

مقدمه:

ادله جمع دلیل است و دلیل در لغت به معنای مرشد، کاشف و چیزی است که بدان استدلال کنند.^۱

در اصطلاح علم اصول، دلیل به چیزی گویند که بتوان بادیید صحیح آن به مطلوب خبری دست یافت.^۲

مناسبت این اصطلاح با معنای لغوی پرواضح، و ظاهراً مقصود از آن همان است که منطقیان در تعریف قیاس گفته‌اند:

قیاس: چند قضیه است که بنحوی باهم تألیف شده که ذاتاً مستلزم قضیه دیگری است^۳ چه، آن چیز که بادیید صحیح^۴ می‌تواند به مطلوب خبری رهنمون

۱- رجوع شود به مصباح المنیر، صحاح اللغة و...

۲- مایمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی مطلوب خبری (فصول ص) چاپ تهران ۱۲۸۶، قواعد الفضول ص ۴۰۶ چاپ ۱۳۰۵

۳- ان قیاسنا قضایا الفت بـ بالذات قولاً آخراً استلزم (منظومه سبزواری ص ۷۱، چاپ اول)

۴- قید «النظر» که در تعریف دلیل اخذ شده است عبارت است از ترتیب امور معلوم برای

بدست آوردن امر مجهول.

باشد جز چند قضیه که به ترتیب معقول منطقی از لحاظ ماده و صورت تألیف شده و بالذات مستلزم قضیه دیگری است نمی‌باشد.

در پاره‌ای از موارد دانشمندان علم اصول لفظ دلیل را در مقابل اصل بکار می‌برند و احياناً آنرا به لفظ «اجتهادی» مقید نموده و «دلیل اجتهادی» تعبیر می‌کنند، چنان‌که اصلی عملی را «دلیل فقاهتی» یا «... فقهایی» گویند، در این صورت مقصود از دلیل: چیزی است که به علم یا ظن معتبر بر حکم واقعی دلالت کند، و مقصود از اصل یا اصل عملی: چیزی است که بر حکم ظاهری دلالت نماید.^۵

شیخ انصاری (قدس سره) شاید برخلاف مشهور، دلیل اجتهادی را به امارات حکمی از قبیل خبر واحد و اجماع منقول، و لفظ اماره را به امارات موضوعی از قبیل ید و سوق مسلم اختصاص داده است.^۶

مناسبت لفظ ادله در عنوان ما (ادله اربعه) با هیچکدام از معانی لغوی و اصطلاحی دلیل پوشیده نیست.

ادله اربعه که مشهور آنرا موضوع علم اصول دانسته‌اند عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل.

بحث ما در مهمترین مسائل مربوط به این ادله است که در استنباط احکام تأثیر دارد.

اکنون سخن را در مقدمه کوتاه نموده و به مسائل اصلی در چهاربخش می‌پردازد.

۵- رسائل محشی چاپ تهران، اصل براءت ص ۳-۵.

۶- رسائل محشی چاپ تهران، استصحاب ص ۳۰۱.

۷- قوانین ج اول ص ۹ چاپ عبدالرحیم، فصول ص ۱۰. صاحب کفایه نظریه پاره‌ای از اشکالات،

موضوع علم اصول را کلی منطبق بر جمیع موضوعات مسائل علم دانسته است (ج ۱ ص ۶ چاپ توتونچیان)

«بخش اول در کتاب»

کتاب که به قرآن اشتهار دارد^۸ سخنی است که از ناحیه خداوند بالفاظ و ترکیبات خاص برسبیل اعجاز پرپیغمبر اسلام (ص) فرود آمده و در مصاحف تدوین شده و به نقل متواتر به ما رسیده است.^۹ بطور قطع هیچ کتابی به اندازه این کتاب از جنبه‌های مختلف، مورد بحث و دقت و تحقیق واقع نشده است:

از لحاظ: کتابت، قرائت، وقف، تجوید، اعراب و شکل و غیره.

از لحاظ: ترجمه، تفسیر و انواع مختلف آن.

از لحاظ: فصاحت و بلاغت، اعجاز و جنبه‌های مختلف آن.

از لحاظ: معارف، احکام، قصص، مواعظ، اخلاق و غیره.

از لحاظ: تعداد حروف، کلمات، آیات و سوره.

از لحاظ: تعیین محل نصف، ثلث، ربع، خمس، سبع، عشر، جزء (۱/۳)

نصف‌الجزء، حزب (یک چهارم جزء) و غیره.

از لحاظ: تعیین مکی، مدنی، دسته‌بندی مطالب، کشف الآیات و بسیاری

از جهات دیگر.

