

دو فصلنامه علمی کتاب قیّم  
سال نهم (۱۳۹۸)، شماره بیست و یکم

### تحولات مفهومی اصطلاح «قرآن» نزد اصولیان سده هفتم و هشتم با تکیه بر مؤلفه «اعجاز»

ملیکا بایگانیان<sup>۱</sup>

محمدحسن رستمی<sup>۲</sup>

#### چکیده

اصطلاح «قرآن» در علم اصول، مفهوم همواره ثابتی نداشته بلکه در طول تاریخ این علم، تعاریفی متفاوت و مؤلفه‌هایی مختلف به خود دیده است. با آنکه در سده‌های پنجم و ششم هجری، مؤلفه‌های «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» برای معرفی قرآن بر هر مؤلفه دیگری از جمله «اعجاز»، ترجیح داده می‌شد اما در سده هفتم، مفهومی جدید از قرآن در علم اصول، ارائه و مؤلفه اعجاز، جایگزین مؤلفه‌های پیشین در تعاریف شده است.

تبیین چرایی جایگزینی مؤلفه اعجاز در تعاریف اصولی سده‌های هفتم و هشتم به جای مؤلفه‌های «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» با استفاده از روش تاریخ‌نگاره، مهم‌ترین مسأله پژوهش پیش رو بوده است. تحقیق در این باره نشان‌گر آن است که گفتمان علمی سده‌های هفتم و هشتم پیرامون مبحث اعجاز، نیز وجود انتقادات متعدد پیرامون مؤلفه‌های منقول و مکتوب در این دوران، مهم‌ترین دلایل انتخاب مؤلفه اعجاز برای تعریف قرآن در این دو سده بوده است.

واژگان کلیدی: قرآن، تحولات مفهومی، تاریخ‌نگاره، اعجاز، اصول فقه.

---

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) / m.bayganian@gmail.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد / rostami@um.ac.ir

## ۱- طرح مسأله

اصطلاح «قرآن» در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، همواره یکی از اصطلاحات مهم بوده و در علوم مختلف اسلامی به صورت فراوان کاربرد داشته است. به دلیل همین اهمیت، علمای متعدد در طول قرون متمادی دست به تعریف این اصطلاح زده و مراد و منظور خود را از آن بازنموده‌اند. چه اینکه هر علم نیازها و اقتضائات خاص خود را دارد و به‌طور طبیعی تعریف اصطلاحات، همسو با اهداف و محتوای علم مورد نظر صورت می‌گیرد. در این میان اصولیان، پیش و بیش از دیگر علمای اسلامی به این مهم اهتمام داشته و در طول تاریخ علم اصول، تعاریف مختلفی از قرآن به دست داده‌اند. با وجود اهمیت اصطلاح قرآن و علی‌رغم ارائه تعاریف مختلف در معرفی این اصطلاح، رویکردی که تاکنون در زمینه مطالعه این تعاریف وجود داشته رویکرد جمع‌گرایانه و یا رویکرد انتخاب و ترجیح یکی از تعاریف بوده است. بی‌آنکه شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهومی اصطلاح قرآن در هر یک از علوم اسلامی مورد ارزیابی قرار گیرد و بی‌آنکه تغییر و تحولات صورت گرفته در مفهوم قرآن و دلایل این تحولات به صورتی تاریخی رصد شود. گویی همین کاربرد فراوان، به خودکارشدگی ذهن و بدیهی‌انگاری نسبت به اصطلاح قرآن انجامیده است. پژوهش حاضر برای نخستین بار اصطلاح قرآن را در علم اصول و در بازه زمانی سده‌های هفتم و هشتم مورد مطالعه قرار داده است.

در آثار اصولی سده‌های پنجم و ششم، تعریف «الْقُرْآنُ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا مَقُولًا مُتَوَاتِرًا مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ» و به عبارتی به‌کارگیری دو مؤلفه «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» برای معرفی قرآن رواج داشته است (دبوسی، ۱۴۲۱، ص ۲۱/غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۸۱). این در حالی است که از سده هفتم، تعریف قرآن و مؤلفه‌های آن در علم اصول تغییر کرده و تعریف «الْقُرْآنُ: هُوَ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجِزُ بِسُورَةٍ مِنْهُ» فراوان‌ترین تعریف ارائه‌شده از قرآن در آثار اصولی بوده است که در فاصله نیمه نخست سده هفتم تا نیمه دوم سده نهم به نگارش درآمده‌اند (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۳۱/سبکی، ۱۴۳۲، ص ۱۷۷/زرکشی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۴). اهمیت این تعریف که ابتدا از سوی ابن‌حاجب (د. ۶۴۶ق) طرح و سپس توسط اصولیان بعدی دنبال شده است تا به آنجاست که برخی اصولیان، این نوع معرفی را مورد اجماع و اتفاق همه اصولیان دانسته‌اند (صنعانی، ۱۹۸۶، ص ۶۳). در تمامی تعاریف مربوط به این دوران، چهار مؤلفه «کلام (لفظ)»، «منزل»، «معجز» و «بِسُورَةٍ مِنْهُ» تکرار شده است. مؤلفه «الْمُتَعَبَّدُ بِتَلَاوَتِهِ» نیز مؤلفه دیگری است که از آغاز در پیکره این تعاریف نبوده و از نیمه دوم سده هشتم توسط سبکی به زنجیره مؤلفه‌های مذکور افزوده

شده است (سبکی، ۱۴۳۲، ص ۱۷۷). در میان این مؤلفه‌ها، مؤلفه‌ای که مسیر تعاریف پیشین را تغییر داده و سبب شکل‌گیری تعریف و مفهومی جدید از قرآن شده، مؤلفه «اعجاز» است. چه اینکه قید «کلام» نمی‌توانسته خود به‌تنهایی برای تعریف قرآن کافی باشد. «منزل» نیز در تعاریف پیشین حضور داشته و مؤلفه‌ای جدید محسوب نمی‌شود. تعبد به تلاوت نیز همان‌گونه که اشاره شد رکنی ثابت در تمامی تعاریف نبوده است. در این میان، مؤلفه اعجاز که پیش از سده هفتم مورد انتقاد بوده و پس از ابن‌حاجب طرح شده است مؤلفه محوری این تعاریف محسوب می‌شود. از همین رو تمرکز پژوهش پیش رو نیز بر مؤلفه اعجاز قرار گرفته است. لازم به ذکر است که در این نوشتار به جهت اختصار، این دسته از تعاریف، تعاریف اعجاز‌محور نامیده شده‌اند.

در ادامه باید گفت پس از دو سده سیطره قیود نقل و کتابت بر پیکره تعاریف ارائه‌شده از قرآن در علم اصول، سرانجام در سده هفتم، مسیر تعاریف پیشین توسط ابن‌حاجب تغییر یافت. بنابراین قید اعجاز که از ابتدا رقیبی برای قیود «منقول» و «مکتوب» محسوب می‌شد، به‌عنوان مؤلفه‌ای محوری در جهت مفهوم‌سازی جدید برای قرآن به کار گرفته شد. البته مؤلفه اعجاز، پیش از ابن‌حاجب و در نیمه دوم سده پنجم از سوی بَرَدَوِی (بخاری، ۱۳۰۸، ج ۱، ص ۲۱) و در نیمه دوم سده ششم از سوی ابن‌دهان (ابن‌دهان، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۹۹) در تعاریف اصولی گنجانده شده بود؛ اما این کاربرد همچنان هم‌راستا با دیگر تعاریف سده پنجم، در کنار مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت» بود و مؤلفه اعجاز در این زمان همچنان مؤلفه‌ای در حاشیه و نه‌چندان مؤثر محسوب می‌شد.

نیز با آنکه آمدی پیش از ابن‌حاجب، مؤلفه‌های «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» را حذف و قید منزل را به‌جای آن دو در تعاریف گنجانده بود اما تعریف مختصر او نتوانست نظر اصولیان را جلب کند (آمدی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۵۹)؛ درحالی‌که تعریف ابن‌حاجب، با محوریت قید اعجاز، مقبولیت و شهرت یافت و در راستای ارزیابی و سنجش کارایی آن، مباحث بسیاری شکل گرفت. از این رو پس از او تا نیمه دوم قرن نهم، تنها در معدودی از آثار اصولی، تعاریفی با محوریت دو قید «منقول» و «مکتوب» و یا هر قید دیگری ارائه شد (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶).

ابن‌حاجب، زمانی قید اعجاز را به‌جای قیود کهن «نقل» و «کتابت» نشانید که در میان قرآن‌پژوهان و دیگر علمای اسلامی، مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت» همچنان برای توصیف قرآن،

کاربرد داشتند (برای نمونه نک: قاضی عیاض، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۴۷/ ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۲، صص ۸۵، ۲۴۵ و ج ۳، ص ۴۴۳/ ابو شامه، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴). اما در آثار قرآنی مربوط به این سده، موارد متعددی را نیز می‌توان یافت که در آن‌ها برای معرفی قرآن از مؤلفه اعجاز استفاده شده است و چنین می‌نماید که از سده ششم، زمینه برای استفاده از مؤلفه اعجاز نه تنها در علم اصول، بلکه در میان دیگر علوم اسلامی به‌ویژه علوم قرآنی و تفسیر فراهم بوده است (برای نمونه نک: میدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۸۳ و ج ۱۰، ص ۵۸/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۰۵ و ج ۲۸، ص ۱۷۹ و ج ۳۲، ص ۳۰۷/ خازن، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۴۴).

در این سده استفاده از مؤلفه اعجاز در آثار قرآنی به دو صورت بوده؛ در صورت نخست که بیشتر مربوط به نیمه نخست سده ششم است مؤلفه اعجاز اگرچه به‌طور مستقیم در تعریف قرآن استفاده نشده، اما در ضمن مباحث دیگر، از آن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قرآن یاد شده است. چنانکه ابوبکر بن عربی به‌هنگام بحث از امکان یا عدم امکان نسخ قرآن به‌وسیله سنت متواتر، قرآن را کلامی دارای اعجاز و سنت را کلامی فاقد اعجاز، معرفی کرده و با همین استدلال، این نوع نسخ را غیرممکن می‌شمارد (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۱۴۶).

صورت دوم مربوط به نیمه دوم این سده است که مؤلفه اعجاز به‌طور مستقیم در تعاریف قرآن‌پژوهان به کار رفته است. ابن جوزی در مقدمه خود بر کتاب «فنون الافنان» قرآن را این‌گونه تعریف می‌کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... أَنْزَلَ إِلَيْنَا أَشْرَفَ الْكُتُبِ وَأَحْسَنَ الْكَلَامِ، وَجَعَلَهُ مُعْجِزاً فِي الْمَعْنَى وَاللَّفْظِ وَالنِّظَامِ، مُشْتَمِلاً عَلَى عُلُومٍ حَارَتْ فِيهَا عُقُولُ الْأَنْامِ، فَمِنْهُ مَا يُوضِحُ الْحَلَالَ وَيُبَيِّنُ الْحَرَامَ...» (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ص ۳۱). با توجه به تاریخ حیات ابن حاجب و ابن جوزی می‌توان گفت استفاده از مؤلفه اعجاز در تعریف قرآن از سوی این دو تقریباً همزمان صورت گرفته است. گرچه ترکیب تعریف آن‌ها کاملاً با یکدیگر متفاوت است و مؤلفه اعجاز در تعریف ابن جوزی در کنار مؤلفه‌هایی که ابن حاجب در کنار یکدیگر چیده، قرار نگرفته و بیشتر در قالبی شاعرانه و جمع‌گرایانه و نه در قالبی منطقی، جای گرفته است.

این هم‌صدایی میان اصولیان و قرآن‌پژوهان سده ششم در استفاده از مؤلفه اعجاز در تعریف قرآن با شواهد دیگر نیز قابل تأیید است. چنانکه عبارت «کلام معجز» که در تعریف ابن حاجب استفاده شده در برخی آثار قرآنی سده ششم نیز به چشم می‌خورد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۵۲/ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۵). همچنین وجود عبارت «کلام منزل معجز موحی» در تفسیر «روض الجنان» تأییدی دیگر بر این هم‌صدایی است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹۵). در سده هفتم

نیز این همسویی در کاربرد مؤلفه اعجاز ادامه یافته و دیگر علمای اسلامی همچون اصولیان، مؤلفه اعجاز را در مورد قرآن به کار برده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۱۴۸ / ابن طائوس، بی‌تا، ص ۲۳۱ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۴۰).

بر این اساس مهم است دانسته شود کدام عامل یا عوامل سبب گرایش علمای اسلامی به‌ویژه اصولیان به سمت مؤلفه اعجاز شده است؟ بی‌تردید بازنگری در تعریف قرآن و جانمایی یک یا چند مؤلفه به‌جای مؤلفه‌های پیشین، یک‌باره و بی‌دلیل صورت نگرفته است. به‌ویژه اگر مؤلفه جایگزین همچون اعجاز، زمانی به نقص و عدم کارآیی متصف بوده باشد. اینکه این تغییرات مفهومی، نشأت گرفته از کدام دلیل یا دلایل بوده و چرا اصولیان تصمیم گرفتند قرآن را به‌گونه‌ای دیگر تعریف کنند و انگاره‌ای دیگر از آن را در ذهن مخاطبان بنشانند پرسش‌هایی است که بخش‌های بعدی این نوشتار در پی پاسخ به آن‌هاست.

## ۲- عوامل گرایش به مؤلفه اعجاز برای تعریف قرآن

در این بخش عوامل گرایش به مؤلفه اعجاز در تعریف قرآن مورد بحث قرار می‌گیرد که عبارتند از:

### ۲-۱- گفت‌مان علمی و شرایط فرهنگی اجتماعی سده ششم و هفتم

تمامی دلایل گزینش مؤلفه اعجاز در تعریف قرآن را نمی‌توان از گفته‌های اصولیان استخراج کرد؛ زیرا اصولیان صراحتاً به ارائه تمامی دلایل، که برخی از آن‌ها شرایط فرهنگی - اجتماعی و یا گفت‌مان علمی عصر آنان بوده است نپرداخته‌اند. این در حالیست که توجه به ناگفته‌های اصولیان در زمینه شکل‌گیری تحولات مفهومی نام قرآن کم‌اهمیت‌تر از گفته‌های آنان در این باره نیست.

