیاق آیات و مبتنی بر این پندار که سیاق قرینه و معیار اعتبارسنجی تأویلات روایی است، مورد انکار قرار گرفته اند.

#### ۴-۱-۱- نقد و بررسی

باید توجه داشت که قرآن کریم ظاهری دارد و باطنی، و تفسیری دارد و تأویلی. آنچه قطعی و مستدل است، لزوم انطباق بیان ظهور آیات با سیاق است. ولی بر لزوم مطابقت تأویل و بیان باطن آیات با سیاق هیچ دلیلی در دست نیست، زیرا دلیل قرینه بودن سیاق در فهم معنای کلام، سیره عقلاست که در فهم ظاهر کلام جریان دارد؛ نه در فهم باطن فاعرفی آیات. اصولیان، سیاق را قرینه و دلیل برای رسیدن به ظهور کلام دانسته اند. عباراتی چون: «... فظواهرها بمقتضى السياق...» (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸۹)، «لظهورها بمقتضى السياق» (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۰)، «إذ الظاهر بقريئة السياق»، «دعوى الظهور فى الأول اما بادعاء الوضوح فيه للتبادر أوقريئة السياق»، (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۹۹ و ۵۱۲)، «وجه الظهور دلالة السياق على ذلك» (تنکابنی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۴۹)، «أنّ السياق يقتضى أظهرية الثالث» (تبریزی، ۱۳۶۹ق، ص ۲۶۱)، «فالظاهر من وحدة السياق» (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۳۰۵)، «و اما المدلول التصديقى فيثبت بدلالة السياق...» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۶۸) شاهد این مدعا است.

زرکشی نیز در کتاب اصول خود، نقش دلالت سیاق را در «تبیین مجملات»، «ترجیح احتمالات» و «تقریر واضحات» که در واقع عبارتی دیگر از استظهار، کشف و بیان ظهور کلام است، برشمرده است (زرکشی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۵۸).

همچنین از روایات فراوان و معتبر فهمیده می‌شود که فهم باطن و تأویل آیات، محکوم به شرایط فهم ظاهر و تفسیر آیات نیست. برای نمونه در صحیحہ عبداللہ بن سنان از امام صادق علیه السلام ذیل آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ...» (حج: ۲۹) دو معنا برای واژه «تَفَثَهُمْ» بیان شده است: ۱) گرفتن شارب و چیدن ناخن‌ها و مانند آن؛ ۲) دیدار با امام علیه السلام. امام صادق علیه السلام معنای اول را که برای همگان قابل تحمل و پذیرش بوده، ظاهر قرآن و معنای دوم را که جز برای افراد خاصی مانند ذریح محاربی و امثال او قابل تحمل نیست، باطن قرآن معرفی کرده‌اند. از ذیل این روایت یعنی «...صَدَقَ ذَرِيحٌ وَ صَدَقَتْ اِنَّ لِقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۱۴۶)؛ ذریح راست گفته است و تو هم راست گفتی؛ زیرا برای قرآن ظاهر و باطنی است. چه کسی تحمل و هضم می‌کند آنچه را که ذریح تحمل می‌کند و پذیرای آن است؟ استفاده می‌شود که فهم معنای ظاهر آیه، آسان و قابل پذیرش و مناسب با مفهوم عرفی آن است؛ اما فهم بطن آیه، برای عموم قابل تحمل نیست. یا در روایتی با سند معتبر از امام باقر علیه السلام، بطن قرآن به تأویل آن معنا شده است و در ذیل آن به قول خدای متعال «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) استناد شده و پس از ذکر آیه فرموده است: «(ما آن را می‌دانیم)» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶ و ۲۰۳). این روایت چنین دلالت دارد که معنای باطنی قرآن همان تأویل آن است و جز خدا و راسخان در علم از آن آگاهی ندارند.

از سویی دیگر، در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام موارد بسیاری یافت می‌شود که آیات، بیرون از سیاق و متفاوت با مفهوم سیاقی معنا شده‌اند. مانند روایات بسیاری از معصومان علیهم السلام که «النبأ العظيم» در سوره «نبأ» را جدای از سیاق آیات این سوره که به گفته برخی مفسران مربوط به قیامت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۱۷۰؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۵۹) بر امام علی علیه السلام تطبیق کرده‌اند. در واقع مفهوم سیاقی لفظ «نبأ» خبر قیامت است، اما با جدا شدن از سیاق، به امیرمؤمنان علیه السلام تطبیق شده است. این روایات در سطور بالا اشاره شد.

یا روایتی با سند معتبر از زراره که می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّةَ الثَّقَلَانِ» قَالَ كِتَابُ اللَّهِ وَ نَحْنُ» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۱۶)؛ از امام باقر علیه السلام درباره این قول خداوند عزوجل «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّةَ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱) پرسیدم. فرمود: (مقصود از «ثقلان») کتاب خدا و ما (اهل بیت علیهم السلام) هستیم. درحالی که با توجه به سیاق این سوره، «الثقلان» ظهور در «جن» و «انس» دارد (ثعلبی، بی تا، ج ۹، ص ۱۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۲۶).

یا روایت دیگر با سند معتبر از اباصلت هروی که می‌گوید: «...قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ أَقْسَمُ لِيَنَّ قَبِلْتُ وَ لِيَايَةَ الْعَهْدِ وَ إِلَّا أَجْبَرْتُكَ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ فَعَلْتَ وَ إِلَّا صَرَبْتُ عَنْقَكَ فَقَالَ الرِّضَا علیه السلام قَدْ نَهَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ أُلْقِيَ بِيَدِي إِلَى

التَّهْلُكَةِ فَإِنْ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا فَاَفْعَلْ مَا بَدَا لَكَ وَ أَنَا أَقْبَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنِّي لَا أُؤَلِّي أَحَدًا وَ لَا أَعَزِلُ أَحَدًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ [مأمون به امام رضا علیه السلام گفت:] به خدا قسم اگر قبول ولايتعهدی نکنی، تو را بدان مجبور سازم و اگر نپذیری گردنت را می‌زنم. امام رضا علیه السلام فرمود: خدا مرا نهی کرده است که خود را به دست خود به هلاکت اندازم. اگر کار بر این منوال است هرچه خواهی بکن و من آن را می‌پذیرم؛ به شرط آنکه در عزل و نصب هیچ‌کسی دخالت نکنم. . . . طبق این روایت، این فراز از آیه «... وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره: ۱۹۵) به تنهایی و جدا از فراز قبل آن «وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» لحاظ شده و در پذیرش ولايتعهدی‌شان - که به اجبار و تهدید جانی مأمون بوده «... وَ إِلَّا أَجْبَرْتُكَ عَلَى ذَلِكَ فَإِنْ فَعَلْتَ وَ إِلَّا صَرَبْتُ عَنْقَكَ...» - مورد استناد قرار گرفته است. گویا مستند آن حضرت علیه السلام برای لزوم دفع ضرر جانی از ناحیه دیگران، فراز «... وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» بوده است؛ درحالی‌که معنای سیاقی این آیه شریفه و آیات پیش از آن، این است که مسلمانان با انفاق نکردن در راه «قتال» فی سبیل الله، زمینه را برای هلاکت خود به دست دشمن فراهم نکنند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۹۳؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۲۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۷۴؛ ابوزهره، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۵) یا آنکه اسراف و افراط در انفاق مال، موجب تنگدستی و فقر شدید در زندگی می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۹۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۱۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۰۱؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۴۶).

از مجموع این روایات دو مطلب برداشت می‌شود:

۱. بخشی از باطن قرآن، معانی فراعرفی است که مراد خداوند است، ولی دلالت آیات بر آن معانی بر مبنای قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره آشکار نیست تا فهم آن برای همگان میسر باشد، بلکه دلالت آیات بر آن راز و رمز ویژه‌ای دارد که تنها خدا و راسخان در علم (پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام) آن را می‌دانند و راه پی‌بردن دیگران به آن منحصر به فراگیری از راسخان در علم است.
۲. گاه آیه‌ای یا بخشی از یک آیه جدای از سیاق آن، معنایی متفاوت با مفاد سیاقی خود دارد که مراد خداوند و قابل احتجاج است. اگر معنانشناسی مستقل فرازهای آیات قرآن - که با نگاهی جدا از پیوندهای مختلف متنی مانند سیاق کلی آیه و رابطه مفاد یک بخش با موضوع و مضمون کلی حاکم بر آیه، و پیوندهای فرامتنی مانند اسباب نزول حاصل می‌شود - ممکن، معتبر و حجت باشد؛ دیگر مراد بودن لایه‌های پنهان معنایی غیر سیاقی از فرازهای یک آیه، غریب و ناممکن نخواهد بود. به سخن دیگر، امکان ظهور و برداشت ضابطه‌مند از بخش‌های قرآنی با نگاه مستقل از مفاد سیاقی، زمینه را برای پذیرش روایات معتبری که معنای باطنی فراعرفی و منفک از سیاق آیات قرآن را ارائه نموده‌اند؛ فراهم می‌کند. علامه طباطبایی که به اقتضای مکتب تفسیری‌اش، فراوان و شاید بیش از مفسران دیگر، در تفسیر آیات از سیاق بهره گرفته است و در اعتبارسنجی روایات تفسیری، بیشتر به نقد محتوای روایات و مطابقت داشتن یا نداشتن آن‌ها با ظاهر یا سیاق

آیات توجه داشته و در مواردی روایات تفسیری مخالف با سیاق آیات را غیر قابل قبول دانسته است (بابایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۶۸، ۲۷۲-۲۷۴ و ۲۷۸)، با استفاده از برخی روایات پذیرفته است که در برخی آیات امکان دارد یک جمله به تنهایی بر معنایی و با هر قیدی از قیودش بر معنای دیگری دلالت کند. وی ذیل آیه ۱۱۵ سوره بقره در بحث روایی خود می‌گوید:

«بدان که اگر روایات ائمه علیهم السلام را در موارد عام و خاص، و مطلق و مقید قرآن به دقت بررسی کنی، فراوان می‌بینی که از عام حکمی و از خاص حکمی دیگر استفاده شده است. مثلاً از عام، استحباب و از خاص و خوب استنباط شده است و همین‌گونه، در احکام کراهت و حرمت. این یکی از اصول کلیدی تفسیر در روایات ایشان است که رقم قابل توجهی از آن‌ها بر محور آن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۰).  
آنگاه وی در مقام نتیجه‌گیری به قاعده‌ای تفسیری اشاره می‌کند که هر جمله‌ای از آیات قرآن به تنهایی، افزون بر مفادی که با توجه به هریک از قیود خود دارد، حکایت‌گر حقیقت یا حکمی ثابت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۰).

همچنین در جای دیگر نیز در بحث روایی آیه ۶۳ سوره یونس تصریح نموده است که هریک از گونه‌های ترکیبی کلام الهی که امکان نگاه مستقل را داشته باشد، «حجتی است که به آن احتجاج می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰)؛ سپس آیه ۹۱ سوره انعام را مثال زده است.

قاعده‌ای که علامه طباطبایی آن را با بهره‌گیری از برخی روایات اهل بیت علیهم السلام، یکی از اصول کلیدی تفسیر برشمرده، گرچه صحت آن مورد اشکال و مناقشه بعضی قرآن‌پژوهان معاصر قرار گرفته است (بابایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۷۵) و ممکن است گفته شود تبیین آیات قرآن بدون لحاظ «سیاق» شان، منحصر به معصومان علیهم السلام است، باز هم در بحث ما کاربرد دارد؛ اینکه فی‌الجمله بخش‌های قرآنی و فرازهای آیات شریفه بدون سیاق هم معنادار و مراد خداوند هستند.

از این رو، صحت و اعتبار روایت تأویلی (باطنی) مشروط و پایبند به مطابقت با سیاق آیه مؤول نیست تا موافق نبودن با سیاق، دلیلی بر مجعول انگاشتن این‌گونه روایات باشد؛ زیرا اولاً سیاق قرینه عرفی بر ظهور کلام است. ثانیاً آیات قرآن با صرف نظر از سیاقشان نیز دارای معنای مراد هستند که مفسران آگاه به همه معانی قرآن، یعنی معصومان علیهم السلام از آن خبر می‌دهند. البته در مقام اعتبارسنجی محتوایی، نباید متن روایت تأویلی (باطنی) با سیاق کلی آیه مؤول و معنای ظاهری آن، معارض باشد.

#### ۴-۲- لزوم مطابقت داشتن با قواعد زبان و ادبیات عرب

از برخی پژوهش‌های قرآنی معاصر برداشت می‌شود که مطابقت نداشتن مضمون روایت تأویلی-مصدافی با قواعد زبان و ادبیات عرب یکی از اقسام تطبیق باطل است. یعنی موجب حکم به بی‌اعتباری، ابطال و جعلی بودن این‌گونه روایات می‌شود. برای نمونه ذیل آیه شریفه ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (بینه: ۱) این روایت تأویلی را نقل نموده است:

«... عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ قَالَ هُمْ مُكَذِّبُو الشَّيْءِ لِأَنَّ الْكِتَابَ هُوَ الْآيَاتُ وَ أَهْلُ الْكِتَابِ الشَّيْءُ وَ قَوْلُهُ ﴿وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾ يَعْنِي الْمُرْجِيَّةَ...» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰۰)؛ جابر بن یزید از امام باقر عليه السلام نقل می کند که آن حضرت عليه السلام درباره این قول خداوند عزوجل ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...﴾ فرمود: آنان تکذیب کنندگان شیعه هستند؛ زیرا (مقصود از) «کتاب»، «آیات» است و (مقصود از) «اهل کتاب»، «شیعه» است. مراد از ﴿...وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾ (گروه انحرافی) مرجئه است.

و درباره مضمون روایت و نقد آن گفته اند:

«مراد از "اهل کتاب" در آیه، "شیعه" است. "الَّذِينَ كَفَرُوا" تکذیب کنندگان شیعه هستند و "مشرکین"، مرجئه هستند. روشن است که حرف "مِنْ" در آیه، بیانیه است و "الَّذِينَ كَفَرُوا" را بیان می کند که اهل کتاب و مشرکان هستند و لفظ "المشرکین"، عطف به "اهل کتاب" است. طبق تأویل انجام شده در حدیث، لفظ "المشرکین" عطف به "الذین کفروا" گرفته شده و نه "اهل کتاب". بر این مبنا باید "المشركون" به رفع باشد و نه "المشرکین" - به جرّ -» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴).

ظاهر عبارات بالا این است که تأویل «أَهْلِ الْكِتَابِ» در آیه شریفه بر «شیعه»، و «الَّذِينَ كَفَرُوا» بر «تکذیب کنندگان شیعه»، مطابق با قواعد ادبی نیست. زیرا:

اولاً: حرف جرّ «مِنْ» در این آیه شریفه، «بیانیه» است. یعنی «اهل کتاب» و «المشرکین» مصداق «الذین کفروا» هستند. چگونه ممکن است مقصود از اهل کتاب که مصداق کفارند، شیعه باشد؟ به عبارتی دیگر، بیانیه بودن حرف «مِنْ» مانع از تأویل اهل کتاب بر گروه شیعه است.

ثانیاً: لازمه این تأویل، عطف شدن لفظ «المشرکین» بر اسم «لم یکن» یعنی «الذین کفروا» است. در این صورت اعراب آن باید مرفوع (المشركون) باشد نه به صورت (المشرکین) - به یاء - . در نتیجه روایت تأویلی ذکر شده، دارای نشانه جعل و وضع به دست جاعلانی است که ضعف ادبی داشته اند (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴).

#### ۴-۲-۱- نقد و بررسی

گرچه شاید بتوان وجه و دلیل ضابطه لزوم مخالفت نداشتن با قواعد ادبی عرب را روایت صحیح السند ذیل از امام صادق عليه السلام قرار داد:

«... عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲)؛ حدیث ما را واضح و درست ادا کنید؛ زیرا ما مردمی فصیح هستیم.

طبق این روایت، عترت پیامبر صلی الله علیه و آله فصیح زبان - بلکه به تعبیر برخی فصیح ترین و بلیغ ترین افراد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۷۱)؛ هاشمی خوبی و همکاران، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۱۵۲) - هستند و بیرون از قلمرو فصاحت سخن نمی گویند. ای بسا بتوان به کمک حدیث ثقلین نیز برتری مطلق اهل بیت علیهم السلام را در فصاحت و بلاغت نسبت به دیگران، اثبات کرد. زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله عترتش را هم سنگ قرآن - که یکی از

وجوه اعجاز آن، فصاحت و بلاغت است - قرار داده (کتاب الله و عترتی) و فرمودند: «آن دو هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند». همچنین «ثقلین» (دو شیء نفیس و گرانبگر) را درباره ایشان علیهم السلام و نه دیگر افراد، به کار بردند که دلالت بر افضلیتشان نسبت به دیگران در همه کمالات می‌کند (حسینی میلانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۲). با وجود این، به نظر می‌رسد این ضابطه در اعتبارسنجی روایات تأویلی، چندان کارآمد نیست. زیرا اولاً قواعد ادبی مربوط به فهم سطح ظاهر کلام است نه باطن آن. از این رو نمی‌توان با معیار قواعد ادبی معنا و مصداق باطنی آیه را کشف یا اعتبارسنجی نمود. ثانیاً در بررسی ضابطه «لزوم مطابقت روایت تأویلی با سیاق آیه» بیان شد که فی‌الجمله بخش‌های قرآنی و فرازهای آیات شریفه جدای از سیاق آن، دارای معنایی متفاوت با مفاد سیاقی خود هستند که مراد خداوند است، و مفسران آگاه به همه معانی قرآن یعنی معصومان علیهم السلام از آن خبر می‌دهند. به نظر می‌رسد در روایت تأویلی آیه شریفه «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...» معنای غیرسیاقی آن بیان شده است. یعنی مطابق این روایت، در فراز نخست این آیه (جمله معطوف علیّه)، «مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» خبر برای «لَمْ يَكُنِ» فرض شده است. مانند آیات شریفه «...لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱)؛ «...وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (بقره: ۱۳۵) «...وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴) که جار و مجرور خبر برای «لَمْ يَكُنْ»، «ما کان» و «کان» واقع شده است. طبق این ترکیب، معنای تأویلی این‌گونه است: «تکذیب‌کنندگان شیعه (کسانی که کفر ورزیدند) از شیعه (اهل آیات) نیستند».

اما فراز دیگر آیه شریفه یعنی «وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ...» در برخی قرائات به رفع «المشركون» قرائت شده است و در وجه اعراب آن گفته‌اند که عطف بر «الَّذِينَ كَفَرُوا» است (ابن عطیه أندلسی، بی تا، ج ۵، ص ۵۰۷؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۵۱۸؛ سمین، ۱۹۸۷م، ج ۶، ص ۵۵۱). به هر حال در هر دو قرائت معنا روشن است. با این بیان، تأویل یادشده هماهنگ با این قرائت و دارای توجیه ادبی خواهد بود. یا آنکه گفته شود تأویل این فراز از آیه در فرضی که «الْمُشْرِكِينَ» عطف به «الَّذِينَ كَفَرُوا» باشد، هم صحیح است. در این صورت می‌توان گفت آیه شریفه دارای دو تأویل است: یکی تأویل معنای غیرسیاقی از فراز نخست آیه (جمله معطوف علیّه)، و دیگری تأویل معنای سیاقی از فراز دوم آیه (جمله معطوف به) که هر دو مطابق با قواعد ادبی است. خلاصه اینکه:

۱. قواعد ادبی - چه در مرحله استخراج از استعمالات عرفی و چه در مرحله رعایت آن‌ها در مقام تکلم - تنها پس از لحاظ «سیاق» کلمات و جملات قابل تصور است. درحالی که «سیاق»، قرینه رسیدن به ظهور کلام است؛ نه باطن آن. پس نمی‌توان قواعد ادبی را معیار سنجش روایات تأویلی (باطنی) قرار داد؛ چه رسد به اینکه لزوم مطابقت با این قواعد را به مثابه ضابطه اعتبارسنجی روایات تأویلی، تعریف نمود.
۲. نمونه روایت تأویلی یادشده، مخالفی با قواعد ادبی عرب ندارد.

#### ۳-۴- لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه

یکی از قرآن‌پژوهان معاصر، شرط صحت و پذیرش روایات «تأویلی» را وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه دانسته و هر گونه تأویل فاعرفی و نامرتب با الفاظ قرآن را مردود شناخته است. وی در این باره می‌گوید:

«تأویل قرآن باید به نوعی، با الفاظ قرآن رابطه زبان‌شناختی داشته باشد؛ یعنی مطالب بیان‌شده به عنوان تأویل، باید به نحوی قابل قبول از الفاظ قرآن فهمیده شود. در این فرض مطالبی که به عنوان تأویل قرآن ارائه می‌شود و هیچ رابطه‌ای از روابط معمول در عرف زبان را با الفاظ ندارد، مردود شناخته می‌شود» (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

این قرآن‌پژوه مقصود خود از «روابط زبان‌شناختی» را وجود «رابطه وضعی لفظ و معنا» (دلالت) یا «رابطه مفهوم و مصداق» یا «رابطه مثل و ممثّل» عنوان کرده و گفته است:

«آنچه به عنوان "تأویل قرآن" بیان می‌شود باید یکی از روابط یادشده را با الفاظ قرآن داشته باشد. یعنی یا مدلول آیه بوده - از هر نوع دلالتی که باشد -؛ یا مصداق آیه بوده - به گونه‌ای که مفهوم لفظ، آن را پذیرا باشد -؛ یا جزء لوازم کلام الهی بوده - از هر نوع لازم -؛ و یا ممثّل باشد برای آیه‌ای که مثل فرض شده است» (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

به اعتقاد وی، «تأویل» و «باطن» در کلام معصومان علیهم‌السلام به معانی اطلاق شده است که رابطه زبان‌شناختی با الفاظ قرآن دارد. بلکه «روایاتی وجود دارد که در آنها ائمه علیهم‌السلام با تأویلاتی که از تنزیل قرآن فهمیده نمی‌شود، مخالفت کرده‌اند» (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۷). برداشت وی از این روایات آن است که چنین تأویلاتی مردود و جعلی هستند. مانند روایت هشام که می‌گوید: «أَنَّه قِيلَ لَهُ رُوِيَ عَنْكُمْ أَنَّ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْأَنْصَابَ وَالْأَزْلَامَ رَجَالٌ فَقَالَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُخَاطَبَ خَلْقَهُ بِمَا لَا يَعْقِلُونَ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۱)؛ خداوند خلقش را به چیزی که آن را نمی‌فهمند، مورد خطاب قرار نمی‌دهد.

این پژوهشگر، روایت تأویلی ذیل آیه شریفه ﴿وَلِيَالٍ عَشْرٍ﴾ (فجر: ۲) را که به امامان دهگانه یعنی از امام حسن مجتبی علیه‌السلام تا امام حسن عسکری علیه‌السلام تطبیق داده شده (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۶۶)، در شمار روایاتی که رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد، قرار داده است (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۶).

همچنین قرآن‌پژوهی دیگر ذیل عنوان «ضابطه التأویل»، یکی از ضوابط تأویل درست را معنای متناسب با دلالت ظاهر آیه، که آن معنا از نوع مدلول التزامی غیربیین و نهفته در کلام است، دانسته است. از دیدگاه وی، رعایت این ضابطه موجب پیشگیری از تفسیر به رأی می‌شود (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۱، ۳۳-۳۴؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۳۹-۴۱)؛ بنابراین تأویلی که چنین رابطه‌ای با ظاهر آیه نداشته باشد - خواه روایت منسوب به معصوم علیه‌السلام باشد خواه غیر آن - باطل است.



خلاصه آنکه یکی از شرایط اعتبار مضمون روایت تأویلی، وجود ارتباط معناشناختی عرفی میان معنای تأویلی و ظاهر آیه شریفه است. بر اساس این ضابطه، روایات تأویلی (باطنی) فراعرفی از درجه اعتبار ساقط شده، حکم به جعلی بودن آن‌ها می‌گردد.

#### ۴-۳-۱ - نقد و بررسی

اینکه تأویل صحیح و رسیدن به معانی باطنی قرآن معیارها و ضوابطی دارد، مطلب منطقی است؛ اما به نظر می‌رسد ضابطه مطرح شده از جهاتی قابل تأمل، و دارای برخی اشکالات است:

۱. این ضابطه مبتنی بر محدود نمودن «تأویل» و «باطن»، به معانی و مصادیق عرفی است؛ در حالی که از روایات تأویل و باطن، این انحصار فهمیده نمی‌شود. در این نوشتار اشاره شد که مستند و دلیل عمده بر وجود بطن و تأویل، برای آیات قرآن، روایات فراوان معصومان علیهم السلام است. مفاد این روایات درباره تأویل و باطن آیات، این است که مدلول پنهان آیات قرآن (اعم از معنا و مصداق) از حیث امکان فهم عموم و دسترسی عرف به آن‌ها، در یک رتبه نیستند. مدلول دسته‌ای از روایات، قابل فهم و پذیرش بودن بطن آیات برای عموم عقلاء است، مانند روایت حسنه «حمران» از امام باقر علیه السلام (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹). اما مدلول دسته‌ای دیگر، فراعرفی بودن بطن آیات و اختصاص فهم تأویل آیات به راسخان در علم (معصومان علیهم السلام) است؛ مانند روایت معتبر فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶)، یا روایت صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام در تبیین آیه «ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفْهَمُ» (حج: ۲۹) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵). با ملاحظه مجموع این روایات درباره ماهیت بطن قرآن و روایات تأویلی ائمه علیهم السلام ذیل آیات کریمه، می‌توان روایات تأویلی (باطنی) معصومان علیهم السلام را به دو دسته تقسیم کرد: ۱) روایات تأویلی عرفی ۲) روایات تأویلی فراعرفی. با توجه به آنچه که از پذیرش ضابطه «لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی...» لازم می‌آید، روایات تأویلی (باطنی) فراعرفی دارای سند معتبر (از جمله روایات تأویلی حروف مقطعه) نادیده و کنار گذاشته شده، مردود و جعلی انگاشته می‌شود.