قرآن دارای یکصد و چهارده سوره بزرگه، کوچک و متوسط است و بنا بررای

کوفیان - که برگزیده مصاحف موجود است - ۶۲۳۶ آیه. از این تعداد بنا بر

۸- برای قرآن نامهای دیگری نیز هست، از جمله: ذکر، تنزیل، فرقان و غیره و حتی بعضی

نامهای قرآن را به ۵۵ و یابهنمتجاوز از ۹۰ رسانده‌اند (رجوع شود به مباحث فی‌علوم‌القرآن تألیف

دکتر صبحی صالح چاپ دانشگاه سوریه سال ۱۳۷۷ ص ۱۴-۹)

۹- در منبع گذشته قید دیگری در تعریف قرآن ذکر شده که عبارت است از «المتعبد بتلاوته»

مشهور حدود ۵۰۰ آیه به احکام اختصاص دارد^{۱۰} که اگر مکرراتِ آنرا حذف کنیم و به عدم دلالت پاره‌ای از آنها به احکام مورد نظر توجه کنیم، بقیه از لحاظ کمیت، تعداد قابل ملاحظه‌ای را تشکیل نمی‌دهد^{۱۱} ولی در عین حال مخصوصاً در باب معاملات برای اصول کلی احکام کفایت می‌کند.

در این که قرآن را چه کسی جمع و تدوین نمود؟ و کیفیت جمع چه بود؟ احادیثی از طرق اهل سنت وارد شده که در کتاب صحیح بخاری^{۱۲} منتخب کنز العمال^{۱۳} و اتقان سیوطی^{۱۴} و کتب دیگر مسطور است، بعضی جمع را به ابوبکر و بعضی دیگر به عمر و بعضی هم به عثمان نسبت داده است.

استاد بزرگوار ما علامه خوئی در کتاب نفیس خود بیان، اهم روایاتی که در باب کیفیت جمع قرآن وارد شده گرد آورده و در مقام نقد فرموده است: این روایات علاوه بر این که اخبار آحاد است و مفید علم نیست، از چند جهت مخدوش است:

اول - این که این احادیث خود متناقض است لذا قابل اعتماد نیست، پاره‌ای از وجوه مناقضه که به آن اشاره کرده‌اند در موارد زیر است:

۱- زمان گردآوری قرآن:

ظاهر روایت ابن شهاب از انس بن مالک^{۱۵} این است که جمع قرآن در زمان عثمان واقع شد، ولی صریح روایتهای زید بن ثابت^{۱۶} و ابن ابی شیبه^{۱۷} و ابن شهاب

۱۰- کنز العرفان ج ۱ ص ۵ چاپ مکتبه مرتضویه

۱۱- در کتب آیات الاحکام مانند کنز العرفان، زبدة البیان و فلان الدرر تعداد آیاتی که ذکر شده

است از حدود ۲۷۰ تجاوز نمی‌کند.

۱۲- ج ۶ ص ۲۲۵ . . .

۱۴- نوع ۱۸ ج ۱ ص ۵۸ .

۱۵- صحیح بخاری ج ۶ ص ۲۲۶ چاپ افست بیروت در احیاء التراث العربی .

۱۶- همان منبع ص ۲۲۵ .

۱۷- منتخب کنز العمال، حاشیه مسند احمد بن حنبل ج ۲ ص ۴۴ . چاپ بیروت دارصاوار

از سالم و خارجه^{۱۸} و ظاهر برخی از روایات دیگر این است که جمع در زمان ابوبکر انجام گرفت، روایتهای حسن^{۱۹} و ابواسحق^{۲۰} هم بر این دلالت دارد که قرآن زمان عمر جمع شد.

۲- متصدی جمع در زمان ابوبکر.

روایت زید بن ثابت^{۱۶} و همچنین روایت ابن اشته از لیث بن سعد^{۲۱} متصدی جمع را زید بن ثابت شمرده، و روایت ابن شهاب از سالم و خارجه^{۱۸} خود ابوبکر، نهایت این که ابوبکر از زید درخواست کرده که آنرا ملاحظه کند، روایت هشام بن عروه^{۲۲} و بعضی از روایات دیگر متصدی جمع را زید و عمر هر دو شمرده است. ۳- تفویض کتابت به زید و یابیه شهادت دوشاهد.

روایت زید بن ثابت^{۱۶} دلالت دارد بر این که ابوبکر جمع را به زید تفویض کرد، ولی روایت هشام بن عروه^{۲۲} و دیگران بر این که کتابت آیات به گواهی دوشاهد بوده است، ولذا بعلمت عدم وجود شاهد دیگر آیه رجم از عمر پذیرفته نشد^{۲۳}. ۴- مصدر جمع عثمان:

صریح روایت ابن شهاب از انس بن مالک^{۱۵} و روایت همو از سالم و خارجه^{۱۸} این است که مصدر جمع عثمان جمع ابوبکر بوده است ولی صریح روایت یحیی بن عبدالرحمن بن خطاب^{۲۴} و روایت ابو قلابه^{۲۵} و روایت مصعب بن سعد^{۲۶} این است که مبنای جمع شهادت دوشاهد و اخبار کسی که از پیغمبر (ص) شنیده است بوده

۱۸- همان منبع .

۹- همان منبع ص ۴۵ .

۲۰- همان منبع ص ۴۷ .

۲۱- اتقان ج ۱ نوع ۱۸ ص ۵۸ چاپ سوم ۱۳۷۰ .

۲۲- منتخب کنز العمال، حاشیه مسند احمد ج ۲ ص ۴۵ .

۲۳- اتقان ج ۱ نوع ۱۸ ص ۵۸ .

۲۴- منتخب کنز، هامش مسند احمد ج ۲ ص ۴۵ .