### ۲-۱-۱- کاسته شدن از فضای ملتهب پیرامون اعجاز و ثبات تقریبی آن

قرن ششم یعنی یک قرن پیش از حضور مؤلفه اعجاز در تعاریف اصولیان، اوج شکوفایی تمدن مسلمانان بوده است. چه اینکه رشد و تکاملی که پیش از این قرن در علوم مختلف آغاز شده بود در قرن ششم به اوج و کمال خود رسید. در مورد مقوله اعجاز هم باید گفت در سراسر قرن ششم، فیلسوفان، مفسران و متکلمان، به ادبیات قرآنی و زیبایی‌شناسی متن قرآن توجه فراوان نشان داده‌اند (سیدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰) اما این توجه و تمرکز، برخلاف دوره‌های پیشین در فضایی ملتهب و پرچالش صورت نگرفته است زیرا در این قرن، چالش‌هایی که در سده‌های

پیشین پیرامون اعجاز وجود داشت تا اندازه‌ای فرونشسته بود، روند نظریه‌پردازی در مورد وجوه مختلف اعجاز به کندی گراییده و در نتیجه فضای ملتهب و ناآرامی که در اطراف مقوله اعجاز وجود داشت، جای خود را به فضایی آرام‌تر و باثبات‌تر داده بود. نظریه مهم «صرفه» که در قرون پیشین، تقابل و واکنش‌هایی را موجب می‌شد و البته از نیمه دوم قرن چهارم رو به افول نهاده بود، فروغ خود را بیش‌ازپیش از دست داد و اغلب قرآن‌پژوهان این دوران، آن را مردود اعلام کردند (فخر رازی، ۱۹۸۹، ص ۷۸ / ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۹۲ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۲۲). پیامد مهم پذیرش این نظریه آن بود که معجزه بودن قرآن به‌سوی خالق آن، سوق می‌یافت و از خود متن و ویژگی آن فاصله می‌گرفت (بوطی، ۱۴۲۰، ص ۱۲۵). همین امر موجب می‌شد تا اعجاز نتواند در دوران ظهور و قدرت‌نمایی نظریه «صرفه»، مؤلفه‌ای برای تعریف قرآن به‌حساب آید؛ اما پس‌ازآنکه نظریه «صرفه» در قرن ششم رفته‌رفته روبه‌زوال نهاده و ضعیف می‌شد، نظریه رقیب و مقابل آن یعنی نظریه «نظم و اعجاز بلاغی» در قرن ششم تا هشتم رواج و رونق بیشتری می‌یافت. افراد بسیاری در طول این دو قرن، به رشد و توسعه این نظریه همت گمارده و آثاری را در این زمینه به رشته تحریر درآوردند (قاسم پور، ۱۳۹۰، صص ۴۰-۷۰). طبیعتاً در پی تفسیر اعجاز به این شکل، اعجاز به مؤلفه‌ای تبدیل می‌شد که مربوط به خود قرآن بود و می‌توانست در جهت تعریف قرآن به کار آید.

## ۲-۱-۲- تحولات جدید پیرامون اعجاز با ظهور بزرگانی چون زمخشری

در طول قرون ششم و هفتم، دو علم «معانی» و «بیان»، جایگاهی ویژه در تفسیر قرآن یافتند. در قرن ششم برای نخستین بار در جهان اسلام دانش «معانی و بیان» توسط زمخشری، از یک‌دیگر تفکیک و به این دو نام نامیده شد (ضیف، ۱۹۷۷، ص ۲۲۲). از عبارات زمخشری در مقدمه تفسیر کشاف چنین برداشت می‌شود که دو علم «معانی» و «بیان» از مهم‌ترین علوم هستند که برای مفسر قرآن مورد نیاز است و مفسر بدون آگاهی از این دو نمی‌تواند زیبایی‌های بلاغی، محسنات بدیعی و در نتیجه اعجاز قرآن را درک کند و نشان دهد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲). اتفاق مهم دیگری که در طول قرن ششم در مورد اعجاز به وقوع پیوست، تغییر فرآیند اثبات اعجاز قرآن بود. پیش از قرن ششم، اثبات اعجاز، بیشتر از طریق مباحث تئوری و نظری صورت می‌گرفت، درحالی‌که در قرن ششم، اعجاز از فضای تئوری محض فاصله گرفت و وارد فضایی تطبیقی و عملی شد. در یکی از مهم‌ترین تفاسیر ادبی نگاشته شده در این قرن یعنی کشاف، تمامی سعی بر آن بوده تا به‌گونه‌ای عملی از طریق بازنمودن زیبایی‌های ادبی و بلاغی قرآن،

اعجاز قرآن اثبات شود. در این تفسیر، مفسر با رهیافتی بلاغی و اعجازمحور به فهم قرآن، قواعد و اصولی را که از علمای پیشین همچون جرجانی وام گرفته، به صورت عملی پیاده کرده است (ابو موسی، ۱۴۰۸، ص ۵). وی با تسلط خود بر دانش‌های زبانی (ابن خلکان، ۱۴۱۴، ج ۵، صص ۱۶۸-۱۷۴) سبب راهیابی نظریات زبانی و بلاغی به تفسیر شد. از آنجاکه این روش تفسیری پیش از آن بی سابقه بوده، ابن خلدون، کشاف را انقلابی در ادبیات و تفسیر دانسته است (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ص ۷۶۲). از دیدگاه ذهبی، هیچ کس چون زمخشری نتوانسته اعجاز ادبی و بلاغی قرآن را بنمایاند زیرا وی در علم بلاغت و بیان به مرتبه‌ای بلند نسبت به سایر علوم دست یافته است (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۰۶).

همچنین اتفاق دیگری که در قرن ششم به ثبات هرچه بیشتر مؤلفه اعجاز انجامیده آن است که در این قرن، فرقه‌های مهم کلامی معتزله و اشاعره در حوزه اعجاز با یکدیگر هم‌سوتر شده و تعامل بیشتری از خود نشان داده‌اند. چنانکه زمخشری معتزلی، بسیاری از قواعد و اصول مطرح شده توسط جرجانی اشعری را در تفسیر کشاف پیاده کرد و مهم‌ترین رویداد ادبی این قرن را به واسطه همین پیوند و تعامل رقم زد (ابو موسی، ۱۴۰۸، ص ۵). تمامی وقایع جدید پیرامون اعجاز در طول سده‌های مذکور نشان‌گر آن‌اند که اعجاز جزو مباحث علمی رایج آن زمان بوده و در نتیجه می‌توانسته است نظر اصولیان را به عنوان مؤلفه‌ای شاخص، مانوس و پررونق به خود جلب کند.

## ۲-۱-۳- ظهور اصولیان ادیب چون ابن حاجب

ابن حاجب، اصولی زیسته در نیمه دوم قرن ششم و نیمه نخست قرن هفتم، برای نخستین بار پای مؤلفه اعجاز را به عنوان مؤلفه‌ای ثابت در تعاریف اصولی گشوده است. وی افزون بر علم اصول فقه در علوم زبانی و ادبی نیز تبحر بسیار داشته و بخش مهمی از شهرت فراگیر وی مربوط به همین حوزه از دانش است. وی متأثر از اندیشه و روش زمخشری مهم‌ترین آثار صرفی و نحوی را به نگارش درآورده که برخی از آن‌ها همچون «کافیه» و «شافیه» تا مدت‌ها محل بحث، نظر و آموزش بوده‌اند (ابن عماد، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۴۰۵/ ابن تغری بردی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۳۶۰/ ابن خلکان، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۲۴۸). بر این اساس انتخاب مؤلفه اعجاز که بیشتر رنگ و بویی ادبی- بلاغی دارد انتخابی برآمده از گرایش‌های فکری ابن حاجب و نیز گفتمانی است که از نیمه نخست قرن ششم بر فضای علمی و فرهنگی جوامع اسلامی حاکم بوده است.

## ۲-۲- مورد توجه قرار گرفتن قابلیت‌های اعجاز

دومین عامل گرایش به مؤلفه اعجاز برای تعریف قرآن، استفاده از قابلیت‌های اعجاز در کارکردهای جدید و یا کارکردهای از پیش موجودی بوده است که دیگر بار برای اصولیان سده هفتم و هشتم اهمیت یافت. قابلیت‌هایی که در سده هفتم و هشتم مورد توجه اصولیان قرار داشت بدین شرح است:

### ۲-۲-۱- مرزبندی قرآن با سنت

یکی از اصطلاحاتی که به صورت فراوان در کنار تعاریف اعجاز محور به چشم می‌خورد، اصطلاح سنت است. وجود فراوان این اصطلاح، نشان از آن دارد که هنگام ارائه این گونه از تعریف، همواره نیم‌نگاهی نیز به سنت وجود داشته و تلاش‌هایی برای تمایز میان قرآن و سنت صورت گرفته است. اما اصولیان قرون پنجم و ششم و ارائه‌دهندگان تعاریفی با محوریت قیود «منقول» و «مکتوب»، نوعاً به این تفکیک توجه نداشته و آن را مهم ندانسته‌اند. چنانکه نسبتی میان قیود انتخابی خود با سنت برقرار نکرده و در مورد اینکه «منقول» یا «مکتوب»، کدام یک تفاوت قرآن با سنت را می‌نمایانند سخنی نگفته‌اند. گرچه از میان این دو قید، مؤلفه «مکتوب در مصاحف» می‌توانسته است از عهده این تمایز برآمده و سنت را خارج کند؛ چرا که سنت گرچه منقول بوده و در برخی موارد به صورت متواتر نقل شده؛ اما هیچ‌گاه بین دفتی‌المصاحف و به‌عنوان قرآن مکتوب نشده است. در قرن پنجم تنها ابن حزم در توضیحات جانبی و خارج از تعریف خود، با قیودی غیر از قیود موجود در تعریف، یعنی با اعجاز و تلاوت این تمایز را آشکار کرد و وحی متلو و معجز را قرآن و غیر آن را سنت نامید (ابن حزم، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵).



دلیل تفاوت مذکور میان تعاریف دارای مؤلفه‌های محوری «منقول» و «مکتوب» و تعاریف اعجازمحور را می‌توان در نوع رویکردی دانست که حنفی‌ها و شافعی‌ها به قرآن داشته‌اند. زیرا تعاریف دارای مؤلفه «منقول» و «مکتوب» عمدتاً از سوی حنفیان ارائه شده است که رویکردی حکم‌گونه به قرآن داشته و قرآن را در طول سنت دانسته‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۳۷-۳۸) و در نتیجه نیازی به تفکیک میان این دو احساس نشده است. در مقابل، تعاریف اعجازمحور از سوی مالکیان و شافعیان ارائه شده است که به قرآن رویکردی دلیل‌گونه داشته‌اند (پاکتچی، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۳۷-۳۸). در این رویکرد قرآن در عرض سنت و گویی هم‌رتبه با آن قرار گرفته و باید با ذکر مؤلفه‌ای همچون اعجاز، مرز این دو از یکدیگر جدا می‌شده است. باید گفت استفاده از اعجاز در تعریف قرآن برای تفکیک از سنت در آثار اصولیان، نمود فراوانی داشته و نشان می‌دهد که آنان از دیرباز اعجاز را در ایفای این نقش، مؤثر می‌دانسته‌اند. این گروه از اصولیان خود به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

نخست گروهی از اصولیان که ویژگی اعجاز را به‌تنهایی جداکننده قرآن و سنت ندانسته، بر این باور بوده‌اند که قرآن و سنت در ویژگی اعجاز نیز همچون کلام و منزل بودن مشترک‌اند؛ اما ویژگی «نزول برای اعجاز» مشترک نبوده مختص قرآن است. این دسته از اصولیان به‌جای «معجز»، قید «منزل للإعجاز» را در تعاریف قرار داده‌اند تا بگویند گرچه سنت هم مانند قرآن دارای اعجاز است اما برخلاف قرآن، با هدف و قصد اعجاز نازل نشده و به همین دلیل، این قید می‌تواند جداکننده قرآن از سنت باشد. چنانکه زرکشی می‌نویسد: «وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُمْ (مِنْ خُرُوجِ الْأَحَادِيثِ بِوَسِطَةِ الْمُعْجِزِ): أَنَّ الْأَحَادِيثَ لَمْ تُنَزَّلْ لِلْإِعْجَازِ، أَيْ لِقَصْدِهِ، فَإِنَّهَا لَا تَخْلُو عَنْهُ، كَيْفَ وَهُوَ الْقَائِلُ: (أَوْقِي لَاتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ).» (زرکشی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۶) همچنین مرداوی، سنت را همچون قرآن معجزه دانسته و در ادامه، از دو جهت میان این دو تفاوت قائل شده است. نخست آنکه سنت معجزه بالقوه‌ای است که نسبت به آن تحدی صورت نگرفته و قرآن معجزه بالفعلی است که به هم‌وردی با آن دعوت شده است. دوم آنکه سنت اگرچه همچون قرآن معجزه است اما مانند آن به‌قصد اعجاز نازل نشده است (مرداوی، ۱۴۲۱، ج ۳، صص ۱۲۴۱-۱۲۴۲).

دوم، گروهی از اصولیان که به توانمندی قید اعجاز برای ایفای کارکرد مذکور کاملاً باور دارند که خود به دو دسته قابل تقسیم‌اند: نخست دسته‌ای از اصولیان که این مؤلفه را در خود تعریف به هدف فاصله‌گذاری میان قرآن و سنت به کار گرفته‌اند و دوم گروهی دیگر از اصولیان که گرچه در خود تعریف از مؤلفه‌ای غیر از اعجاز استفاده کرده‌اند اما در مقدمه‌ای که پیش از

تعریف به نگارش درآورده‌اند، از این مؤلفه به‌عنوان مؤلفه‌ای جداساز یاد کرده‌اند. چنانکه ابن حزم پیش از ارائه تعریف خود با محوریت قیود «منقول» و «مکتوب»، چنین می‌نویسد: «أَنَّ الْوَحْيَ يَنْقَسِمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِلَى رَسُولِهِ (ص) عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا وَحْيٌ مَتَلَوُّهُ مُؤَلَّفٌ تَأْلِيفًا مُعْجَزُ النَّظَامِ وَهُوَ الْقُرْآنُ. وَ الثَّانِي وَحْيٌ مَرُورِيٌّ مُنْقَوْلٌ غَيْرُ مُؤَلَّفٍ وَ لَا مُعْجَزِ النَّظَامِ وَ لَا مَتَلَوُّهُ لَكِنَّهُ مَقْرُوءٌ وَ هُوَ الْخَبَرُ الْوَارِدُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ» (ابن حزم، بی تا، ج ۱، ص ۹۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت یکی از دلایل گزینش مؤلفه اعجاز از سوی شافعی و مالکی مذاهبان در قرن هفتم آن بوده است که برای آن‌ها تفکیک قرآن از سنت اهمیت داشته و انتخاب قید اعجاز برای معرفی قرآن می‌توانسته چنین هدفی را محقق سازد.