۲. چنین ضابطه‌ای در واقع همان «تأویل اصولی» است که فقط در اعتبارسنجی روایات تأویلی (باطنی) عرفی یعنی روایاتی که زبانشان نفی معنای ظاهر آیه و اثبات معنای دیگری به عنوان مراد جدی آیه است، کارایی دارد. به طوری که اگر متن این‌گونه روایات با ضابطه «تأویل اصولی» منطبق باشد، معتبر، و در غیر این صورت نامعتبر و حتی مجعول ارزیابی می‌گردد. زیرا تأویل غیر منطبق با «تأویل اصولی»، تأویل غلط و نادرست است. اما اگر ظاهر روایت تحفظ بر ظهور آیه داشته و درصدد بیان باطن «فراعرفی» آن باشد، دیگر این ضابطه در اعتبارسنجی محتوایی روایت، کاربرد ندارد.

۳. روایت هشام از دو جهت قابل استناد برای انکار روایات تأویلی (باطنی) فراعرفی و اثبات جعلی بودن آن‌ها نیست. نخست آنکه سند آن مرسل است. دیگر آنکه ظاهر روایت این است که خداوند در مقام تفهیم مراد خود به عموم مخاطبان، از الفاظی که ظهور در مقصودش ندارد، استفاده نمی‌کند؛ اما دلالت ندارد که خداوند همه معنا و مراد خود را به همه مخاطبان در قالب ظواهر الفاظ، منتقل کرده است. در محاورات

عرفی ممکن است یک گوینده تمام مراد خود را برای همگان آشکارا بازگو نکند. بلکه بنا به صلاحدید خود، بخشی از مقصود خود را پنهان و فقط برای برخی بیان نماید. در خصوص آیات قرآن نیز، می توان گفت سطحی دیگر از معنای مراد در پس پرده الفاظ قرآن وجود دارد که خداوند آن‌ها را فقط برای بندگان برگزیده خود یعنی معصومان علیهم‌السلام آشکار کرده است. ظاهراً طبق یکی از شاخصه‌های مهم در نظام هدایتی قرآن، یعنی اصل عام عقلایی «مراجعه جاهل به عالم» که آیه شریفه «...فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳) بدان اشاره دارد، باید دیگران برای کشف و فهم لایه‌های پنهان آیات قرآن، از آگاهان به همه سطوح معنایی قرآن، - یعنی معصومان علیهم‌السلام - سؤال کنند. به هر حال، روایت هشام با صرف نظر از اشکال سندی آن، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه تمام مراد خداوند در قالب ظواهر آیات بیان شده و همه بطون و لایه‌های پنهان آیات قرآن برای همگان فهم‌پذیر و دست‌یافتنی است. آری، خداوند اجمالاً امور مربوط به هدایت و سعادت بشر را آنگاه که در مقام فهماندن مطالب خود به عموم بوده، از طریق کلام و ظواهر الفاظ و مطابق با قواعد محاورات عرفی، بیان نموده است. از این رو ظواهر قرآن حجت است و نفی ظهور آیه و اثبات معنایی دیگر از آن جهت که مراد خداوند است، نیازمند قرینه و دلیل استوار است. پس این مطلب منافاتی با این گزاره ندارد که گفته شود: معنای مراد منحصر به آنچه از ظاهر آیات فهمیده می‌شود، نیست.

در نتیجه «وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه» سنجۀ مناسب و کارآمدی برای ارزیابی روایات تأویلی فراعرفی نیست. اثر مهم این مطلب آن است که این‌گونه روایات در اعتبارسنجی محتوایی، مورد انکار قرار نمی‌گیرد و حکم به برساختگی آن‌ها نمی‌شود. البته پذیرش چنین روایاتی و مستند قرار دادن آن‌ها برای بیان مراد خداوند از آیات، منوط به تحقق ضوابط دیگر مانند اعتبار سندی و مخالفت نداشتن با قرآن، سنت و عقل است. اما اگر سند روایت تأویلی فراعرفی معتبر نباشد، باز هم نمی‌توان به دلیل عدم وثاقت روایان یا متهم بودن آنان و نیز عدم رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و ظاهر آیه، حکم به مجعول بودن آن روایت کرد. بلکه ثبوتاً احتمال صدور روایت از معصوم علیهم‌السلام داده می‌شود، گرچه اثباتاً قابل استناد در بیان مراد جدی آیات قرآن نباشد.

#### ۴-۴- لزوم «بعید» نبودن تطبیقات در روایت تأویلی

برخی قرآن‌پژوهان معاصر در مباحث مربوط به روایات تفسیری، یکی از اقسام تطبیق باطل را - که با اصول، قواعد عقلی، نقلی و عرفی مخالف است - «تطبیقات بعید» دانسته و در این باره گفته‌اند: «در اخبار و روایات تفسیری، بسیاری از الفاظ قرآن کریم چون زمین، آسمان، خورشید، ماه، ستارگان، سال، ماه، روز، شب، مشرق، مغرب و... بدون ارتباط معقول و قابل قبول، بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام و مخالفان آن‌ها تطبیق شده است. در این دسته از اخبار نیز ردپایی از غلات و جاعلان حدیث دیده می‌شود» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸).

در این عبارات «دور از واقع بودن» یا «بعید شمردن یک مطلب از واقع» در ردیف «خردناپذیری» قرار گرفته و از مصادیق «تطبیق باطل» انگاشته شده است. پژوهشگر یادشده در ادامه «تطبیقات بعید»، برخی

روایات تأویلی-مصدیقی را مثال زده که ظاهراً اصل تطبیق را از راه «تشبیه» ممکن و «فی نفسه صحیح» دانسته است. وی ذیل آیه شریفه «فَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (تغابن: ۸) می‌نویسد:

«حدیث: مراد از نور در آیه، امام یا ائمه علیهم السلام هستند... نقد: تشبیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام به شمس، قمر، نور و مانند آن، فی نفسه صحیح است، چنان‌که در قرآن کریم درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب: ۴۵-۴۶)؛ اما حمل این الفاظ بر پیامبر صلی الله علیه و آله و علی و فاطمه و اهل بیت علیهم السلام بدون وجود قرینه صحیح نیست...» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲-۱۹۳).

از این عبارات فهمیده می‌شود که تطبیق «النور» بر معصومان علیهم السلام به لحاظ عقلی ممکن است؛ اما قرینه‌ای بر این تطبیق وجود ندارد.

#### ۴-۴-۱- نقد و بررسی

«استبعاد» یا دور دانستن یک مطلب از واقع، غیر از «حکم قطعی عقل به واقعی نبودن» آن است. در «استبعاد»، امکان عقلی تحقق یک چیز وجود دارد؛ اما در حکم قطعی عقل، تحقق آن ممکن نیست و به عبارتی دیگر، عقل حکم به محال بودن آن می‌کند. معیار و سنجش «حکم عقل به واقعیت نداشتن» است و ضابطه اعتبار مضمون روایت تأویلی، خردستیز نبودن و تعارض نداشتن با احکام قطعی عقل - یعنی حکم به محال یا قبیح بودن - است، نه «خردناپذیری». پژوهشگر یادشده از یک سو «تطبیقات بعید» را یکی از اقسام «تطبیقات باطل» قرار داده که به معنای تعارض مضمون برخی روایات تأویلی-مصدیقی با قطعیات عقل است. اما از سویی دیگر، صریحاً برخی مثال‌های روایی را که تأویل تطبیقی است، فی نفسه صحیح و ممکن دانسته که نشان می‌دهد مقصودشان از «تطبیقات بعید» دور دانستن و بعید شمردن مضمون آن روایات از واقعیت، بوده است؛ نه آنکه ناممکن و محال عقلی باشد.

به هر حال به نظر می‌رسد «استبعاد» یا «تطبیقات بعید» معیار درست و استواری برای اعتبارسنجی روایات تأویلی و دلیل متقنی برای حکم به ابطال و تکذیب این روایات نیست.

#### ۴-۵- لزوم رکیک نبودن لفظ و معنا

یکی از ضوابط معتبر بودن روایت تأویلی آن است که لفظ و معنای آن رکیک نباشد. اگر روایتی رکاکت لفظی و معنوی داشته باشد، نامعتبر و نشانه‌ای بر جعلی بودن آن خواهد بود.

توضیح مطلب اینکه «رکاکت» در لغت به معنای اندک بودن، ضعف، سستی، کم خردی (ازهری، بی تا، ج ۹، ص ۳۲۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۸؛ معین، ۱۳۸۷، ص ۵۴۶)، و واژه «رکیک» به معنای سست، ضعیف، اندک، کم خرد، پست، فرومایه، زشت، سخیف و یاوه (سخن)، و لباس نازک بافت است (ابن درید، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۰۷؛ ابن سیده، بی تا، ج ۶، ص ۶۵۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۸۷)؛

معین، ۱۳۸۷، ص ۵۴۶؛ رازی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). اما «رکیک» و «رکاکت» در کاربرد رایج خود، وصف «سخن» هستند و در اصطلاح، یکی از معیارهای شناخت حدیث جعلی معرفی شده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۲؛ میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۷۷-۲۷۸) به گفته برخی رجال پژوهان «احادیثی جعل شده که "رکاکت" الفاظ و معانی شان بر ساختگی بودن آنها شهادت می‌دهد» (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۵۲). مقصود از «رکاکت الفاظ» مغایر بودن متن روایت با اصول فصاحت و بلاغت، و قواعد مسلم ادبی است (همان)؛ درحالی که معصومان علیهم‌السلام فصیح‌ترین مردم عرب بوده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ابن طاووس، بی تا، ص ۲۶۶؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۵۹؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۱؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۱۲) و هرگز بر خلاف فصاحت و قواعد زبان عربی سخن نگفته‌اند. اما اینکه «رکاکت معنایی» چیست؟ تعاریف مختلفی ارائه شده است. از جمله اینکه «رکاکت معنوی حدیث از نظر مفهوم به گونه‌ای است که طبع از آن نفرت داشته و نمی‌پذیرد» (رفیعی محمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۰)؛ یا بعضی دیگر گفته‌اند «آن چیزی که به دلیل غرابت معنا به کلام پیامبران نمی‌ماند و از اموری است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دلیل ناستواری و بی‌معنایی بدان تکلم نمی‌کرده‌اند و یا از اموری است که اصلاً از عادت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نبوده که درباره آن امر و نهی کنند و یا آنکه حس و تجربه بر بطلان آن دلالت دارند...» (دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۵).

وجه مشترک تعاریف یادشده آن است که اگر مضمون روایتی سخیف، ضعیف، سست و ناستوار باشد، آن روایت دچار «رکاکت معنایی» است. درحالی که معصومان علیهم‌السلام به دلایل فراوان از جمله حدیث متواتر ثقلین، «معدن» و «گنجینه‌داران» علم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۲، ۲۲۱ و ۲۶۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۹۵)، «کلیدهای حکمت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷)، «مفسران وحی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۴)، و «راسخان در علم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۲-۲۰۴) هستند و بنابراین هیچ سخن سست بنیاد و ناستوار از ایشان صادر نمی‌شود. پس «رکاکت معنایی» روایت تأویلی، نشانه عدم صدور و نادرستی انتساب آن به معصوم علیهم‌السلام خواهد بود. همان‌طور اگر روایت تأویلی - بلکه هر روایتی چه تفسیری به معنای عام، چه غیر تفسیری - دچار «رکاکت لفظی و معنایی» باشد، نامعتبر بلکه غیر قابل انتساب به معصوم علیهم‌السلام می‌باشد.

برای نمونه ذیل آیه شریفه **﴿وَأِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾** (زخرف: ۴۴) «و مسلماً [این] قرآن برای تو و قوم تو مایه تذکر [و شرف و عزت] است، و به زودی [درباره آن] بازخواست خواهید شد»، روایت تأویلی ذیل از ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: **«فَرَسُّوْهُ اللهُ الذِّكْرُ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَسْئُولُونَ وَ هُمْ أَهْلُ الذِّكْرِ»** (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱).

طبق این روایت، واژه «لَذِكْرُ» در آیه مذکور، به رسول خدا صلی الله علیه و آله منطبق شده است. از آنجا که به قرینه آیه قبل، مرجع ضمیر «إِنَّهُ»، قرآن وحی شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله است و ظاهر از «لَذِكْرُ» به گفته بسیاری مفسران «شرافت» و «نیک‌نامی» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۹۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۳۷۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۲۶۱) و به گفته برخی دیگر، «ذکر الله» است (نظام الأعرج، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۷۲). از این رو انطباق «ذکر» در این آیه کریمه به رسول خدا صلی الله علیه و آله، تأویل مصداقی است.

به هر حال، برخی عدم صدور این روایت تأویلی را از معصوم علیه السلام به دلیل رکاکت لفظی، قطعی دانسته‌اند. محقق خوبی معتقد است: «اگر مقصود از "ذکر" در این آیه، رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد، این سؤال مطرح می‌شود که پس مخاطب در این آیه و مراد از ضمیر در این قول خداوند «...لَكَ وَ لِقَوْمِكَ...» کیست؟» (خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵). با توجه به این عبارات، می‌توان رکاکت الفاظ روایت یادشده را این‌گونه بیان کرد که در تبیین مقصود آیه شریفه، دچار «تعقید» است و این با فصاحت و بلاغت کلام تعارض دارد (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۱۶، ۱۸ و ۲۰؛ همو، بی‌تا، ص ۲۰، ۲۱ و ۳۳؛ هاشمی، ۱۴۱۴، ص ۲۳، ۲۵ و ۳۲).

#### ۴-۵-۱- نقد و بررسی

ملاحظات چند درباره ضابطه «رکیک نبودن لفظ و معنا» و مثال مطرح‌شده، به نظر می‌رسد:

۱. اینکه اجمالاً جمع شدن «رکاکت لفظی و معنوی» در یک روایت، سبب حکم به نامعتبر بودن و حتی ساختگی بودن آن می‌شود، بحثی نیست. اما آیا «رکاکت لفظی» به تنهایی ممکن است معیار و ضابطه اعتبارسنجی روایت باشد یا نه؟ و آیا می‌توان مجرد «رکاکت لفظی» را نشانه موضوع بودن روایت قرار داد؟ مورد مناقشه قرار گرفته است. برخی با اشاره به راهیابی «نقل به معنا» و طرح این احتمال که راوی در نقل حدیث، الفاظ اصلی آن را تغییر داده و غیرفصیح گزارش کرده است، معیار بودن «رکاکت لفظی» را مورد اشکال قرار داده و گفته‌اند: «معیار اصلی همان رکاکت معنایی است» (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲). از دیدگاه ایشان رکاکت لفظی فقط در صورتی که راوی تصریح کند که روایت نقل‌شده عین الفاظ صادره از معصوم علیه السلام است، بر ساختگی بودن حدیث دلالت می‌کند (همان). این مطلب را نیز افزوده‌اند که حتی اگر راوی مدعی نقل عین الفاظ صادرشده از معصوم علیه السلام باشد، درحالی که روایت منقول ویژگی فصاحت را ندارد، باز هم کاشف از جعلی بودن آن روایت نیست؛ زیرا معصومان علیهم السلام در مقام بیان احکام، بوده‌اند نه آنکه درصدد فصاحت‌گویی بوده باشند (همان). خلاصه آنکه «رکاکت لفظی» به دلیل وقوع «نقل به معنا» در روایات، به تنهایی معیار و ضابطه اعتبارسنجی روایت تأویلی، و نشانه قطعی بر مجعول بودن روایت، نیست. نهایت آنکه این نوع رکاکت، می‌تواند نشانه وقوع «تصحیف لفظی» در روایت و موجب تشکیک در صدور الفاظ آن از معصوم علیه السلام باشد.

۲. گرچه قدر متیقن از معیار «رکاکت»، «رکاکت معنا» است و با توجه به ماهیت این نوع رکاکت، - یعنی سست بنیادی و ناستواری مضمون روایت - فی الجمله می‌توان آن را معیار ارزیابی محتوایی روایات تأویلی قرار داد، اما به نظر می‌آید «رکاکت معنا» قابل تجزیه به معیارهای دیگر برای اعتبارسنجی روایت باشد و خود یک معیار و ضابطه مستقل نیست؛ زیرا سستی و ناستواری کلام بر پایهٔ عرضهٔ آن بر سنجه‌های آموزه‌ها و گزاره‌های وحیانی، قضایای یقینی عقل، علوم تجربی قطعی، واقعیت‌های خارجی یا مواردی از این قبیل، شناخته و دانسته می‌شود. از این رو مضمون یک روایت به دلیل مخالفت با یکی از سنجه‌های یادشده، «رکیک» می‌شود. پس نمی‌توان ضابطهٔ مستقلی با عنوان «لزوم رکیک نبودن معنای روایت» برای اعتبارسنجی و معتبر دانستن مضمون روایت تأویلی، تعریف نمود.

۳. حکم قطعی به مجعول بودن نمونهٔ روایت تأویلی یادشده با استناد به «رکاکت الفاظ»، از جهت صغروی و کبروی محل تأمل و نقد و مناقشه است:

اما جهت صغروی آن بدین شرح است که تأویل «لَذِكْرُ» در آیهٔ شریفهٔ «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...» تأویل رکیک نیست؛ زیرا آنچه از این روایت به قرینهٔ حرف «فاء» (فرسول الله ﷺ) فهمیده می‌شود این است که امام علیؑ در مقام بیان حقیقتی متفرّع بر معنای ظاهر آیهٔ شریفه هستند. توضیح مطلب این است که معنای ظاهری این آیه، آن است که قرآن سبب ذکر و یادآوری برای رسول خدا ﷺ و قوم ایشان است. متفرّع بر این مطلب آن است که چون قرآن بر پیامبر ﷺ نازل شده و ایشان آگاه به همه علوم و معارف این کتاب آسمانی - «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) - هستیم، پس می‌توان گفت آن حضرت ﷺ در بالاترین درجه «تذکر» و «متذکر شدن» به قرآنی که خود را «ذکر» معرفی کرده، قرار گرفته‌اند. همان‌طور که شدت وجود عدالت در شخصی، سبب می‌گردد به او «زیدٌ عدلٌ» گفته شود، صحیح است که به رسول خدا ﷺ هم «ذکر» اطلاق گردد. به بیانی دیگر، به دلیل بهره‌مندی حداکثری ظرفیت وجودی رسول خدا ﷺ از «ذکر» (قرآن)، آن حضرت ﷺ در اوج درجه و مرتبهٔ رفیع «تذکر» واقع شده‌اند، به طوری که گویا خود «ذکر» هستند. با این بیان سستی و نادرستی این اشکال که «اگر مراد از «ذکر» پیامبر ﷺ است، پس مخاطب کیست؟ و مقصود از ضمیر در «لک و لقومک» در این آیهٔ شریفه، چیست؟» روشن می‌شود. چرا که منشأ این اشکال آن است که تصور شده امام علیؑ در مقام بیان ظاهر این آیه کریمه بوده‌اند. اما اگر این‌گونه تحلیل شود که امام علیؑ مطلبی را متفرّع بر معنای ظاهری آیه بیان نموده‌اند، دیگر اشکال مطرح‌شده و رکیک دانستن متن روایت، صحیح نخواهد بود (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۶).

اما از جهت کبروی همان‌طور که اشاره شد، «رکاکت لفظ» نشانهٔ وقوع «تصحیف لفظی» در روایت است نه آنکه کاشف از جعلی بودن آن روایت باشد. احتمال دارد روایت تأویلی یادشده، به خاطر خطای سهوی راوی، دچار «تصحیف» شده باشد. علامه مجلسی پس از صحیح شمردن سند این روایت، در این باره می‌گوید: «شاید در این روایت افتادگی در لفظ یا تبدیل شدن یک آیه به آیهٔ دیگر از ناحیهٔ راویان یا ناسخان، رخ داده باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۲۹). سیدعبدالله شبر (م ۱۲۶۹ق) در تبیین چگونگی وقوع

تصحیف در این روایت گفته است: «شاید این روایت ناشی از توهم راوی باشد؛ زیرا این تفسیر در بیان آیه "ذکر" - (... فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (نحل: ۴۳) - وارد شده است. پس راوی به اشتباه، بیان آن آیه را در این روایت قرار داده و تفسیر آیه «ذکر» را در ذیل آیه شریفه ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ﴾ (زخرف: ۴۴) نقل کرده است» (داوری، ۱۴۲۶ق، ص ۴۶).

وی توجیه مطرح شده را قوی‌ترین احتمال دانسته است (همان). شاهد یا مؤید این احتمال، آن است که محمدبن حسن صفار، ذیل آیه شریفه ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ﴾ روایت تأویلی ذکر شده را با همان سند و بدون کلمه «فاء» و «الذکر» (قَالَ: رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ الْمَسْئُوْلُونَ وَ هُمْ أَوْلُو الذِّكْرِ) نقل کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷). آنچه از این روایت برداشت می‌شود این است که مصداق «سَوْفَ تُسْئَلُونَ» رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم السلام هستند. همان کسانی که مردم باید طبق آیه «... فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳) از آنان بپرسند و مرجعی علمی خود قرار دهند. اما این روایت دلالتی بر تطبیق «لَذِكْرٌ» بر رسول خدا ﷺ ندارد. با این بیان، احتمال وقوع تصحیف در روایت کافی قوت می‌گیرد.

خلاصه آنکه به فرض وجود رکاکت لفظ در روایت تأویلی منقول از «الکافی» کلینی، خطای راوی یا ناسخ است که مطرح می‌گردد نه آنکه جعلی بودن آن روایت، نتیجه‌گیری شود.

### نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. ضوابط اعتبارسنجی محتوایی روایات تأویلی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) ضوابط کارآمد که مبتنی بر معیارهای استوار (مانند قرآن و سنت قطعی) هستند و می‌توانند در ارزیابی محتوا و داوری درباره درستی یا نادرستی انتساب روایت تأویلی به معصوم علیه السلام کارآمد و واقع‌نما باشند. مانند ضابطه لزوم معارض نبودن روایت تأویلی با ظواهر آیات قرآن یا سنت قطعی (۲) ضوابط نامعتبر که به دلیل مبتنی نبودن بر سنجه‌های استوار، فاقد کارآمدی و واقع‌نمایی در نقد محتوا و سنجش اعتبار احادیث تأویلی هستند.
۲. ضوابطی که پس از بررسی علمی و نسبت‌سنجی با معیارهای متقن، اعتبارشان در نقد محتوای روایات تأویلی (باطنی) به اثبات نرسید، عبارت‌اند از: (۱) لزوم مطابقت داشتن روایت تأویلی با سیاق آیه (۲) لزوم مطابقت داشتن روایت تأویلی با زبان و ادبیات عرب (۳) لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه (۴) لزوم «بعید» نبودن تطبیقات در روایت تأویلی (۵) لزوم رکیک نبودن لفظ و معنای روایت تأویلی. این ضوابط قابلیت استناد علمی برای اعتبارسنجی یا مخدوش ساختن روایت تأویلی را ندارند.
۳. به کارگیری ضوابط نامعتبر در نقد محتوایی، منتهی به «داوری نادرست» و «انکار غیرعلمی» روایات تأویلی (باطنی) می‌گردد.



## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی، تهران: کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: داوری.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه، قم: دار سیدالشهداء علیه السلام.
۷. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ق). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: إسماعیلیان.
۸. ابن إدريس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. ابن درید، محمد بن حسن (بی تا). جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم.
۱۰. ابن سیده، أبو الحسن (بی تا). المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب، قم: علامه.
۱۲. ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا). سعد السعود للنفوس منضود، قم: دار الذخائر.
۱۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۴. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (بی تا)، المحرر الوجیز، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). مقاییس اللغة، قم: مکتب الأعلام الاسلامی.
۱۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب، قم: ادب الحوزة.
۱۸. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۱۹. ابوزهره، محمد (بی تا). زهرة التفاسیر، بیروت: دار الفکر.
۲۰. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۰ق). درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۲۱. ازهری، محمد بن محمد (بی تا). تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. استرآبادی، سید شرف الدین (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۳. استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲۴. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۵. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۲۶. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۶). مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۲۷. بابایی، علی اکبر؛ طیب حسینی، سید محمود؛ سرخه ای، احسان؛ مروّجی طبسی، محمد علی (۱۴۰۱)، «آسیب شناسی روشی اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان علیهم السلام»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۹،

۲۸. بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثت.
۲۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹ق). أوثق الوسائل، قم: کتبی نجفی.
۳۱. تفتازانی، مسعود بن عمر (بی تا). کتاب المطول، قم: مکتبه الداوری.
۳۲. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۶). مختصر المعانی، قم: دار الفکر.
۳۳. تنکابنی، محمد (۱۳۸۵ق). ایضاح الفرائد، تهران: مطبعة الإسلامية.
۳۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح، بیروت: دار العلم.
۳۵. حسکانی، عبیدالله بن أحمد (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: وزارت ارشاد.
۳۶. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۶ق). نفحات الأزهار فی خلاصة عقبات الأنوار، قم: مرکز الحقائق الإسلامية.
۳۷. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۸. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث، بی جا: بی نا.
۳۹. داوری، مسلم محمد علی صالح المعلم (۱۴۲۶ق). أصول علم الرجال بین النظریة و التطبيق، قم: مؤسسه المحبین.
۴۰. دمیانی، مسفر عزم الله (۱۴۰۴ق). مقایس نقد متون السنة، ریاض: بی نا.
۴۱. دیاری بیدگلی، محمد تقی (۱۳۹۰). آسیب شناسی روایات تفسیری، تهران: سمت.
۴۲. رازی، فریده (۱۳۹۵). فرهنگ واژه های فارسی سره، تهران: مرکز.
۴۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیة.
۴۴. رفیعی محمدی، ناصر (۱۳۸۴). درسنامه وضع حدیث، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۵. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۲۱ق). البحر المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۸. سبت، خالد بن عثمان (۱۴۲۱ق). قواعد التفسیر جمعاً و دراسة، قاهره: دار ابن عفان.
۴۹. سمین، احمد بن یوسف (۱۹۸۷ق). الدر المصون، دمشق: دار القلم.
۵۰. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدرّ المنثور، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۵۱. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۷). تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن، معرفت، شماره ۲۴، صص ۴۶-۵۱.
۵۲. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۱). روش های تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب.
۵۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق). الرعاية فی علم الدراية، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۵۴. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول، بیروت: الدار الإسلامیة.
۵۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۶. طباطبایی، سید حیدر (۱۳۹۵). «معیارهای ارزیابی روایات فضائل اهل بیت علیهم السلام از منظر فریقین»، رساله دکتری، قم: جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیة.