۲۵- همان منبع ص ۴۹ .

۲۶- همان منبع ص ۵۰ .

است .

۵- کسی که از ابوبکر جمع قرآن را خواست .

روایت زیدبن ثابت^{۱۶} می گوید : عمر از ابوبکر درخواست کرد و ابوبکر پس از امتناع پذیرفت و از زید درخواست کرد ، زید نیز پس از امتناع قبول کرد ، ولی روایت سلیمان بن ارقم از حسن و ابن سیرین و ابن شهاب زهری^{۲۷} می گوید که : زید و عمر از ابوبکر درخواست کردند و او هم پس از مشاوره با مسلمین پذیرفت .

۶- کسی که مصحف امام را جمع کرد و چند نسخه از آنرا به بلاد اسلامی گسیل داشت :

روایت ابن شهاب از انس بن مالك^{۲۸} به صراحت دلالت دارد بر این که آن کس عثمان بود ، ولی روایت ابواسحق^{۲۹} صریحاً او را عمر دانسته است .

۷- زمان الحاق دو آیه به آخر سوره براه :

روایتهای زیدبن ثابت^{۳۰} و خزیمه بن ثابت^{۳۱} و ابن اشته از لیث بن سعد^{۳۲} به صراحت دلالت دارد بر این که الحاق در زمان ابوبکر بوده است ، ولی روایت یحیی بن عبدالرحمن بن خطاب^{۳۳} صریح است در این که الحاق در عهد عمر بوده است .

۸- آورنده دو آیه آخر سوره براه :

صریح روایتهای زیدبن ثابت^{۳۰} و ابن اشته^{۳۳} این است که آورنده ابو خزیمه

۲۷- همان منبع ص ۴۶ . ۲۸- رجوع شود به مناقضه ۱ (پاورقی اول)

۲۹- منتخب کنز العمال ، حاشیه مسند احمد ج ۲ ص ۴۷ .

۳۰- رجوع شود به مناقضه ۱ (پاورقی دوم) .

۳۱- منتخب کنز ، حاشیه مسند احمد ج ۲ ص ۴۶ ، این روایت را استاد علامه از روایات صریح

در الحاق آیتین در زمان ابوبکر شمرده اند (۱۶۴) و ظاهراً اشتباه است ، بلکه صریح و لا اقل ظاهر

است در الحاق در عهد عمر .

۳۲- رجوع شود به مناقضه ۲ (پاورقی دوم) . ۳۳- رجوع شود به مناقضه ۴ (پاورقی سوم) .

بوده است، ولی روایت یحیی بن عبدالرحمن^{۳۳} و خزیمه بن ثابت^{۳۱} به صراحت دلالت دارد که خزیمه بن ثابت بوده است، و ابو خزیمه غیر از خزیمه بن ثابت است^{۳۴}.

۹- کیفیت ثبوت دو آیه فوق:

روایت زید بن ثابت^{۳۰} به ظهور و روایت عبید بن عمیر^{۳۵} و ابن اشته به صراحت دلالت دارد بر این که به شهادت فقط يك نفر ثابت شد، ولی روایت یحیی بن عبدالرحمن^{۳۳} به صراحت دلالت دارد که عثمان هم با او شهادت داد، روایت خزیمه بن ثابت^{۳۱} هم صریح است در این که عمر با او گواهی داد.

۱- کسی که عثمان او را برای کتابت و املاء قرآن تعیین کرد.

روایت ابن شهاب از انس^{۲۸} صریح است در این که عثمان، زید و ابن زبیر و سعید و عبدالرحمن را برای کتابت قرآن تعیین کرد، لیکن روایت مصعب بن سعد^{۳۶} صراحت دارد در این که زید را برای کتابت و سعید را برای املاء تعیین نمود، و روایت ابوالملیح^{۳۷} صریح است در این که ثقیف برای کتابت و هذیل برای املاء، و روایت عکرمه^{۳۸} در این که نه کاتب از ثقیف بود و نه مملی از هذیل، و روایت عطاء^{۳۹} در این که امی بن کعب املاکننده و سعید اعراب گذار آنچه زید می نوشت. روایت مجاهد^{۴۰} هم در همین معنی صراحت دارد جز این که عبدالرحمن بن الحرث را هم برای اعراب افزوده است.

مناقضات دیگری هم ذکر کرده اند که از ذکر آنها خودداری می شود.

دوم - این که این روایات باروایات دیگری که آنها نیز از طرق اهل سنت

۳۴- تفسیر قرطبی ج ۱ ص ۵۶.

۳۵- منتخب کنز العمال، حاشیه مسند احمد ج ۲ ص ۴۵.

۳۶- رجوع شود به مناقضه ۴ (پاورقی چهارم)

۳۷- منتخب کنز حاشیه مسند احمد ج ۲ ص ۵۱.

۳۸- منبع گذشته.

۳۹- منبع گذشته.

۴۰- منبع گذشته ص ۵۲.

وارد شده است متعارض است ، روایات مزبور دلالت دارد بر این که قرآن در زمان خود پیغمبر اکرم (ص) جمع و تدوین شده است^{۴۱}.