### ۲-۲-۲- مرزبندی قرآن با حدیث قدسی

برخی اصولیان در جهت اثبات قابلیت‌های قید اعجاز و دفاع از آن برای تعریف قرآن، به نقش این قید در جهت خارج کردن احادیث قدسی از دامنه اصطلاح قرآن اشاره کرده‌اند. گرچه ابن حاجب که نخستین ارائه‌کننده تعریف با محوریت قید اعجاز است به کارکرد مذکور اشاره‌ای نداشته (اصفهانی، ۱۴۰۶، ج ۱، صص ۴۵۳-۴۵۷) اما شارحان تعریف وی و نیز انتخاب‌کنندگان این تعریف، کمابیش به این کارکرد تصریح کرده‌اند. چنانکه در شرح اثر اصولی ابن حاجب آمده است: «وَقَوْلُهُ لِلْإِعْجَازِ وَ هُوَ قَصْدُ إِظْهَارِ صِدْقِ دَعْوَى النَّبِيِّ الرَّسَالَةَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، يُخْرَجُ الْكَلَامَ الْمُنَزَّلَ الَّذِي لَيْسَ لِلْإِعْجَازِ، كَأَنَّ حَادِيثَ الرَّبَّانِيَّةِ» (همان، ج ۱، ص ۴۵۸/ نیز نک: سبکی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۱۹۰/ مرداوی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۲۳۸).

این عبارت و گفته‌های مشابه، صرفاً نشان‌دهنده توجه اصولیان به این کارکرد بوده، فاقد توضیح در مورد دو سؤال مهم‌اند: نخست آنکه چرا اساساً در علم اصول، این قابلیت یعنی خارج کردن احادیث قدسی از دامنه اصطلاح قرآن مهم تلقی شده و دوم آنکه قید اعجاز چگونه و به چه دلیل از عهده این کارکرد برآمده است؟

### ۲-۲-۲-۱- دلیل عدم اهمیت تفکیک احادیث قدسی از قرآن پیش از سده هشتم

زمانی پاسخ به این سؤال که چرا در سده هشتم تفکیک احادیث قدسی از قرآن برای اصولیان مهم بوده، اهمیت دوچندان می‌یابد که دانسته شود پیش از قرن هشتم ذکر چنین کارکردی برای مؤلفه‌های پیشین همچون «منقول»، «مکتوب» و «منزل»، سابقه نداشته و اگر در یک کتاب اصولی این کارکرد برای مؤلفه‌های مذکور ذکر شده مربوط به قرن هشتم و پس از آن است. عدم ذکر این

کارکرد برای مؤلفه‌های پیشین می‌تواند به دو دلیل بوده باشد. نخست آنکه اصولیان از همان ابتدای ارائه تعاریف، این کارکرد را مهم دانسته و به خارج کردن احادیث قدسی از دامنه اصطلاح قرآن تمایل داشته‌اند اما مؤلفه‌های مورد توجه و در دسترس آنان یعنی «منقول» و «مکتوب» فاقد توانمندی لازم برای این مهم تشخیص داده شده و به همین دلیل چنین کارکردی برای این دو ذکر نشده است. باید گفت این احتمال که مؤلفه‌های نامبرده واقعاً ناتوان از خارج کردن احادیث قدسی بوده باشند، بعید به نظر می‌رسد. زیرا احادیث قدسی نه در مصاحف، مکتوب گردیده و نه متواتراً به‌عنوان قرآن نقل شده بودند و از همین رو دو قید «نقل» و «کتابت» می‌توانسته‌اند به راحتی گویای خروج این دسته از احادیث از دامنه قرآن باشند. چنانکه در قرن هشتم و پس از آن نیز با همین استدلال، مؤلفه‌های مذکور برای این کارکرد، توانمند و مناسب معرفی شده و از طریق این دو، احادیث قدسی، از محدوده قرآن خارج دانسته شده‌اند (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷).

احتمال دوم آن است که اساساً برای اصولیان قرن پنجم و ارائه‌کنندگان تعاریف دارای مؤلفه‌های محوری «منقول» و «مکتوب»، خروج احادیث قدسی و مرزبندی میان قرآن و این دسته از احادیث از اهمیت چندانی برخوردار نبوده و به همین دلیل ذکر این کارکرد برای مؤلفه‌های مذکور ضروری به شمار نیامده است. شاید دلیل این عدم اهمیت آن باشد که احادیث قدسی به دلیل داشتن موضوعات اخلاقی در بخش عمده خود (عبدالجواد، بی‌تا، ص ۳۶)، خارج از حیطه وظایف علم فقه و اصول فقه محسوب می‌شده‌اند. این در حالی است که هدف از تعریف قرآن، نه خارج کردن هر چیز شبیه به آن، بلکه خارج کردن مواردی مانند قرائات شاذ بوده است که از سویی شبیه به قرآن و از سویی در مظان استفاده به‌عنوان دلیل حکم شرعی بوده است. با این نوع نگاه، اصولیان سده پنجم می‌توانستند از شباهت‌های میان قرآن و احادیث قدسی بدون هیچ گونه نگرانی عبور کرده و دغدغه این شباهت و مرزبندی میان این دو را به علمی دیگر بسپارند.

#### ۲-۲-۲-۲- دلیل اهمیت تفکیک احادیث قدسی از قرآن پس از سده هشتم

همان‌گونه که اشاره شد، برخی اصولیان ارائه‌دهنده تعریف اعجاز‌محور، به کارکرد خروج احادیث قدسی از دامنه اصطلاح قرآن به‌واسطه مؤلفه اعجاز اشاره‌ای نکرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۸، ج ۱، صص ۳۰۶-۳۰۷/ همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۴/ فناری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳). این عدم اشاره می‌تواند ذهن را از جستجوی دلیل بازداشته، گویای آن باشد که دغدغه جدی نسبت به خروج احادیث قدسی از دامنه قرآن وجود نداشته و صرفاً به جهت تثبیت قید اعجاز و به عبارتی

صریح‌تر، کارکردسازی از آن سخن گفته شده است. چرا که اگر واقعاً از سده هشتم این تفکیک ضروری دانسته می‌شد، نمی‌بایست در مواردی از آن غفلت صورت می‌گرفت. با وجود این پاسخ سطحی، پرسش از اینکه چرا برخی اصولیان سده هشتم مؤلفه اعجاز را خارج‌کننده احادیث قدسی دانسته و بر ذکر این کارکرد و ایفای این نقش توسط مؤلفه اعجاز اصرار داشته‌اند می‌تواند همچنان به قوت خود باقی باشد. طبیعتاً در این سده نیز محتوای احادیث قدسی همان موضوعات اخلاقی بوده و احتمال اینکه محتوای این دسته از احادیث از حوزه اخلاق به حوزه فقه تغییر یافته باشد احتمالی غیرقابل تصور است. بدین ترتیب پاسخ را باید در علتی دیگر جستجو کرد که سبب شده است این دسته از اصولیان با وجود محتوای اخلاقی احادیث قدسی و فاصله این احادیث از علم اصول فقه، خود را موظف به موضع‌گیری در مقابل این احادیث دانسته و با توضیحات خود، مؤلفه اعجاز را برخوردار از توانایی خارج کردن این دسته از احادیث معرفی کنند.

به نظر می‌رسد دو علت در این امر دخیل بوده‌اند. علت نخست، رونق و رواج استفاده از احادیث قدسی در منابع عرفانی پس از سده هفتم است. البته این دسته از احادیث به دلیل برخورداری از محتوای اخلاقی - عرفانی و نیز به دلیل آنکه دربردارنده سخنان خداوند با بندگان به صورت بی‌واسطه و مستقیم‌اند، همواره مورد اقبال عرفا قرار داشته و یکی از مهم‌ترین منابع مورد استفاده در مکتوبات عرفانی و اخلاقی بوده‌اند؛ اما از سده هفتم استفاده از این احادیث در عرفان اسلامی وارد مراحل تازه شد. در نیمه نخست سده هفتم، عرفان و تصوف یعنی بستر مهم استفاده از احادیث قدسی، به دلیل حمله مغول و نیز ظهور یکی از مؤثرترین و برجسته‌ترین عارفان در این دوران، تحولی بزرگ را تجربه کرد و از دو جهت رو به گسترش گذاشت. نخست در میان عامه و بدنه اجتماع که عرفان با پناه‌بردن مردم خسته از حمله مغولان به خانقاه‌ها و تخلیه روحی و روانی آنان در این مکان‌ها مورد توجه بیش‌ازپیش قرار گرفت و دوم در حوزه تخصصی که عرفان به‌عنوان علمی از علوم اسلامی، در معرض تغییر و تحولات جدید قرار گرفت. در این سده بود که عرفان و تصوف با ظهور ابن عربی، صورتی علمی یافت و بنیان‌های علمی عرفان نظری و عملی پی‌ریزی شد. نیز در همین سده و سده هشتم، بزرگ‌ترین عرفای اسلامی که این علم در سده‌های بعد بسیار وامدار و متأثر از اندیشه‌های آنان است پا به عرصه وجود نهادند و آثاری مهم توسط آنان به نگارش درآمد (سجادی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹). طبیعی است در این فضا و با توسعه عرفان در دو حوزه عمومی و تخصصی، استفاده از احادیث قدسی نیز گسترش می‌یافت. فراوانی کاربرد احادیث قدسی در مهم‌ترین اثر عرفانی ابن عربی یعنی فتوحات

مکیه (ابن عربی، محمدبن علی، ۱۳۹۲، صص ۱۵۱، ۱۸۶، ۲۳۴، ۲۹۴) و نیز نگارش یکی از نخستین آثار در مورد حدیث قدسی توسط وی مؤید همین گسترش است (یحیی، ۲۰۰۱، ص ۱۶۹). باید افزود رواج و رونق استفاده از احادیث قدسی پس از سده هفتم تنها به آثار عرفانی و اخلاقی محدود نشده بلکه در پاره‌ای از آثار اصولی نیز از این احادیث به‌منظور استشهاد استفاده شده است (شهید اول، ۱۴۰۰، ص ۷۵). بدین ترتیب طبیعی است با وجود چنین رونق و رواجی، اصولیان زیسته در این دوران، در کنار قرآن به حدیث قدسی نیز بیندیشند و از جدا کردن مرزهای این دو سخن بگویند.

علت دوم را نیز می‌بایست در نوع تعریف جدید اصولیان یعنی تعریف اعجازمحور و تغییر رویکرد اصولیان نسبت به ارائه تعاریف جستجو کرد. آنان با آنکه دائماً از تفاوت قرآن مورد بحث در علم کلام با علم اصول سخن گفته و میان این دو، تفاوت نهاده و در حقیقت انتظارات را برای یک تعریف متناسب با علم اصول بالا برده بودند<sup>۱</sup> اما در نهایت با انتخاب قید اعجاز به‌عنوان قیدی محوری، تعریفی درخور علم بلاغت و کلام ارائه کردند و با توضیحاتی از همین جنس نیز به دفاع از قید انتخابی خود پرداختند. از جمله این دفاعیه‌ها آن بود که اعجاز می‌تواند خارج کننده احادیث قدسی باشد. آنان برخلاف انتظار، به جای آنکه به ادله شرعی توجه داشته باشند و بخواهند مرز میان ادله را از یکدیگر متمایز کنند، صرفاً به این دلیل که قرآن از جنس کلام است به انواع کلام توجه نشان داده و درصدد برآمدن میان انواع کلام تمایز قائل شوند. در این میان، طبیعی است که احادیث قدسی به‌عنوان یکی از انواع کلام که از جنبه‌هایی به قرآن شبیه بود می‌توانست مورد توجه اصولیان قرار گیرد. از همین رو برخی اصولیان، توضیحاتی هر چند مختصر را در مورد شباهت قرآن و احادیث قدسی وارد بخش تعاریف نمودند تا نشان دهند

۱. پس از ارائه صورت‌بندی جدید از کلام از سوی ابوالحسن اشعری و تفکیک میان دو نوع کلام نفسی و لفظی (اشعری، ۱۴۰۰، صص ۵۸۵-۶۰۰)، بحث در آثار کلامی در جهت اثبات یا رد این نظریه رونق یافت و اصطلاح قرآن از جهت دلالت آن که آیا دال بر هر دو نوع کلام است و یا صرفاً دال بر کلام نفسی است مورد بحث و بررسی قرار گرفت. رونق انگاره جدید (کلام نفسی) از قرآن در علم کلام، سبب شد اصولیان، به‌ویژه اصولیان اشعری، از تفاوت قرآن مورد بحث در علم اصول و علم کلام سخن گویند. تفاوتی که آنان صراحتاً از آن سخن گفته‌اند آن است که قرآن مورد بحث در علم کلام، صفاتی خداوند و معنای قائم به نفسی است که صورت متلو، صرفاً دال و نشانه‌ای بر آن است؛ اما قرآن مورد بحث در علم اصول، همان الفاظ مسموع و خود متلو است؛ زیرا احکام شرعی تنها از همین صورت لفظی و نه کلام نفسی قابل استنباط است (زرکشی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۷۷).

تکیه بر قید اعجاز از سوی اصولیان برای خروج احادیث قدسی، هدفمند صورت گرفته است. به عنوان مثال عطار با اشاره به نظریاتی که پیرامون منشأ نزول احادیث قدسی وجود دارد، مرزهای این دو را نزدیک به یکدیگر و در نتیجه نیازمند به تفکیک معرفی کرده است و می نویسد: «يَخْرُجُ الْأَحَادِيثُ الرَّبَّانِيَّةُ بِالْإِعْجَازِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ أُنْزِلَ لَفْظُهَا وَقِيلَ النَّازِلُ الْمَعْنَى وَالْمُعَبَّرُ هُوَ النَّبِيُّ (ص) وَعَلَيْهِ فَهِيَ خَارِجَةٌ بِقَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ» (عطار، ۲۰۰۹، ج ۱، ص ۲۹۴) نیز صنعانی با اشاره به وحی بودن احادیث قدسی این تفکیک را ضروری شمرده است (صنعانی، ۱۹۸۶، ص ۶۳).