۵۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۸. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۶ق). المعجم الكبير، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق). المعجم الأوسط، بی جا: دار الحرمین.
۶۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۶۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم.
۶۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان، بیروت: دار المعرفة.
۶۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۶۴. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق). نهاية الافکار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
۶۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية.
۶۷. فاکر میبدی، محمد (۱۴۲۸ق). قواعد التفسیر لدى الشيعة و السنة، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مركز التحقيقات و الدراسات العلمية.
۶۸. فاکر میبدی، محمد (۱۳۹۳) مبانی تفسیر راولی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷۰. فرات کوفی، ابوالقاسم بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۷۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم: دار الکتب.
۷۳. کاشانی، فتح الله (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۷۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۷۵. لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: داد.
۷۶. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (الأصول و الروضة)، تهران: المكتبة الإسلامية.
۷۷. مامقانی، عبدالله (بی تا). تنقیح المقال، بی جا، بی نا.
۷۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۷۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۸۰. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین، قم: مؤسسه کوشانبور.
۸۱. معرفت، محمد هادی (۱۳۹۴). التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، قم: التمهيد.
۸۲. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷). التفسیر الأثری الجامع، قم: التمهيد.
۸۳. معین، محمد (۱۳۸۷). فرهنگ فارسی معین، تهران: فرهنگ نما.
۸۴. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۸۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الإختصاص، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.

۸۷. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸۸. میرداماد، محمدباقر (۱۴۲۲ق). الرواشح السماویة، قم: دار الحدیث.
۸۹. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲). أجود التقریرات، قم: مطبعة العرفان.
۹۰. نظام الأعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹۱. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: نمازی.
۹۲. هاشمی، سیداحمد (۱۴۱۴ق). جواهر الکلام، بیروت: دار الفکر.
۹۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله و همکاران (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران: مكتبة الإسلامية.



## The Hermeneutical Potential of al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya in Qur'anic Exegesis: A Focus on Four Major Commentaries

Ali Abdollahzadeh<sup>1</sup>

### Abstract

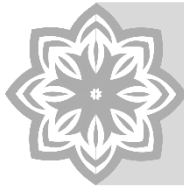
Al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya, a seminal devotional work attributed to Imam 'Alī ibn al-Ḥusayn (AS), holds a revered position among Shi'i scholars and is often referred to as “the sister of the Qur'an”, “the Gospel of the Ahl al-Bayt”, and “the Psalms of the Household of Mohammad (PBUH)”. This collection of supplications offers a profound spiritual and theological foundation for engaging with God. Despite its theological and exegetical depth, al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya has not yet been sufficiently utilized in Qur'anic interpretation. This study seeks to demonstrate the intimate relationship between the Qur'an and the Ṣaḥīfa by first examining Supplication Twenty-One, which contains allusions to ten distinct Qur'anic verses. It then explores the role of the Ṣaḥīfa in elucidating Qur'anic vocabulary, meanings, referents, and in addressing exegetical challenges. Subsequently, the paper evaluates four key commentaries: Riyāḍ al-Sālikīn, Nūr al-Anwār, Fī Zilāl al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya, and 'Allāma Majlisī's Sharḥ al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya, analyzing the ways in which they reflect Qur'anic interpretation through the lens of Imam al-Sajjād's prayers. A comparative assessment of these works highlights the varied exegetical approaches to invoking Qur'anic verses within the supplications. The exegetical content found in six selected supplications (the first, fourth, fifth, seventeenth, twentieth, and twenty-fifth) shows that most commentators emphasize conceptual clarification of the verses; notably, Nūr al-Anwār focuses on referential specification (ta'yīn al-miṣḍāq), while Riyāḍ al-Sālikīn engages in resolving interpretive difficulties (ḥall al-ishkālāt al-tafsīriyya).

**Keyword:** The Qur'an, al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya, exegesis, 'Allāma Majlisī's commentary, Nūr al-Anwār, Riyāḍ al-Sālikīn, Fī Zilāl al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya.

**Citation:** Abdollahzadeh, A. (2026). “The Hermeneutical Potential of al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya in Qur'anic Exegesis: A Focus on Four Major Commentaries”. *Narrative Qur'anic Research*, 1 (3), 69-81. (In Persian)

\* Received: 2025/04/05, Revised: 2025/07/05, Accepted: 2025/09/15.

1. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Corresponding Author Email: Abdollahzadeh@um.ac.ir.



## ظرفیت صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر شروح چهارگانه

علی عبدالله زاده<sup>۱</sup>

### چکیده

صحیفه سجادیه، یکی از آثار مکتوب ائمه علیهم السلام که در میان علما و بزرگان به «اخت القرآن»، «انجیل اهل بیت علیهم السلام» و «زبور آل محمد علیهم السلام» مشهور است، در بردارنده دعاهایی از امام سجاد علیه السلام است که زمینه ارتباط انسان با خدا را فراهم می‌سازد. با وجود این ظرفیت عظیم، تاکنون آن چنان که شایسته است از این کتاب در تفسیر آیات قرآن استفاده نشده است. پژوهش حاضر جهت ترسیم رابطه وثیق میان صحیفه سجادیه و قرآن کریم، ابتدا دعای ۲۱ صحیفه را بررسی نموده است که در آن، تلمیح ده آیه از آیات قرآنی مشاهده می‌گردد. سپس به نقش صحیفه سجادیه در تبیین الفاظ، مفهوم، مصداق آیات قرآن کریم و همچنین حل چالش‌های تفسیری می‌پردازد. در ادامه، با ارزیابی شروح چهارگانه «ریاض السالکین»، «نور الأنوار»، «فی ظلال الصحیفه السجادیة» و «شرح صحیفه سجادیه» علامه مجلسی، تجلی تفسیر قرآن کریم در ادعیه صحیفه سجادیه را منعکس نموده و به بررسی تطبیقی کاربرست استدلال به آیات قرآنی ذیل ادعیه امام سجاد علیه السلام پرداخته است. آنگاه با استخراج تحلیل‌های قرآنی شارحان در ضمن دعای اول، چهارم، پنجم، هفدهم، بیستم و بیست و پنجم، به صورت عمده به تبیین مفهومی آیات، و تنها در شرح «نور الأنوار» به تعیین مصداق و در شرح «ریاض السالکین» به حل چالش‌های تفسیری پرداخته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، صحیفه سجادیه، تفسیر، شرح علامه مجلسی، نور الأنوار، ریاض السالکین، فی ظلال الصحیفه السجادیة.

استناد: عبدالله زاده، علی (۱۴۰۴). «ظرفیت صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر شروح چهارگانه». قرآن پژوهی روایی، ۱ (۳)، ۶۹-۸۱.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: Abdollahzadeh@um.ac.ir.

## ۱- بیان مسئله

قرآن، کتاب آسمانی دین اسلام و نازل شده از سوی پروردگار بر آخرین فرستاده خود، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، است که در بردارنده معارف عمیق برای هدایت بشر در همه مکان‌ها و زمان‌هاست. اهل بیت علیهم السلام نیز، فرستادگانی از جانب خداوند و جانشینان پیامبر او هستند که به منظور تداوم این هدایت، در طول زمان‌های مختلف، به اشکال گوناگون و بر اساس شرایط حاکم بر جامعه، به تفسیر و تبیین معارف قرآن کریم پرداخته‌اند تا ابعاد و جوانب مختلف این کتاب آسمانی که معجزه دین اسلام است، بیش از پیش روشن گردد.

آموزه‌های قرآن و معارف اهل بیت علیهم السلام، به دلیل نشئت گرفتن از سرچشمه‌ای واحد که همان وحی الهی است، همسو با یکدیگرند و از این منظر اختلافی بین این دو منبع وجود ندارد. بر مبنای حدیث ثقلین نیز، قرآن کریم و اهل بیت پیامبر علیهم السلام دو جزء لاینفک از هم هستند که هر یک از این دو ثقل را می‌توان جلوه‌ای از دیگری دانست. با این وجود به نظر می‌رسد آن‌گونه که باید، ارتباط میان این دو ثقل به خوبی تبیین نگشته و زوایایی از ارتباط تنگاتنگ این دو، حتی در میان خود مسلمانان نیز همچنان مغفول مانده است.

ارتباط وثیق میان قرآن کریم و «صحیفه سجادیه» به‌عنوان یکی از کتب ادعیه مؤثر، امری درخور تحقیق و پژوهش است. نوشتار پیش‌رو به روش توصیفی-تحلیلی، نخست به بررسی انواع نقش‌هایی که صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم ایفا می‌نماید، پرداخته است و در ادامه، به این پرسش پاسخ داده است که با عنایت به شروح این کتاب، چگونه می‌توان نقش آن را به‌عنوان کتاب صاعد در تفسیر قرآن کریم ارزیابی نمود. برای پاسخ به این پرسش، چهار شرح مورد بررسی قرار گرفته و دلالت‌های قرآنی ذکر شده در هر یک از این شروح در ارتباط با ادعیه صحیفه سجادیه تبیین گشته است که عبارت‌اند از: «شرح صحیفه سجادیه» محمدتقی مجلسی، «ریاض السالکین» سیدعلیخان مدنی شیرازی، «نور الأنوار» سید نعمت‌الله جزائری و «فی ظلال الصحیفه السجادیة» محمدجواد مغنیه.

## ۲- پیشینه تحقیق

در خصوص ارتباط میان صحیفه سجادیه و قرآن کریم، پژوهش‌های فراوانی به رشته تحریر درآمده است که به‌عنوان نمونه می‌توان به عناوینی همچون «قرآن و صحیفه سجادیه؛ درونمایه‌های مشترک» (غلامعلی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹-۱۴۸)، «بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه» (ستوده‌نیا و محققیان، ۱۳۹۵، ص ۲۱-۳۶)، «تجلی قرآن در صحیفه سجادیه» (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۱-۳۶۸) و «بینامتنیت قرآنی در صحیفه سجادیه» (اقبال و حسن‌خانی، ۱۳۹۱، ص ۳۱-۴۲) اشاره نمود. با این وجود آنچه مقاله حاضر بدان می‌پردازد، نگاهی به ارتباط میان صحیفه سجادیه و قرآن کریم با توجه به شروح صحیفه سجادیه است که در تحقیقات گذشته کمتر به آن توجه شده است.



### ۳- صحیفه سجادیه

صحیفه سجادیه کتابی گران بهاست که در حوزه تفسیر قرآن کریم، کمتر مورد مطالعه قرار گرفته است. با توجه به محتوای غنی این کتاب، بسیاری از دانشمندان آن را بی نیاز از ارائه سند معرفی نموده‌اند (نک: بهبهانی و خاقانی، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰؛ عراقی، ۱۳۶۲ق، ص ۱۷۵). یکی از محققان غربی نوشته است: «بسیاری از مردم غرب هنوز گمان می‌کنند که اسلام حقیقی معادل بساطت، جمود، قانون‌زدگی، ظاهرگرایی و خدایی عادل و متعالی است... اما می‌خواهم بگویم که اثری مانند صحیفه، بُعدی درونی از اسلام را به نمایش می‌گذارد که یافتن آن در متون نخستین دیگر بسیار دشوار است» (سی‌چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

با این وجود به نظر می‌رسد آن‌گونه که شایسته است، به ادعیه مأثور، خصوصاً صحیفه سجادیه و ارتباط آن با قرآن کریم توجه نشده است. از این رو، برخی بزرگان همچون امام خمینی علیه السلام در مواضع متعددی، از ادعیه به‌عنوان قرآن صاعد یاد نموده‌اند: «ادعیه ائمه هدی و دعاهای آنان، همان مسائلی را که کتاب خدا دارد، با زبان دیگری دربرگرفته است. قرآن با زبان مخصوص به خود، به‌گونه‌ای صحبت می‌کند که همه مطالب را بیان کرده است؛ اما بسیاری از نکات آن به‌صورت رمزی است و ما نمی‌توانیم بفهمیم. ادعیه ائمه علیهم السلام نیز وضع دیگری دارد. به تعبیر استاد ما، ادعیه کتاب صاعد است. اگر قرآن کتاب نازل است که از محلی نزول کرده است، ادعیه ائمه کتاب صاعد است؛ یعنی همان قرآن است که رو به بالا می‌رود» (نک: خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۴۰۹-۴۱۰). کلام امام علیه السلام به ویژگی خاص ادعیه معصومان علیهم السلام اشاره دارد. تعبیر «قرآن صاعد» که از سوی استاد ایشان، آیت‌الله شاه‌آبادی، ناظر به ادعیه بیان شده است، در بردارنده لفظ دقیق «صاعد» است. کلامی می‌تواند حقیقتاً دعا باشد که خود بتواند صعود کند و انسان را نیز صعود دهد. با توجه به آنچه گذشت، به‌خوبی می‌توان ارتباط ادعیه با قرآن کریم را ترسیم نمود. در تفسیر قرآن، مفسر تلاش می‌کند تا با دستیابی به مراد خداوند از آیات، خود را به سطح عالی کلام الهی نزدیک سازد. معصومان علیهم السلام نیز در بیان ادعیه همین کار را انجام می‌دهند و با تعلیم نحوه برقراری ارتباط با خداوند متعال، سعی دارند بشر را به سمت تعالی معنوی سوق دهند.

در ادامه، به‌عنوان نمونه‌ای از نقش صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم، به بررسی تأثیر ادعیه این کتاب ارزشمند در تبیین لغات، مفاهیم، مصادیق و حل چالش‌های تفسیری آیات قرآن پرداخته خواهد شد.

### ۳-۱-۱- نقش ادعیه صحیفه سجادیه در تبیین واژگان قرآن کریم

ادعیه اهل بیت علیهم السلام نقش مهمی در تبیین الفاظ آیات قرآن کریم دارند. از آنجاکه در واکاوی معنای برخی واژگان قرآن کریم میان لغت‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد، استفاده از ادعیه در این باب راهگشاست. به‌عنوان نمونه، می‌توان به تفسیر آیات ۵۸ سوره بقره و ۱۶۱ سوره اعراف اشاره نمود که در هر دو آیه، عبارت «وَقُولُوا حِطَّةً» (بقره: ۵۸ و اعراف: ۱۶۱) وجود دارد. این مسئله در خصوص معنای واژه «حِطَّة» قابل بیان

۱. و بگویند (خدایا خواست ما) ریزش گناهان است.

است. ابن درید، عالم سرشناس علم لغت، از ارانۀ توضیح درباره این واژه خودداری نموده است و آن را واژه‌ای می‌داند که فقط در کتاب خدا به کار رفته است (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۵۵۲). این در حالی است که در دعای بیست و یکم صحیفه سجادیه نیز استعمال این لغت مشاهده می‌شود: «وَإِنْ يَكُنِ الْإِسْتِغْفَارُ حِطَّةً لِلذُّنُوبِ فَإِنِّي لَكَ مِنَ الْمُسْتَغْفِرِينَ»<sup>۱</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۲۱). بنابراین گرچه واژه «حطه» را می‌توان به عنوان کلمات غریب قرآن دانست، اما این واژه صراحتاً در دعای امام سجاد علیه السلام معنا شده است که نشان از لزوم مراجعه به ادعیه اهل بیت علیهم السلام به عنوان شارحانی برای معانی الفاظ قرآن کریم دارد.

### ۱-۲-۳- نقش ادعیه صحیفه سجادیه در تبیین مفهوم آیات قرآن کریم

در دعای اول صحیفه، امام سجاد علیه السلام در مقام نیایش به درگاه ربوبی می‌فرماید: «سپاس خدا را که ما را به توبه‌ای راهنمایی فرمود که اگر جز آن از فضل خدا چیزی نداشتیم، آزمونش نزد ما نیک و احسانش بر ما فراوان بود؛ زیرا سنت خدا در ارتباط با توبه برای پیشینیان این گونه نبوده است و از ما آنچه بر آن طاقت نداریم برداشته شده است» (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۱). همان گونه که در خصوص آیه «رَبَّنَا وَ لَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» (بقره: ۲۸۶) این پرسش مطرح می‌گردد که تحمیل آنچه در طاقت انسان نیست، چگونه از جانب خداوند متعال ممکن است؟ پاسخ به این پرسش و تبیین مفهومی این آیه را می‌توان در بیان امام سجاد علیه السلام یافت که بر اساس آن، چیزی که انسان بر آن طاقت نخواهد داشت، عبارت از بسته بودن یا سخت بودن راه توبه است. به فرموده امام سجاد علیه السلام، راه توبه آن گونه که در زمان حاضر به وسیله قرآن کریم، احادیث اهل بیت علیهم السلام و ادعیه مأثور گوناگون بر انسان‌ها باز است، در گذشته تا این اندازه آسان نبوده است.

### ۱-۳-۳- نقش ادعیه صحیفه سجادیه در تبیین مصداق آیات قرآن کریم

علاوه بر نقش ادعیه در بیان مفهوم، در تبیین مصداق آیات نیز می‌توان از آن بهره گرفت که به دو نمونه آن اشاره می‌شود.

مورد نخست در این باب، تبیین مصداق آیه «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»<sup>۲</sup> (طه: ۱۶) است. در نگاه نخست این گونه به نظر می‌رسد که پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور شده‌اند تا هر علمی را از خداوند متعال طلب نمایند. اما با دقت در ادعیه روشن می‌گردد که اهل بیت علیهم السلام برخی از علوم را نه تنها طلب نمی‌کردند، بلکه از آن به خدا پناه برده و آن را «علم لاینفع» دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۵). دعای بیستم صحیفه سجادیه، معروف به دعای مکارم الاخلاق، مصداق علم نافع را مشخص نموده است. امام سجاد علیه السلام با تعبیر «وَعِلْمًا فِی اسْتِعْمَالٍ»<sup>۳</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۲۰) از خداوند علمی را طلب می‌کند که مورد استعمال

۱. اگر حطه عبارت از استغفار از خطا باشد، همانا من از استغفارکنندگان هستم.

۲. و بگو: پروردگارا، بر علم من بیفزای.

۳. و از تو علمی را می‌خواهم که مورد استعمال قرار گیرد.

قرار بگیرد. بنابراین می‌توان این احتمال را مطرح نمود که مصداق واژه «علم» در آیه قرآن کریم نیز، نه هر علمی، بلکه علم نافع و قابل استفاده باشد. البته استعمال مفهوم علم در لسان اهل بیت علیهم‌السلام به معنای کاربرد دنیوی نیست و آن‌گونه که در کلام امام علی علیه‌السلام مشاهده می‌شود، غایت بودن دنیا در بهره‌گیری از علم مورد مذمت قرار گرفته است (سید رضی، ۱۴۱۲ق، خطبه ۱۴۷). هرگونه استفاده از لوازم و امور دنیوی، لازم است در راستای سعادت اخروی بوده و در مسیر آخرت انسان قرار داشته باشد.

### ۳-۱-۴- نقش ادعیه صحیفه سجادیه در حل چالش‌های تفسیری

توجه به ادعیه اهل بیت علیهم‌السلام در حل چالش‌های تفسیری نیز راهگشاست. به‌عنوان نمونه‌ای از این دست می‌توان به دعای چهارم از صحیفه سجادیه اشاره نمود. برخی، معتقدند صرف مصاحبت با پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم موجب عدالت ایشان است و این هم‌نشینی را سبب شکل‌گیری درجه‌ای از کمال برای فرد مصاحبت‌کننده می‌دانند. همین دیدگاه سبب شده است تا برخی آیات قرآنی را هم به همین نحو تفسیر نمایند. به‌عنوان مثال، در آیه ۲۹ از سوره فتح که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (فتح: ۲۹)، برخی واژه «من» در انتهای آیه را به معنای تبیین و نه به معنای تبعیض دانسته‌اند (ابن هشام، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۱۹). جلال‌الدین محلی در این باره می‌گوید: «برکت تابش پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به حدی است که به محض اینکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یک عرب بیابان‌گرد در یک مکان گرد می‌آیند، ناگهان آن عرب لب به بیان حکمت می‌گشاید» (بنانی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۶۷). این در حالی است که جاری دانستن این آیه درباره اصحاب بدون اشتراط ایمان و عمل صالح، موجبات لغو بودن احکام را فراهم می‌آورد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۰۲).

امام سجاد علیه‌السلام در چهارمین دعا از صحیفه سجادیه می‌فرماید: «بار خدایا، به آمرزش و خشنودی خود، اصحاب محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را یاد کن، به‌ویژه آنان که حق صحبتش را نیکو ادا کردند و در نصرتش دلیری‌ها نمودند و به یاری او برخاستند و به دیدار او شتافتند و در اجابت دعوتش از یکدیگر پیشی گرفتند. چون رسالت خویش را به گوششان رسانید، پاسخ قبول دادند و از زن و فرزند خویش برای اظهار دعوت او بریدند و در تثبیت نبوتش با فرزندان و پدران خود پیکار کردند، تا به وجود او پیروز شدند» (امام علی بن الحسین علیه‌السلام، ۱۳۷۶، دعای ۲۰). در این عبارات، امام سجاد علیه‌السلام دعای خود را درباره عموم صحابه و آنان که تنها لحظه‌ای با پیامبر

۱. و کسانی که همراه اویند در برابر کفار، نیرومند و سرسخت و در میان خودشان مهربان‌اند. آن‌ها را همواره در حال رکوع و سجود می‌بینی که پیوسته فضل و بخشش خداوند و خشنودی او را می‌طلبند، نشانه (عبادت و خشوع) آن‌ها در اثر سجده در رخسارشان پیدا است؛ این صفت آن‌ها در تورات (موسی) است، و صفت آن‌ها در انجیل (عیسی) همانند زرعی است که (خداوند) جوانه‌های آن را (از اطرافش) برآورده و تقویت کرده تا کلفت و ستبر شده و بر ساقه‌های خود ایستاده؛ به‌طوری که کشاورزها را به اعجاب و امیدوار می‌دارد، (خدا چنین کرده) تا به‌وسیله آنها کفار را به خشم و غیظ آورد. خداوند به کسانی از آنان که ایمان آورده و اعمال شایسته انجام داده‌اند، آمرزش و پاداشی بزرگ را وعده داده است.

دیدار نموده‌اند، جاری نمی‌کند؛ بلکه آن را به افراد خاصی از ایشان منصرف می‌سازد که دارای ویژگی‌های بسیار برجسته‌ای هستند.

### ۳-۱-۵- شرح صحیفه سجادیه

با توجه به اسلوب منحصر به فرد کتاب صحیفه سجادیه، بسیاری از دانشمندان اقدام به شرح آن نموده‌اند که در این میان شرح محمدتقی و محمدباقر مجلسی از قدیمی‌ترین شروحی است که بر این کتاب نوشته شده است. در دوره معاصر نیز تلاش‌هایی در این زمینه انجام گرفته است که می‌توان از نگاه‌های چون «شهود و شناخت» اثر حسن ممدوحی و «دیوار عاشقان» اثر حسین انصاریان نام برد.

برای فهم ارتباط میان صحیفه سجادیه و تفسیر آیات قرآن کریم کافی است به کتب شرح صحیفه مراجعه شود تا با تحلیل دعا‌های امام سجاد علیه السلام، پیوند میان قرآن کریم و ادعیه بیش از پیش مشاهده گردد. در این جا به عنوان نمونه، چهار کتاب «شرح الصحیفه السجادیة» اثر محمدتقی مجلسی، «نور الأنوار» اثر سید نعمت‌الله جزائری، «ریاض السالکین» اثر سیدعلیخان مدنی شیرازی و «فی ظلال الصحیفه السجادیة» اثر محمدجواد مغنیه بررسی خواهد شد. علت گزینش این کتب، اهمیت، شهرت و اشارات قرآنی موجود در این چهار شرح است. شایان ذکر است آنچه در این مقاله آمده است، در تفاسیر قرآن کریم مورد اشاره قرار نگرفته است.

### ۳-۱-۵-۱- نقش صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با نگاهی به شرح مجلسی اول

اولین شرح مورد بررسی، شرح علامه محمدتقی مجلسی است. خداوند متعال در آیه ۱۷ سوره انفال می‌فرماید: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>۱</sup>. امام سجاد علیه السلام نیز در نخستین دعای صحیفه سجادیه می‌فرماید: «ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِزَادَتِهِ، وَ بَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ، لَا يَمْلِكُونَ تَأْخِيرًا عَمَّا قَدَّمَهُمْ إِلَيْهِ، وَ لَا يَسْتَطِيعُونَ تَقَدُّمًا إِلَيَّ مَا أَخَّرَهُمْ عَنْهُ»<sup>۲</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۲۰). علامه مجلسی در شرح خود بر صحیفه سجادیه ذیل این عبارت، این قسمت از دعا را دلیلی بر ارتقا و برتری رتبه افرادی می‌داند که در مسیر محبت الهی قرار می‌گیرند و سپس به مرتبه فنا دست می‌یابند که طی آن خداوند وجود ایشان را در اختیار می‌گیرد و تمام حالات آنان را از آن خود می‌کند. سپس، وی در توضیح این مطلب به آیه ۱۷ سوره انفال استناد می‌نماید (مجلسی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵) و این آیه را حکایت از مقامی می‌داند که در این قسمت از دعا بیان شده است. همچنین، در ادامه آیه فوق خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا﴾<sup>۳</sup>. مجلسی اول، این فراز از آیه را در شرح عبارت «وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي دَلَّنَا عَلَى

۱. پس (بدانید که) شما آن‌ها را نکشتید؛ ولكن خدا آنان را کشت، و آن‌گاه که تو (به‌سوی آن‌ها تیر و سنگ‌ریزه) افکندی، تو نیفکندی؛ ولكن خدا افکند.