اگر گفته شود: مقصود از جمع در روایات دسته دوم جمع در سینه یعنی در حفظ داشتن است نه تدوین بنابراین باروایات دسته اول که بر تدوین دلالت دارد متعارض نیست . در پاسخ گفته می شود:

اولاً - حمل جمع بر حفظ تأویلی است بدون شاهد و دلیل .

ثانیاً - به یقین و قطع حافظان قرآن در آن اوان به اندازه ای زیاد بودند که ذکر نام و حتی احصاء آنان به آسانی امکان نداشت ، بل تیهی است عظمت قرآن فی نفسه ، و بلاغت آن در حد اعجاز با توجه به اهتمام شدید عرب آن عصر به کلام بلیغ تاحدی که در مقام حفظ اشعار و خطب جاهلی بر می آمدند ، و نیز شدت اهتمام و اظهار رغبت پیغمبر (ص) به قرآن و حفظ آن ، و شدت اهتمام مسالمین به اموری که مورد اهتمام آن حضرت بود ، و از همه مهمتر مقام والای حافظان قرآن در بین مردم ، و نظائر اینها بخوبی کافی بود که مسالمین بیش از هر چیز به قرآن و حفظ آن بکوشند ، بنابراین چگونه می توان حافظان قرآن را به چهار یا شش نفر اختصاص داد^{۴۲}!! در این صورت مقصود از هر دو دسته روایت تدوین است و باهم متعارضند .

بلکه از اهتمام شدید پیغمبر (ص) نسبت به قرآن و وجود کاتبان متعدد ، مخصوصاً با توجه به نزول تدریجی قرآن در ظرف ۲۳ سال می توان به یقین کشف

۴۱- منتخب کنز العمال ، هاشم مسند احمد ج ۲ ص ۴۸ و ۵۲ (از ابن عباس و شعبی) ، صحیح

بخاری باب قراء اصحاب نبی ج ۶ ص ۲۴۰ و ۲۲۹ . (روایت قتاده و مسروق) ، اتقان نوع ۲۰: ج ۱ ص ۱۲۴ و ۱۲۵ .

۴۲- رجوع شود به حدیث شعبی در منتخب کنز العمال هاشم مسند احمد (ج ۲ ص ۵۲) و به حدیث

قتاده از انس بن مالك و حدیث مسروق از عبدالله بن عمر در صحیح بخاری باب القراء من اصحاب

النبی (ص) (ج ۶ ص ۲۴۰ و ۲۲۹)

کرد که پیغمبر (ص) در عهد خود به کتابت و جمع قرآن دستور داده است .

حاکم در مستدرک از زیدبن حارث روایت کرده است که گفته است : « کنا عند رسول الله ﷺ تُولف القرآن من الرقاع » وبعد خود گفته است : این حدیث طبق شرط شیخین (بخاری و مسلم) صحیح است ولی آنرا نقل نکرده اند ، و به وضوح دلالت دارد که قرآن در زمان خود پیغمبر (ص) جمع شده است ^{۴۳} .

علاوه ، حدیث ثقالین که از طریق فریقین نقل شده ^{۴۴} به صراحت دلالت دارد که قرآن در عهد خود پیغمبر (ص) جمع و تدوین شده است ، چه ، لفظ کتاب که در آن حدیث مذکور است هنگامی صادق است که مکتوب دارای وجود واحد جمعی باشد ، بر مجموع قطعات متفرق یک نوشته ، و بر محفوظ در سینه ها جز بر نحو مجاز ، کتاب صادق نیست و لفظ را بدون قرینه بر معنای مجازی نمی توان حمل نمود .

سوم - این روایات با قرآن هم معارض است ، چه ، آیاتی از قرآن دلالت دارد بر این که سوره قرآنی در خارج از هم متمایز بوده و حتی بین مشرکین و اهل کتاب هم منتشر بوده است ، بدیهی است تحدی کافران و مشرکان بر آوردن مانند قرآن ^{۴۵} یا ده سوره از آن ^{۴۶} و بیا یک سوره ^{۴۷} وقتی درست است که این مجموع با تمایز سوره ها در دسترس آنان بوده باشد .

و بعلاوه اطلاق لفظ کتاب بر قرآن در آیات قرآنی ^{۴۸} خود - چنان که اشاره شد - دلیل است بر این که قرآن مجموع واحدی بوده است .

چهارم - روایات مزبور با حکم عقل نیز مخالف است ، چه دانسته شد که

۴۳- بیان (۱۶۹) نقل از مستدرک ج ۲ ص ۶۱۱ .

۴۴- از جمله از طریق اهل سنت ، ترمذی ج ۱۳ ص ۲۰۰-۲۰۱ و احمد در مسند ج ۳ ص ۱۷، ۱۴

۴۵- و بسیاری دیگر . و از طریق شیعه تفسیر صافی مقدمه دوم ص ۵ .

۴۶- بنی اسرائیل ۸۸ .

۴۷- هود ۱۳ .

۴۸- از جمله بقره ۲ .

۴۷- بقره ۲۳ .