### ۲-۲-۳- مرزبندی قرآن با سایر کتب آسمانی

از نظر ارائه دهندگان تعریف اعجاز محور، استفاده از اعجاز برای تعریف قرآن می توانسته است کارکرد دیگری نیز داشته باشد. این کارکرد، خروج دیگر کتب آسمانی از دامنه اصطلاح کتاب (دیگر نام مشهور قرآن در علم اصول) است.

### ۲-۲-۳-۱- عدم تفکیک قرآن از سایر کتب آسمانی پیش از سده هشتم

در سده های پنجم تا هفتم کمتر کسی از اصولیان به خارج کردن سایر کتب آسمانی از دامنه اصطلاح کتاب می اندیشیده است. چه اینکه در توضیحات مربوط به تعاریف پیشین که با محوریت دو قید «نقل» و «کتابت» همراه بوده به این نوع کارکرد اشاره ای نشده است. گویی در علم اصول، مقصود از اصطلاح کتاب، همان قرآن بوده و در مورد اختلاط مفهوم کتاب با سایر کتب آسمانی، نگرانی وجود نداشته است.

### ۲-۲-۳-۲- دلیل تفکیک قرآن از سایر کتب آسمانی پس از سده هشتم

در توضیحات مربوط به تعاریف سده هشتم به بعد، یکی از دلایل استفاده از قید اعجاز، توانایی آن برای خارج کردن سایر کتب آسمانی از مفهوم کتاب (که در مصداق، همان قرآن است) عنوان شده است. به عنوان مثال در کتاب «الابهاج» آمده است: «الْكِتَابُ هُوَ الْقُرْآنُ وَ هُوَ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ لِلْإِعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ وَ قَدْ خُرِجَ بِقَوْلِنَا الْمُنَزَّلِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ وَ كَلَامُ الْبَشَرِ وَ بِالْإِعْجَازِ سَائِرُ الْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ كَالْتَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الزَّبُورِ إِنْ لَمْ نُقَلِّ أَنَّهَا مُعْجَزَةٌ» (سبکی، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۱۹۰). در بیان دیگر اصولیان این سده همچون فناری و مرداوی نیز می توان همین کارکرد را مشاهده کرد (فناری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳ / مرداوی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۲۳۸). در ابتدا شاید کارکرد تفکیک قرآن از سایر کتب آسمانی برای مؤلفه اعجاز، کارکردی صورتی بنماید که صرفاً برای توجیه

کاربرد این مؤلفه در تعاریف، طرح شده است. چه اینکه در قرن هشتم دیرزمانی است که از کاربرد اصطلاح کتاب برای دلالت بر قرآن گذشته و چنین تصور می‌شود که این اصطلاح در مفهوم مذکور کاملاً تثبیت شده و هیچ انگاره دیگری در مورد آن وجود ندارد؛ اما تکرار چندباره توضیح مذکور در منابع اصولی، این احتمال را منتفی می‌سازد و گمان آن می‌رود که در این دوران حقیقتاً این نگرانی وجود داشته که هنگام شنیدن اصطلاح کتاب، کتب آسمانی پیشین نیز به ذهن متبادر شود. از همین رو نیاز به قیدی جداساز همچون اعجاز احساس شده است.

برای یافتن خاستگاه این نگرانی می‌بایست به دنبال بحث یا مباحثی در علم اصول بود که در آن‌ها به وجود این برداشت خاص از اصطلاح کتاب، اشاره شده است. بحث از شرایع پیشین در فهرست ادله استنباط احکام شرعی از مهم‌ترین مواردی است که در آن می‌توان این اشاره را بازجست. از دیرباز یعنی از اواخر قرن دوم، پذیرش یا عدم پذیرش شرایع پیشین به‌عنوان منبع شناخت احکام، محل مناقشه و تبادل نظر اصولیان بوده و هر کدام از مذاهب فقهی در این باره نظرات خاص خود را داشته‌اند. برخی مطلقاً شرایع گذشته را حجت ندانسته و از این رو نتوانسته‌اند آن را به‌عنوان یکی از منابع احکام شرعی بپذیرند؛ اما برخی دیگر آن را -در صورت تحقق شرایطی خاص- در میان دیگر ادله فقه پذیرا شده و حجت شمرده‌اند (ابو اسحاق شیرازی، ۱۴۲۴، ص ۶۳). در این میان یکی از دلایل مهم اثبات شرایع گذشته به‌عنوان یکی از ادله فقه، روایتی از معاذ بن جبل است که بر اساس آن، وی به هنگام عزیمت به یمن از طرف پیامبر اکرم (ص)، مأمور می‌شود که «کتاب الله» را اولین منبع استنباط احکام شرعی قرار دهد و از آن رو که «کتاب الله» اسم عامی است که تمامی کتب آسمانی پیشین در ذیل آن مندرج است می‌توان گفت وی افزون بر قرآن، مأمور به استنباط احکام از دیگر کتب آسمانی نیز بوده است؛ اما از دیدگاه مخالفان، آنچه در آن دوران از کتاب فهمیده می‌شده صرفاً متن مقدس مسلمین یا همان قرآن بوده و اگر کتب شرایع قبلی منبعی مستقل برای فتوا می‌بود، می‌بایست به حفظ و تلاوت آن‌ها نیز توصیه می‌شده است (آمدی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۴۰). به‌رحال گذشته از اثبات یا عدم اثبات شرایع پیشین به‌عنوان یکی از منابع فقهی، نوع استدلال و برداشت اعم از اصطلاح کتاب در فضای علم اصول، اصولیان را بر آن داشته تا در یکی از مباحث این علم، سایر کتب آسمانی را از محدوده اصطلاح کتاب خارج کنند. طبیعتاً بهترین گزینه برای تبیین این موضوع، مبحث تعریف قرآن بوده است. در این قسمت اصولیان می‌توانسته‌اند از همان آغاز، قرآن را به‌گونه‌ای

تعریف کنند که در صورت استفاده از آن در دیگر مباحث، برداشتی غیر از متن مقدس مسلمین صورت نگیرد.

اما در مورد اینکه چرا در قرن پنجم یعنی قرن شکل‌گیری اولین تعاریف اصولی از قرآن چنین توضیحی وجود نداشته و قید «منقول» و «مکتوب» خارج‌کننده دیگر کتب دانسته نشده‌اند و در مقابل در قرن هشتم برای اعجاز چنین کارکردی برشمرده شده است، باید گفت با آنکه در قرون پنجم تا هفتم مسأله تعبد به شرایع پیشین در منابع اصولی مطرح بوده است، ارائه‌کنندگان تعاریف مربوط به این سه قرن، یا به لزوم تعبد به شرایع پیشین معتقد نبوده و یا با شرایط خاصی آن را پذیرفته بودند (برای نمونه نک: سرخسی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۹۹-۱۰۰ / ابن حزم، بی‌تا، ج ۵، صص ۱۶۰-۱۶۳ / غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۵۱). بدین ترتیب از آنجا که پذیرش شرایع پیشین به‌عنوان یکی از ادله شرعی در عرض یا طول کتاب اساساً منتفی بوده، اصطلاح کتاب نمی‌توانسته است یادآور کتب مربوط به این شرایع باشد؛ اما بحث از شرایع پیشین به‌عنوان ادله شرعی در قرن هشتم چنان رواج داشته است که حتی قیود «منقول» و «مکتوب» نیز که تا این زمان فاقد توضیحی درباره قابلیت جداسازی اصطلاح قرآن از دیگر کتب آسمانی بودند، به این کارکرد متصف شدند (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷).

البته به نظر می‌رسد رونق بحث از شرایع پیشین در کتب اصولی سده هشتم و نیز برداشت مفهوم سایر کتب آسمانی از اصطلاح کتاب، خود منبعث از عاملی دیگر بوده باشد. جنگ‌های صلیبی که از نیمه دوم قرن پنجم تا نیمه دوم قرن هفتم به طول انجامیدند سبب مواجهه بیش‌ازپیش مسلمانان با اهل کتاب شدند. تأثیرات این مواجهه در حوزه فرهنگی نیز همچون دیگر حوزه‌ها چشمگیر بود (ناصری طاهری، ۱۳۷۳، ص ۱۵). از جمله این تأثیرات، آن بود که اصطلاح کتاب که برای دلالت صرف بر قرآن تثبیت شده بود، با توسعه‌ای در معنا، مفهومی دیگر را نیز به ذهن متبادر می‌کرد و آن تمامی کتب آسمانی بود. مسلمانان و به‌ویژه اندیشمندان اسلامی درصدد برآمدند در جبهه فرهنگی در مقابل چنین تأثیراتی مقاومت کنند. از همین رو برخی اصولیان در مقابل این برداشت جدید از اصطلاح کتاب که در برخی آثار اصولی نفوذ کرده بود ایستادند و تلاش کردند اصطلاح کتاب در مفهوم جدید تثبیت نشود. بنابراین می‌توان گفت توجه به تفکیک قرآن از سایر کتب آسمانی و انتخاب قیدی برای ایفای این کارکرد در تعریف قرآن، متأثر از نفوذ یک مفهوم متفاوت، از اصطلاح کتاب در آثار اصولی و مقابله اصولیان با سخت‌شدگی این مفهوم بوده است.



## ۲-۲-۴- پوشش‌دهی قیود گذشته

از گفته‌های اصولیان قرن پنجم چنین برداشت می‌شود که آنان قید «اعجاز» و دو قید «نقل متواتر» و «کتابت در مصاحف» را به‌نوعی در مقابل یکدیگر قرار داده و گویی بر این باور بوده‌اند که تنها یکی از این دو که البته از نظر آنان «نقل متواتر و کتابت در مصاحف» بوده است، می‌توانسته معرفی صحیح‌تری را از قرآن بنمایاند. از ظاهر گفته‌ها و نقدهای ابن حاجب در مورد قیود «منقول» و «مکتوب» نیز چنین برمی‌آید که وی همچون پیشینیان خود، تحت تأثیر همین گفتمان تقابلی قرار داشته است. با این تفاوت که وی از میان این دو، اعجاز را برای معرفی قرآن برگزیده است؛ اما با کمی تأمل، چنین به نظر می‌آید که اعجاز در نظر ابن حاجب می‌توانسته است تقابلی با مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت» نداشته باشد؛ بلکه از این جهت که اعجاز گامی فراتر از قیود پیشین بوده و قدرت پوشش‌دهی و در بر گرفتن آن‌ها را نیز داشته از سوی وی برای تعریف قرآن، شایسته‌تر به نظر رسیده است؛ چه اینکه هر چیزی که معجزه باشد طبیعتاً از داعیه‌ای فراوان برای نقل و کتابت و به عبارتی ضبط هر چه بهتر و بیشتر برخوردار است و از این‌رو اشاره به مؤلفه اعجاز می‌توانسته اشاره به این دو قید نیز باشد. گرچه ابن حاجب خود به این مسأله اشاره نکرده اما شارح اثر وی به این صورت به آن پرداخته است: «انَّ مَا نُقِلَ أَحَاداً لَيْسَ بِقُرْآنٍ وَ ذَلِكَ لِأَنَّا قَاطِعُونَ بِأَنَّ الْعَادَةَ تَقْضِي بِأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْكِتَابِ الَّذِي يَكُونُ هَادِيًا لِلْخَلْقِ، مُعْجِزًا عَلَى وَجْهِ لَوْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، يَمْتَنِعُ أَنْ لَا يَتَوَاتَرَ فِي تَفَاصِيلِهِ، أَى فِي أَصْلِهِ وَ أَجْزَائِهِ وَ وَضْعِهِ وَ تَرْتِيبِهِ وَ مَحَلِّهِ؛ إِذِ الدَّوَاعِي تَتَوَقَّرُ عَلَى نَقْلِهِ إِلَى أَنْ يَصِيرَ شَائِعًا مُسْتَفِيضًا مُتَوَاتِرًا. فَمَا لَمْ يَبْلُغْ إِلَى حَدِّ التَّوَاتُرِ يُقْطَعُ بِأَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ» (اصفهانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۶۱). همچنین وی در جای دیگری از شرح خود، معجزه قرآن را از جهت عظمت، در مقابل دیگر معجزات چهارگانه پیامبر (ص) قرار داده و آن را اعظم‌المعجزات و برخوردار از داعیه‌ای بیشتر برای نقل و حفاظت دانسته است (همان، ج ۱، ص ۶۶۸). در آثار اصولی دیگر نیز به این ویژگی اعجاز، یعنی قدرت پوشش‌دهی مؤلفه‌های نقل و کتابت اشاره شده است (برای نمونه نک: ابن امیر الحاج، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۹۸ / تنکابنی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۲ / تهرانی، ۱۳۲۰، ج ۱، ص ۱۳۵).

با توجه به شواهد موجود در کتب علوم قرآنی قرن ششم، به نظر می‌رسد زمینه توجه به اعجاز به‌عنوان مؤلفه دربردارنده تواتر، از همین زمان به وجود آمده است. چنانکه ابوبکر بن عربی

در همین زمان، نقل قرآن را به دلیل معجزه بودن آن نقلی متواتر و نه آحاد دانسته است (ابن عربی، محمد بن عبدالله، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۰۳۴).

در آثار قرآن پژوهان بعدی نیز می‌توان این نوع نگاه به اعجاز را به روشنی دید (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۶۳ / بروجردی ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۰۳ / حسینی طهرانی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۳۹۹). چنانکه غازی حسین عنایه در پاسخ به شبهه‌ای بر تواتر قرآن، مبنی بر اینکه منبع استنباط احکام شرعی بودن و در نتیجه وجود انگیزه‌های فراوان برای نقل، نشان از متواتر بودن ندارد و اگر چنین بود سنت نیز که منبعی برای احکام بوده و از این نظر داعیه برای نقل آن وجود داشته، می‌بایست در تمامی موارد متواتراً نقل شده باشد، می‌نویسد: انگیزه نقل قرآن به صورت متواتر، صرفاً از ناحیه احکام نیست بلکه از جهت اعجاز، تحدی به آن، تعبد به تلاوت آن و نیز قرائت آن در نماز نیز هست. هیچیک از این ویژگی‌ها در سنت نیستند و از همین روست که سنت گاه به صورت متواتر و گاه به شکل غیرمتواتر به دست ما رسیده است (عنایه، ۱۴۱۶، ص ۷۳).