۲. سپس ایشان را در مسیر اراده خود راه برد و در راه محبت خود برانگیخت تا جایی که توان این را نداشتند که از آنچه ایشان را پیش رانده است بازگردند و نسبت به آنچه ایشان را بازداشته اقدام نمایند.

۳. و برای آنکه مؤمنان را نیک آزمایش نماید.

التوبه الّتی لَمْ تُفِدْهَا إِلَّا مِنْ فَضْلِهِ، فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِ مِنْ فَضْلِهِ إِلَّا بِهَا لَقَدْ حَسَنَ بَلَاؤُهُ عِنْدَنَا»<sup>۱</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۱) استفاده نموده است (مجلسی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰). با نگاهی به تعبیر امام سجاد علیه السلام و ارتباط آن با فراز نقل شده از آیه، می توان به معنا و مفهوم «بلا» و «آزمون حسن و نیکو» که در آیه مطرح شده است پی برد، و آن عبارت از آزمونی است که در ازای آن، راه توبه برای جبران - در صورت اشتباه - وجود خواهد داشت.

در نمونه ای دیگر، خداوند متعال در آیه ۷۰ از سوره فرقان می فرماید: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمَلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»<sup>۲</sup> (فرقان: ۷۰). امام سجاد علیه السلام نیز در دومین دعای صحیفه با عبارت «یا مُبَدِّلُ السَّيِّئَاتِ بِأَصْغَفِهَا مِنَ الْحَسَنَاتِ»<sup>۳</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۲) خداوند را می خواند. علامه مجلسی در شرح عبارت ذکر شده، آیه ۷۰ از سوره فرقان را مورد استناد قرار داده است. بر این اساس می توان با توجه به عبارت صحیفه سجادیه گفت نه تنها تبدیل سیئات به حسنات از سوی خداوند متعال صورت می گیرد، بلکه بر اساس این فراز از دعا، سیئات به صورت چند برابری به حسنات مبدل می شوند (مجلسی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵).

بنابراین، می توان گفت که در هر سه مورد نام برده، با استفاده از ادعیه صحیفه سجادیه و بر اساس شرح مجلسی اول، تبیین مفهومی از آیات به دست آمده است.

### ۳-۱-۵-۲- نقش صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با نگاهی به شرح سید نعمت الله جزائری

«نور الأنوار»، شرحی از سید نعمت الله جزائری بر صحیفه سجادیه است. خداوند متعال در هفتمین آیه از سوره غافر می فرماید: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (غافر: ۷). امام سجاد علیه السلام نیز در نخستین دعای صحیفه فرموده است: «فَكُلَّ خَلِيقَتِهِ مُنْقَادَةً لَنَا بِقُدْرَتِهِ، وَ صَاوِرَةً إِلَيَّ طَاعَتِنَا بِعِزَّتِهِ»<sup>۴</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۱). جزائری در شرح خود بر صحیفه سجادیه ذیل این فراز، آیه ۷ سوره غافر را مورد استناد قرار می دهد. بر این اساس، خداوند تمام مخلوقات عالم را مطیع انسان قرار داده است. از جمله این مخلوقات، فرشتگان هستند که در خدمت انسان

۱. و سیاس خدایی را که ما را به توبه رهنمون گشت که جز از فضل او آن را نیافتیم. اگر همین یک عنایت را از فضل او بدانیم ابتلای او نزد ما نیکو خواهد گشت.

۲. مگر کسانی که (از آنچه در آن بودند) توبه کنند و ایمان آورند و عمل شایسته نمایند، پس آن هائیکه خداوند گناهانشان را تبدیل به نیکی ها می کند (توفیق می دهد در آینده به جای آن گناهان عمل های نیک کنند، یا نسبت به گذشته گناهانشان را محو و به جایش حسنات می نویسد) و همواره خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است.

۳. ای کسی که گناهان را به چندین برابر از ثوابها جابه جا می کنی.

۴. کسانی (از فرشتگان) که عرش (مقر سلطنت حق و مرکز صدور فرامین تدبیر جهان) را حمل می کنند و کسانی که گرداگرد آن اند، توأم با ستایش پروردگارشان تسبیح و تقدیس او می گویند، و به او ایمان (خاص مقام خود) می آورند و برای کسانی (از انسانها) که ایمان آورده اند آمرزش می طلبند.

۵. پس هر آفریده ای به واسطه قدرت الهی در برابر ما فرمانبردار است و به واسطه عزت الهی به طاعت ما میل می نماید.

قرار دارند و استغفار برای اهل ایمان، یکی از خدماتی است که مکلف به انجام آن در برابر انسان‌ها گشته‌اند (جزائری، ۱۴۲۷ق، ص ۴۶).

همچنین خداوند متعال در آیه ۲۷ از سوره اعراف می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ (اعراف: ۲۷). امام سجاد علیه السلام نیز فرموده است: «وَجَعَلَتْ لَنَا عَدُوًّا يَكِيدُنَا، سَلَطَتْهُ مِنَّا عَلَى مَا لَمْ تُسَلِّطْنَا عَلَيْهِ مِنْهُ»<sup>۲</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۲۵). جزائری در شرح عبارت ذکر شده، از آیه ۲۷ سوره اعراف استفاده نموده (جزائری، ۱۴۲۷ق، ص ۲۲۹) و آن را توضیحی برای آیه قرار داده است. وی «سلطه» مطرح شده در آیه را اشاره‌ای به توانایی شیطان در دیدن و اثرگذاری بر انسان، بدون امکان رؤیت عادی وی از سوی انسان دانسته است.

در جایی دیگر، خداوند متعال در آیه ۱۸۹ سوره بقره می‌فرماید: ﴿وَأُتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾<sup>۳</sup> (بقره: ۱۸۹). امام سجاد علیه السلام نیز فرموده است: «وَإِنِّي وَإِنْ لَمْ أَقْدَمْ مَا قَدَّمُوهُ مِنَ الصَّالِحَاتِ فَقَدْ قَدَّمْتُ تَوْحِيدَكَ وَنَفِي الْأَضْدَادِ وَالْأَنْدَادِ وَالْأَشْبَاهِ عَنكَ، وَآتَيْتَكَ مِنَ الْأَبْوَابِ الَّتِي أَمَرْتَ أَنْ تُؤْتَى مِنْهَا»<sup>۴</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۴۷). جزائری در شرح این فراز از دعای امام علیه السلام، آیه ۱۸۹ سوره بقره را به‌کار برده است (جزائری، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۲). از این رو، می‌توان آیه را خارج از سیاق خود مورد استفاده قرار داد و بر اساس آن برای رسیدن به خدا از درب توحید و نفی هرگونه ضد، شریک و شبیه وارد شد.

بنابراین، باید گفت بر اساس شرح جزائری در دو مورد نخست تبیین مفهومی، و در مورد اخیر توسعه مصداقی در آیات مشاهده می‌شود. در عبارت اول، استغفار فرشتگان برای مؤمنان نوعی از خدمتی دانسته شده است که فرشتگان برای مؤمنان انجام می‌دهند. در عبارت دوم نیز، دیده شدن انسان به صورت مخفیانه از سوی شیطان نمونه‌ای از سلطه‌ای معرفی می‌شود که خداوند به شیطان داده است. در عبارت سوم نیز، توحید و نفی هرگونه ضد، شریک و شبیه مصداق ابوابی است که انسان را به خدا می‌رساند.

۱-۵-۳- نقش صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با نگاهی به شرح سیدعلیخان مدنی شیرازی «ریاض السالکین»، شرح دیگری بر صحیفه سجادیه است که به ارتباط میان این کتاب گران قدر و قرآن کریم می‌پردازد. خداوند متعال در یازدهمین آیه از سوره اعراف می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾<sup>۵</sup> (اعراف: ۱۱). همان‌گونه که پیش‌تر

۱. بی‌تردید او و قبیله‌اش شما را می‌بینند از آنجاکه شما آنان را نمی‌بینید.

۲. و بر ما دشمنی قرار دادی که نسبت به ما حيله می‌ورزد و او را به‌گونه‌ای بر ما سلطه دادی که ما را بر او سلطه ندادی ... آن را بر ایشان بخشیدم.

۳. و به خانه‌ها از درهای آن‌ها درآید.

۴. و من هرچند اعمال صالحی که به‌عنوان کار نیک پیش می‌فرستند، پیش نفرستادم، توحید تو را و نفی کردن هرگونه ضد، شریک و شبیه برای تو را پیش فرستادم و از درهایی وارد شدم که امر نمودی از آن درها بر تو وارد گردند.

۵. به یقین ما (آدم جدّ اعلای) شما را (ابتدا از خاک‌های روی زمین به‌صورت خمیرمایه) آفریدیم، سپس آن ماده را در شکل شما انسان‌ها صورت‌بندی کردیم، آنگاه (چون در آن روح دمیدیم) به فرشتگان گفتیم: به آدم سجده کنید. پس همه سجده کردند، جز ابلیس؛ که وی از سجده‌کنندگان نبود.

نیز اشاره شد، امام سجاد علیه السلام در دعای ۲۵ صحیفه فرموده است: «وَجَعَلْتَ لَنَا عَدُوًّا يَكِيدُنَا، سَلَطْتَهُ مِنَّا عَلَيَّ مَا لَمْ تَسَلِطْنَا عَلَيْهِ مِنْهُ»<sup>۱</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۲۵). سیدعلیخان مدنی شیرازی در شرح این عبارت، از آیه ذکر شده استفاده نموده است و سجده فرشتگان بر انسان را نشان از این می‌داند که آن‌ها و دیگر مخلوقات، به امر الهی موظف به اطاعت از انسان هستند و در خدمت او قرار دارند (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۷). بر اساس این دیدگاه، سجده ذکر شده، نمونه‌ای از اطاعت دیگر موجودات از نوع انسان که در مقام خلافت الهی است، به شمار می‌رود.

همچنین خداوند متعال در آیه ۸۱ از سوره اعراف می‌فرماید: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (اعراف: ۸۱). امام سجاد علیه السلام نیز در نخستین دعای صحیفه فرموده است: «اللَّهُمَّ وَ مَا تَعَدِيَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ قَوْلٍ، أَوْ أَسْرَفَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ فِعْلٍ» (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۱). سیدعلیخان مدنی شیرازی در توضیح مفهوم اسراف مطرح شده در عبارت، به این آیه استناد می‌نماید (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۶۸). با این توضیح که اسراف در هردو مورد نام برده، به صورت عام به کار رفته است و تنها دلالت بر امور مالی ندارد. در واقع می‌توان از کاربرد اسراف در این فراز از دعا، به عنوان قرینه‌ای بر استعمال مفهوم اسراف در غیر از مسائل مالی یاد نمود.

نمونه‌ای دیگر در این باره، قول خداوند متعال در سوره ناس است که می‌فرماید: «الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»<sup>۲</sup> (ناس: ۵). امام سجاد علیه السلام نیز در بخشی از دعای خود، تعبیر «أَسْكَنْتَهُ صُدُورَنَا»<sup>۳</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۲۵) را به کار برده است. مدنی شیرازی ذیل عبارت فوق، به آیات انتهایی سوره ناس اشاره می‌نماید و آن را توضیحی برای آیه دانسته است (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۱۲) که بر اساس آن، شیطان با سکونت در سینه انسان، زمینه را برای وسوسه نمودن وی فراهم می‌آورد. بنابراین، می‌توان گفت که در هر سه مورد نام برده، با استفاده از ادعیه صحیفه سجاده و بر اساس شرح ریاض السالکین، تبیین مفهومی رخ داده است.

اما علاوه بر موارد فوق، آنچه در شرح ریاض السالکین به چشم می‌خورد، تلاش مؤلف جهت حل چالش‌های تفسیری بر اساس صحیفه سجاده است. به عنوان نمونه، وی در شرح دعای چهارم صحیفه سجاده در ارتباط با اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، به آیاتی همچون آیه ۱۸ و ۲۹ سوره فتح اشاره نموده است و با توجه به دعای چهارم، رضایت و مغفرت در این آیات را ناظر به آن دسته از اصحاب می‌داند که با سرانجام و عاقبتی نیکو از دنیا رفته باشند. این اعتقاد، زمینه حل چالش موجود در تفسیر آیات ذکر شده ذیل بحث عدالت صحابه را فراهم آورده است.

۱. و بر ما دشمنی قرار دادی که نسبت به ما حيله می‌ورزد و او را به گونه‌ای بر ما سلطه دادی که ما را بر او سلطه ندادی... آن را بر ایشان بخشیدم.

۲. آنکه در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند.

۳. او (شیطان) را در قلب ما ساکن نمودی.



## ۳-۱-۵-۴- نقش صحیفه سجادیه در تفسیر قرآن کریم با نگاهی به شرح محمدجواد مغنیه

«فی ظلال الصحیفه السجادیة»، اثری از محمدجواد مغنیه در شرح صحیفه سجادیه است. خداوند متعال در ششمین آیه از سوره احزاب می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ»<sup>۱</sup> (احزاب: ۶). امام سجاد علیه السلام نیز در فرازی از دعای خود فرموده است: «اللَّهُمَّ وَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَ الَّذِينَ أَبْلَوْا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ، وَ كَانْفُوهُ، وَ أَسْرَعُوا إِلَىٰ وَفَادَتِهِ، وَ سَابَقُوا إِلَىٰ دَعْوَتِهِ، وَ اسْتَجَابُوا لَهُ حَيْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّةَ رِسَالَتِهِ، وَ فَارَقُوا الْأَزْوَاجَ وَ الْأَوْلَادَ فِي إِظْهَارِ كَلِمَتِهِ، وَ قَاتَلُوا الْآبَاءَ وَ الْأَبْنَاءَ فِي تَثْبِيتِ بُيُوتِهِ، وَ انْتَصَرُوا بِهِ، وَ مَنْ كَانُوا مُنْطَوِينَ عَلَىٰ مَحَبَّتِهِ يَرْجُونَ تِجَارَةَ لَنْ تَبُورَ فِي مَوَدَّتِهِ، وَ الَّذِينَ هَجَرْتَهُمْ الْعَشَائِرُ إِذْ تَعَلَّقُوا بِعُرْوَتِهِ، وَ انْتَفَتَ مِنْهُمْ الْقَرَابَاتُ إِذْ سَكَنُوا فِي ظِلِّ قَرَابَتِهِ» (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۴). مغنیه در شرح این عبارت به آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) استناد می‌نماید. وی پس از اولی دانستن پیامبر صلی الله علیه و آله بر نفوس، به مفهوم واژه «مؤمنین» در آیه توجه نموده است و آن را به معنای افرادی می‌داند که دارای ایمانی از عمق وجود به پیامبر صلی الله علیه و آله هستند (مغنیه، ۱۳۹۹ق، ص ۵۶). این مسئله موجب دل بردن آنان از خانواده، پدر و برادر خود و گاه حتی جهاد با ایشان به منظور اثبات صدق ادعای ایمانشان خواهد شد. بنابراین، سخن امام سجاد علیه السلام در شرح ویژگی‌های اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، نمونه‌ای از بیان ویژگی‌های مؤمنانی است که در آیه ۶ سوره احزاب، پیامبر صلی الله علیه و آله بر ایشان از جان آن‌ها نیز سزاوارتر دانسته شده است.

همچنین خداوند متعال در آیه ۸۹ سوره شعراء می‌فرماید: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ»<sup>۲</sup> (شعراء: ۸۹). امام سجاد علیه السلام نیز در دعای خود فرموده است: «وَ اجْعَلْ سَلَامَةَ قُلُوبِنَا فِي ذِكْرِ عَظَمَتِكَ»<sup>۳</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۵). مغنیه در توضیح این عبارت، به آیه ۸۹ سوره شعراء استناد نموده است (مغنیه، ۱۳۹۹ق، ص ۶۸) و بر این اساس، می‌توان قلب سلیم مطرح شده در آیه را قلبی شکل گرفته بر پایه ذکر عظمت الهی دانست.

در جایی دیگر خداوند متعال می‌فرماید: «وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»<sup>۴</sup> (توبه: ۱۲۲). امام سجاد علیه السلام در بخشی از دعای خود می‌فرماید: «وَ اسْتَظْهَرَ بِكَ عَلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّانِيَّةِ»<sup>۵</sup> (امام علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، دعای ۱۷). مغنیه در شرح خود بر این عبارت، به آیه ۱۲۲ سوره توبه اشاره نموده است (مغنیه، ۱۳۹۹ق،

۱. پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.

۲. مگر کسی که با قلبی سالم (از عقاید و اخلاق فاسده) به نزد خداوند بیاید.

۳. و سلامت قلب‌های ما را در یاد نمودن عظمت خود قرار ده!

۴. و مؤمنان را نسزد و جایز و ممکن نباشد که همگی (به‌سوی جبهه جنگ یا مراکز علمی دینی) کوچ نمایند (به‌ویژه جهاد که طبعاً مخصوص به زمان و مکانی خاص است)، پس چرا از هر جمعیتی از آنان گروهی (معدود) کوچ نمی‌کنند تا (رزمندگان در معرفت توحید تجربی، و حوزویان در معارف دین) تحصیل دانش عمیق نمایند و قوم خود را آنگاه که به‌سوی آن‌ها بازگشتند هشدار دهند؟ باشد که آن‌ها (باطناً و عملاً) بر حذر باشند.

۵. و از تو پشتیبانی طلبید تا بتواند در برابر شیطان به شناخت علوم ربّانی نائل آید.

ص ۱۷۰). بر این اساس باید گفت که تفقه در دین نه به معنای فقه مصطلح، بلکه عبارت از شناخت علوم ربّانی است که با پشتیبانی خداوند متعال و در راستای مبارزه با شیاطین به کار می‌آید.

بنابراین، می‌توان گفت که در هر سه نمونه نام‌برده، با استفاده از ادعیه صحیفه سجادیه و بر اساس شرح فی ظلال الصحیفه السجادیة، تبیین مفهومی رخ داده است.

در اولین مورد، سخن امام سجاد علیه السلام در توضیح ویژگی‌های اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، بیان نمونه‌ای از ویژگی‌های مؤمنانی است که در آیه ۶ سوره احزاب، پیامبر صلی الله علیه و آله بر ایشان از جان خود آن‌ها نیز سزاوارتر دانسته شده است. همچنین، در عبارت دوم، سلامت قلب را که آیه ۸۹ سوره شعراء بدان اشاره دارد، در ذکر عظمت پروردگار دانسته است. در عبارت سوم نیز، منظور از فقه در آیه ۱۲۲ سوره توبه را نه تنها فقه مصطلح، که به معنای شناخت علوم ربّانی می‌داند.

### نتیجه‌گیری

براساس تحقیق حاضر می‌توان به نتایج ذیل اشاره نمود:

۱. صحیفه سجادیه ظرفیت بسیار مهمی در تفسیر قرآن کریم به شمار می‌رود که آن گونه که شایسته است جامعه انسانی توان استفاده از آن را نداشته است.
۲. در این تحقیق با ارزیابی شروح چهارگانه «ریاض السالکین»، «نور الأنوار»، «فی ظلال الصحیفه السجادیة» و «شرح صحیفه سجادیه» علامه مجلسی، به بررسی تطبیقی کاربرت استدلال به آیات قرآنی ذیل ادعیه امام سجاد علیه السلام پرداخته شده است.
۳. شارحان در ضمن دعای اول، چهارم، پنجم، هفدهم، بیستم و پنجم صحیفه سجادیه، به تبیین مفهومی آیات بر اساس ادعیه امام سجاد علیه السلام پرداخته‌اند.
۴. تنها در شرح «نور الأنوار» به تعیین مصداق و در شرح «ریاض السالکین» به حل چالش‌های تفسیری پرداخته شده است.

## فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه: علی مشکینی (۱۳۸۱). قم: الهادی.
۱. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين.
  ۲. ابن هشام، عبدالله بن يوسف (۱۴۰۴ق). مغني اللبيب عن كتب الأعراب، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
  ۳. احمدی، فاطمه (۱۳۹۰). تجلی قرآن در صحیفه سجادیه، تهران: حنیفا.
  ۴. اقبالی، عباس؛ حسن خانی، فاطمه (۱۳۹۱). «بینامتنیت قرآنی در صحیفه سجادیه»، مطالعات ادبی متون اسلامی، شماره ۱، صص ۳۱-۴۲.
  ۵. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق). الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بيروت: دار الذخائر.
  ۶. امام علی بن الحسین علیه السلام (۱۳۷۶). الصحیفة الكاملة السجادیة، قم: الهادی.
  ۷. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). صحیفة امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
  ۸. بنانی، عبدالرحمن بن جارالله (۱۴۲۴ق). حاشیة العلامة البنانی علی شرح الجلال شمس الدین المحلی علی متن جمع الجوامع، بيروت: دار الفكر.
  ۹. بهبهانی، وحید؛ خاقانی، علی (۱۴۰۴ق). رجال الخاقانی و معه فوائد الوحید البهبهانی، تحقیق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
  ۱۰. جزائری، نعمت الله بن عبدالله (۱۴۲۷ق). نور الأنوار فی شرح الصحیفة السجادیة، قم: آسیانا.
  ۱۱. ستوده نیا، محمدرضا؛ محققیان، زهرا (۱۳۹۵). «بینامتنی قرآن کریم با صحیفة سجادیه»، پژوهش های زبان شناختی قرآن، شماره ۹، صص ۲۱-۳۶، DOI: 10.22108/nrgs.2016.20529.
  ۱۲. سی چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). «مقدمه ای بر صحیفة سجادیه»، ترجمه: وحید صفری، علوم حدیث، شماره ۴۱، صص ۵۹-۸۸.
  ۱۳. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۲ق). نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم: دار الذخائر.
  ۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
  ۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). مصباح المتهدج، بيروت: فقه الشيعة.
  ۱۶. عراقی، عبدالنبی (۱۳۶۲ق). روح الإیمان فی وجوب معرفة حقيقة الإنسان، نجف: المطبعة العلمية.
  ۱۷. غلامعلی، احمد (۱۳۸۹). «قرآن و صحیفة سجادیه، درونمایه های مشترک»، علوم حدیث، شماره ۵۷، صص ۱۴۸-۱۲۱.
  ۱۸. مجلسی، محمد تقی (۱۳۸۸). شرح الصحیفة السجادیة، تصحیح: علی فاضلی، قم: پژوهشکده باقرالعلوم.
  ۱۹. مدنی شیرازی، سید علیخان بن احمد (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین، تحقیق: سید محسن حسینی امین، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
  ۲۰. مغنیه، محمد جواد (۱۳۹۹ق). فی ظلال الصحیفة السجادیة، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.



## Analysis of the Narrative Evidence Concerning the Recitation of Surah Al-An'am

Alireza Khonsha<sup>1</sup> 

### Abstract

The recitation of the Qur'an has been a common practice among Muslims since the dawn of Islam, emphasized by divine command and the recommendation of religious authorities. Among its chapters, the recitation and collective completion (Khatm) of the blessed Surah Al-An'am has gained particular prominence. Following its recitation, Muslims often spread a ceremonial meal bearing its name. What, then, are the characteristics of this surah that have made its completion so highly recommended and popular? How reliable is the chain of transmission for narrations concerning its virtues and occasions of revelation, and what is the prescribed method for its completion? What does an analysis of the content of its verses reveal? This research, conducted through content analysis using library resources, databases, websites, and Islamic sciences software, concludes that the narrations regarding the virtues and occasions of revelation for this surah, due to their frequent transmission through various channels and the presence of reliable narrators in their chains, are sound and trustworthy. Furthermore, analysis of the content of the verses shows that the entire surah is replete with arguments and proofs for monotheism and the knowledge of God. Even other doctrinal, jurisprudential, and ethical concepts are introduced through this lens, which may be the reason behind the numerous recommendations for its completion.

**Keywords:** Qur'an, Completion of Surah Al-An'am, Virtue, Chain of Transmission, Content.

**Citation:** Khonsha, A. (2026). "Analysis of the Narrative Evidence Concerning the Recitation of Surah Al-An'am". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (3), 82-96. (In Persian)

---

\* Received: 2025/07/26, Revised: 2025/10/05, Accepted: 2025/11/15.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Shiraz, Iran.  
Corresponding Author Email: A.khonsha@saadi.shirazu.ac.ir.



## تحلیل مستندات روایی ختم سوره انعام

علیرضا خنشا<sup>۱</sup>

### چکیده

تلاوت قرآن از صدر اسلام تاکنون در میان مسلمانان امری رایج بوده که به دستور الهی و سفارش اولیای دین نسبت به آن اهتمام ورزیده‌اند. در میان سوره‌های قرآن، تلاوت و ختم دسته جمعی سوره مبارکه انعام مشهور شده و مسلمانان بعد از قرائت آن، سفره‌ای به همین نام می‌گسترانند. این سوره چه ویژگی‌هایی دارد که ختم آن، به این اندازه مورد سفارش و استقبال قرار گرفته است؟ ارزیابی سندی روایات فضیلت و شأن نزول، روش و نحوه ختم این سوره چگونه است؟ پژوهش حاضر به شیوه تحلیل محتوا با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، پایگاه‌ها، سایت‌ها و نرم افزارهای علوم اسلامی انجام یافته و نتایج نشان می‌دهد روایات فضیلت و شأن نزول این سوره به دلیل نقل فراوان با طرق مختلف و وجود راویان موثق در سلسله سند، صحیح و قابل اعتماد هستند. همچنین مفهوم آیات نشان می‌دهد سراسر سوره سرشار از استدلال و احتجاج به توحید و خداشناسی است و حتی سایر مفاهیم اعتقادی، فقهی و اخلاقی مطرح شده نیز از همین طریق ضمانت اجرایی می‌گیرند و شاید دلیل این همه توصیه به قرائت سوره انعام، وجود همین ویژگی شاخص توحیدی باشد.