عظمت قرآن فی نفسه و اهتمام پیغمبر به حفظ و قراءت آن و اهتمام مسلمین به اموری که پیغمبر (ص) به آن اهتمام داشت ، و اجر و ثواب عظیمی که بر حفظ و قراءت قرآن مترتب است ، و منزلت بلندی که حافظان و حتی قاریان قرآن داشتند ، و نظایر این امور اقتضا دارد که قرآن بیش از هر چیز دیگر مورد عنایت و توجه مسلمین باشد و اشتها و وضوح آن به مرحله ای باشد که حتی کودکان هم از آن بی اطلاع نباشند چه رسد به بزرگان و اعیاناً اصحاب پیغمبر ، و این ، با آن نحو جمعی که بموجب روایات گذشته در زمان خلفا واقع شد و احياناً به شهادت يك نفر هم در آن قناعت می شد به هیچ نحو سازگار نیست .

پنجم - این روایات برخلاف اجماع قاطبه مسلمین است ، زیرا قاطبه مسلمانان بر آنند که قرآن جز به تواتر ثابت نمی شود ، در حالی که مفاد این روایات این است که هر آیه که به شهادت دو شاهد و حتی به شهادت يك شاهدی که شهادت او معادل شهادت دو شاهد باشد ثابت می شد آنرا در مصحف ثبت می کردند ، آیا این معنی بالزوم تواتر قرآن منافات ندارد!! آیا قطع به لزوم تواتر موجب قطع به کذب این روایات نمی شود!!

شاید به همین جهت است که ابن حجر شهادت دو شاهد را به کتابت و حفظ تفسیر کرده است^{۴۹} در حالی که این تفسیر هم درست نیست ، زیرا :

اولاً - مخالف صریح روایات مزبور است .

ثانیاً - لازمه تفسیر ابن حجر این است که آیاتی که متواتر بوده ولی کسی آنرا ننوشته است از قرآن انداخته باشند ، و این بدیهی^{۵۰} الفساد است .

ثالثاً - اگر آنچه به ضد ثبت آن در مصحف بودند متواتر بود نیازی به کتابت و حفظ نبود ، و اگر متواتر نبود کتابت و حفظ نمی توانست قرآن بودن آنرا ثابت کند .

خلاصه سخن این که بدون شك قرآن در زمان خود رسول اکرم (ص) به امر

آن بزرگوار جمع و تدوین شد، و نسبت جمع به خلفا امری است نادرست و برخلاف کتاب و سنت و اجماع و عقل، و بر فرض که خلفا جمع کرده باشند بدون شك به تواتر مستند بوده نه به گواهی دوشاهد و احياناً يك شاهد.

آری بدون شك عثمان در زمان خود قرآن را جمع کرد لیکن نه به معنای جمع آیات و سوره در يك مصحف، بلکه به معنای جمع مسلمین بر قرائت يك امام و سوزاندن مصاحفی که طبق قرائت دیگر بود، و این مصحف را به سایر بلاد فرستاد و دستور سوزاندن سایر مصاحفی که احياناً نزد اهالی آن بلاد بود بداد و مردم را از اختلاف در قرائت بر حذر داشت، و به این معنی بسیاری از بزرگان اهل سنت تصریح کرده اند.^{۵۰}

کوشش خلیفه سوم در راه توحید قرائت یعنی تثبیت قرائتی که بین مردم متعارف بوده و از پیغمبر (ص) به تواتر رسیده بود قابل انتقاد نیست، زیرا موجب توحید کلمه و از بین بردن موجبات تفرق و تشتت و احياناً تکفیر شد، ولی آنچه انتقاد را برانگیخت مسأله سوزاندن سایر مصاحف و دستور سوزاندن به اهالی شهرها بود، جماعتی از مسلمین این اعتراض بر عثمان بکرده و او را حراق مصاحف نامیده اند.^{۵۱}

اینک به قسمتی از مهمترین مسائل مربوط به قرآن می پردازیم:

۱- قرآن را به چه چیز می توان تفسیر کرد؟

در این باب این مسائل بطور اختصار مورد بحث قرار می گیرند:

- ۱- تفسیر چیست؟ و ضمناً به فرق بین تفسیر و تأویل اشاره می شود.
- ۲- تفسیر قرآن به چه چیز جائز است و به چه چیز جائز نیست؟ و ضمناً تفسیر

۵۰- منبع سابق ص ۶۰.

۵۱- رجوع شود به کتاب بیان علامه خوئی ص ۱۵۶-۱۷۲.

به‌رأی یعنی چه؟ و چرا جائز نیست؟ .

۳- جائز است قرآن را به‌خبر واحد تفسیر کرد؟

۴- می‌توان عمومات قرآن را به‌خبر واحد تخصیص داد و باطلاقات آنرا

به‌خبر واحد تقیید کرد؟

مسأله اول - تفسیر در لغت، روشن کردن امر پوشیده و تبیین مراد لفظ مشکل است^{۵۲} و در اصطلاح به‌تعبیراتی گوناگون تعریف شده^{۵۳} که علی‌الظاهر مقصود همه یکی است و آن:

ایضاح و تبیین مراد خداوند از سخنان او (قرآن مجید) است. پیدا است که این معنی در صورتی صادق است که سخن خداوند دارای نوعی از خفاء و پوشیدگی باشد، بنابراین میان مرادنصوص قرآنی و باحتمل ظواهر قرآن برظهورات آن مصداق کلمه تفسیر نمی‌باشد، توضیح این که:

الفاظ از جمله آیات قرآن مجید از لحاظ دلالت بر معنی بر چهار گونه است: نصّ، ظاهر، مجمل، مؤول.