## ۲-۳- انتقادات نسبت به مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب»

از مهم‌ترین دلایل پیدایش تعاریف اعجازمحور، در فاصله قرون هفتم تا نهم، نقدهایی بود که در مقابل تعاریف سده پنجم و ششم و قیود محوری آن‌ها یعنی «منقول» و «مکتوب» وجود داشت. این نقدها عبارت‌اند از:

### ۲-۳-۱- لازم بین نبودن مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت»

یکی از اقداماتی که در نیمه نخست قرن هشتم، یعنی یک قرن پس از گنجاندن مؤلفه اعجاز در تعریف قرآن، برای تثبیت این مؤلفه شکل گرفت، اشاره به ذاتی نبودن مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت» برای قرآن و در نتیجه عدم شایستگی این دو مؤلفه برای معرفی قرآن بود. علاءالدین بخاری در همین زمان، تعریف بزَدوی -اصولی قرن پنجم که تعریفی بر اساس همین دو مؤلفه ارائه کرده بود- را با نقد مذکور مورد انتقاد قرار داد. وی در این باره آورده است: «تعریف یا لفظی یا رسمی و یا حقیقی است. دو نوع اول خفیف المؤمنه‌اند، چرا که هدف از آن‌ها تبدیل لفظی به لفظ دیگر و یا اشاره به وصفی است که محدود را از غیر آن متمایز سازد؛ اما تعریف حقیقی چندان ساده نیست؛ چه اینکه می‌بایست در آن تمامی اجزای تعریف اعم از جنس و فصل کنار هم چیده، تمامی ذاتیات شیء ذکر و اعم بر اخص مقدم شود. نیز می‌بایست با وجود جنس قریب، از جنس بعید استفاده نشود و از ذکر الفاظ غریب، مجازی و مشترک در تعریف نیز پرهیز

شود. با توجه به تمامی این شرایط، روشن است که آنچه بزدوی در تعریف قرآن ذکر کرده حد حقیقی نیست، زیرا وی از مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت» استفاده کرده که نه ذاتی قرآن، بلکه از عوارض آن‌اند. در حقیقت، قرآن بدون این دو وصف در زمان نبی اکرم (ص)، قرآن بوده و قرآنیّت بدون این دو نیز محقق بوده است، برخلاف اعجاز که ذاتی قرآن است و قرآن بدون آن نمی‌تواند محقق شود» (بخاری، ۱۳۰۸، ج ۱، صص ۲۱-۲۳).

البته این نقد بی‌پاسخ نماند و معدود اصولیانی که همچنان این دو مؤلفه را شایسته ذکر در تعریف قرآن می‌دانستند با این پاسخ که هدف از هیچ‌یک از تعاریف ارائه‌شده در علم اصول، ارائه تعریف حقیقی و بیان ماهیت قرآن نیست به آن واکنش نشان دادند. صدر الشریعه بخاری در این باره می‌نویسد: «انَّ هَذَا التَّعْرِيفَ أَيَّ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ التَّعْرِيفَاتِ لَيْسَ تَعْرِيفَ مَاهِيَةِ الْقُرْآنِ؛ بَلْ تَشْخِصُهُ لِأَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْأَزَلِيِّ وَعَلَى الْمَقْرُوءِ فَهَذَا تَعْيِينُ أَحَدٍ مُحْتَمَلِيهِ، وَهُوَ الْمَقْرُوءُ» (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶).

گرچه افزون بر صدر الشریعه، اصولیانی دیگر نیز در مقابل این نقد موضع گرفتند (فناری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳) اما بدون شک این نقد در کنار نقدهای دیگر می‌توانسته است مؤلفه‌های «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» را به چالش کشیده و پایه حضور آن‌ها در تعاریف را ضعیف و سست سازد.

## ۲-۳-۲- ناسازگاری برخی فتاوی‌های فقهی با تعاریف دارای مؤلفه‌های محوری «منقول» و «مکتوب»

از جمله نقاط ضعف تعاریف دارای مؤلفه‌های محوری «منقول» و «مکتوب» آن بود که ارائه‌دهندگان این دسته از تعاریف با رفتاری دوگانه، به نتایج حاصل از تعریف خود ملتزم نبوده، نظر و عملی متعارض با یکدیگر داشته و احکامی غیرمنطبق با تعریف خود از قرآن ارائه می‌کردند. آنان از سویی بر اساس تعریف خود چیزی را قرآن می‌نامیدند که متواتراً نقل و در دفات مصاحف مکتوب شده باشد و غیراز آن را از دامنه قرآن بیرون می‌دانستند و از سویی دیگر به فتاوی‌های مخالف آنچه این تعریف بر آن دلالت دارد رأی داده، عملاً نشان می‌دادند که اولاً هر آنچه را متواتراً نقل و در دفات مصاحف مکتوب شده باشد لزوماً قرآن نمی‌دانند و ثانیاً به قرآن‌هایی معتقدند که فاقد ویژگی‌های گفته‌شده در تعریفشان از قرآن است. گویی حکم فقهی آنان در مسیری و تعریفشان در مسیری دیگر بوده، نتوانستند میان این دو، همخوانی و هماهنگی

لازم را به وجود آورند. در حقیقت آنان نظریه خود در رابطه با چستی قرآن را در مقام فتوا نقض کرده، تعاریف خود را ضعیف، قابل نقض و غیرقابل تکیه نشان دادند. فتاوی‌ایی که این تعارض را نمایانده و می‌توانسته است مخالفت متقدمان را برانگیزاند شامل احکام بسمله، احکام مستنبط از قرائات شاذ و احکام جواز یا عدم جواز قرائت فارسی قرآن در نماز است که در ادامه، هر یک به اجمال بررسی خواهد شد.

## ۲-۳-۲-۱- ناسازگاری احکام بسمله با تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب»

در فقه، احکام متنوعی پیرامون بسمله وجود دارد. برخی از این احکام، عام بوده و شامل دیگر آیات قرآن نیز هست و برخی دیگر، تنها به بسمله اختصاص دارد. پیرامون این احکام، از دیرباز آرای گوناگونی میان مذاهب مختلف فقهی وجود داشته که ذکرشان خارج از حوصله و رسالت این پژوهش است؛ اما تبیین بهتر بحث، مستلزم اشاره‌ای مختصر به برخی از این احکام و بیان آرای مذاهب مختلف فقهی درباره آنها است.

در میان این احکام، آنچه برای تبیین بحث مناسب‌تر به نظر می‌رسد احکام مربوط به وجوب یا عدم وجوب قرائت بسمله در نماز و نیز حکم جهر یا اخفات قرائت آن است. در مذهب امامیه ترک بسمله در نماز جایز نیست و جهر به آن در نمازهای جهری واجب و در نمازهای اخفاتی مستحب است. در مذهب شافعی نیز ترک بسمله جایز نیست و جهر به آن در نمازهای جهری واجب است. تنها تفاوت آن با مذهب امامیه در آن است که جهر بسمله در نمازهای اخفاتی مستحب نیست. در مذهب حنبلی قرائت بسمله در نماز واجب است اما جهر آن جایز نیست. در مذهب حنفی ترک بسمله در نماز جایز و در صورت قرائت، اخفات آن واجب است. در مذهب مالکی، قرائت بسمله در نماز مکروه است به جز در ماه رمضان که می‌توان آن را تبرکاً بین دو سوره قرائت کرد، بدون اینکه در ابتدای سوره فاتحه آورده شود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۳۲۱-۳۲۲/ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۱، صص ۱۰۹-۱۱۰).

منشأ این احکام فقهی مختلف، پرسش مهمی است که از دیرباز در مورد جزء سوره بودن و آیه بودن بسمله مطرح بوده و پاسخ‌های گوناگون مذاهب فقهی به این سؤال، صدور فتاوی‌ای گوناگون را به دنبال داشته است. تنها بسمله مندرج در آیه سی‌ام سوره مبارکه نمل است که آیه بودن آن مورد اتفاق همگان است؛ اما جزء بودن و آیه بودن بسمله‌های دیگر، همچون بسمله سوره فاتحه و نیز بسمله‌های موجود در آغاز تمامی سوره، مورد قبول همه مذاهب فقهی نیست.

برخی قائل به جزئیت بسمله در همه سوره‌های قرآن هستند و «بسم الله الرحمن الرحيم» در آغاز هر سوره را جزئی از همان سوره می‌دانند. برخی دیگر به عدم جزئیت آن رأی داده و بر این عقیده‌اند که بسمله جزء سوره حمد و هیچ‌یک از سوره‌های قرآن نیست و برای تیمن و تبرک در آغاز سوره‌ها نازل شده و تنها برای جدا ساختن دو سوره است. عده‌ای دیگر نیز در نظری میانه، قائل به تفصیل شده و بر این باورند که بسمله تنها در سوره فاتحه جزء قرآن است و در سایر سوره‌ها جزئیت ندارد. قائلان به هر یک از این نظرات در جهت اثبات نظر خود دلایلی داشته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۷).

اصولیان نیز پس از ارائه تعریف از قرآن، به تفصیل و با ذکر دلایل متعدد، برخی به اثبات و برخی به نفی جزئیت بسمله پرداخته‌اند (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۸۳) که بررسی و تحلیل این اطلاعات بر عهده پژوهش‌هایی مختص به موضوع بسمله است. آنچه در میان تمامی این اطلاعات به پژوهش حاضر مربوط است، ارتباط تعاریف ارائه‌شده از قرآن و این نظریات فقهی است. پیداست که تعریف «مَا نُقِلَ إِلَيْنَا نَقْلًا مُتَوَاتِرًا مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ» تنها با نظریه نخست که همان جزئیت تمامی بسمله‌های صد و سیزده سوره است، هم‌راستا است. زیرا بر اساس این تعریف، قرآن هر چیزی است که به هر شکل و به هر تعداد نقل و کتابت شده است. تمامی بسمله‌های اوایل سور نیز مکتوب و متواتراً نقل شده‌اند و بر اساس این تعریف، آیه و جزئی از قرآن محسوب شده و در نتیجه پذیرای احکام مربوط به دیگر آیات، همچون قرائت در نماز و یا جهر و اخفات هستند. در حقیقت لازمه اعتقاد به تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت»، پذیرش جزئیت تمامی بسمله‌های اوایل سور است. نمی‌توان از سویی قرآن را چنین تعریف کرد و از دیگر سو به عدم جزئیت بسمله‌های اوایل سور معتقد شد؛ اما باید گفت این همخوانی در تمامی آثار اصولی به چشم نمی‌خورد و اصولیان، از این نظر به دو دسته قابل تقسیم‌اند. نخست اصولیانی که در کنار انتخاب تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب»، به جزئیت بسمله‌های اوایل سور نیز معتقد بوده‌اند و دوم اصولیانی که همراه با انتخاب این‌گونه از تعاریف، به عدم جزئیت و عدم وجوب قرائت بسمله در نماز رأی داده‌اند.

از دسته اول می‌توان به غزالی اشاره کرد که در ادامه تعریفی که با دو مؤلفه محوری «منقول» و «مکتوب» شکل داده بر جزئیت بسمله با دلایل مختلف پای فشرده و برای اثبات جزئیت بسمله، بیش از طرح روایات درباره آن، به مکتوب بودن تمامی بسمله‌های اوایل سور استناد کرده است (غزالی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۸۳).

دسته دوم اصولیانی هستند که همراه با انتخاب این گونه از تعاریف، به عدم جزئیت و عدم وجوب قرائت بسمله در نماز رأی داده‌اند. این دسته از اصولیان، ظاهراً خود به این دوگانگی واقف بوده و پیش از دیگران از این تعارض سخن گفته‌اند. البته در ضمن بازگو کردن نقد مذکور، تلاش کرده‌اند به این نقد پاسخ گویند و به شکلی خود را از آن برهانند. ابو زید دبوسی یکی از اصولیان حنفی است که پس از ارائه تعریف خود از قرآن به شکل «مَا نُقِلَ إِلَيْنَا مَقُولًا مُتَوَاتِرًا مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ» در صدد بیان این مطلب است که میان تعریف ارائه‌شده از قرآن و حکم فقهی مذهب حنفی تعارضی وجود ندارد، زیرا تعریف ارائه‌شده در اصول فقه حنفی دال بر آن است که بسمله، آیه و جزئی از قرآن است و حکم فقهی موجود در فقه حنفی یعنی جواز قرائت بسمله در نماز نیز دال بر آیه بودن و جزئیت بسمله است و در نتیجه تعارضی میان این دو وجود ندارد. از نظر وی جز این نیز نباید و نمی‌تواند باشد، زیرا بسمله همچون دیگر آیات قرآن، نوشته شده و بنابراین می‌بایست در نظر و عمل، آیه و قرآن دانسته شود (دبوسی، ۱۴۲۱، ص ۲۱). اما وی در ادامه سخن خود به مطالبی اشاره می‌کند که نشان می‌دهد این تعارض واقعاً میان اصول فقه و فقه حنفی وجود دارد و فتاوی‌ای ارائه‌شده پیرامون بسمله، کاملاً در راستای تعریف ارائه‌شده از قرآن نیستند. چنانکه وی در ادامه، نظر خود را این‌گونه تکمیل می‌کند که بنا بر مذهب حنفی، بسمله می‌بایست در صورت قرائت در نماز، با اخفات خوانده شود و این نشانه‌ای است بر آنکه در این مذهب، تنها یک بسمله به دلیل جداسازی و تبرک، قرآن و نازل‌شده تلقی شده و در دیگر موارد قرآن محسوب نمی‌شود. زیرا بسمله در تمامی موارد با خطی جداگانه و غیر متصل به سوره نوشته شده است. همچنین قرآن بودن آن در تمامی موارد متواتر نیست و مورد اختلاف است و منقولی که قرآنیست آن مورد اختلاف باشد نمی‌تواند حقیقتاً قرآن تلقی شود (همان‌جا).