واژگان کلیدی: قرآن، ختم سوره انعام، فضیلت، سند، محتوا.

استناد: خنشا، علیرضا (۱۴۰۴). «تحلیل مستندات روایی ختم سوره انعام». قرآن پژوهی روایی، ۱ (۳)، ۸۲-۹۶.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد شیراز، شیراز، ایران. رایانامه نویسنده مسئول: A.khonsha@saadi.shirazu.ac.ir

## ۱- بیان مسئله

تلاوت قرآن و تدبر در آیات آن از زمان نزول تاکنون، امر متداولی بوده که به دلیل اهمیت والای آن همواره مورد سفارش پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام قرار گرفته است. یکی از این سوره‌ها، که تلاوت و ختم دسته‌جمعی آن در بین مسلمانان رواج داشته و معمولاً برای رفع حاجات خوانده می‌شود، سوره مبارکه انعام است. درباره ویژگی‌های این سوره چنین آمده است: سوره «انعام» در حقیقت سوره «احتجاج» است؛ زیرا استدلال‌های توحیدی در آن فراوان‌اند و تعبیر «قُل» (بگو) که در مقام تعلیم برهان و احتجاج به رسول گرامی است، بیش از ۴۰ مرتبه در این سوره آمده است و در حقیقت ۴۰ حجت، افزون بر دیگر استدلال‌های این سوره است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۲۴، ص ۳۳۱). در این پژوهش به اعتبارسنجی سندی روایات فضیلت و شأن نزول این سوره و تحلیل محتوا و ارزیابی متن آیات آن با تأکید بر آرای مفسران فریقین پرداخته شده است.

## ۲- پیشینه تحقیق

اکثر پژوهش‌های صورت‌گرفته، درباره فضیلت، روش و نحوه ختم این سوره است و درباره ارزیابی و اعتبارسنجی آن تاکنون پژوهش مستقلی انجام نشده است. البته برخی از مفسران درباره فضیلت آن، نکاتی را بیان نموده‌اند. به عنوان نمونه، جمعی از نویسندگان درباره فضیلت و نکات اخلاقی سوره انعام مطالبی را ذکر کرده‌اند؛ بنابراین با توجه به استقبال جامعه مسلمانان در ختم دسته‌جمعی آن، پژوهش درباره اعتبار فضیلت قرائت و تحلیل محتوای سوره، امری ضروری به نظر می‌رسد.

## ۳- مشخصات سوره انعام

در ادامه به بررسی روایات فضیلت و شأن نزول سوره مبارکه انعام همراه با اعتبارسنجی سندی و تحلیل محتوایی آیات پرداخته شده است.

### ۱. ۱-۳- مکی یا مدنی بودن

از ابن عباس، ابی بن کعب، عکرمه و قتاده، نقل شده است که تمام سوره، شبی در مکه بر پیامبر گرامی نازل شد در حالی که هفتاد هزار ملک با صدای حمد و تسبیح، سوره را همراهی می‌کردند. پیامبر ﷺ «سبحان الله العظیم» گفت و به سجده افتاد. سپس کاتبان وحی را فرا خواند و همان شب سوره را نوشتند (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۲۱). عده‌ای، برخی از آیات آن را مدنی دانسته‌اند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۲۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۷۱)، ولی سیاق آیات نشان می‌دهد که همه آیات مکی هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۲۴، ص ۳۳۱).

### ۲-۳-۲ - نحوه نزول (تدریجی یا دفعی)

اکثر روایات نشان می‌دهند که نزول این سوره تدریجی نبوده و به صورت دفعتاً (یکباره) بر رسول اکرم ﷺ نازل شده است. مانند روایات زیر:

(الف) از امام رضا علیه السلام نقل شده است: «نَزَلَتْ سُورَةُ الْأَنْعَامِ جُمْلَةً وَاحِدَةً شَبَّعَهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ لَهُمْ رَجُلٌ بِالتَّسْبِيحِ وَ التَّقْدِيسِ وَ التَّهْلِيلِ وَ التَّكْبِيرِ فَمَنْ قَرَأَهَا سَبَّحُوا لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ سوره انعام یکجا نازل شد و هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه کردند که صدایشان به تسبیح، تهلیل (گفتن لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) و تکبیر بلند بود؛ پس هرکس آن را بخواند، آن فرشتگان تا روز قیامت برای او تسبیح می‌کنند» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹۴؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۹۶).

(ب) از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است: «أُنزِلَتْ عَلَيَّ الْأَنْعَامُ جُمْلَةً وَاحِدَةً يُسَبِّعُهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ لَهُمْ رَجُلٌ بِالتَّسْبِيحِ وَ التَّحْمِيدِ فَمَنْ قَرَأَهَا صَلَّى عَلَيْهِ أَوْلِيكَ السَّبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ بَعْدَ كُلِّ آيَةٍ مِنَ الْأَنْعَامِ يَوْمَآ وَ لَيْلَهُ؛ سوره انعام یکجا بر من نازل شد درحالی که هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه می‌کردند و صدای آن‌ها به تسبیح و گفتن حمد [خدا] بلند بود؛ پس هرکس آن را بخواند، آن هفتاد هزار فرشته، به تعداد همه آیات انعام، یک روز و یک شب بر او درود می‌فرستند» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶؛ برازش، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۳۱۴).

(ج) از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «إِنَّ سُورَةَ الْأَنْعَامِ نَزَلَتْ جُمْلَةً شَبَّعَهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ حَتَّى أُنزِلَتْ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَعَظَّمُوهَا وَبَجَلُوهَا فَإِنَّ اسْمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا فِي سَبْعِينَ مَوْضِعاً وَ لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي قِرَاءَتِهَا مَا تَرَكُوهَا؛ سوره انعام یکجا نازل گردید و هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه کردند تا بر محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شد، پس آن را بزرگ شمارید و گرامی دارید؛ زیرا نام خدای عزوجل در هفتاد جای آن است و اگر مردم می‌دانستند چه [برکاتی] در خواندن آن است، آن را ترک نمی‌کردند» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۲۲ و...).

(د) ابوالشیخ عن ابی بن کعب قال «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُنزِلَتْ عَلَيَّ سُورَةُ الْأَنْعَامِ جُمْلَةً وَاحِدَةً يُسَبِّعُهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ لَهُمْ رَجُلٌ بِالتَّسْبِيحِ وَ التَّحْمِيدِ وَ التَّكْبِيرِ وَ التَّهْلِيلِ»؛ سوره انعام یکجا بر من نازل شد درحالی که هفتاد هزار فرشته آن را بدرقه می‌کردند و صدای آن‌ها به تسبیح و گفتن حمد [خدا] بلند بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۷۱؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۱۳).

### ۳-۳-۳ - فضیلت و ثواب

اکثر اخبار و روایات وارد شده درباره این سوره همچون روایات قسمت قبل، ضمن بیان نحوه نزول، به فضیلت و ثواب قرائت آن نیز اشاره نموده‌اند. در حدیثی از پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «مَنْ قَرَأَهَا مِنْ أَوْلِيهَا إِلَى قَوْلِهِ يَكْسِبُونَ وَكَلَّ اللَّهُ بِهِ أَزْبَعِينَ أَلْفَ مَلَكٍ يَكْتُبُونَ لَهُ مِثْلَ عِبَادَتِهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ هرکس سوره انعام را از اولش تا آیه یَكْسِبُونَ بخواند، خداوند چهل هزار فرشته بر او می‌گمارد که مانند عبادتشان را تا روز قیامت برای او می‌نویسند» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶). ابی بن کعب، از



پیشوای عالی قدر اسلام، روایت کرده است که فرمود: «سوره انعام یکجا بر من نازل شد، درحالی که هفتاد هزار فرشته با صدای حمد و تسبیح، سوره را همراهی می کردند. هرکس این سوره را بخواند، همین هفتاد هزار فرشته به عدد هر آیه‌ای، یک شبانه‌روز بر او صلوات می فرستند» (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۷۱؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۱۳). فخر رازی پس از نقل چند روایت در فضیلت سوره «انعام» می نویسد: علمای اصول دین دو فضیلت خاص برای این سوره بیان کرده‌اند: نزول دفعی، و همراهی هفتاد هزار فرشته؛ زیرا این سوره دربرگیرنده ادله توحید، عدل، نبوت، معاد و ابطال مذاهب ملحدان و مخالفان دین است و این مطلب بر کمال رفعت و جلالت علم اصول دین دلالت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۷۱).

### ۳-۳-۱- اعتبارسنجی روایات

در این بخش برخی روایات از لحاظ سندی ارزیابی می شوند:

الف) حدیث اول

إِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ نَزَلَتِ الْأَنْعَامُ جُمْلَةً وَاحِدَةً - وَ يُشَيِّعُهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ لَهُمْ زَجَلٌ بِالتَّسْبِيحِ وَ التَّهْلِيلِ وَ التَّكْبِيرِ - فَمَنْ قَرَأَهَا سَبَّحُوا لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹۳).

در این حدیث که هم به نحوه نزول و هم فضیلت و ثواب قرائت سوره اشاره دارد، علی بن ابراهیم قمی از پدرش، و او از حسین بن خالد، از امام رضا عليه السلام روایت را نقل نموده است. درباره ابراهیم بن هاشم مدح و توثیق یا ذم مستقیمی وارد نشده و توثیق او اجماعی است. توصیفات زیر از وی در کتاب‌های رجالی به چشم می خورد: قمی، با اصالت کوفی، اولین کسی که حدیث کوفی را در قم انتشار داد، دارای کتاب نوادر و قضایای امیرالمومنین عليه السلام، از اصحاب امام رضا عليه السلام و شاگرد یونس بن عبدالرحمن (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳)، یکی از پرتکرارترین راویان در اسناد کتاب‌های حدیثی شیعه و حلقه اتصال طبقه اصحاب امام کاظم و امام رضا عليه السلام به طبقه مشایخ محمد بن یعقوب کلینی (حسینی شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۲۱) و استدلال بر وثاقت وی بر پایه عبارت «أول من نشر...» (مامقانی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۹۳؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۱۷)؛ که این مطالب نشان از مدح، توثیق و یا حداقل صحت اجماعی راوی است. علی بن ابراهیم را نیز علمای متقدم و متأخر رجالی ثقه دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۱؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۵۸ و ج ۱۲، ص ۲۱۰). همچنین حسین بن خالد را هم دو تن از علمای رجال متقدم همچون برقی و شیخ طوسی، ثقه امامی و از اصحاب امام رضا عليه السلام دانسته‌اند (برقی، ۱۳۴۲، ص ۴۸ و ۵۲؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۴ و ۳۵۵) و علمای متأخر نیز آن را تایید و نقل نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۴۹). بنابراین این روایت صحیح‌السند و اعتبار آن زیاد است.

ب) حدیث دوم

عَنْ أَبِي بصير قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِنَّ سُورَةَ الْأَنْعَامِ نَزَلَتْ جُمْلَةً وَاحِدَةً - وَ شَيَّعَهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ - حِينَ أَنْزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَعَظَّمُوهَا وَ بَجَّلُوهَا، فَإِنَّ اسْمَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهَا فِي سَبْعِينَ مَوْضِعًا، وَ لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي قِرَاءَتِهَا مِنَ الْفَضْلِ مَا تَرَكُوهَا، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَنْ كَانَ لَهُ إِلَى اللَّهِ حَاجَةٌ يُرِيدُ قَضَاءَهَا - فَلْيُصَلِّ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ الْأَنْعَامِ، فَلْيَقُلْ فِي صَلَاتِهِ إِذَا فَرَغَ مِنَ الْقِرَاءَةِ «يَا كَرِيمُ يَا كَرِيمُ يَا كَرِيمُ يَا عَظِيمُ يَا عَظِيمُ...» (عياشي، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۵۳).

این روایت را عیاشی به سند خود از ابی بصیر از امام صادق عليه السلام نقل می نماید. درباره ییحیی ابوبصیر الأسدی آمده است که ایشان از اصحاب ممتاز امام باقر و امام صادق عليه السلام بوده (برقی، ۱۳۴۲، ص ۱۷؛ کشی، بی تا، ص ۳۴۸، نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۱، طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۴۹ و ۳۲۱) و او را ثقه، جلیل، امامی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۱) و از اصحاب اجماع شمرده اند (کشی، بی تا، ص ۵۰۷). بنابراین حدیث مذکور نیز صحیح السند و مقبول است و می توان به محتوای آن اعتماد کرد. هر چند بررسی سلسله روایان از عیاشی تا ابوبصیر نشان می دهد که اتصال میان روات برقرار نیست و این یک ضعف سندی است؛ اما با توجه به قرائن و دسترسی علمای متقدم به اصول اربعمائه می توان به گفته ی عیاشی اعتماد نمود.

(ج) حدیث سوم

فِي كِتَابِ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ بِاسْنَادِهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْأَنْعَامِ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ كَانَ مِنَ الْأَمِينِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَمْ يَرِ بِعَيْنِهِ مَقْدَمَ النَّارِ أَبَدًا. وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: نَزَلَتْ سُورَةُ الْأَنْعَامِ جُمْلَةً وَاحِدَةً شَيَّعَهَا سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ حَتَّى نَزَلَتْ عَلَى مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله، فَعَظَّمُوهَا وَ بَجَّلُوهَا فَإِنَّ اسْمَ اللَّهِ فِيهَا فِي سَبْعِينَ مَوْضِعًا وَ لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِيهَا مَا تَرَكُوهَا» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۹۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۶). این حدیث نیز از کتاب ثواب الأعمال شیخ صدوق از ابن عباس نقل شده و نقل آن از ابن عباس نیز از نقاط مثبت و قوت آن است. اگرچه اتصال روایان بین شیخ صدوق تا ابن عباس برقرار نیست؛ اما با تجمیع قرائنی چون وثوق صدوری حدیث نزد متقدمان<sup>۱</sup>، طرق شیخ صدوق به ابن عباس در مشیخه، تسامح در ادله سنن در مبحث مستحبات و آداب (احادیث فضیلت سور)، احادیث من بَلَغَ (هرکس به قصد ثوابی از ناحیه خداوند عملی را انجام دهد ان شاء الله آن عمل مقبول واقع شود) و...، ظن به صحت یا مقبول بودن حدیث ایجاد خواهد شد.

همچنین باید افزود مضمون روایات فضیلت و شأن نزول سوره انعام مشابه بوده و از راه های مختلفی ذکر شده است. در جوامع حدیثی شیعه به اسناد گوناگون، علی بن ابراهیم قمی از امام رضا عليه السلام، عیاشی از ابی بصیر از امام صادق عليه السلام، کلینی از امام صادق عليه السلام، شیخ طوسی و طبرسی از ابن عباس، شیخ صدوق، کفعمی، عروسی حویزی و بحرانی از پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله، و در جوامع حدیثی اهل سنت نیز فخر رازی و ابن کثیر به طرق متعددی از ابن عباس و ابی بن کعب از پیامبر صلى الله عليه وآله روایات فضائل سوره انعام را نقل و بیان نموده اند؛ بنابراین این احادیث به علت داشتن طرق مختلف، نقل های فراوان و وجود روایان موثق در سلسله سند، از احادیث

۱. از آنجاکه علمای متقدم به کتبی دسترسی داشته اند که امروزه در اختیار متأخران نیست، می توان احادیث مورد وثوق آنان را حداقل مقبول دانست.



صراط المستقیم اللهم بحقِّ حَقِّک و بحقِّ النَّبِی و عترت»، پس از آن خواندن سوره انعام شروع شود. در حین خواندن سوره انعام باید ذکرهایی گفته شود: ... (وبسایت [wikiporsesh.ir](http://wikiporsesh.ir)).

#### ۵. ۴-۲ - ختم سوره انعام در شب جمعه

برای انجام این ختم، روز یا شب پنجشنبه یا جمعه رو به قبله سوره حمد خوانده و بعد از آن شروع به خواندن سوره انعام شود. زمانی که در آیه ۱۲۴ به قسمت ﴿مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ...﴾ رسید باید برخاست و دو رکعت نماز خواند؛ در هر رکعت ۷ بار سوره حمد، ۷ بار آیه الکرسی و ۷ بار سوره کوثر خوانده شود. بعد از نماز سوره انعام از ادامه آیه ۱۲۴ یعنی ﴿... اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ﴾ ادامه داده شود. بعد از تمام شدن سوره انعام به سجده رفته و ۷۰ بار گفته شود: «لا اله الا الله محمد رسول الله» و حاجت از خدا خواسته شود (همان). استدلال: این روشها مبنای شرعی ندارد، بلکه مبنای عرفی دارد؛ یعنی سند متداولی درباره این چنین نحوه ختم با ذکر اوراد وجود ندارد که اعتبارسنجی آن صورت پذیرد؛ بلکه خودجوش و در اثر رفتار متدینین است. همچنین این روشها در کتب غیرمشهور و غیرمعتبر آمده است و در آنها، روایات حاوی خواندن اذکاری خاص در بین آیات وجود دارد؛ بنابراین به دلیل ضعف سندی و مغایرت با احادیث معتبر و متواتر، چندان مورد اعتماد و توثیق نیست.

#### ۵- تحلیل محتوای سوره انعام

با توجه به اینکه پژوهش حاضر به دنبال روشن‌داشتن دلایل مرسوم شدن ختم سوره انعام نزد مردم است، به نظر می‌رسد که محتوای سوره می‌تواند کلید بازگشایی این مسئله قرار گیرد؛ بنابراین به بررسی این مهم پرداخته می‌شود.

#### ۶. ۵-۱ - محتوای سوره انعام

محور اصلی محتوای سوره انعام را اعتقادات مسلمانان (توحید، نبوت، معاد) تشکیل می‌دهد، اما خلاصه آن را می‌توان این‌گونه بیان کرد: بیان نشانه‌های توحید، معاد و قدرت پروردگار، شریک قائل شدن کافران برای خداوند، بیان بهانه‌های کافران برای ایمان نیاوردن، بیان دلایل نبوت، لجاجت کافران در مقابل حق و سرانجامشان در قیامت، وظیفه پیامبران: انذار و بشارت، آزمایش توانگران به وسیله تهی‌دستان، کلیدهای غیب نزد خداوند، توصیه به تقوا و نماز، دعوت به یکتاپرستی با ارائه دلیل روشن توسط حضرت ابراهیم علیه السلام، بیان بدعت‌های مشرکان و زیان دیدن پیروان آنان، بیان احکام خوراکی‌ها، بیان قوانین اعتقادی و اخلاقی اسلام.

آیات نخست (اول تا هفتم) سوره انعام به حمد و ستایش پروردگار و اثبات یگانگی خداوند از طریق یادآوری خلقت آسمانها و زمین و چگونگی آفرینش انسان اختصاص دارد و می‌افزاید که دلایل روشن و غیرقابل انکاری بر برتری و حاکمیت خداوند بر جهان هستی دلالت نموده است؛ اما کافران که جز

بهانه‌جویی کاری ندارند، از این نشانه‌های آشکار روی برتافته، پیامبران را استهزاء می‌کنند و از عذاب الهی که پیشینیان آن‌ها را دربرگرفت، غفلت می‌کنند؛ و درحالی‌که آنان از قدرت و ثروتی بیش از مشرکان مکه برخوردار بودند، اما به سبب رفتار ناشایستشان به عذاب الهی دچار شدند. پس از این مقدمه کوتاه، سایر آیات این سوره به بیان انحرافات فکری و رفتاری مشرکان و پاسخگویی به شبهات آنان می‌پردازد و به مناسبت، اصولی از توحید و هدایت را مطرح می‌کند. بر این اساس، آیات ۸ تا ۱۳۵ انحرافات فکری و شبهات مطرح شده از سوی مشرکان را بررسی می‌کند و آیات ۱۳۶ تا ۱۵۲ رفتارهای ناشایست و بدعت‌هایی را که در آیین ابراهیم علیه السلام پدید آورده بودند بیان نموده و احکام الهی را تشریح می‌کند و در انتها با جمع‌بندی این مطالب در آیات ۱۵۳ تا ۱۶۵ سوره به پایان می‌رسد (طیب حسینی، بی تا، ج ۴، ص ۵۵). برخی از بزرگان و علما در این باره معتقدند که این سوره در مقام بیان مفاهیم اعتقادی به ویژه توحید ناب خدای متعال است؛ زیرا بیشتر آیات آن به صورت استدلال و احتجاج علیه مشرکان و مخالفان توحید و نبوت و معاد است. این سوره با ثنا و ستایش پروردگار آغاز شده و این ثنا به منزله مقدمه برای مطالبی است که در خلال سوره و در خصوص مسئله توحید ایراد شده است. همچنین ثنای مزبور متضمن چکیده و اجمال غرضی است که به تفصیل آن در سوره، احتجاج خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۶). در حقیقت سوره «انعام» را می‌توان سوره «احتجاج» نامید، چون سراسر آن سرشار از استدلال‌های توحیدی است و تعبیر «قل» (بگو) که در مقام تعلیم برهان و احتجاج به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، بیش از ۴۰ بار در این سوره آمده است و در حقیقت ۴۰ حجت، افزون بر دیگر استدلال‌های این سوره است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۱).

#### ۷-۲-۵- هدف سوره انعام

سیر در متن آیات این سوره و نیز بررسی شأن نزول‌های آن نشان می‌دهد که مهمترین گرفتاری مردم حجاز در آن زمان، مسائل اعتقادی بوده است که اصلاح و تهذیب آن‌ها زمینه‌ساز اصلاح مسائل اخلاقی، فقهی و حقوقی است. از این رو، پیام مستقیم این سوره بانگ بیدارباش توحیدی و مسائل اصول دین است و تنها بخش کوتاهی درباره مسائل فقهی، اخلاقی و حقوقی است؛ مانند وصایای ده‌گانه در بخش پایانی این سوره (آیات ۱۵۱-۱۵۳) که در کتب همه انبیای گذشته نیز بوده‌اند. بر این اساس، هدف اصلی و پیام مهم سوره و نیز خطوط کلی معارف آن، مسائل اعتقادی همچون مباحث خداشناسی، وحی‌شناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی است. البته این مباحث در قالب پاسخ‌گویی به شبهات علمی و راه درمان شهوات عملی آمده‌اند، چون این سوره صبغه احتجاج دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۸). دیگری، هدف اساسی این سوره را همانند سایر سوره‌های مکی، دعوت به اصول سه‌گانه «توحید»، «نبوت» و «معاد» می‌داند، ولی بیش از همه روی مسئله یگانه‌پرستی و مبارزه با شرک و بت‌پرستی دور می‌زند. دقت در آیات این سوره می‌تواند روح نفاق و پراکندگی را از میان مسلمانان برچیند و گوش‌ها را شنوا، و چشم‌ها را بینا و دل‌ها را دانا سازد؛ اما متأسفانه برخی، جلسات عریض و طویل برای حل مشکلات شخصی و خصوصی خود با

تشریفات ویژه‌ای تشکیل می‌دهند که به نام جلسات ختم انعام نامیده می‌شود. مسلماً اگر در این جلسات به محتوای سوره دقت شود، نه تنها مشکلات شخصی، بلکه مشکلات عمومی مسلمانان نیز حل خواهد شد، اما افسوس که بسیاری از مردم به قرآن به‌عنوان یک سلسله «اوراد» که دارای خواص مرموز و ناشناخته است می‌نگرند و جز به خواندن الفاظ آن نمی‌اندیشند؛ درحالی‌که قرآن سراسر درس است و مکتب، برنامه است و بیداری، رسالت است و آگاهی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۴۳-۱۴۴).

## ۸. ۵-۳- ترتیب نزول سوره انعام

جایگاه و محل سوره در سنجش با دیگر سوره‌ها از حیث نزول، به کمک دو شاهد داخلی و خارجی روشن می‌شود:

الف. «شاهد خارجی» به کمک روایات است که در مورد این سوره، مطابق با روایت ابوحمزه ثمالی از ابن عباس، این سوره در مکه نازل شده و سی و هشتمین مورد نزول است (حجتی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۰) و مطابق با نظر ابن‌الندیم، بقاعی، ابوالقاسم عمر و نولدکه، چهل و یکمین سوره نازل شده در مکه است (حجتی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). البته طبق نظر آیت‌الله معرفت، پنجاه و پنجمین سوره نازل شده است که بعد از سوره حجر نازل شده است (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۶).

ب. «شاهد داخلی» از شواهد موجود در خود سوره استفاده می‌شود. مثلاً اگر ظهوری از آیه‌ای به‌دست آمد و آن مطلب هم در سوره پیشین مشخص بود، روشن می‌شود که این سوره پس از آن نازل شده است. مطابق دیدگاه برخی مفسران، شاید از جمله «وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ» (انعام: ۳۴) استفاده شود که سوره «انعام» پس از سوره‌های مکی «شعراء»، «مریم» و مانند آن، که قصص انبیا علیهم‌السلام را بیان می‌کنند، نازل شده است و چون خود این سوره‌ها قطعاً پس از سوره‌هایی مثل «علق» و «مدثر» نازل شده‌اند، پس سوره «انعام» در طبقه سوم از سوره‌های مکی قرار دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۲).