نصّ - لفظی که دلالت آن بر معنی قطعی باشد و هیچگونه احتمال خلافی در آن وجود نداشته باشد مانند دلالت «قل هو الله احد»^{۵۴} بر توحید.

ظاهر - آن که در دلالت لفظ چند احتمال وجود داشته باشد که یکی از آنها قویتر از سایر احتمالات باشد، در این صورت دلالت لفظ بر محتمل قویتر را ظاهر گویند، مانند دلالت «اوفوا بالعقود»^{۵۵} بر وجوب وفاء به هر پیمان ولو در زمان نزول آیه وجود نداشته باشد مانند قرارداد بیمه، چه این احتمال به لحاظ دلالت جمع محلیّ به لام (العقود) بر عموم قویتر از احتمال اختصاص آیه به عقود متعارف در زمان نزول آیه است.

۵۲- رجوع شود به کتاب قاموس و مجمع‌البیان، مقدمه، فن ثالث (ج ۱ ص ۱۳ چاپ انست اسلامیة)

۵۳- کلمة فی التفسیر، نوشته احمد رضا در آغاز مجمع‌البیان چاپ صیدا ص ۱.

۵۴- سورة مائده آیه ۱.

۵۵- سورة توحید آیه ۱.

مجمّل - هرگاه معنای لفظ بکلی پوشیده و یا در آن چند معنی محتمل باشد که هیچکدام را بردگیری رجحان و مزیتی نباشد ، در این صورت لفظ را مجمّل گویند ، پیداست چنین لفظی صلاحیت استدلال ندارد مانند فواتح سور و بالفظ قروء در آیه شریفه «والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثه قروء»^{۵۶} چه صرف نظر از دلیل خاصی که آیه را تفسیر کرده است^{۵۷} به لحاظ اشتراك قروء (مفرد قروء) بین حیض و طهر ، لفظ مجمّل است .

مؤول - در صورت فوق محتمل ضعیفتر در صورت حمل لفظ بر آن مؤول باشد مانند حمل آیه فوق بر عقود متعارف در زمان نزول آیه .

نصّ و ظاهر را مصداق محکم و مجهول و مؤول را مصداق متشابه دانسته اند^{۵۸} .

ضمناً توجه باین نکته لازم است که برخلاف تصور برخی از دانشمندان^{۵۹} نصوصیّت و ظهور و همچنین اجمال و تأویل حقائق مطاق لایتفیسری که جهات و اضافات در آنها تأثیر نداشته باشد نیستند ، بلکه اموری هستند اضافی ، و در عین این که لفظ و عبارتی از جهتی نصّ با ظاهراست ممکن است از جهت دیگر مجمّل و احیاناً مؤول باشد ، مثلاً آیه مبارکه «احل الله البيع»^{۶۰} از لحاظ دلالت بر نفوذ بیع نصّ است ولی از لحاظ دلالت بر عدم اعتبار پاره‌ای از خصوصیات در

۵۶- سوره بقره آیه ۲۲۸ .

۵۷- رجوع شود به مجمع البیان ج ۲ ص ۳۲۶ و به تبیان شیخ طوسی ج ۲ ص ۳۲۸ چاپ نجف ، مطبوعه علمیّه سال ۱۳۷۶ .

۵۸- رجوع شود به کتاب قوانین ج ۱ ص ۱۶۳ (باب محکم و متشابه) چاپ عبدالرحیم . محکم و متشابه دو عنوان است که خداوند خود آیات قرآن را به آن تقسیم کرده است (سوره آل عمران آیه ۷) مقصود از محکم آیه‌ای است که مراد از آن روشن است و مقصود از متشابه عکس آن .

۵۹- رجوع شود به حاشیه مرحوم سیدعلی قزوینی بر قوانین بر محکم و متشابه کتاب قوانین ج ۱ ص ۱۶۳ چاپ عبدالرحیم .

۶۰- سوره بقره آیه ۲۷۵ .

بیع ، ظاهر ، و یا آیه شریفه «اقیموا الصلوة»^{٦١} از حیث دلالت بر وجوب نماز ظاهر است ولی از حیث دلالت بر اجزاء و شرائط نماز ، مجمل .

اکنون به اصل مسأله باز گشته و در مقام توضیح می گوئیم : باتوجه به خفاء فی الجمله ای که در موضوع ماده تفسیر اخذ شده است ، این ماده در صورتی صدق می کند که بخواهیم لفظ مجملی را بر بعضی از احتمالات ، و یا لفظ ظاهری را برخلاف ظاهر حمل کنیم ، و اما در صورتی که لفظ نص^{٦٢} است و ابدأ در آن احتمال خلافی نیست ، و یا ظاهر است و دلیل معتبری برخلاف آن قائم نشده است بدون شك تبیین معنای این گونه از الفاظ مصداق تفسیر نخواهد بود .