در حقیقت ابو زید دبوسی که خود، اعتقاد به این‌گونه از تعریف را در کنار اعتقاد به عدم جزئیت بسمله به‌عنوان دو باور مغایر با یکدیگر مطرح کرده و در ابتدا برای پاسخ به این نقد، به اثبات جزئیت بسمله در مذهب حنفی پرداخته بود، در ادامه سخن خود بر عدم جزئیت اصرار ورزیده است. گویی بر آن است که بگوید برای تطبیق با تعریف و جلوگیری از ظهور تعارض، همین‌که بسمله، آیه‌ای از قرآن دانسته شود کافی است و لازم نیست در تمامی موارد چنین تصویری در مورد آن وجود داشته باشد؛ اما اشکال نقد مذکور هرگز آن نبود که چرا بسمله در مذهب حنفی آیه‌ای از قرآن دانسته نشده است؛ بلکه نقد آن بود که چرا تمامی بسمله‌هایی که مکتوب و منقول‌اند و می‌بایست بر اساس تعریف قرآن در اصول فقه حنفی، جزئی از قرآن دانسته شوند، چنین منظور نشده و در نتیجه در احکام فقهی این مذهب نه به وجوب قرائت بسمله و نه به

جهر قرائت آن، بلکه به جواز خواندن اخفاتی آن رأی داده شده است. سرخسی دیگر اصولی حنفی نیز شبیه به همین نظر را در کتاب اصولی خود ارائه کرده است (سرخسی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۱).

بدین ترتیب اصولیان حنفی علی‌رغم اذعان به تعارض میان تعریف خود از قرآن و حکم فقهی بسمله در مذهب حنفی، درنهایت این دو را کنار یکدیگر قرار داده، بر هر دو پای فشردند. طرح این نقد و عدم پاسخ قابل قبول به آن اگرچه می‌توانست برای مذهب حنفی یک ضعف به شمار آید اما می‌توانست برخوردار از این حسن نیز باشد که توجه دیگر اصولیان را به تطبیق تعریف و حکم فقهی جلب کند و آنان را وادار کند تا برای عبور از این نقد، یا تعریف خود را تغییر دهند و یا در صورت بقا بر تعاریف پیشین، جزئیت بسمله‌های اوایل سوره را به رسمیت بشناسند. بنابراین آنچه به‌طور طبیعی انتظار می‌رود، آن است که پس از طرح این نقد، تغییر و تحولاتی در جهت همگام‌سازی این دو مسأله رخ داده باشد. در ابتدای امر نیز چنین می‌نماید که این انتظار درست و به‌جا بوده است. گویی این نقد، سبب شده اصولیانی که به عدم جزئیت بسمله اوایل سوره معتقد بوده‌اند تغییراتی را در تعریف خود ایجاد کنند. چنانکه ابن حاجب، یکی از تغییردهندگان تعاریف پیشین، سرسختانه از عدم جزئیت سخن گفته و می‌نویسد: «وَقُوَّةُ الشُّبْهَةِ فِي (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) مَنَعَتْ مِنَ التَّكْفِيرِ مِنَ الْجَانِبِينَ... وَالْقَطْعُ (أَنَّهَا) لَمْ تَتَوَاتَرَ فِي أَوَائِلِ السُّورِ قُرْآنًا، فَلَيْسَتْ بِقُرْآنٍ فِيهَا قَطْعًا كَغَيْرِهَا. وَتَوَاتَرَتْ بَعْضُ آيَةٍ فِي النَّمْلِ فَلَا مُخَالَفَ. قَوْلُهُمْ: مَكْتُوبَةٌ بِحَطِّ الْمُصْحَفِ وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ: سَرَقَ الشَّيْطَانُ مِنَ النَّاسِ آيَةً لَا يَفِيدُ لَأَنَّ الْقَاطِعَ يُقَابَلُهُ» (اصفهان‌ی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۶۲). گویی وی به دلیل اعتقاد به عدم جزئیت از یک سو و عدم تطبیق تعاریف پیشین با این اعتقاد از سوی دیگر، دست به تغییر تعریفی متناسب با نظر خود زده است. وی بر این باور بود که بسمله‌های اوایل سوره، قرآن نیستند. تعریف او نیز که عبارت بود از «الْقُرْآنُ وَهُوَ الْكَلَامُ الْمُنزَلُ لِلْأَعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ» (همان، ج ۱، ص ۴۵۷) می‌توانست کاملاً با این نظریه هماهنگ باشد؛ چراکه بر اساس این تعریف، کم‌تر از یک سوره چون دارای اعجاز نیست، قرآن شمرده نمی‌شود و بسمله نیز از آن رو که یک آیه بوده است نمی‌تواند عنوان قرآن به خود گیرد.

گرچه در ابتدا به نظر می‌رسد که ابن حاجب، تعریف پیشین از قرآن را به دلیل ناسازگاری با عدم جزئیت بسمله و نقدی که پیشینیان بر تعریف خود وارد کرده بودند تغییر داده است اما دقت بیشتر در بررسی منابع ثابت می‌کند که میان آن نقد و تغییر در تعاریف اساساً ارتباطی وجود نداشته است. این دلایل عبارت‌اند از:

۱- ابن حاجب به این نقد اشاره‌ای نکرده و نقد دیگری را بر تعاریف پیشین وارد دانسته است. درحالی‌که نقد نو مطرح‌شده از سوی او مبنی بر دوری بودن تعریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» برای اولین بار بر تعاریف پیشین وارد می‌شد و طرح نقد جدید، سخت‌تر از طرح نقد از پیش موجود بوده است. بدیهی است اگر وی نقد پیشین را موجه و مؤثر می‌دانست، قطعاً از این نقد که از سویی سابقه طرح داشت و از سوی دیگر مخالفان او خود بر تعریفشان وارد کرده بودند استفاده می‌کرد و آن را در جهت ضعیف کردن تعاریف گذشته و تثبیت تعریف خود به کار می‌گرفت.

۲- اگر این نقد سبب تغییر در تعریف قرآن شده بود، می‌بایست تمامی طرفداران تعریف اعجازمحور به عدم جزئیت بسمله قائل باشند؛ این در حالی است که برخی حامیان این دسته از تعاریف از جزئیت دفاع کرده‌اند (برای نمونه نک: سبکی، ۱۴۳۲، ص ۲۱).

بنابراین اگرچه تعاریف ارائه شده از قرآن با بحث بسمله مرتبط به نظر می‌رسد و می‌توانسته است بر احکام مرتبط با آن تأثیر بگذارد و اگرچه اصولیان، در مواردی به این ارتباط اشاره کرده و حتی بحث از بسمله را در ادامه تعاریف خود آورده‌اند اما از آنجاکه بسمله بحثی شکل‌گرفته در فضایی روایی و همراه با دلایلی از جنس نقل بوده است، هیچ‌گاه پیوندی عمیق و همسو میان آن و تعاریف ارائه‌شده از قرآن صورت نگرفته است. گویی این دو گرچه با یکدیگر مرتبط بوده‌اند و در کنار هم ذکر شده‌اند اما هر یک در نظامی جداگانه پیش رفته و نتوانسته‌اند بر یکدیگر تأثیر چندانی گذاشته، همدیگر را تغییر دهند. بدین ترتیب اگرچه در قرن هفتم، نقد نسبت به ناهمخوانی میان تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب» و حکم به عدم جزئیت بسمله می‌توانسته است وجود داشته باشد اما به نظر نمی‌رسد این نقد چندانی که باید، در تغییر تعاریف دخیل بوده باشد.

## ۲-۲-۳-۲- ناسازگاری برخی احکام مستنبط از قرائات شاذ با تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های منقول و مکتوب

مسئله دیگری که تعارض نظر و عمل این دسته از اصولیان را می‌نمایاند، صدور فتوا بر اساس قرائات شاذ است. دانسته است که حجیت منقولات متواتر قرآن مورد اتفاق است اما حجیت منقولات آحادی مورد اختلاف بوده است، گروهی همچون شافعیان قائل به عدم حجیت و گروهی همچون حنفیان قائل به حجیت آن‌اند (خن، ۱۴۰۲، ج ۱، صص ۳۸۹-۳۹۶). چنانکه ابو حنیفه تابع را در کفاره یمین به دلیل قرائت ابن مسعود شرط دانسته و می‌گوید: «إِنَّهُ حُجَّةٌ وَ



عَلَيْهِ بُنِيَ وَجُوبُ التَّتَابُعِ فِي صِيَامِ كَفَّارَةِ الْبَيْمَنِ، حَيْثُ نَقَلَ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي مُصْحَفِهِ قَوْلَهُ: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ» (آمدی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۱۳).

در ادامه باید گفت قائلان به حجیت قرائات شاذ نمی‌توانند برای معرفی قرآن تعریف «ما نُقِلَ إِلَيْنَا مَنْقُولًا مُتَوَاتِرًا مَكْتُوبًا فِي الْمَصَاحِفِ» را ارائه دهند. زیرا لازمه پذیرش این تعریف آن است که هیچ قرائت غیرمتواتری قرآن دانسته نشود و با این عنوان، مبنای استنباط حکمی شرعی قرار نگیرد؛ درحالی‌که برخی اصولیان حنفی‌مذهب از سویی قائل به این تعریف و از سویی دیگر قائل به حجیت قرائات شاذ شده‌اند؛ رفتار دوگانه‌ای که می‌توانسته است انتقاداتی را به دنبال داشته باشد. از همین رو اصولیان معتقد به گروه نخست از تعاریف، خود به طرح این نقد و پاسخ به آن پرداخته‌اند. دبوسی پس از اشاره به این نقد احتمالی، تعارض به‌نظررسیده میان تعریف و فتوای حنفیان را در صورتی درست می‌داند که عمل به قرائات شاذ، به دلیل قرآن دانستن این دسته از قرائات صورت گرفته باشد. طبیعی است که حجّت دانستن این دسته از قرائات به همراه قرآن دانستنشان، در تقابل حقیقی با تعریفی قرار می‌گیرد که تنها قرائات متواتر را به‌عنوان قرآن معرفی می‌کند؛ اما به گفته دبوسی عمل حنفیان به قرائات شاذ، نه به دلیل قرآن دانستن این دسته از قرائات، بلکه به دلیل خبر دانستن آن‌ها بوده است (دبوسی، ۱۴۲۱، ص ۲۱). وی در قسمت دیگری از دفاعیه خود، با اشاره به رأی حنفیان در رابطه با عدم جواز خواندن این قرائات در نماز درصدد آن است که نشان دهد برای این مذهب فقهی، تواتر آمده در تعریف قرآن، همچنان از اهمیت برخوردار است و طبق تعریف، قرائت غیرمتواتر نمی‌تواند قرآن دانسته شده و نماز به‌وسیله آن اقامه شود. در حقیقت خواندن نماز به‌وسیله این قرائات، گویی اقامه آن به‌وسیله خبر واحد است که نمی‌تواند از صحت برخوردار باشد. چنانکه می‌نویسد: «وَلِهَذَا قَالَتِ الْأَئِمَّةُ فِي مَنْ قَرَأَ فِي صَلَاتِهِ بِكَلِمَاتٍ تَفَرَّدَ بِهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: أَنَّ صَلَاتَهُ لَا تَجُوزُ، كَمَا لَوْ قَرَأَ خَبْرًا مِنْ أَخْبَارِ الرَّسُولِ» (دبوسی، ۱۴۲۱، ص ۲۱). سرخسی نیز در بیانی مشابه تأکید دارد که مؤلفه آمده در تعریف یعنی نقل متواتر چنان مهم است که نمی‌توان از آن عبور و در فتوا و عمل، مخالف آن حرکت کرد. زیرا تواتر تنها طریق اثبات قرآنیت یک نقل است و از همین رو غیرمتواتر نمی‌تواند قرآن نام گیرد و در نماز قرائت شود. زیرا قرائت غیرمتواتر در نماز، گویی قرائت خبر واحد در نماز و در نتیجه مفسد و باطل‌کننده آن است. اگر قرائت ابن مسعود نیز در حکمی مورد استناد قرار می‌گیرد به این دلیل نیست که افزوده او قرآن دانسته شده، بلکه به این دلیل است که

این قرائت، نازل منزله خبر قطعی شنیده شده از پیامبر (ص) قرار داده شده است (سرخسی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۲۷۹-۲۸۱).

حال باید دید این نقد و پاسخ آن تا چه اندازه می‌توانسته است در تغییر تعریف اثر بگذارد. به دلایل زیر به نظر می‌رسد نقد مطرح شده، در شکل‌گیری تعاریف و انگاره جدید از قرآن تأثیری نداشته است:

۱- نخست آنکه این نقد فقط از سوی حنفیان ارائه‌دهنده تعریف، به صورت نقدی بر خود مطرح شده است و کسانی که تعاریف اعجاز‌محور را ارائه کرده‌اند، هیچ‌یک این نقد را عامل تغییر تعریف معرفی نکرده و نگفته‌اند که ما به دلیل این نقد، تعریفی نو ارائه کرده‌ایم. حال آنکه اگر این نقد، تعیین‌کننده و مؤثر در تغییر تعاریف دانسته می‌شد، همچون دیگر دلایل تغییر، به آن تصریح می‌شد.

۲- اصولیان حنفی، عمل به قرائات آحادی و صدور فتوا بر اساس آن را، به دلیل خبر واحد دانستن و نه قرآن دانستن آن‌ها عنوان کرده‌اند. به نظر می‌رسد این بیان، ظاهراً از سوی دیگر اصولیان، تلقی به قبول شده است. از همین رو اصولیان قائل به تعاریف دیگر، عمل به این قرائات را منافی با تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» ندانسته و بر آن ایرادی نداشته‌اند تا بخواهند برای رفع آن تعریفی جدید ارائه کنند.

۳- حتی اگر اصولیان ارائه‌دهنده تعاریف اعجاز‌محور، عمل به این دسته از قرائات را متعارض با تعاریف گروه نخست می‌دانسته‌اند، باز هم به نظر نمی‌رسد این تعارض عامل تغییر تعریف از سوی آنان بوده باشد؛ زیرا آنان نوعاً شافعی و مالکی بوده، اساساً قائل به عمل به قرائات شاذ نبوده‌اند تا حتی در صورت متعارض دانستن عمل به این قرائات و تعاریف گروه نخست بخواهند تعریف خود را تغییر داده و تعریفی منطبق بر اعتقاد خود نسبت به این دسته از قرائات ارائه کنند.