برخی مفسران نیز بر این باورند که سوره «انعام» در سال چهارم از بعثت نازل شده است؛ زیرا سوره «حجر» که مکی است قبل از آن نازل شده است. در آن سوره، آیه «فَاَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (حجر: ۴۲) قرار دارد که به آشکار کردن دعوت اسلامی امر کرده و در تاریخ معروف است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سه سال مخفیانه به اسلام دعوت می‌کرد (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۵، ص ۵). برخی دیگر، تاریخ نزول سوره انعام را بعد از سوره حجر و در بین واقعه اسراء و هجرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مدینه می‌دانند (بلاغی، ۱۳۸۶ق، مقدمه اول، ص ۱۹). به احتمال قوی سوره انعام در سال چهارم یا پنجم بعثت، یعنی یک یا دو سال پس از آنکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مأمور به آشکار کردن دعوت خود شد، فرود آمده است. مشرکان که با سخنان و تعالیم جدیدی مواجه شده بودند و تأثیر شگرف آن را بر مردم مشاهده می‌کردند، تلاش گسترده‌ای را برای تخریب شخصیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و رویارویی با تعالیم حیات‌بخش اسلام سامان دادند و با شبهه‌افکنی درباره آموزه‌های قرآنی مانع

از ایمان آوردن عموم مردم و گسترش دین اسلام در جامعه خود شدند. مشرکان مکه پیامبر اکرم ﷺ را به دروغ‌گویی متهم ساخته و اعلام کردند که پیامبران باید از فرشتگان باشند؛ نه از نوع انسان. آنان معاد را انکار نموده، آن را به سخره می‌گرفتند و شرک و بت‌پرستی را برتر از یگانه‌پرستی می‌دانستند. آیات خدا را تکذیب می‌کردند، اعجاز قرآن را زیر سؤال برده و می‌گفتند: قرآن چیزی جز سخنان پیامبر ﷺ نیست و تقاضای معجزات دیگر می‌کردند. در چنین فضایی سوره مبارکه انعام نازل شد و ضمن ارائه پاسخ‌های منطقی و مستدل به شبهات مشرکان و ابطال عقاید نادرست آن‌ها، اصول و بنیادهای دین اسلام را بیان کرد (طیب‌حسینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۴۹).

#### ۶- فضای نزول و تأثیر آن بر معارف سوره انعام

برخی مفسران در این مورد معتقدند که سوره انعام در فضایی نازل شده است که مردم هم مشکل اعتقادی و هم گرفتاری فقهی، اخلاقی و حقوقی داشته‌اند. مهمترین ضعف آنان از سویی جهل فرهنگی و علمی و از طرفی دیگر جهالت سنتی و عملی بود؛ یعنی یا حق را نمی‌فهمیدند یا به فهمشان احترام نمی‌گذاشتند. بر این اساس، در عصر نزول این سوره دو خطر مهم دامن‌گیر مردم عصر بعثت به‌ویژه اهل حجاز بود: ۱) شبهه علمی و ۲) شهوت عملی؛ که هر دو در محدوده مبدأ (توحید و خداشناسی)، وحی و رسالت (انسان‌شناسی) و قیامت (معادشناسی) آشکار بودند و خدا از همین دو خطر به شکل‌های گوناگون پرده برداشته است. اوایل سوره «انعام» به حل شبهه‌های علمی مردم حجاز و از آیه ۵۱ به بعد به زدودن شهوت‌های عملی آن‌ها می‌پردازد. بر این اساس، نیازهای ضروری جامعه جاهلی کاملاً مورد عنایت سوره «انعام» بوده و برابر آن تنزل یافته است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۷).

#### ۹. ۱-۶- پاسخ‌گویی به برخی شبهات

الف) شبهه علمی در توحید و خداشناسی

مشرکان خدا را «واجب‌الوجود»، «خالق کل جهان»، «رب العالمین» و «رب الأرباب» می‌دانستند؛ اما ربوبیت او را در امور جزئی انکار می‌کردند و به ارباب متفرق اعتقاد داشتند. یعنی برای هر یک از زمین، آسمان، بحر، برّ، انسان، حیوان و... پروردگاری جداگانه معتقد بودند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۹). خداوند سبحان در پاسخ این شبهه می‌فرماید: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ...﴾؛ خدای را چنان‌که سزاوار شناختن است نشناختند که گفتند: خدا بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده است (انعام: ۹۱).

ب) شهوت عملی

مردم حجاز از این جهت همان خوی جاهلی را داشتند و به پیامبر اکرم ﷺ می‌گفتند: مستمندان و مستضعفانی را که در مجلس تو نشسته‌اند، طرد کن تا ما نزد تو آییم. ولی خدا به رسولش دستور می‌دهد



هرگز این گروه را از خود دور نساز: ﴿وَلَا تَنْظُرُوا الَّذِينَ يُدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾؛ و کسانی را که در هر صبح و شام پروردگار خود را می خوانند و جز رضای او منظوری ندارند از خود طرد مکن و بدان که از حساب ایشان چیزی بر تو و از حساب تو چیزی بر ایشان نیست که آنان را از خود برانی و در نتیجه از ستمکاران بشوی (انعام: ۵۲). این آیه گویای مبارزه قرآن کریم با جهالت و شهوت عملی مشرکان و ناظر به طرد شهوت های عملی برخاسته از خوی جاهلیت مردم حجاز است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۴۱).

#### ۷- نکات اعتقادی، اخلاقی، فقهی سوره انعام

سوره انعام دارای نکات اعتقادی، اخلاقی و فقهی است که رعایت آن ها در زندگی می تواند انسان را در مسیر صحیح رشد و تکامل قرار دهد. خلاصه این نکات عبارت اند از:

نکات اعتقادی: بیان عالی توحید و دعوت به آن و پرهیز از شرک و بت پرستی و عقائد زائد.

نکات اخلاقی: کسب آگاهی نسبت به عواقب کارها برای پیمودن راه سعادت، توصیه به تقوا و نماز، استفاده از روش زندگی انسان های کامل مثل پیامبران علیهم السلام به عنوان الگوی زندگی.

نکات فقهی: استفاده از دلایل روشن برای امر به معروف و نهی از منکر، دروغ نبستن به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله، نخوردن گوشت حیواناتی که هنگام ذبح آن ها نام خدا برده نشده است، رعایت عدالت و انصاف در پیمانانه و ترازو، رعایت عدالت در سخن و قضاوت، بی توجهی به هواهای نفسانی، دشنام ندادن به کافر، شریک قرار ندادن برای خداوند، نیکی به پدر و مادر، پرهیز از قتل نفس به خاطر ترس از فقر، ترک گناهان آشکار و پنهان، نزدیک نشدن به مال یتیم مگر با روشی نیکو، انجام تکالیف در حد توان، وفای به عهد الهی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۰-۳۳۷).

#### نتیجه گیری

از جستجو، مطالعه و تدبر در روایات فضیلت و شأن نزول سوره «انعام» و تحلیل محتوای آیات آن با توجه به نظرات مفسران فریقین، نتایج زیر حاصل می گردد:

۱. به گواهی شواهد درونی (هماهنگی و وجود انسجام میان آیات) و شواهد بیرونی (روایات و تاریخ)، کل سوره در مکه و به صورت دفعی و یکباره نازل شده است و تحلیل محتوای آیات نیز مؤید این ادعا است.
۲. با توجه به اهداف پژوهش حاضر که کنکاش در روایات فضیلت و شأن نزول، روش و نحوه ختم آن است، نتایج نشان می دهد که روایات «فضیلت و شأن نزول» اکثراً صحیح و قابل اعتماد، اما احادیث «روش و نحوه ختم سوره» برخی درست و صحیح - مانند حدیث امام صادق علیه السلام از ابی بصیر - و برخی نادرست و غیرقابل اطمینان - مانند اخبار حاوی خواندن اذکاری خاص در بین آیات - هستند.

۳. از نزول دفعی و یکباره این سوره، ضرورت و فوری بودن وجوب فراگیری مفاهیم اعتقادی یا اصول دین فهمیده می‌شود (مطابق با دیدگاه آقای جوادی آملی).
۴. تحلیل محتوای سوره نشان می‌دهد این سوره در حقیقت احتجاج در بیان یگانه‌پرستی است؛ بنابراین ریشه تمام مشکلات اخلاقی و بی‌دینی، در عدم فهم صحیح اصل توحید و خداپرستی است.
۵. هدف و پیام اصلی سوره، بیان مسائل اعتقادی به‌ویژه خداشناسی، دعوت به برهان و شناخت عقلی، معرفی اصول کلی تعالیم و پاسخ‌گویی به شبهات برای جهالت‌زدایی و حل شبهات عملی است.
۶. بهتر است تلاوت و ختم این سوره، همراه با تدبیر و اندیشه در معانی آیات آن باشد و از خواندن هرگونه اذکار خاص در بین آیات. پرهیز شود. همچنین مطابق حدیث صحیح‌السند، دعای مخصوص بعد از اتمام تلاوت خوانده شود. جهت تدبیر در سوره نیز می‌توان از تفاسیر تدبری و کتب مربوطه استفاده کرد.

## فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
۴. برازش، علیرضا (۱۳۹۴). تفسیر اهل بیت علیهم السلام، تهران: امیرکبیر.
۵. برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲). الرجال برقی، تصحیح: محمد کاظم میاموی، تهران: دانشگاه تهران.
۶. بلاغی، سید عبدالحسین (۱۳۸۶ق). حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، قم: انتشارات حکمت.
۷. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ش). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
۹. حسینی شیرازی، سید علیرضا (۱۴۰۰). ابراهیم بن هاشم، بازخوانی فرایند انتقال حدیث کوفه به قم، گمانه‌های وثاقت، قم: رود آبی.
۱۰. حجتی، سید محمد باقر (۱۳۸۱). تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر فرهنگ نشر اسلامی.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). ترتیب خلاصه الأقوال فی معرفة الرجال، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۵. طنطاوی، محمد سعید (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: دار نهضت مصر.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق). الرجال طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). الفهرست، قم: جامعه مدرسین.
۱۹. طیب حسینی، سید محمود (بی‌تا). دائرة المعارف قرآن کریم، جلد ۵، قم: بوستان کتاب.
۲۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر (تفسیر عیاشی)، تهران: چاپخانه علمیه.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، قم: دار الکتب.
۲۵. کشی، محمد بن عمر (بی‌تا). اختیار معرفة الرجال، تصحیح: میرداماد، قم: مؤسسه آل‌البتین علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۶. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق). المصباح للكفعمی (جنة الأمان الوافية)، قم: دار الرضی.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). اصول کافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۸. مامقانی، عبدالله (۱۴۲۴ق). تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق: محیی‌الدین مامقانی، قم: مؤسسه آل‌البتین علیهم السلام.

۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۳۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶). التمهيد في علوم القرآن، قم: مؤسسة التمهيد.

۳۱. مكارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.

۳۲. نجاشی، احمدبن علی (۱۳۶۵). رجال النجاشی، تحقیق: موسی شیبیری زنجانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۳. وبسایت ویکی پرسش به نشانی [wikiporsesh.ir](http://wikiporsesh.ir)، مشاهده شده در تاریخ ۱۴۰۴/۰۵/۰۱.



## Examining the Deficiencies of the Comparative Hadith-based Approach in Qur'anic Exegesis

Ehteram Rostami <sup>1</sup>

### Abstract

Although the comparative approach to the hadith tradition in Qur'anic exegesis has long been of interest to exegetes, it has received relatively little independent analysis and critique within the domain of exegetical methodology. Therefore, it is essential to examine and categorize the methodological challenges it faces. Comparative-narrative exegesis seeks to achieve a more precise and comprehensive understanding of the Qur'anic verses by comparing various narrations and the interpretative views of both Sunni and Shi'a exegetes. However, this approach is not without its shortcomings, and there exists the potential for interpretive deviations, which may lead to superficial readings and excessive simplification. Like other exegetical methods, it is necessary to clearly distinguish this approach from invalid exegeses and interpretation based on personal opinion (Tafsīr bi al-ra'y). This study employs a descriptive-analytical method with a critical approach. The data has been collected from authoritative Sunni and Shi'a exegetical sources as well as from scholarly works on exegetical methodology. The findings indicate that despite its considerable potential for clarifying meaning, the comparative-narrative method faces structural challenges in four main areas: conceptual and theoretical ambiguity in its definition, boundaries, and objectives; as well as deficiencies and ambiguities in determining its scope, presuppositions and foundations, methodology, and conclusions. These issues highlight the need for systematic refinement and the strengthening of methodological knowledge in order to enhance the quality of this valuable exegetical approach. If unaddressed, such limitations may result in the reinforcement of conflicting interpretations and reduced semantic clarity. This study, through a comparative analysis of exegetical views and a critique of the foundations and methods of comparative-narrative exegesis, aims to identify its weaknesses and offer strategies for improving the effectiveness and academic rigor of this approach.

**Keywords:** Comparative-Narrative Exegesis, Narrative Exegesis, Comparative Exegesis, Methodological Critique of Qur'anic Interpretation, Shi'a and Sunni Exegetes.

**Citation:** Rostami, E. (2026). "Examining the Deficiencies of the Comparative Hadith-based Approach in Qur'anic Exegesis". *Hadith-based Qur'anic Research*, 1 (3), 97-115. (In Persian)

---

\* Received: 2025/07/08, Revised: 2025/10/04, Accepted: 2025/10/29.

1. Graduate of Ph.D., Teaching Islamic Sciences (Qur'an and Islamic Texts), University of Islamic Sciences, Qom, Iran. Corresponding Author Email: Ehtrostami@gmail.com.



## مطالعه‌ای در کاستی‌های روش تطبیقی - روایی در تفسیر قرآن کریم

احترام رستمی <sup>۱</sup>

### چکیده

رویکرد تطبیقی نسبت به میراث حدیثی در تفسیر قرآن کریم هرچند از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است، اما در حوزه روش‌شناسی تفسیری کمتر به صورت مستقل تحلیل و نقد شده است؛ از این رو لازم است چالش‌های پیش روی آن به تفکیک بحث و بررسی گردد. تفسیر تطبیقی-روایی با مقایسه روایات و دیدگاه‌های مختلف از مفسران شیعه و سنی، تلاش می‌کند به فهمی دقیق‌تر و جامع‌تر از آیات دست یابد. با این حال کاستی‌هایی دامنگیر آن شده است و یا قابلیت برخی انحرافات تفسیری در آن وجود دارد که می‌تواند منجر به برداشت‌های سطحی و ساده‌سازی بیش از حد شود؛ بنابراین همچون سایر روش‌های تفسیری لازم است مرز دقیق آن با تفاسیر باطل و تفسیر به رأی آشکار گردد. این پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی انجام گرفته و داده‌های آن از منابع تفسیری معتبر شیعه و سنی و نیز آثار روش‌شناسی تفسیر استخراج شده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که روش تطبیقی-روایی، به‌رغم ظرفیت‌های قابل توجه در شفاف‌سازی معنا، در چهار محور عمده با چالش‌های ساختاری مواجه است: ابهام مفهومی و نظری در تعریف، مرزبندی و اهداف آن؛ همچنین وجود کاستی‌ها و ابهام‌هایی در تعیین قلمرو، پیش‌فرض‌ها و مبانی، روش‌شناسی و نتیجه‌گیری‌های تفسیر تطبیقی-روایی که نیازمند نظام‌مند کردن و تقویت دانش روش‌شناختی برای ارتقاء کیفیت این روش کارآمد تفسیری است. چنین محدودیت‌هایی باعث می‌شوند تا کاربری این روش، گاه به تقویت برداشت‌های متعارض و کاهش وضوح معنایی منجر شود. پژوهش حاضر با بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران و نقد مبانی و روش‌های تفسیر تطبیقی-روایی، به دنبال شناسایی نقاط ضعف و ارائه راهکارهایی برای ارتقاء کیفیت این رویکرد است.

**واژگان کلیدی:** تفسیر تطبیقی-روایی، تفسیر روایی، تفسیر تطبیقی، نقد روش‌شناسی تفسیر، مفسران شیعه و سنی.

استناد: رستمی، احترام (۱۴۰۴). «مطالعه‌ای در کاستی‌های روش تطبیقی-روایی در تفسیر قرآن کریم». قرآن‌پژوهی روایی، ۱(۳)، ۹۷-۱۱۵.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷.

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی؛ گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول:

Ehtrostami@gmail.com

## ۱- بیان مسئله

روش تطبیقی-روایی در تفسیر قرآن، با هدف مقایسه دیدگاه‌های مفسران مختلف و بهره‌گیری از روایات برای فهم بهتر آیات، از دیرباز مورد توجه بوده است. روش مذکور بر مبنای این فرض استوار است که فهم حقیقی قرآن، به واسطه روایات معصومان علیهم‌السلام ممکن است و مقایسه دیدگاه‌های مختلف می‌تواند به شناخت دقیق‌تر معانی قرآن کمک کند. فهم دقیق و حقیقی قرآن تنها از طریق انسان‌های برگزیده الهی، یعنی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام امکان‌پذیر است و روایات آنان بهترین منبع برای تبیین معانی آیات به‌شمار می‌روند. به‌علاوه، تفسیر تطبیقی-روایی، با مقایسه دیدگاه‌های مختلف مفسران روایی، اعم از متقدمان و متأخران شیعه و اهل سنت، سعی در تبیین نقاط قوت و ضعف هر دیدگاه دارد و امکان انتخاب دیدگاه تفسیری برتر را که حاصل از روایات است، فراهم می‌آورد.

با این حال، روش فوق در حوزه‌های مختلفی چون ماهیت، مبانی روشی و قلمرو دارای کاستی‌هایی است که می‌تواند بر کیفیت تفسیر اثر منفی بگذارد. این نوشتار بر آن است این خلأها را - چه قائلی بالفعل برای آن وجود داشته باشد و چه قائل بالفعلی برای آن وجود نداشته باشد - شناسایی نماید تا مفسران بعدی از این چالش‌ها برحذر باشند. از نظر ماهیتی، اتکای صرف به روایات، بدون نقد دقیق سندی و محتوایی، می‌تواند منجر به پذیرش روایات ضعیف یا جعلی شود که اعتبار علمی تفسیر را کاهش می‌دهد و موجب سطحی‌نگری و رأی‌گرایی می‌شود (قاسم‌پور و حیدری، ۱۳۹۵، ص ۵۰، ۶۵-۶۴). از نظر مبانی روشی، ضعف در معیارهای انتخاب و نقد منابع روایی و کم‌توجهی به عقل و اجتهاد، باعث می‌شود تفسیر به‌صورت نقلی باقی بماند و از ظرفیت‌های علمی و استدلالی بهره‌کافی نبرد. همچنین، در قلمرو این روش، محدودیت در تنوع منابع و تمرکز صرف بر روایات، بدون بهره‌گیری متوازن از قرآن، عقل و علوم مرتبط، موجب می‌شود تفسیر نتواند همه ابعاد معانی قرآن را پوشش دهد و گاه به تعصبات مذهبی و تحمیل دیدگاه‌های خاص دامن زند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲؛ قاسم‌پور و حیدری، ۱۳۹۵، ص ۵۰، ۶۵-۶۴؛ نریمانی و کریمی، ۱۳۹۹، ص ۵۲-۵۴). بنابراین، بررسی دقیق این کاستی‌ها و ارائه راهکارهایی برای رفع آن‌ها، می‌تواند به ارتقاء کیفیت و عمق تفسیر تطبیقی-روایی کمک کند و زمینه‌ساز فهمی جامع‌تر و علمی‌تر از قرآن کریم باشد.

## ۲- پیشینه تحقیق

در پیشینه پژوهش‌های روش‌شناسی تفسیری، بخش زیادی از آثار به‌صورت جداگانه به روش‌های تطبیقی یا روایی پرداخته‌اند؛ برخی تنها مقایسه دیدگاه‌های تفاسیر فریقین را دنبال کرده‌اند و برخی صرفاً به تحلیل روایات و ارزیابی سندی و متنی آن‌ها توجه داشته‌اند. پژوهش‌های مرتبط با اسباب نزول، ارزیابی رجال، روش تفسیر روایی در تفاسیر بزرگی چون طبری، ابن کثیر، مجمع‌البیان و نور الثقلین، بستری برای مطالعه تطبیقی-روایی فراهم کرده‌اند. در این میان مقالاتی به تبیین مفهوم، قلمرو و اهداف و رویکردها پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: ابراهیمی، ۱۴۰۳، سراسر اثر؛ عسگری و شاکر، ۱۳۹۴، سراسر اثر؛ طیب‌حسینی و





همکاران، ۱۴۰۲، سراسر اثر؛ عسگری، ۱۳۹۷، سراسر اثر). پژوهش‌هایی نیز نمونه‌هایی از کاربست عملی آن را نشان داده‌اند (برای نمونه ر.ک: امامی کوپایی، ۱۳۹۱، سراسر اثر؛ سعیدی چیانه، ۱۴۰۲، سراسر اثر؛ شعرباف اکبری، ۱۳۹۰، سراسر اثر؛ قاسمی خواه، ۱۴۰۳، سراسر اثر). اما آثار اندکی یافت می‌شود که «روش تفسیر تطبیقی-روایی» را به صورت پیوسته و یکپارچه بررسی کرده باشند. از طرفی بخش اندکی از این آثار به طور مستقل به کاستی‌های روش تطبیقی-روایی پرداخته و اغلب، نقدها در لابه‌لای آثار کاربردی یا مفهومی مطرح شده است؛ از این رو، پژوهش حاضر با تمرکز مستقیم بر آسیب‌ها و نقایص این روش، خلأ گسترده موجود در پیشینه را جبران کرده و تصویری روشن از چالش‌های روشی در تفسیر تطبیقی-روایی ارائه می‌کند.

سؤالات این پژوهش عبارت‌اند از: روش تفسیری تطبیقی-روایی چیست و چه جایگاهی در مطالعات تفسیری معاصر دارد؟ مهمترین چالش‌ها، انحرافات و کاستی‌های روش تطبیقی-روایی در ابعاد ماهیتی، مبانی، روشی و قلمرو کدام‌اند؟

### ۳- کاستی‌های ماهیتی

در زمینه ماهیت تفسیر تطبیقی-روایی، لغزش‌هایی وجود دارد که باعث ابهام، سوءبرداشت و در نتیجه، انحراف در کاربرد این روش تفسیری می‌شود.

#### ۳-۱- ابهام در تعریف

فقدان تعریفی جامع و مانع و مورد توافق همه صاحب‌نظران، همچنین وجود تعاریف کلی و مبهم که ویژگی‌های متمایزکننده این روش در آن از سایر روش‌های تفسیری به طور دقیق مشخص نشده است، باعث می‌شود که افراد با فهمی متفاوت از این روش، به تطبیق روایات در تفسیر قرآن کریم بپردازند. بنابراین از پیامدهای آن می‌توان به عدم وجود یک معیار مشخص برای ارزیابی تفاسیر تطبیقی-روایی و تشخیص تفاسیر صحیح از ناصحیح اشاره نمود.

«تفسیر روایی با نگرش تطبیقی، به معنای اعتبارسنجی صدوری و سندی روایات در گام نخست و نیز ارائه تحلیلی درست از دلالت و مفاد روایات تفسیری فریقین در گام پسین است، تا به درستی نقش و کارکردهای روایات در تفسیر آیات روشن و مراد الهی با تکیه بر روایات کشف گردد» (ابراهیمی، ۱۴۰۳، ص ۸۵). این تعریف با تأکید بر دو گام اصلی اعتبارسنجی سندی و تحلیل دلالتی روایات فریقین، نشان‌دهنده دقت روش‌شناختی در تفسیر تطبیقی-روایی است. با این حال واژه «درست» در این تعریف مبهم است و لازم است معیارهای آن اعم از اصول عقلانی، سیاق آیه، قواعد دلالت، عرضه بر قرآن و مقاصد شریعت معین گردد. همچنین تحلیل تطبیقی تنها منحصر به سند و دلالت نیست؛ فهم دقیق روایت مستلزم درک زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و حتی گفتمانی آن است. در تعریف، رابطه‌ای روشمند میان متن قرآن و روایت آن هم

به طور صریح بیان نشده است؛ درحالی که یکی از اصول تفسیر روایی، عرضه روایات به قرآن و رعایت تقدم متن وحی بر نقل روایی است.

از این رو می توان گفت «تفسیر تطبیقی-روایی، رویکردی پژوهشی در تفسیر قرآن است که با گردآوری روایات تفسیری درباره موضوعات متعدد و از فرق مختلف اسلامی (به ویژه شیعه و اهل سنت)، ابتدا به بررسی اعتبار سندی و شرایط صدور آنها می پردازد و سپس با تحلیل دقیق دلالت، سازگاری معنایی با آیات قرآن، زمینه های تاریخی و اصول فهم متون دینی، به تبیین نقش و کارکرد روایات در کشف مراد الهی اقدام می کند».

روش «تطبیقی» گاه در زبان عربی به معنای کاربردی کردن تعالیم قرآن و تطبیق آنها بر قواعد جزئی تر است. به بیانی دیگر تطبیق اصل های کلی قرآنی با مصادیق قرآنی آن اصول است (غالب، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱-۲۹)؛ درحالی که در زبان فارسی بیشتر به معنای مقایسه و برابر کردن دو متن با یکدیگر به کار می رود (عسگری و شاکر، ۱۳۹۴، ص ۱۱؛ عسگری، ۱۳۹۷، ص ۱۲-۲۲)؛ به عبارت دیگر همان تفسیر واژه «مقارن» در زبان عربی را دارد. هرچند اطلاق واژه «مقارنه» و «مقایسه» بر تطبیق و همپوشانی ارجحیت دارد (جلیلی و عسگری، ۱۳۹۳، ص ۷۴)؛ ولی واژه «مقارنه ای» بیشتر بر مقایسه سطحی و صرف تطبیق شباهت ها و تفاوت ها دلالت دارد؛ درحالی که کاربرد رایج واژه «تطبیقی» در زبان فارسی، ناظر بر تحلیل مبنایی، روشی و محتوایی آراء مختلف است؛ یعنی صرفاً بیان تفاوت ها نیست، بلکه به درک مشترک، ترجیح دیدگاه قوی تر و گاهی تلفیق روشمند منتهی می شود. از این رو در تفسیر، اصطلاح تفسیر تطبیقی ناظر به مقایسه روشمند میان آرای تفسیری، مکاتب یا روایات است. در تفسیر تطبیقی-روایی، این مقایسه میان آرای تفسیری با روایات صورت می پذیرد.