و اما تأویل - در گذشته اشاره شد که تأویل در اصطلاح دانشمندان علم اصول : جمع لفظ است برخلاف ظاهر آن ، بدیهی است این حمل در صورتی صحیح است که دلیل معتبری برخلاف ظاهر دلالت کند و الا^{٦٣} به هیچوجه مورد قبول خردمندان واقع نخواهد شد ، و در هر حال چون این معنی معنائی است اصطلاحی و از زمان نزول آیات و ورود روایات متأخر است به هیچوجه درست نیست که لفظ تأویل که در آیات و روایات وارد شده است بر این معنی حمل کنیم ، بنابراین باید ملاحظه کرد که لفظ تأویل در لغت به چه معنی است ؟

تأویل از «اول» مشتق است و اول در لغت به معنای مطلق رجوع^{٦٤} و یا خصوص رجوع به اصل^{٦٥} است ، بنابراین باتوجه به این که تأویل از باب تفصیل است مناسب است آنرا به معنای بازگرداندن (ارجاع) معنی کنیم ، و بدون شك این ماده در این معنی به کار هم رفته است ، چنان که گویند : «اول الحکم الی اهل» یعنی حکم را به اهلش برگردان^{٦٤} .

چنان که از تتبع کلمات اهل لغت بدست می آید گاهی این لفظ به معنای :

٦١- موارد متعدد از جمله سوره نساء آیه ٧٦ و ١٠٢ .

٦٢- رجوع شود به مصباح المنیر .

٦٤- رجوع شود به کتاب بیان صفة ١٧٣ .

٦٣- رجوع شود به مفردات راغب .

عاقبت و مال امر، و یابیان عاقبت و مال امر هم می‌آید^{۶۵} درباره‌ی از آیات قرآن مانند: «نبئنا بتأویله»^{۶۶} «یعلمک من تأویل الاحادیث»^{۶۷}، «هذا تأویل رؤیای»^{۶۸}، «ذلك تأویل مالم تسطع علیه صبراً»^{۶۹} تأویل به همین معنی آمده است.

راغب در مفردات تأویل را به برگرداندن شیء به هدفی که از آن قصد شده است معنی کرده است و بعضی از آیات را بر همین معنی حمل کرده است.^{۷۰}

به نظر می‌رسد که مقصود از تأویل در مقابل تفسیر معنای دوم است یعنی بیان مال و عاقبت مفاد آیه، و ظاهراً مراد از کلمه تأویل در آیه شریفه: «و ما یعلم تأویله الا الله...» هم همین معنی است، بنابراین حاصل فرق بین مفهوم تفسیر و تأویل این است که: تفسیر بیان مفاد آیه است و تأویل بیان مال آن.

مسأله دوم - در گذشته دانسته شد که تفسیر جز در موارد مجملات و مؤولات مصداق ندارد، اینک گوئیم:

تفسیر آیات قرآنی جز به وسیله حجیت قطعی و دلیل معتبر اعم از عقلی یا نقلی جائز نخواهد بود، چه بر غیر این وجه، مصداق افتراء بر خداوند، و قول به غیر علم است که در آیات قرآن به صراحت از آن منع شده است: «الله اذن لکم ام علی الله تفترون»^{۷۱} و «لا تقف مالیس لک به علم»^{۷۲}.

بنابراین در باب تفسیر قرآن، به اقوال مفسران چه سنی و چه شیعه، و به امارات ظنیه‌ای که حجیت آنها ثابت نشده است مانند استحسانات و قیاسات و سایر اعتبارات ظنی نمی‌توان استناد نمود، و همین است مراد از تفسیر به‌رای که در روایات مستفیضه‌ای که از طرق اهل سنت و شیعه وارد شده از آن منع

۶۵- رجوع شود به کتاب صحاح، نه‌ایه ابن اثیر، لسان، تاج‌العروس و غیره.

۶۶- سوره یوسف آیه ۶۳.

۶۷- سوره یوسف آیه ۱۰۰.

۶۸- سوره یوسف آیه ۸۲.

۶۹- سوره یونس آیه ۵۹.

۷۰- مفردات ماده اول.

۷۱- سوره اسراء آیه ۳۶.

شده است .

آلوسی در مقدمه روح المعانی از ابوداود ، ترمذی و نسائی نقل می کند : « من تکلم فی القرآن برأيه فأصاب فقد اخطأ » و نیز از ابوداود نقل می کند : « من قال فی القرآن بغير علم فليتبوا مقعده من النار »^{٧٣} .

در مقدمه تفسیر مجمع البیان و تفسیر صافی از پیغمبر و امامان نقل شده است : ان تفسیر القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحیح والنص الصریح^{٧٤} .

بنابراین آنچه از ظاهر سخن بعضی از مفسران بدست می آید که تفسیر به رای را تجویز ، و این نوع روایات را توجیه و اخیاناً طرح کرده اند^{٧٥} اگر مقصود ایشان جواز تفسیر به اعتبارات ظنییه است جواب آن روشن شد ، و اگر مقصود جواز تفسیر به رأیی است که به حجت معتبره ای مستند باشد این به اجماع جائز است ، و اگر در ظاهر اختلاف است جز نزاع لفظی نمی تواند باشد .