## ۲-۳-۲-۳- ناسازگاری جواز قرائت فارسی قرآن در نماز با تعاریف مبتنی بر

### مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب»

فتوای دیگری که می‌توانست نمایانگر تعارض و در نتیجه نقد بر تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب» باشد، فتوای جواز قرائت فارسی قرآن در نماز بود که در فقه حنفی مطرح گردید (سرخسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۸۲). بر اساس این فتوا، قرائت معنای قرآن در نماز -مطلقاً یا به دلیل عذر- به جای قرائت عربی جایز دانسته می‌شد. این در حالی بود که معنای قرآن با

توجه به تعریف اصولیان حنفی از قرآن، نه متواتراً نقل می‌گردید و نه در مصاحف مکتوب می‌گشت. بدین ترتیب و با توجه به این فتوا، فقهای حنفی چیزی را قرآن دانسته و قرائت آن را در نماز جایز می‌شمردند که اصولیان همین مذهب فقهی، بر اساس تعریف خود نمی‌توانستند آن را قرآن محسوب کنند. علاءالدین بخاری در این زمینه می‌نویسد: «لَمَّا جَازَ الْاِكْتِفَاءُ بِالْمَعْنَى عِنْدَهُ فِي الصَّلَاةِ مِنْ غَيْرِ عُدْرِ لَأَبَدٍ مِنْ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ قُرْآنًا إِذْ لَا جَوَازَ لِلصَّلَاةِ بِدُونِ الْقُرْآنِ بِالْإِجْمَاعِ وَحِينَئِذٍ لَا يَكُونُ الْحَدُّ الْمَذْكُورُ مُتَنَاوِلًا لَهُ لِعَدَمِ إِمْكَانِ كِتَابَةِ الْمَعْنَى الْمُجَرَّدِ فِي الْمُصْحَفِ وَتَقْلِهِ بِالتَّوَاتُرِ وَمَا تَعَلَّقَ الْمَعْنَى بِهِ مِنَ الْعِبَارَةِ الْفَارْسِيَّةِ مَثَلًا لَيْسَ بِمَكْتُوبٍ فِي الْمُصْحَفِ وَلَا مَنْقُولٍ بِالتَّوَاتُرِ أَيْضًا فَلَا يَكُونُ الْحَدُّ جَامِعًا أَوْ لَا يَكُونُ الْمَعْنَى بِدُونِ النَّظْمِ قُرْآنًا» (بخاری، ۱۳۰۸، ج ۱، صص ۲۵-۲۶). البته وی خود به دو صورت این نقد را پاسخ گفته است. نخست آنکه بر اساس تعریف، چیزی قرآن دانسته می‌شود که مکتوب و منقول باشد، حال این نقل و کتابت می‌تواند ظاهری و یا تقدیری و در حکم آن باشد. از آن‌رو که معنای قرآن و یا عبارت فارسی نیز در نماز و به هنگام عذر، نائب مناب این نظم منقول و مکتوب است، بنابراین داخل در تعریف بوده و با آن منافاتی ندارد؛ و دوم آنکه حتی اگر ماهیت قرآن متشکل از نظم و معنا توأمان دانسته شود و معنای بدون نظم، طبق تعریف، قرآن تلقی نشود، قرآنی که قرائت آن در نماز واجب است صرفاً متعلق به قرآن مورد تعریف نیست؛ بلکه به دلیل تیسیر و تسهیل، بر معنای آن به‌تنهایی نیز قابل اطلاق است (همان‌جا).

این نقد اگرچه از سوی خود حنفیان پاسخ داده شده است اما می‌توانسته برای سایر مذاهب فقهی - اصولی به‌ویژه اصولیان شافعی مذهب، قانع‌کننده نباشد و دستاویزی برای تغییر تعریف و جایگزین کردن مؤلفه مورد نظر آنان یعنی اعجاز قرار گیرد.

### ۲-۳-۳- دوری بودن تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب»

پس از آمدی، ابن حاجب دومین اصولی‌ای بود که تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب» را به نقد کشید. وی با ارزیابی این تعاریف از زاویه علم منطق، منطلق تعاریف پیشین را نادرست خواند و بر آن اشکال عمیقی چون دور را وارد نمود. او پس از طرح یکی از تعاریف گذشته، نقد خود را این‌گونه بیان کرده است: «وَقَوْلُهُمْ - مَا نُقِلَ بَيْنَ دَفْتِي الْمُصْحَفِ تَوَاتُرًا - حَدٌّ لِلشَّيْءِ بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ وُجُودَ الْمُصْحَفِ وَتَقْلَهُ فَرَعُ تَصَوُّرِ الْقُرْآنِ» (اصفهان‌ی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۵۷). همان‌گونه که از عبارت پیداست وی تعریف «مَا نُقِلَ بَيْنَ دَفْتِي الْمُصْحَفِ تَوَاتُرًا» را

تعریف شیء به وسیله خود آن دانسته است؛ چرا که وجود مصحف و نقل آن، فرع بر تصور قرآن است؛ اما دیری نپایید که دیگر اصولیان نیز از طرح این نقد استقبال کرده و در قرون هفتم و هشتم هم‌صدا با ابن حاجب، نقد مذکور را همراه با نام ناقد، در کتاب‌های اصولی مطرح ساخته و به شرح و توضیح آن پرداختند (مقدسی حنبلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۰۶/ ابن لحام، ۱۴۰۰، ص ۷۰). چنانکه حدوداً نیم‌قرن پس از ابن حاجب، طوفی در گفتاری مشابه، به اشکال دور تصریح کرد و چنین نتیجه گرفت که به دلیل این اشکال، دو قید «منقول» و «مکتوب» نمی‌توانند معرف خوبی برای قرآن باشند (طوفی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳). اصفهانی نیز در شرح خود بر مختصر ابن حاجب، این نقد را به‌طور مفصل شرح داده است (اصفهانی، ۱۴۰۶، ج ۱، صص ۴۵۹-۴۶۰).

پس از طرح این نقد، برخی در مقابل آن موضع گرفته و به آن پاسخ داده‌اند. اولین پاسخ به این نقد، حدود یک قرن بعد و توسط شارح کلام ابن حاجب صورت گرفته است. وی در مخالفت با این نقد می‌گوید: اشکال دور در صورتی به وجود می‌آید که این دو، فرع بر تصور قرآن باشند؛ اما این دو فقط تداعی‌کننده قرآن برای برخی افرادند و همگان، چنین تصویری از مؤلفه‌های مذکور ندارند (اصفهانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۶۱).

اما نخستین پاسخ جدی به این نقد را باید در کلام صدر الشریعه بخاری بازشناخت. وی در میان رونق و رواج تعریف اعجازمحور، همان تعریف پیشین را انتخاب کرده و این خود نشان می‌دهد که وی ناگزیر باید برای برون‌رفت از اشکال دور، چاره‌ای اندیشیده باشد که توانسته است به تعاریف گذشته رجوع کند. وی در ابتدا نقد ابن حاجب را طرح کرده و در ادامه با سه پاسخ در مقابل آن موضع گرفته است: پاسخ نخست وی آن است که مصحف، در عرف، شناخته شده و معلوم است و دیگر نیازی به تعریف آن به این شکل که «چیزی که قرآن در آن نوشته می‌شود» نیست. در پاسخ دوم، وی این دسته از تعاریف را با توجه به هدفی که از ارائه آن‌ها دنبال می‌شده است و نیز نوع آن مورد ارزیابی قرار داده و بر این باور است که با این نگاه، تعاریف مذکور مستلزم دور نخواهند بود. به گفته وی این تعاریف، تنها در صورتی که ناظر به تعریف ماهیت قرآن باشند، مستلزم دورند؛ چرا که در این صورت، شناخت ماهیت قرآن بر شناخت ماهیت مصحف و شناخت ماهیت مصحف نیز بر شناخت ماهیت قرآن متوقف خواهد شد؛ اما اگر این تعاریف، ناظر به تفسیر لفظ قرآن و نیز تمییز و تشخیص قرآن از سایر کتب آسمانی و یا کلام ازلی باشد، تعاریف یادشده، از اشکال دور مبراً خواهند بود. در حقیقت، این تعریف برای آن دسته از مخاطبانی در علم اصول صورت می‌گیرد که نه تنها قرآن را می‌شناسند بلکه نسبت به انواع آن نیز شناخت دارند. یعنی می‌دانند که قرآن بر طبق مکتب اشعری دارای

دو مرتبه نفسی و لفظی است؛ اما هنگامی که مخاطب علم اصول قرار گرفته و اصطلاح قرآن را در این علم می‌شنوند در تعیین نوع این دو مردد شده و می‌پرسند کدام قرآن منظور شما در علم اصول است که اصولی نیز در پاسخ، با بیان مؤلفه‌های «مکتوب» و «مقروء»، مراد خود از این اصطلاحات را نمایانده و بر نوع لفظی و مقروء به‌عنوان مراد خود از این اصطلاح در علم اصول تأکید می‌کند.

وی در پاسخ سوم خود که در ادامه همان پاسخ دوم است با شیوه‌ای جدلی، این نقد را بر تعریف جدید ابن حاجب نیز وارد دانسته و بر این باور است که اگر هدف از تعریف قرآن، بیان ماهیت آن باشد، تعریف ابن حاجب نیز همچون تعریف پیشینیان از اشکال دور میرا نخواهد بود؛ چرا که در این تعریف، قرآن به‌وسیله سوره تعریف شده است. در تعریف ابن حاجب، قرآن چیزی است که سوره‌های آن دارای اعجاز است. حال اگر پرسیده شود سوره چیست، پاسخ آن است که جزئی از قرآن است. بدین ترتیب، قرآن بر سوره و سوره بر قرآن متوقف خواهد شد؛ اما اگر هدف از این تعریف نیز تشخیص و نه بیان ماهیت باشد و مراد از سوره نیز همچون مصحف، همان معهود متعارف باشد، در این صورت بر هیچ‌یک از تعاریف، اشکال دور وارد نخواهد بود (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۴۸-۵۲). می‌توان گفت پاسخ‌های بخاری در مقابل این نقد دو نتیجه در پی داشته است. نخست زدودن اشکال دور از چهره تعاریف پیشین و دوم وارد کردن اشکال دور بر تعاریف اعجاز‌محور. به‌عبارتی دیگر بخاری همان اشکال ابن حاجب بر تعاریف گذشته را بر تعریف خود او وارد ساخت و جریانی را که در جهت تخریب تعاریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب» شکل گرفته بود به نفع این تعاریف تغییر داد تا آنجا که پس از وی، اصولیان با این نقد، تعاریف دسته نخست را مورد انتقاد قرار ندادند و حتی برای زدودن این نقد از چهره تعاریف مورد نظر خود یعنی تعاریف اعجاز‌محور، ناگزیر به توضیح و دلیل‌آوری شدند. به‌عنوان مثال فناری پس‌ازآنکه قید اعجاز را انتخاب و از آن در مقابل این شبهه دفاع می‌کند، به تعریف پیشینیان نیز اشاره کرده و شبهه دور را از این تعاریف می‌زداید (فناری، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳).

تفتازانی نیز در شرح خود بر اثر بخاری، گمانه‌زنی‌ها و پاسخ‌های احتمالی دیگری را که ممکن است در واکنش به این نقد داده شود مطرح کرده است. گرچه او هیچ‌یک از پاسخ‌ها را پاسخی درخور و مناسب با این نقد ندانسته و همه را ضعیف شمرده است (تفتازانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۴۸-۵۰).

در پایان باید یادآور شد که اگرچه از نیمه دوم سده نهم به بعد، اصولیانی چون ابن همام و شوکانی تعاریف دیگری در علم اصول مطرح کردند (ابن امیرالحاج، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۲۱۲-۲۱۳/ شوکانی، ۱۴۱۹، ص ۸۶)، اما به هر حال انتخاب مؤلفه اعجاز در سده هفتم به عنوان مؤلفه محوری در تعریف قرآن تا قرن‌ها بعد، تأثیر خود را نه تنها در آثار اصولی بلکه در آثار قرآنی بر جای گذاشت. تأثیرات این انتخاب حتی در آثار اسلامی معاصر نیز مشهود است. چنانکه برخی قرآن‌پژوهان معاصر در تعاریف خود، مؤلفه اعجاز را بر تمامی قیود و مؤلفه‌ها مقدم داشته‌اند (برای نمونه نک: زررور، ۱۴۱۹، ص ۴۶/ مطیری، ۱۴۲۷، ص ۲۵/ صخر، ۱۴۱۸، ص ۱۲). نیز برخی از آنان این مؤلفه را به‌تنهایی برای تعریف قرآن کافی دانسته‌اند. نورالدین عتر در این باره می‌نویسد: «فَقَدْ تَعَدَّدَتْ تَعَارِيفُ الْعُلَمَاءِ لِلْقُرْآنِ، بِسَبَبِ تَعَدُّدِ الزَّوَايَا الَّتِي يَنْظُرُ الْعُلَمَاءُ مِنْهَا إِلَى الْقُرْآنِ وَإِنْ كَانَ التَّعْبِيرُ بِأَنَّهُ الْكَلَامُ الْمُعْجَزُ كَافِيًّا» (عتر، ۱۴۱۶، ص ۱۰). ابو شهبه نیز این باور را به این شکل توضیح داده است: «وَأَقْتَصِرَ عَلَيَّ ذِكْرِ الْأَعْجَازِ، لِأَنَّهُ وَصَفُ ذَاتِي الْقُرْآنِ إِذْ هُوَ الْآيَةُ الْعُظْمَى الْمُثَبَّتَةُ لِرِسَالَةِ نَبِيِّنَا «مُحَمَّدٍ» صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلِكُونَ الْقُرْآنَ الْمُنزَلَ عَلَيْهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَا مِنْ عِنْدِ الْبَشَرِ» (ابو شهبه، ۱۴۲۳، ص ۲۱).

### نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی روش‌های مطالعات تاریخی، تحولات مفهومی نمی‌توانند یک‌باره و بی‌دلیل صورت گیرند. به‌ویژه اگر تغییر و تحول در مفهوم، حاصل گرایش چند صاحب‌نظر و اندیشمند به مفهوم جایگزین باشد. بر این اساس، جهش و تغییری نیز که در مفهوم اصطلاح قرآن در آثار اصولی سده هفتم و هشتم رخ داده نمی‌تواند اتفاقی صرف تلقی شود. این جهش که عبارت از جایگزینی مؤلفه «اعجاز» در تعریف قرآن به‌جای مؤلفه‌های شایع و پررونق سده‌های پنجم و ششم یعنی «منقول متواتر» و «مکتوب در مصاحف» بوده است، بی‌شک برخاسته از دلایل و عواملی است که در آن مقطع تاریخی وجود داشته‌اند. دلایلی که رصد کردن آن‌ها رسالت اصلی پژوهش حاضر بوده و در پرتو آن چندین عامل به‌عنوان مهم‌ترین عوامل تحول مفهومی قرآن در آثار اصولی سده‌های هفتم و هشتم شناخته شده‌اند. این عوامل به سه بخش قابل تقسیم‌اند:

نخست عواملی که برخاسته از گفتمان علمی و شرایط فرهنگی اجتماعی سده هفتم و هشتم و البته سده ششم به‌عنوان سده‌ای زمینه‌ساز بوده‌اند. این عوامل عبارت‌اند از: ۱- کاسته شدن التهابات پیرامون اعجاز با طرد نظریات چالشی مطرح در این حوزه همچون نظریه صرفه. ۲- رونق اعجاز با ورود به مراحل جدید و با ظهور بزرگانی چون زمخشری در حوزه بلاغت. ۳-

به وجود آمدن گرایش‌های توأمان «فقهی-اصولی» و «ادبی-بلاغی» با ظهور اصولیانی ادیب چون ابن حاجب.

دومین عامل گرایش به مؤلفه اعجاز برای تعریف قرآن، به وجود آمدن کارکردهای جدید و یا اهمیت یافتن کارکردهای پیشین و استفاده از قابلیت‌های اعجاز در جهت ایفای این کارکردها بوده است. قابلیت‌هایی که در سده هفتم و هشتم مورد توجه اصولیان قرار گرفتند عبارت‌اند از: ۱- قابلیت مرزبندی قرآن با سنت. ۲- قابلیت مرزبندی قرآن با حدیث قدسی. ۳- قابلیت مرزبندی قرآن با سایر کتب آسمانی. ۴- قابلیت پوشش‌دهی قیود گذشته.

سومین عامل انتخاب مؤلفه اعجاز نیز انتقاداتی بوده که نسبت به مؤلفه‌های منقول و مکتوب وجود داشته است. این انتقادات عبارت‌اند از: ۱- لازم بین نبودن مؤلفه‌های «نقل» و «کتابت». ۲- ناسازگاری برخی فتاوی فقهی با مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب» همچون ناسازگاری حکم مربوط به جواز قرائت فارسی در نماز با مؤلفه‌های مذکور. ۳- دوری بودن تعریف مبتنی بر مؤلفه‌های «منقول» و «مکتوب».

این پژوهش، افزون بر آنکه تحولات اصطلاح قرآن و دلایل آن را در علم اصول بازتاب می‌دهد، می‌تواند گویای این نکته مهم نیز باشد که اگر اصطلاحات موجود در علوم اسلامی از زاویه تاریخ و واقعیات تاریخی نگریسته شوند می‌توانند روزهایی نو و مسائلی ناگفته را پیش روی محققان و اندیشمندان بگشایند.

## منابع و مأخذ

١. ابن امير الحاج، محمد بن محمد؛ التقرير و التحبير؛ ج ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ ق.
٢. ابن تغرى بردى، يوسف؛ النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة؛ مصر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٣٩٢ ق.
٣. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على؛ فنون الأفتان في عجائب علوم القرآن؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٢٢ ق.
٤. ابن حزم، على بن احمد؛ الإحكام في أصول الأحكام؛ به كوشش: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، بى تا.
٥. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الاكبر؛ به كوشش: خليل شحادة، ج ٢، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨ ق.
٦. ابن خلكان، احمد بن محمد؛ وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان؛ به كوشش: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٤١٤ ق.
٧. ابن دهان، محمد بن على؛ تقويم النظر في مسائل خلافيه ذائعه و نبد مذهبيه نافعه؛ به كوشش: صالح بن ناصر الحزيم، رياض: مكتبة الرشد - السعودية، ١٤٢٢ ق.
٨. ابن طاوس، على بن موسى؛ سعد السعود للنفوس؛ قم: محمد كاظم الكتبي، بى تا.
٩. ابن عربى، ابوبكر محمد بن عبدالله؛ احكام القرآن؛ به كوشش: على محمد مجاوى، بيروت: دار الجيل، ١٣٩٢ ق.
١٠. \_\_\_\_\_؛ المحصول في اصول الفقه؛ به كوشش: حسين على اليدري، سعيد فودة، عمان: دار البيارق، ١٤٢٠ ق.
١١. ابن عربى، محمد بن على؛ رحمة من الرحمن في تفسير و اشارات القرآن؛ به كوشش: محمود غراب، دمشق: مطبعة نصر، ١٤١٠ ق.
١٢. \_\_\_\_\_؛ فتوحات مكية؛ قاهره: چاپ عثمان يحيى، ١٣٩٢ ق.
١٣. ابن عطيه، عبد الحق بن غالب؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ ق.
١٤. ابن عماد، عبدالحى بن احمد؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ به كوشش: محمود الأرنؤوط، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦ ق.



۱۵. ابن لحام، علی بن محمد؛ *المختصر فی أصول الفقه علی مذهب الامام أحمد بن حنبل*؛ به کوشش: محمد مظهر بقا، مکه مکرمه: مرکز بحوث العلمیة بجامعة ام القرى، ۱۴۰۰ ق.
۱۶. ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی؛ *اللمع فی أصول الفقه*؛ ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۱۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*؛ به کوشش: محمدجعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۸. ابو شامة، عبدالرحمن بن اسماعیل؛ *المرشد الوجیز إلى علوم تتعلق بالکتاب العزیز*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۱۹. ابو شهبه، محمد بن محمد؛ *المدخل لدراسة القرآن الکریم*؛ ج ۲، قاهره: مکتبة السنة، ۱۴۲۳ ق.
۲۰. ابو موسی، محمد حسین؛ *البلاغة القرآنیة فی تفسیر الزمخشری و اثرها فی الدراسات البلاغیة*؛ مصر: مکتبة وهبة، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. اشعری، علی بن اسماعیل؛ *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*؛ ج ۳، آلمان: فرانس شتاينر، ۱۴۰۰ ق.
۲۲. اصفهانی، محمود بن عبدالرحمن؛ *بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*؛ به کوشش: محمد مظهر بقا؛ بی جا: دار المدنیة السعودیة، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. آمدی، علی بن محمد؛ *الإحكام فی أصول الأحكام*؛ به کوشش: عبدالرزاق عقیفی، دمشق: مؤسسة النور، ۱۴۰۲ ق.
۲۴. بخاری، عبدالعزیز بن أحمد؛ *كشف الأسرار شرح أصول البیزدوی*؛ بی جا: مطبعة الشركة الصحافیة العثمانیة، ۱۳۰۸ ق.
۲۵. بروجردی، حسین؛ *تفسیر الصراط المستقیم*؛ به کوشش: غلامرضا مولانا بروجردی، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ ق.
۲۶. بغوی، حسین بن مسعود؛ *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*؛ به کوشش: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۷. بو طی، محمد سعید؛ *من روائع القرآن: تأملات علمیة وأدبیة فی کتاب الله عزوجل*؛ بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*؛ به کوشش: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.

۲۹. پاکتچی، احمد؛ امام رضا (ع) و مسائل اصول فقه: مجموعه مقالات ابعاد شخصیت و زندگی امام رضا (ع)؛ تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، بنیاد بین المللی فرهنگی هنری امام رضا (ع)، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۲ ش.
۳۰. تفتازانی، مسعود بن عمر؛ التلویح شرح التوضیح فی حل غوامض التنقیح؛ قاهره: مکتبه صبیح، بی تا.
۳۱. تنکابنی، محمد؛ ایضاح الفرائد؛ تهران: مطبعة الاسلامیة، ۱۳۸۵ ق.
۳۲. تهرانی، هادی؛ محجة العلماء؛ تهران: بی نا، ۱۳۲۰ ش.
۳۳. حسینی طهرانی، محمدحسین؛ نور ملکوت قرآن؛ ج ۳، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۷ ق.
۳۴. خازن، علی بن محمد؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل؛ به کوشش: محمد علی شاهین، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. خن، مصطفی سعید؛ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیة فی اختلاف الفقهاء؛ بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۲ ق.
۳۶. دبوسی، عبدالله بن عمر؛ تقویم الادلة فی اصول الفقه؛ به کوشش: خلیل محیی الدین المیس، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۳۷. ذهبی، محمدحسین؛ التفسیر و المفسرون؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۳۹۶ ق.
۳۸. زررور، عدنان؛ مدخل إلى تفسیر القرآن و علومه؛ ج ۲، دارالقلم - دارالشامیة: دمشق - بیروت: ۱۴۱۹ ق.
۳۹. زرکشی، محمد بن بهادر؛ البحر المحیط فی أصول الفقه؛ قاهره: دار الکتبی، ۱۴۱۴ ق.
۴۰. \_\_\_\_\_؛ تشنیف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی؛ به کوشش: سید عبد العزیز، عبد الله ربیع، مکه مکرمه: مکتبه قرطبة للبحث العلمی و إحياء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۴۱. زحشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. سبکی، عبد الوهاب بن علی؛ جمع الجوامع فی علم اصول الفقه؛ به کوشش: حسین عقیلة؛ بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۳۲ ق.
۴۳. سبکی، علی بن عبدالکافی؛ الإبهاج فی شرح المنهاج؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ ق.
۴۴. سجادی، سید ضیاء الدین؛ مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف؛ تهران: سمت، ۱۳۷۲ ش.
۴۵. سرخسی، محمد بن احمد؛ أصول سرخسی؛ به کوشش ابوالوفا الافغانی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۷۲ ق.
۴۶. سیدی، حسین؛ سیر تاریخی اعجاز قرآن؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۴۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ الإیتقان فی علوم القرآن؛ ج ۲، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.

۴۸. شوکانی، محمد بن علی؛ *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول*؛ به کوشش: احمد عزو عنایة، دمشق: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۹ ق.
۴۹. شهید اول، محمد بن مکی؛ *التواعد و الفوائد في الفقه و الاصول و العربية*؛ به کوشش: عبد الهادی سید محسن حکیم، قم: مکتبه المفید، ۱۴۰۰ ق.
۵۰. صخر، سعید عبد الجلیل یوسف؛ *فقه قراءة القرآن الکریم*؛ قاهرة: مکتبه القدسی، ۱۴۱۸ ق.
۵۱. صنعانی، محمد بن اسماعیل؛ *أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل شرح منظومة الكافل بنیل السؤل في علم الاصول*؛ به کوشش: قاضی حسین بن أحمد سیباغی، حسن محمد مقبولی الأهدل، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۶ م.
۵۲. ضیف، شوقی؛ *البلاغة العربية: تطور و تاریخ*؛ مصر: دار المعارف، ۱۹۷۷ م.
۵۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مجمع البيان في تفسير القرآن*؛ به کوشش: محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن؛ *الخلاف*؛ به کوشش: علی خراسانی و دیگران، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۵۵. طوفی، سلیمان بن عبد؛ *شرح مختصر الروضة*؛ به کوشش: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۷ ق.
۵۶. عتر، نورالدین؛ *علوم القرآن الکریم*؛ دمشق: مطبعة الصباح، ۱۴۱۴ ق.
۵۷. عطار، حسن بن محمد؛ *حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع*؛ بیروت: دار الکتب العلمية، ۲۰۰۹ م.
۵۸. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ *نهاية الوصول الى علم الاصول*؛ قم: مؤسسة الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۵ ق.
۵۹. عنایة، غازی؛ *تشبهات حول القرآن و تفنیدها*؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۴۱۶ ق.
۶۰. غزالی، محمد بن محمد؛ *المستصفی*؛ به کوشش: عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۴۱۳ ق.
۶۱. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *مفاتيح الغيب*؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶۲. \_\_\_\_\_؛ *نهاية الايجاز في دراية الاعجاز*؛ به کوشش: احمد حجازی سقا، قاهرة: المکتب الثقافی، ۱۹۸۹ م.
۶۳. فناری، محمد بن حمزه؛ *فصول البدائع في أصول الشرائع*؛ به کوشش: محمد حسین اسماعیل، بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۴۲۷ ق.
۶۴. قاسم پور، محسن؛ *اعجاز قرآن، تاریخ و تحلیل*؛ تهران: هستی نما، ۱۳۹۰ ش.
۶۵. قاضی عیاض، عیاض بن موسی؛ *الشفاء بتعريف حقوق المصطفى*؛ ج ۲، عمان: دار الفیحاء، ۱۴۰۷ ق.

۶۶. قرطبي، محمد بن احمد؛ *الجامع لاحكام القرآن*؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۶۷. مرداوى، على بن سليمان؛ *التحبير شرح التحرير فى أصول الفقه*؛ به كوشش: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، رياض: مكتبة الرشد السعودية، ۱۴۲۱ ق.
۶۸. مطيرى، عبدالمحسن؛ *دعاوى الطاعنين فى القرآن الكريم فى القرن الرابع عشر الهجرى والرد عليها*؛ بيروت: البشائر الإسلامية، ۱۴۲۷ ق.
۶۹. مغنيه، محمدجواد؛ *الفقه على المذاهب الخمسة*؛ ج ۱۰، بيروت: دارالتباد- دارالجواد، ۱۴۲۱ ق.
۷۰. مقدسى حنبلى، محمد بن مفلح؛ *اصول الفقه*؛ به كوشش: فهد بن محمد السدحان، رياض: مكتبة العبيكان، ۱۴۲۰ ق.
۷۱. ميبدي، احمد بن محمد؛ *كشف الاسرار و عدة الابرار*؛ به كوشش: على اصغر حكمت، ج ۵، تهران: انتشارات اميركبير، ۱۳۷۱ ش.
۷۲. ناصرى طاهرى، عبدالله؛ *علل و آثار جنگ هاى صليبي*؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۷۳ ش.
۷۳. يحيى، عثمان اسماعيل؛ *مؤلفات ابن عربى تاريخها و تصنيفها*؛ به كوشش: احمد محمد الطيب، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۱ م.