تفسیر تطبیقی-روایی بر دو رکن تطبیقی و روایی استوار است. بدین ترتیب برای تکمیل تعریف آن می توان رویکردهایی برای تفسیر تطبیقی-روایی برشمرد:

۱. در یک رویکرد، تفسیر تطبیقی به معنای مقایسه تفاسیر مختلف و مقایسه دیدگاه های تفسیری است. در تفسیر تطبیقی گاهی دو مفسر، گاهی دو مذهب تفسیری و گاهی دو کتاب تفسیری با هم مقایسه می شوند.
  ۲. از سوی دیگر برخی نوشتارهای تحقیقی (غالب، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱-۲۹)، آن را روشی برای «کاربردی کردن» تعالیم دینی در زندگی روزمره تلقی می کنند. بدین ترتیب، به معنای تطبیق رویدادهای بیرونی با تعالیم قرآنی یا حتی واقعیت های قرآنی بر وقایع بیرونی است.
  ۳. در مجموعه ای از نوشتارهای دیگر، تفسیر تطبیقی به مطالعه مقایسه ای تفاسیر مختلف یا بررسی ارتباط میان قرآن و عهدین اشاره دارد. پس به معنای تطبیق تعالیم قرآنی و آموزه های سایر کتب مقدس و عمدتاً ادیان ابراهیمی در نظر گرفته می شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۷۰؛ طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱-۲۲۶).
- با توجه به رویکردهای فوق، می توان راهکار جمعی را چنین بیان نمود که در تفسیر تطبیقی (مقارن)، مفسر آیه یا آیاتی را برمی گزیند و همه نصوص مرتبط با موضوع آن را اعم از آیات، احادیث، اقوال صحابه، تابعان،

سایر مفسران و نصوص دیگر کتاب‌های آسمانی را گرد آورده و آراء را با یکدیگر سنجیده، سپس ادله هر یک را بیان و با ترجیح دیدگاه برتر، سایر دیدگاه‌ها را نقد می‌کند (رومی، بی تا، ص ۶۰؛ طیب‌حسینی و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۳۸-۴۰). در زبان و فرهنگ عربی از این نوع تفسیر تطبیقی گاه به تفسیر مقارن یا مقارنه‌ای و گاه به تفسیر موازن یا موازنه‌ای تعبیر می‌شود (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱).

با توجه به مباحث فوق در تعریفی جامع‌تر می‌توان گفت: «روشی پژوهشی و نظام‌مند در تفسیر قرآن است که طی آن مفسر به گردآوری، سنجش و مقایسه همه روایت‌ها و دیدگاه‌های متعلق به مکاتب یا مفسرانی با مبانی مختلف پرداخته و با نقد، تحلیل و ارزیابی استدلال هر گروه یا فرد، در تلاش است تا تبیین درست و مستند به شواهد نقلی (احادیث، سنت نبوی، اقوال امامان و صحابه) را به دست آورده و در نهایت با روزآمدسازی فهم قرآن دیدگاهی برتر برای زیست سعادت‌مندان، بر اساس معیارهای علمی و روایی معتبر ارائه نماید. این روش متکی بر اصول بی‌طرفی علمی، نقد تطبیقی و هماهنگی با نیازهای انسانی است که هدف آن دستیابی به حقیقت وحی است، نه اثبات یک مذهب یا سلیقه‌ای خاص». این تعریف ضمن جامعیت، روش و هدف را نیز بیان می‌کند.

### ۳-۲- عدم توجه به اهداف

عدم شفافیت در هدف، سبب ابهام در جهت‌گیری و کارآمدی تفسیر تطبیقی-روایی می‌شود و آن را از حیث «ماهیت» دچار ضعف می‌کند. هر نوع تفسیری، با یک «غایت» یا «هدف» همراه است؛ اهدافی مانند فهم صحیح مراد الهی، هدایت مخاطب، پاسخ به مسائل روز، تقریب بین مذاهب یا نقد دیدگاه‌های نادرست و... .

تفسیر تطبیقی-روایی اهداف مشخصی دارد که باید در هنگام معناکاوی و کشف مراد جدی متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، مورد توجه قرار گیرند. به‌عنوان مثال، کشف معانی پنهان روایات، رفع تعارضات ظاهری بین روایات، تبیین و توضیح مفاهیم دینی و... در سایه‌سار مستندترین اقوال، در راستای اهداف تفسیر و کشف مراد جدی خداوند است. عدم توجه به این اهداف باعث می‌شود که تفسیر حاصل، فاقد ارزش عملی بوده و همچون تفاسیری باشد که به‌جای حل مشکلات بر پیچیدگی‌ها می‌افزایند.

این اهداف در طول زمان توسعه یافته‌اند؛ بدین ترتیب تلقی اینکه تفاسیر روایی، همان جوامع روایی (ابراهیمی، ۱۴۰۳، ص ۸۶) هستند یا خیر، ناظر به اهداف کوتاه و بلند آن‌هاست؛ چراکه «گزارش روایات فریقین ذیل آیات مرتبط» اولین تلاش‌های تفاسیر روایی و یک گام تفسیری با هدفی ساده بوده است. این اهداف در طول زمان، متناسب با تحولات فکری و نیازهای معرفتی مخاطبان، به تدریج از بساطت اولیه فاصله گرفته و به‌سوی سطوح پیچیده‌تر و چند لایه‌تر سوق یافته‌اند؛ به‌گونه‌ای که این فرایند، مفسران را ناگزیر ساخته تا به رویکردهای نوین، از جمله تفسیر تطبیقی-روایی، روی آورند و از ظرفیت‌های آن در پاسخگویی به پرسش‌ها و چالش‌های نوظهور بهره‌گیرند.

کاهش تعصبات و حصرگرایی با ایجاد بصیرت همه‌جانبه در مفسر و مخاطب، کاهش تعصبات و گسترش بصیرت تطبیقی، مبادله علمی و راهبردی میان مکاتب تفسیری، شفاف‌سازی نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌ها، گشایش حوزه‌های نوین پژوهشی در مطالعات تفسیری کمک به انتخاب دیدگاه معقول‌تر (Mustafa, 2023, p. 721؛ طیب حسینی و مرتضوی، ۱۴۰۳، ص ۲) از چشم‌اندازهای مورد انتظار این روش است. در سایه‌سار این جهت‌گیری، ارائه راهکارهایی برای برون‌رفت از اختلاف‌ها و اتهام‌ها میان مفسران و مذاهب مختلف نیز میسر می‌گردد و تفسیر تطبیقی-روایی با هدف ارتقاء فهم عمیق‌تر، جامع‌تر و منصفانه‌تر قرآن از طریق مقایسه و تحلیل دیدگاه‌های مختلف تفسیری انجام می‌شود.

#### ۴- کاستی‌های مرتبط با قلمرو

قلمرو تفسیر تطبیقی-روایی، به محدوده موضوعات و مسائلی اشاره دارد که این روش تفسیری برای بررسی و تحلیل آن‌ها مناسب و کارآمد است. تعیین دقیق این قلمرو (ر.ک: پوررسول و بهجت‌پور، ۱۴۰۲، ص ۹۴)، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا استفاده از تفسیر تطبیقی در خارج از این محدوده می‌تواند منجر به نتایج نادرست و گمراه‌کننده شود. تفسیر تطبیقی تنها در قلمروی خاصی کارآمد است و استفاده بی‌ضابطه از آن می‌تواند اعتبار علمی تفسیر را کاهش دهد.

تفسیر تطبیقی-روایی، متأثر از تفسیر تطبیقی، گاه ناظر به نصوص ذیل یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات است (رومی، بی‌تا، ص ۶۰) و این‌چنین، گاهی می‌توان تفسیر تطبیقی را از گونه‌های اسلوب تفسیر موضوعی برشمرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۵)؛ چراکه به حیطه‌های موضوعی نظر دارد. حتی می‌توان سوره‌ای با هدف مشخص را به شیوه‌ای تطبیقی تحلیل نمود (ر.ک: سعیدی چیاچه، ۱۴۰۲، ص ۲۹؛ شریاف اکبری، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

این قلمرو شامل مقایسه و تطبیق معانی قرآن با دانش و علوم جدید (مثل علوم قرن بیستم) است؛ یعنی تعامل قرآن با علوم و واقعیت‌های نوین در گستره زمان، که این رویکرد نوعی «مواکبه» (همگامی) قرآن با زمان و دانش روز و در راستای معجزه جاودانگی قرآن است (غالب، ۱۴۲۴ق، ص ۹). البته این قلمرو صرفاً ناظر به تفسیر قرآن به قرآن و در نتیجه، قلمروی حداقلی و حتی خارج از قلمروی تفسیر تطبیقی دانسته شده است؛ زیرا تفسیر قرآن به قرآن، تطبیق و مقایسه نیست، بلکه استعانت از آیات برای تبیین آیات دیگر است (پوررسول و بهجت‌پور، ۱۴۰۲، ص ۱۰۵).

کاربردی کردن تعالیم قرآن و تطبیق دستورات قرآنی با زندگی انسان معاصر (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۴۱) نیز قلمرویی حداکثری و قابل نقد دانسته شده است (پوررسول و بهجت‌پور، ۱۴۰۲، ص ۱۰۶)؛ یعنی کاربردی‌سازی دستورات قرآن یا تطبیق آن با زندگی معاصر را به دلیل خروج از حوزه «مقایسه متنی» خارج از دایره این تفسیر می‌دانند. این اختلاف نظرها در قلمرو، ریشه در تعریف تفسیر تطبیقی و دو واژه «مقایسه‌ای» یا «هماهنگ‌سازی» دارد. بنابراین قلمروی تفسیر تطبیقی بر محدوده تفسیر تطبیقی-روایی نیز

اثرگذار است؛ زیرا هرچند تطبیق از حیث روایات است، اما بسیاری از روایات تفسیری، پیوند مستقیمی با مسائل زیستی انسان دارند.

به‌طور کلی، قلمروی تفسیر تطبیقی-روایی را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱- **موضوعات دارای روایات متعدد و متنوع:** در این موارد، می‌توان با استفاده از روش تطبیق، به جمع‌بندی روایات، رفع تعارضات ظاهری و استخراج معنای واحد و جامعی از آن‌ها پرداخت. موضوعاتی مانند صفات خداوند، معاد، امامت، عدالت اجتماعی و اخلاق که در خصوص آن‌ها روایات فراوانی وجود دارد.

۲- **مفاهیم کلیدی و بنیادین:** با استفاده از روایات مختلف، عمق و ابعاد گوناگون یک مفهوم روشن می‌شود. مفاهیمی مانند توحید، نبوت، ولایت، عبودیت و تقوا از این دست هستند.

۳- **مسائل اختلافی:** با بررسی روایات مربوط به هر دیدگاه و تطبیق آن‌ها با یکدیگر، می‌توان به نقاط اشتراک و اختلاف دست یافت و زمینه را برای گفت‌وگو و تفاهم فراهم کرد. مسائلی مانند امامت، توسل، شفاعت و زیارت قبور.

۴- **مسائل مستحدثه و نوپدید:** در عصر حاضر، مسائل جدیدی مطرح شده‌اند که در گذشته وجود نداشته‌اند. با بررسی روایات مرتبط و تطبیق آن‌ها با شرایط جدید، راهکارهایی برای حل این مسائل ارائه می‌شود. مسائلی همچون حقوق بشر، محیط زیست، فناوری‌های هسته‌ای و مسائل پزشکی جدید.

۵- **موضوعات اخلاقی و تربیتی:** روایات مختلف، مراتب و چالش‌های گوناگون یک ارزش اخلاقی را روشن می‌کنند و راهکارهایی عملی برای تحقق آن در زندگی فردی و اجتماعی ارائه می‌دهند. ارزش‌هایی همچون صداقت، امانت‌داری، ایثار، گذشت و مهربانی در فضاهای حقیقی و مجازی.

مواردی که در آن‌ها تفسیر تطبیقی-روایی مناسب نیست، می‌تواند موضوعاتی باشد که هیچ روایات و نصوصی در خصوص آن وجود ندارد. مانند اینترنت یا جنگ سایبری، هرچند در مورد مسائل آن روایات از نوع جوامع‌الکلم وجود دارد؛ موضوعاتی که روایات آن‌ها «کاملاً» همسو و هماهنگ هستند و نیازی به تطبیق ندارند؛ موضوعاتی که نیازمند بررسی‌های تاریخی، زبانی یا علمی و عقلی هستند و ارتباط مستقیمی با روایات ندارند مانند اثبات‌های ریاضی، هندسی و... .

با توجه به موارد فوق، می‌توان گفت که قلمروی تفسیر تطبیقی-روایی، موضوعات و مسائلی هستند که نیازمند بررسی و تحلیل عمیق روایات، جمع‌بندی و رفع تعارضات آن‌ها، تبیین مفاهیم کلیدی و بنیادین، حل مسائل اختلافی و ارائه راهکارهایی برای مسائل جدید هستند.

## ۵- آسیب‌های مربوط به پیش‌فرض‌ها و مبانی نظری

پیش‌فرض‌ها، باورها و مفروضاتی هستند که مفسر پیش از شروع به تفسیر به‌صورت ناخودآگاه یا پذیرفته‌شده در ذهن دارد و مستقیم مطرح نشده و مورد استدلال قرار نمی‌گیرند. این پیش‌فرض‌ها به‌عنوان

زمینه‌ها و مقبولات ذهنی عمل می‌کنند و بدون آن‌ها فهم متن ممکن نیست. برای نمونه، باور به وحیانی بودن قرآن یا امکان فهم آن از پیش فرض هاست؛ ولی مبانی به معنای اساس و شالوده است (دهخدا و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۷۷۵۹)؛ از این رو مجموعه‌ای از باورها، اصول و قواعد اعتقادی یا علمی است که مفسر به طور آگاهانه آن‌ها را به عنوان اساس و پایه تفسیر خود انتخاب و تبیین می‌کند. مبانی می‌توانند شامل مبانی صدور (مثل صدور کامل قرآن از خدا) و مبانی دلالتی (مثل فهم معانی الفاظ) باشند و معمولاً به صورت نظام مند و منقح در فرآیند تفسیر مورد توجه قرار می‌گیرند (ر.ک: مؤدب، ۱۳۹۳، ص ۲۱-۲۸؛ نصیری، ۱۳۸۵، ص ۵۶-۷۰).

پیش فرض‌ها بیشتر زمینه‌های ذهنی و پذیرفته شده‌ای هستند که مفسر بدون طرح آن‌ها وارد تفسیر می‌شود، در حالی که مبانی (اصول موضوعه) اصول و قواعدی هستند که مفسر به طور آگاهانه برای تفسیر بر آن‌ها تکیه می‌کند و ممکن است آن‌ها را توضیح دهد یا حتی نقد کند. این اصول معمولاً بدیهیات یا قواعد اثبات ناپذیر اما پذیرفته شده‌ای هستند که مبنای تحلیل و استدلال تفسیر قرار می‌گیرند. پیش فرض‌ها معمولاً ناپیدا و ناخودآگاه‌اند، اما مبانی روشن و قابل نقد هستند.

تفاوت بین پیش فرض و مبانی در زمینه تفسیر و پژوهش‌های علمی، ظریف اما مهم است. درک این تفاوت کمک می‌کند تا نقادانه‌تر به تحلیل‌ها و استدلال‌ها نگریم. مثلاً پیش فرض این است که هر روایتی در یک کتاب معتبر حدیثی آمده، لزوماً صحیح و قابل استناد است؛ یا اینکه روایات مربوط به یک موضوع خاص لزوماً در معنای ظاهری هستند نه معانی مجازی و... اما مبانی معمولاً حاصل تحقیق، بررسی و تحلیل دقیق بوده و به عنوان اصول راهنما برای رسیدن به نتایج معتبر عمل می‌کنند. این اصول صریح و مشخص، عینی، ثابت و معتبر هستند. برای نمونه، استفاده از علم رجال (بررسی سند روایات) به عنوان یک مبنا برای تعیین اعتبار روایات است. همچنین رعایت قواعد زبان عربی و اصول فقه به عنوان مبانی برای فهم صحیح معنای روایات است. تشخیص تفاوت بین پیش فرض و مبانی کمک می‌کند تا تفسیرهای دقیق‌تر، استدلال‌های محکم‌تر و نقادانه‌تری ارائه شود.

تفسیر تطبیقی-روایی تلفیقی از دو رویکرد تطبیقی و روایی است. علاوه بر مبانی عام تفسیری (الهی و وحیانی بودن، جامعیت، ظاهر و باطن آیات، قابلیت فهم قرآن توسط غیر معصوم و...) مبانی خاص‌تری نیز دارد. مبانی مشترک آن با تفسیر روایی عبارت‌اند از: حجیت و اعتبار روایات در تبیین آیات، لزوم مراجعه به اقوال اهل بیت علیهم‌السلام در فهم قرآن و... مبانی مشترک با رویکرد تطبیقی نیز مانند پذیرش تفاوت‌های موجه در برداشت‌های روایی، نگاه بینامذهبی یا میان‌دینی در تفسیر، مشروعیت تطبیق و مقایسه بین تفاسیر و... از طرفی مبانی اخص مربوط به تفسیر تطبیقی-روایی نیز قابل احصاء و بررسی است؛ مواردی همچون مبانی معرفت‌شناسی (یعنی امکان فهم مشترک از آیات در پرتو روایات مختلف)، مبانی هستی‌شناسی (یعنی وحدت حقیقی داشتن قرآن کریم در ورای تبیین‌های متکثر روایی)، مبانی کلامی (به معنای پذیرش قرائت‌های مختلف از روایات) و...

در زمینه مبانی تفسیر تطبیقی-روایی و حتی تطبیقی (عسگری، ۱۳۹۷، ص ۹۷)، لازم است منابعی مستقل تدوین شود. این کاستی معطوف به ادبیات پژوهش و نظام‌سازی علمی روش تفسیر تطبیقی است. این دیدگاه که مبانی قابل حصر منطقی باشد و یا با استقرا تکمیل شود (عسگری، ۱۳۹۷، ص ۹۷؛ پوررسول و بهجت‌پور، ۱۴۰۲، ص ۱۰۱) مورد اختلاف است. از طرفی «عدم تحدید مبانی» یا «پذیرش ضمنی مبانی نامحدود» در تفسیر تطبیقی-روایی، یک کاستی مبنایی محسوب می‌شود؛ زیرا مبانی تفسیر تطبیقی-روایی، اگرچه به صورت طبیعی متکثر و چند سطحی هستند، اما همان‌گونه که گذشت قابلیت حصر منطقی دارند، به‌ویژه از حیث دسته‌بندی مفهومی که شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناختی، کلامی و... می‌شوند.

همچنین ابهام یا ناپختگی در اینکه فرآیند تطبیق باید بر مبانی مختص فریقین استوار باشد یا بر مبانی مشترک (عسگری، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱)، از کاستی‌های مهم روش تفسیر تطبیقی-روایی است که هنوز در مرحله تردید و عدم تبیین است.

مورد دیگر کاستی، در مرجعیت مبنایی و پیچیدگی‌هایی است که در تبیین مبانی فرامذهبی است؛ زیرا منجر به ناسازگاری در معیار داوری میان دیدگاه‌ها می‌شود. وقتی مبانی تحلیل از یک مذهب خاص گرفته شود، اما قرار باشد با آن مبنا دیدگاه مذهبی دیگر نقد یا ارزیابی شود، عملاً داوری یک‌طرفه و غیرعلمی خواهد بود. تحدید و مطالعه در مبانی این تفسیر و چالش‌های آن بسیار ضروری است؛ زیرا از مبانی، قواعد و روش‌ها رشد می‌کند و روش، ابزار و مستند تفسیر است و به آن حجیت می‌بخشد.

به‌عنوان نمونه این کاستی در تفسیر تطبیقی-روایی آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) قابل بررسی است. روایات شیعه، اهل بیت علیهم‌السلام را منحصر در پنج نفر می‌دانند (مبنای عصمت)؛ درحالی‌که بسیاری از روایات اهل سنت، همسران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را نیز مشمول آیه می‌دانند (مبنای سیاق و عدالت صحابه). راهکار برون‌رفت از این کاستی سه مبنای فرامتنی است: (۱) مبنای حجیت روایات متفق‌علیه میان فرق اسلامی: استناد به روایاتی چون حدیث کسا که با سند معتبر در منابع فریقین آمده است (۲) مبنای تحلیل نحوی-بلاغی (مستقل از سیاق): یعنی استناد به تغییر ضمیر از جمع مؤنث به جمع مذکر در متن آیه که دلالت بر تغییر مخاطب دارد و استقلال محتوایی آیه تطهیر را از آیات مربوط به همسران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نشان می‌دهد (۳) تقدم قرائن نقلی معتبر بر سیاق ظاهری: در مواردی که روایات معتبر و متفق‌علیه، مصداق‌سازی مشخصی برای آیه ارائه می‌دهند.

اگر مفسر تطبیقی، مبنای تحلیل را روشن نکند، فرآیند تطبیق دچار ابهام مبنایی و عدم انسجام خواهد شد. در این صورت، تطبیق از سطح تحلیلی به گزارش اختلافات تقلیل می‌یابد و اهدافی چون گفت‌وگوی معرفتی و هم‌افزایی تفسیری محقق نمی‌شود.



## ۶- کاستی‌های مربوط به روش‌شناسی

بسیاری از آسیب‌های این روش تفسیری، در محدوده کاربست راهکارها دیده می‌شود. پنج کاستی عمده روش‌شناختی موجب ضعف در تحلیل و استنباط صحیح می‌شود. این کاستی‌ها در حوزه‌های تحلیل سندی و دلالتی، فهم متون، بررسی زبانی و اصولی، توجه به قرائن تاریخی و فرهنگی و تمایز با دیگر روش‌های تفسیری نمود می‌یابند.

### ۶-۱- نارسایی‌های تحلیل سندی و دلالتی

نارسایی‌های تحلیل سندی و دلالتی در تفسیر روایی به مشکلات و کاستی‌هایی اشاره دارد که در بررسی اعتبار و معنای روایات تفسیری رخ می‌دهد. این نارسایی‌ها شامل: عدم توجه کافی به صحت و اعتبار سند روایات، ورود روایات ضعیف یا مجهول‌السند به متن تفسیر و همچنین تحلیل سطحی یا نادرست معنای روایات است که موجب برداشت‌های ناصحیح و تطبیق غیردقیق روایات بر آیات قرآن می‌شود. از دیگر مشکلات مهم، خلط حوزه‌های مختلف زبانی قرآن و انتخاب روایات صرفاً بر اساس رابطه لفظی بدون توجه به زمینه تاریخی و مفهومی است. این کاستی‌ها می‌توانند به تحریف فهم قرآن و کاهش ارزش علمی تفسیر روایی منجر شوند؛ بدین ترتیب ضرورت دارد مفسران با روش‌شناسی دقیق به بررسی سند و دلالت روایات پردازند.

گاه محتوای برخی روایات با ظاهر یا سیاق آیات ناسازگار است. در این موارد، ارزیابی دلالت و صحت روایت الزامی است. البته این پندار که لازم است شاهی از قرآن کریم بر مضمون آن وجود داشته باشد، مورد نقد است؛ بنابراین همین که مخالف قرآن نباشد، کافی است (انصاری مقدم، ۱۴۰۳، ص ۱۴). «عدم بررسی سندی، هرچند در بسیاری از احادیث تفسیری که بازایی افق‌های معنایی آیات بر اساس دلالت‌های آن‌هاست، چندان آسیب‌زا نیست؛ اما در حوزه‌های دیگری چون تفاسیل معارف و احکام سربسته قرآنی مشکل‌زاست» (اسعدی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۷). بسیاری از جریان‌های روایت‌گرا در تفسیر، از بررسی دقیق سند روایات پرهیز می‌کنند و این باعث ورود روایات ضعیف و غیرمعتبر به متن تفسیر می‌شود (ر.ک: امامی کوپایی، ۱۳۹۱؛ اسعدی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴؛ انصاری مقدم، ۱۴۰۳، ص ۷-۸).

روایت سحر شدن پیامبر ﷺ توسط لیب‌بن‌اعصم (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۱۸-۷۱۹؛ صابونی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۸۵۲-۸۵۳؛ مظهری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۳۷۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۳۰، ص ۴۷۴) و حتی سحر جسمی ایشان، نه عقلی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۷۵-۳۷۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۲۰، ص ۳۹۴)، نمونه‌ای از کاستی روش‌شناختی در تحلیل سندی و دلالتی است (ربیع‌نتاج و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۳۰) و با آموزه‌های قرآنی و اصل عصمت پیامبر ﷺ تعارض دارد. این روایت به دلیل اضطراب متنی و ناسازگاری با اصول اعتقادی، غیرقابل اعتماد ارزیابی می‌شود.

## ۲-۶- کاستی‌های روش‌شناختی در تحلیل زبانی و اصولی روایات

نارسایی در فهم زبان روایات و بی‌توجهی به قواعد اصول فقه، از آسیب‌های جدی تفسیر تطبیقی-روایی است. زبان پیچیده قرآن نیازمند تسلط بر قواعد زبان‌شناسی است و اصول فقه نیز برای استخراج صحیح احکام نقش کلیدی دارد. غفلت از این امور، به برداشت‌های سطحی، سلیقه‌ای و خارج از چارچوب علمی منجر می‌شود.

در تفسیر تطبیقی-روایی، بی‌توجهی به زبان‌شناسی و اصول فقهی باعث مقایسه‌های نادرست، تحلیل ناقص اختلاف‌ها و فهم ناقص از آیات می‌شود که ارزش علمی تفسیر را کاهش داده و اختلافات مذهبی را تشدید می‌کند.

بنابراین، رعایت دقیق قواعد زبان عربی و اصول فقهی، به‌ویژه در تحلیل سند و دلالت روایات، برای ارائه تفسیر تطبیقی-روایی معتبر و دقیق ضروری است. مشکلات ناشی از کم‌توجهی به قواعد زبان‌شناسی عبارت‌اند از:

۱. اشتباه در فهم معانی واژگان: واژگان قرآن ممکن است دارای چند معنا بوده و یا در زمان نزول معانی خاصی داشته باشند که با معانی کنونی آن‌ها متفاوت است. برای نمونه، می‌توان به معنای واژه لمم (نجم: ۳۲) در گناهان صغیره یا برخی گناهان کبیره (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۶۲-۱۶۲) اشاره نمود که در روایات اهل سنت معانی فراوانی برای آن شمرده شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۱۰۶-۱۰۹).

۲. خطا در تشخیص ساختار نحوی و ترکیبی جملات: جایگاه کلمات و ترکیب صحیح آن‌ها در جمله، معانی متفاوتی به آیه می‌دهد. عدم توجه به این ساختارها باعث برداشت‌های سطحی یا اشتباه می‌شود. در آیه وضو (مائده: ۶)، عبارت «إِلَى الْمَرَاتِقِ» جهت شستن را مشخص نمی‌کند؛ بلکه حد پایان شستن دست را مشخص می‌کند و مسح مقداری از سر به دلیل جایگاه حرف باء در «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» را بیان می‌نماید (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۵۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۷۱ و ۸۹).

۳. بی‌توجهی به نکات بلاغی: قرآن از بلاغت و فصاحت بالایی برخوردار است و نکات بلاغی مانند استعاره، تشبیه، تقدیم و تأخیر در کلام، تأکید و مبالغه نقش مهمی در فهم معانی دارند. ناآشنایی با این نکات باعث تحریف معنای آیات می‌شود (ر.ک: نقیب‌زاده، ۱۳۸۴، سراسر اثر). نمونه بارز آن در آیه ۲۳ سوره قیامت مشهود است. نادیده گرفتن نکات بلاغی، تفسیر نادرست آیه به «رؤیت فیزیکی خدا» را در پی دارد که با اصول توحیدی ناسازگار است؛ درحالی‌که توجه به بلاغت و دقت واژگان، تفسیری عمیق و همسو با مبانی دینی ارائه می‌دهد.

۴. کم‌توجهی به قواعد اصول فقه و روش‌های معتبر تفسیری: این نارسایی باعث برداشت‌های سلیقه‌ای و نادرست از آیات می‌شود که فهم قرآن را مخدوش کرده و اعتبار علمی و عملی تفسیر را کاهش می‌دهد. برای رفع آن، لازم است مفسران با دانش کافی در علوم قرآنی، علوم حدیث، زبان عربی و روش‌شناسی تفسیر، به‌صورت دقیق و منظم به تحلیل سند و دلالت روایات و آیات بپردازند و از تعصب و برداشت‌های سطحی

پرهیز کنند (رضایی اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹)؛ مانند حکم قطع ید (مائده: ۳۸) که قواعد اصول فقه (مثل اطلاق و تقييد) نشان می دهد آیه باید با روایات مخصوص فهمیده شود و در تقييد آیه روایات مختلفی بیان شده است (ر.ک: بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۶).

۵. بی توجهی به تفاوت معانی ظاهری و باطنی: اصول فقه به تفکیک معانی ظاهری و باطنی و تعیین اولویت ها کمک می کند. کم توجهی به این موضوع، فهم ناقص و گاه اشتباه را رقم می زند؛ مانند شأن نزول آیه ۳۴ سوره نساء در جواز زدن زن (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۷؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۱۱) بدون توجه به معانی ضرب (راغب، ۱۳۸۷، ص ۵۰۵) و سایر روایات مبنی بر نزدن زنان (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۰۱: ذیل آیه ۱۷۸ سوره بقره).

### ۶-۳- غفلت از قرائن تاریخی و فرهنگی پنهان

بی توجهی به قرائن و فضای نزول آیات از خطاهای مهم در تفسیر تطبیقی-روایی قرآن است. فضای نزول شامل شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و تاریخی زمان نزول آیات است و گستره ای فراتر از شأن نزول دارد. شناخت این فضا به مفسر کمک می کند تا آیات را در بستر واقعی خود تحلیل کند و از تفسیرهای سطحی و تحریف آمیز پرهیز نماید.

فضای نزول به مفسر کمک می کند تا تناقضات ظاهری میان آیات و روایات را بهتر تحلیل کرده و به فهمی جامع تر دست یابد. بی توجهی به قرائن تاریخی و زمینه نزول، موجب سطحی نگری و برداشت های نادرست از آیات می شود. برای ارتقای این رویکرد، شناسایی دقیق زمان و مکان نزول و آشنایی با روش ها و قواعد تفسیر تنزیلی توصیه می شود. ناتوانی در درک هدف اصلی سوره ها و ارتباط منطقی میان آیات به دلیل غفلت از شرایط حاکم بر زمان نزول، سبب کاهش اعتبار و عمق علمی تفسیر تطبیقی و محدود شدن آن به نقل قول های پراکنده و بدون تحلیل زمینه ای می گردد.

در شماری از تفاسیر سنتی، آیات مربوط به جایگاه زن گاه با رویکردی متأثر از فرهنگ جاهلی و بدون توجه کافی به بسترهای تاریخی، زبانی و مقاصدی قرآن تفسیر شده اند؛ زیرا از زمینه های فرهنگی آن زمان (برای مثال: عدم استقلال اقتصادی زنان یا ساختار قبیله ای خانواده)، تغییرات اجتماعی که قرآن در جهت ارتقاء جایگاه زن ایجاد کرده و نیز سیر تدریجی اصلاح رفتار مردان در قرآن غفلت شده است. نمونه ای از این دست شأن نزول ها، روایتی است که ذیل آیه ۳۴ سوره نساء مطرح شده و اگرچه از منابع قرن چهارم هجری (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۴۸) نقل شده است؛ اما علی رغم تکرار در تفاسیر، در قرن چهاردهم هجری مورد نقد قرار گرفته و با استناد به منابع حدیثی، فاقد صحت و اتصال به پیامبر اکرم ﷺ دانسته شده است (ابن عاشور، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۵).

بدین ترتیب توجه به فضای نزول به عنوان یک قاعده تفسیری، با جمع بندی اسباب نزول، تحلیل تاریخی دوران نزول و بررسی محتوای کلی سوره، نقش مهمی در ارتقای کیفیت تفسیر تطبیقی-روایی دارد و از برداشت های سطحی و غیرمتنی جلوگیری می کند.

## ۴-۶- خلط با روش‌های تفسیری دیگر

آنچه این روش تفسیری را از سایر روش‌ها متمایز می‌کند، تنوع منابع است؛ نه لزوماً تعدد آن. تفسیر تطبیقی-روایی می‌تواند منابع متنوعی از جمله آیات قرآن، احادیث، اقوال صحابه و تابعان و حتی متون دینی دیگر را برای مقایسه به کار گیرد، در حالی که روش‌های دیگر ممکن است به منابع محدودتری بسنده کنند. در این روش تحلیل و نقد دیدگاه‌ها با ذکر وجوه و احتمالات مطرح شده، انجام می‌شود و مفسر به بررسی اختلاف‌ها و شباهت‌ها می‌پردازد تا به نتیجه برسد؛ اما در روش‌های دیگر ممکن است بیشتر بر تبیین معنای ظاهری یا روایی آیات بدون مقایسه گسترده تمرکز شود.

خلط روش تفسیر تطبیقی-روایی با روش‌های دیگر، یکی از چالش‌های مهم در فهم صحیح متون تفسیری است که گاه ناشی از کاربرد واژه تطبیق است (مانند نظریه حسن غالب که مبتنی بر کاربردی خاص از تطبیق بوده است) (جلیلی و عسگری، ۱۳۹۳، ص ۷۲).

به‌عنوان نمونه، فعالیت تطبیق روایات که در اصطلاح به «جری و تطبیق»<sup>۱</sup> نیز شناخته می‌شود، به معنای تطبیق مفاهیم کلی آیات بر مصادیق جدید یا مشابه است، بدون آنکه به تفسیر دقیق معنای لغوی و مفهومی آیات بپردازد. آیات قرآن بر افراد یا رخداد‌های جدیدی تطبیق داده می‌شوند که مشابه شأن نزول اولیه هستند؛ اما این تطبیق به معنای تغییر مفهوم آیه نیست، بلکه گسترش کاربرد آن است (مرادی، ۱۳۹۵، سراسر اثر).

قاعده جری و تطبیق نوعی راهکار در حیطه روش روایی است. باید توجه داشت حتی مصادیق منفرد نیز تحت ضابطه‌های بسیار خاصی (مانند آیه مباهله) قابل تطبیق هستند و برخی دیگر، ضابطه‌های تطبیق گسترده‌تری دارند. از این قاعده با عنوان «تأویل» نیز یاد شده است (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۰). بیشتر آیات نازل شده بنا بر مناسبات، در ابتدا خاص به نظر آمده و در ظاهر به غیر آن موارد سرایت نمی‌کنند؛ اما این محدودیت با رسالت جاودانه قرآن کریم، منافات دارد. تعمیم حکم آیات خاص به موارد مشابه، مورد تأکید پیامبر ﷺ برای جاری بودن قرآن در همه زمان‌ها و اقوام است (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۰).

در تفسیر تطبیقی-روایی، قاعده جری و تطبیق کاربرد ویژه‌ای دارد؛ به این معنا که با مقایسه روایات مختلف درباره مصادیق آیات، می‌توان نشان داد چگونه یک حکم قرآنی بر اساس روایات، در زمان‌های گوناگون جاری و قابل تطبیق است (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۹).

روش تفسیر تطبیقی-روایی، با هدف مقایسه تحلیلی و نظام‌مند روایات در فهم آیات قرآن، گاهی در عمل با سایر روش‌های تفسیری خلط می‌شود. مانند اسلوب تفسیر موضوعی-روایی که اگر فقط درباره یک

۱. قاعده جری و تطبیق یکی از اصول مهم در تفسیر قرآن است که به معنای تعمیم مفاهیم و احکام آیات به مصادیق فراتر از زمان و مکان نزول است. این قاعده، نخستین بار به صورت صریح در تفسیر المیزان توسط علامه طباطبایی مطرح شده است و نقش مهمی در پیوند میان ظاهر آیات و تطبیق آن‌ها بر واقعیت‌های متغیر دارد (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۲۱۶ و ج ۴، ص ۳۴۸). بر اساس دیدگاه ایشان، «جری» یعنی استمرار جریان حکم در طول زمان و «تطبیق» یعنی انطباق آیات بر نمونه‌های عینی جدید. ممکن است بدون روایتی خاص بر این قاعده استدلال نمود: تطبیق آیه مباهله بر امام حسین علیه السلام و اهل بیتش. همان‌گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله بهترین عزیزان خویش را برای مباهله آورد، امام حسین علیه السلام نیز عزیزترین اهل بیت خویش را برای مصاف با دشمنان ولایت به صحنه آورد. مسیحیان قبول و تمکین کردند ولی منافقان چنین نکردند.



موضوع، آیات و روایات ذیل آن جمع آوری شود ولی مقایسه‌ای نظام‌مند صورت نگیرد، هرچند هر دو نگاهی فرامتنی و منظومه‌ای دارند، لکن خلط صورت گرفته است. این امر بستگی دارد که تفسیر تطبیقی-روایی قسیم ترتیبی و موضوعی باشد یا نباشد (نजारزادگان، ۱۳۸۸، ص ۱). همچنین تفسیر اجتهادی-تحلیلی باعث می‌شود مفسر صرفاً بر تحلیل‌های کلامی یا عقلی تمرکز کند، بدون اینکه روایات مختلف را بررسی و مقایسه نماید.

در تفسیر به رأی، هر دو روش ممکن است دیدگاه مفسر را وارد تحلیل کنند. اما وقتی مفسر صرفاً در پی تأیید پیش‌فرض‌های خود از طریق گزینش روایات یا اقوال است و دیدگاه‌های مقابل را نقد نمی‌کند، روش او تطبیقی-روایی نیست؛ بلکه نوعی تفسیر به رأی در پوشش تطبیق است. همچنین ممکن است با تفسیر مقارن (که بیشتر، گزارشگر دیدگاه‌هاست تا تحلیلگر آن‌ها) یا تفسیر عرفانی (که بر تجربه باطنی و شهودی مبتنی است) خلط شود. این خطاهای روشی، موجب کاهش اعتبار علمی آثار تفسیری و سطحی شدن نتایج پژوهشی می‌شود.

#### ۷- کاستی‌های مربوط به نتیجه‌گیری و ارائه

نتیجه‌گیری‌های تفسیری، اگر بدون دقت لازم انجام شوند، می‌توانند موجب تحریف معنا و تضعیف اعتبار تفسیر تطبیقی-روایی شوند.

#### ۷-۱- ضعف‌های ساختاری و روش‌شناختی

در نتیجه‌گیری تفسیر تطبیقی-روایی، ضعف ساختار و روش می‌تواند به انباشت اقوال، نتایج ناقص، ناسازگار با داده‌های روایی و مغایر با اصول معتبر تفسیری بینجامد. نمونه‌های متعددی از تفاسیر سنتی و معاصر وجود دارد که روایات را به صورت تطبیقی نقل کرده‌اند اما به دلیل ضعف در تحلیل مبانی و جریان‌های تفسیری، توانایی ارائه فهم عمیق و نقد علمی را نداشته‌اند؛ مانند آیه ۳۸ و ۳۹ سوره یس، که آلوسی اقوال پراکنده‌ای را از متکلمان، حکیمان و صوفیه بدون سامان‌دهی تحلیلی، دسته‌بندی علمی یا نظم روشی ارائه می‌دهد؛ یا آن‌ها را بر اساس مبانی تفسیری، زبانی، کلامی یا تجربی ارزیابی نمی‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۱۲-۲۱). بدین ترتیب مؤلف بدون مرزبندی ساختاری و روشی، دیدگاه‌های روایی، عرفانی، فلسفی، و تجربی را در هم می‌آمیزد.

#### ۷-۲- کاستی‌های محتوایی و تحلیلی

این کاستی موجب عدم پاسخگویی به پرسش‌های تفسیرپژوهانه است. تحلیل‌ها به جای پرداختن به سؤالات بنیادین و کلیدی، به جمع‌بندی‌های سطحی و توصیفی محدود می‌شوند. تعصبات و برداشت‌های جانبدارانه از جمله تعصبات شناختی مفسران و غفلت از نقد روایات، موجب تحریف و ارائه تحلیل‌های نادرست می‌شود؛ مانند آیه اکمال (مانده: ۳) که تحلیل شوکانی از این آیه دچار ضعف محتوایی و تحلیلی



است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۴)؛ زیرا بدون دسته‌بندی و ترجیح، صرفاً اقوال متعدد را نقل می‌کند و میان اجزای تحلیل پیوند منطقی برقرار نمی‌سازد. در نتیجه‌گیری نیز موضع روشنی اتخاذ نمی‌کند و از پرداختن به اختلافات کلامی مهم مانند مسئله ولایت چشم‌پوشی می‌کند؛ بنابراین، تفسیر او فاقد عمق تحلیلی لازم در تفسیر تطبیقی-روایی است.

### ۳-۷- اغراق و غلو در ارائه تحلیل‌ها

اغراق در محتوا و اغراق در اهمیت، یعنی تفسیر روایات به گونه‌ای که گویی اهمیت و تأثیر آن‌ها بیش از حد واقعی است؛ مثلاً ادعای حل تمام مشکلات جامعه توسط یک روایت خاص، یا تعمیم نادرست یک روایت به همه زمان‌ها و مکان‌ها بدون توجه به شرایط خاص آن روایت.

### نتیجه‌گیری

روش تفسیر تطبیقی-روایی، با وجود برخورداری از ظرفیت‌های بالقوه در ارائه فهمی دقیق‌تر از آیات قرآن از طریق مقایسه روایات تفسیری، همچنان با چالش‌های اساسی در چهار بُعد ماهیت، مبانی، قلمرو و روش‌شناسی مواجه است. این پژوهش با هدف تحلیل علمی این کاستی‌ها نشان داد که نخست، ابهام مفهومی در تعریف و هدف‌گذاری این روش باعث شده است که کاربرد آن در فضای تفسیری، گاه از مسیر علمی خود منحرف شده و به برداشت‌های سطحی، تکراری یا تعصب‌آلود منجر شود. دوم، نبود مرزهای مشخص در قلمرو کاربست این روش، ابهاماتی در کاربست صواب آن ایجاد می‌کند. سوم، غفلت از مبانی نظری صریح و نظام‌مند، منجر به داوری‌های ناهماهنگ و گاه متناقض در فرآیند تحلیل روایات و تطبیق آن‌ها گردیده است. در نهایت، کاستی‌های روش‌شناختی از جمله بی‌توجهی به تحلیل سندی و دلالتی دقیق، اصول زبان‌شناسی، زمینه‌های فرهنگی-تاریخی و خلط با دیگر روش‌های تفسیری، آسیب‌هایی جدی به اعتبار و کارآمدی این روش وارد خواهد کرد. بر این اساس، پاسخ به دو پرسش اصلی مقاله چنین است:

۱. تفسیر تطبیقی-روایی روشی تحلیلی و مقایسه‌ای است که با هدف روشن‌سازی معنا از طریق سنجش روایات فریقین به تبیین آیات قرآن می‌پردازد؛ اما جایگاه آن در مطالعات تفسیری معاصر، به سبب ضعف‌های زیرساختی، هنوز تثبیت نشده و نیازمند بازتعریف اصول، اهداف و ابزارهای آن است.

۲. مهم‌ترین کاستی‌ها و انحرافات این روش در قالب پنج دسته اصلی تحلیل شد: الف) ابهام در تعریف و هدف‌گذاری ب) عدم تعیین دقیق قلمروی کاربست ج) آشفتگی در مبانی و پیش‌فرض‌های نظری د) کاستی‌های روشی در تحلیل متون و ه) ضعف در نتیجه‌گیری و ارائه نهایی.

۳. بدین ترتیب، برای ارتقاء جایگاه این روش، تدوین نظام روش‌شناسی جامع، تحدید دقیق قلمرو، پالایش منابع روایی، تقویت تحلیل سندی و دلالتی و بهره‌گیری همزمان از ظرفیت‌های اجتهادی، زبانی و تاریخی لازم است. تنها از این طریق می‌توان تفسیر تطبیقی-روایی را از روشی صرفاً گزارشی و توصیفی به روشی تحلیلی، عقلانی و راهبردی ارتقاء داد که در خدمت کشف مراد الهی و پاسخگویی به نیازهای معرفتی عصر حاضر قرار گیرد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابراهیمی، احسان (۱۴۰۳). «تأملی در چیستی و چرایی تفسیر تطبیقی روایی»، تفسیر تطبیقی-روایی، شماره ۱، صص ۸۵-۱۱۲.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۴. اسعدی، محمد (۱۳۸۹). «آسیب شناسی روشی جریان روایت گرا در تفسیر»، حدیث پژوهی، شماره ۴، صص ۱۵۹-۱۸۴.
۵. امامی کوپایی، حسین (۱۳۹۱). «تفسیر تطبیقی روایی سوره های قلم و حاقه بر اساس اهم تفاسیر فریقین»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث.
۶. انصاری مقدم، مجتبی (۱۴۰۳). «تحلیل تطبیقی اسناد روایات امامت در منابع حدیثی فریقین با نگاهی به آیات». تفسیر تطبیقی، شماره ۱، صص ۳۷-۶۶.
۷. ایازی، محمد علی (۱۴۱۴ق). المفسرون: حیاتهم و منهجهم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: بخش مطالعات اسلامی، تهران: بنیاد بعثت.
۹. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. پوررسول، فرزانه؛ بهجت پور، زینب (۱۴۰۲). «واکاوی مبانی و قلمرو تفسیر تطبیقی بر اساس نقد آرای اندیشمندان»، مطالعات میان رشته ای تفسیر قرآن، شماره ۸، صص ۹۳-۱۱۳.
۱۱. جلیلی، سید هدایت؛ عسگری، انسیه (۱۳۹۳). «تفسیر مقارن/تطبیقی؛ فرازبانی لغزان و لرزان»، پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن، دوره ۲، شماره ۲، صص ۶۵-۸۲.
۱۲. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). احکام القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). تفسیر روح البیان، بی جا: بی نا.
۱۴. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۷). دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: دوستان.
۱۵. دهخدا، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۳). لغت نامه، تهران: مؤسسه لغت نامه دانشگاه تهران.
۱۶. ربیع نتاج، سید علی اکبر؛ آقاپور، رضا؛ حیدری، محمد صادق (۱۳۹۵). «بررسی سندی و متنی روایت سبب نزول سُور معوذتین»، حدیث پژوهی، شماره ۱۵، صص ۲۲۹-۲۴۸.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷). المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد خلیل عیتانی، تهران: آرایه.
۱۸. رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰). آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام، تهران: کتاب مبین.
۱۹. رضایی اصفهانی، محمد علی (بی تا). تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۲). درسنامه روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، قم: مرکز جهانی علوم



۲۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۴). منطق تفسیر قرآن، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.
۲۲. رومی، فهد بن عبدالرحمن (بی تا). بحوث فی أصول التفسیر و مناہجه، ریاض: مکتبه توبه.
۲۳. زحیلی، وهبة بن مصطفی (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، بیروت: دار الفکر المعاصر.
۲۴. سعیدی چیانه، شیرین (۱۴۰۲). تفسیر تطبیقی روایی سوره فتح، تهران: نوروزی.
۲۵. شعرباف اکبری، حجت‌الله (۱۳۹۰). تفسیر مقارن سوره حمد، قم: ام‌القرآن.
۲۶. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). فتح القدر، دمشق: دار ابن کثیر.
۲۷. صابونی، محمدعلی (۱۳۸۲). صفوة التفاسیر، ترجمه: محمد طاهر حسینی، تهران: احسان.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۳۰. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹). تفسیر تطبیقی (دایرة المعارف قرآن کریم)، قم: بوستان کتاب.
۳۱. طیب حسینی، سید محمود؛ رحمان ستایش، محمد کاظم؛ طیب حسینی، مطهره سادات (۱۴۰۲). «تفسیر تطبیقی: اغراض و منافع»، مطالعات تفسیر تطبیقی، شماره ۱۶، صص ۳۲-۵۹، DOI: 10.22034/cs.q.2023.191096.
۳۲. طیب حسینی، سید محمود؛ مرتضوی، سید ابراهیم (۱۴۰۳). «تفسیر مذهبی: چیستی، تشابه و تمایز با تفسیر تطبیقی»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، شماره ۱۹، صص ۱۳۹-۱۶۲، DOI: 10.22091/ptt.2024.9170.2215.
۳۳. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان.
۳۴. عسگری، انسیه؛ شاکر، محمد کاظم (۱۳۹۴). «تفسیر تطبیقی: معنایابی و گونه‌شناسی»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، شماره ۲، صص ۹-۳۲، DOI: 10.22091/ptt.2015.588.
۳۵. عسگری، انسیه (۱۳۹۷). جریان‌شناسی تفسیر تطبیقی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۶. عسگری، انسیه (۱۳۹۸). «ریشه‌یابی روش تفسیر تطبیقی نجارزادگان در میراث تفسیری»، مطالعات قرآنی، شماره ۳۸، صص ۸۷-۱۰۵.
۳۷. غالب، حسن (۱۴۲۴ق). مداخل جدیدة للتفسیر، بیروت: دار الهدی.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق). تفسیر الصافی، تهران: الصدر.
۴۰. قاسم پور، محسن؛ حیدری، اکرم (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی روش تفسیر روایی، در دو تفسیر طبری و ابن کثیر (جامع البیان و القرآن العظیم)». پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۸، صص ۴۹-۶۸، DOI: 10.30473/quran.2016.3056.
۴۱. قاسمی خواه، مرتضی (۱۴۰۳). «تفسیر تطبیقی روایی آیه وَ أَتُوا بُیُوتَ مَنْ أَبْوَئِهِا»، علوم حدیث تطبیقی، شماره ۲۱، صص ۲۸۷-۳۰۶، DOI: 10.22034/pht.2025.15215.1395.

۴۲. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۴۳. مرادی، پریا (۱۳۹۵). «بررسی نظریه جری و انطباق در تفاسیر معاصر شیعه». پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۴۴. مظهري، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق). التفسير المظهري، تحقيق: غلام نبی تونسى، پاکستان: مكتبة رشدية.
۴۵. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹ق). التفسير الأثرى الجامع، قم: تمهید.
۴۶. مؤدب، سیدرضا (۱۳۹۳). مبانی تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.
۴۷. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۸. نریمانی، زهره؛ کریمی، فاطمه (۱۳۹۹). «بررسی و نقد ارزیابی های متنی و سندی روایات اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، آموزه های حدیثی، شماره ۸، صص ۴۷-۶۸، DOI: 10.30513/hd.2021.804.1048.
۴۹. نصیری، علی (۱۳۸۵). «نقش پیش فرض ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن»، اندیشه نوین دینی، شماره ۴ و ۵، صص ۵۶-۷۰.
۵۰. نقیبزاده، محمد (۱۳۸۴). «منابع ادبی و نقش آن ها در تفسیر»، معرفت، شماره ۹۶، صص ۱۰۹-۱۱۸.
51. Mustafa, G. (2023). "A comprehensive review of comparative interpretation of Holy Quran: Approaches, methodologies, and criteria for establishing plausible interpretations", *International Journal of Humanities Education and Social Sciences*, 3(2), Pp. 719-730.



Hazrat-e masoume  
University

Scientific quarterly

3

# Hadith-based Qur'anic Research

Vol. 1, No. 3, January 2026, 97-115

- **Dating Ancient Qur'anic Manuscripts and the Challenges of Attributing Them to the Era of the Prophet Mohammad (PBUH)**  
Mohammad Kazem Shaker
- **Unveiling Time from the Meanings of the Qur'an; An Analysis of the Narration: "In the Qur'an there are meanings that time will reveal"**  
Gholamali Azizi Kia
- **A Critical Analysis of the Criteria for Content Criticism of the Infallible's (AS) Interpretive Narratives**  
Mohammad Ali Moravveji Tabasi
- **The Hermeneutical Potential of al-Şaĥīfa al-Sajjādiyya in Qur'anic Exegesis: A Focus on Four Major Commentaries**  
Ali Abdollahzadeh
- **Analysis of the Narrative Evidence Concerning the Recitation of Surah Al-An'am**  
Alireza Khonsha
- **Examining the Deficiencies of the Comparative Hadith-based Approach in Qur'anic Exegesis**  
Ehteram Rostami