مسأله سوم - آیا می توان قرآن را به خبر واحد ثقه تفسیر کرد ؟ .

در باب تفسیر قرآن به خبر واحد ثقه اشکال شده است به این که در صورتی که خبر واحد در تفسیر آیه ای وارد شده باشد که مفاد آن آیه نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی ، در این صورت چنین خبری مشمول ادله حجیّت خبر ثقه نخواهد بود ، چه ، معنای حجیّت اماره غیر علمی این است که واجب است در صورت جهل به واقع ، آثار عملی واقع بر مؤدای اماره مترتب گردد ، و مفروض این است که در این فرض آثار عملی وجود ندارد تا اینکه بر مؤدای اماره مترتب گردد .

لیکن این اشکال درست نیست ، زیرا این اشکال فرع بر این است که معنای

٧٢- ج ١ ص ٦ چاپ بیروت ، دار احیاء التراث العربی .

٧٤- مجمع البیان ج ١ ص ٢٣ چاپ افست اسلامیة ، تفسیر صافی ، مقدمه خامسه ص ٨ چاپ

آقامیرزا حسن ١٣١٦ .

٧٥- آلوسی ج ١ ص ٦ ، مجمع البیان ج ١ مقدمه ص ٢٣ .

حجیت اماره غیر علمی و خوب ترتیب آثار واقع باشد، درحالی که چنین نیست، بلکه معنای حجیت اماره این است که اماره از نظر شارع بمنزله علم است، چنان که علم می تواند طریق اثبات امور واقع شود اماره هم می تواند، بنابراین تمام آثار علم وجدانی بر اماره نیز که علم تعبثی است مترتب می گردد، آثار علم وجدانی به اثبات حکم واقعی و موضوع آن اختصاص ندارد، از جمله آثار علم وجدانی جواز اخبار بر طبق معلوم است، این اثر هم مانند سایر آثار علم بر اماره مترتب است، اگر اماره ای از ثبوت یا عدم ثبوت موضوعی حکایت کرد کسی که اماره نزد او قائم شده است می تواند از آن موضوع خبر دهد و این اخبار، قول به غیر علم نیست، زیرا شارع مقدس اماره را بمنزله علم قرار داده است، مهمترین دلیل بر این مدعا سیره عقلا است، شارع مقدس هم از این سیره ردع نکرده است، نهایت این که خبر باید واجد شرائط حجیت باشد که از جمله آنها این است که مقطوع الکذب نباشد.

مسأله چهارم - بنابر حجیت خبر واحد آیا می توان آنرا مخصّص عمومات کتاب قرار داد:

مشهور به جواز قائل شده اند، گروهی از اهل سنت به عدم جواز، مانعان بعضی مطلقاً جائز ندانسته اند، بعضی دیگر چون عیسی بن ابان بین صورتی که عام کتاب قبلاً به دلیل تطعی تخصیص خورده باشد و یا نخورده باشد فرق گذاشته است: در صورت اول جائز دانسته و در صورت دوم جائز ندانسته است، کرخی گفته است: اگر قبلاً به دلیل منفصل تخصیص خورده باشد می توان آنرا به خبر واحد تخصیص داد و اگر نه، قاضی ابوبکر در این مسأله توقف کرده است.^{۷۶}

حق با مشهور است، چه بنابر حجیت خبر واحد، مقتضای اطلاق ادلّه

۷۶- رجوع شود به کتاب مستصفی غزالی ج ۲ ص ۱۱۴ چاپ انست مکتبه مثنی بغداد ۱۹۷۰ و

به کتاب بیان ص ۲۸۰ نقل از احکام آمدی ج ۲ ص ۴۷۲.

حجیت خبر، حجیت آن است حتی در صورتی که در مقابل آن، عام کتابی وجود داشته باشد موانعی هم که ذکر کرده‌اند صلاحیت مانعیت ندارد، از جمله این که:

۱- کتاب قطعی است و خبر واحد ظنی و از قطعی نمی‌توان به خاطر ظنی

رفع ید نمود، قطعی بودن کتاب روشن است، اما ظنی بودن خبر بدین جهت است که نه صدور آن از معصوم مسام است و نه مطابقت مضمون آن با واقع.

پاسخ - درست است کتاب قطعاً صادر شده است اما معلوم نیست که حکم واقعی بر طبق عموم آن نباشد، این از ظهور عام در عموم استفاده شده و ظهور عام در عموم مانند سایر ظهورات به حکم بناء عقلا در صورتی حجیت است که برخلاف آن قرینه متصله یا منفصله‌ای نباشد، خبر واحد صلاحیت دارد قرینه منفصله‌ای برخلاف ظهور عام در عموم باشد.

۲- اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جائز باشد نسخ کتاب به خبر واحد هم باید جائز باشد، زیرا نسخ هم نوعی از تخصیص است، نسخ، تخصیص درازمان است، و چون نسخ کتاب به خبر واحد قطعاً جائز نیست پس تخصیص آن هم به خبر واحد نخواهد بود.

جواب - این که این قیاس، مع الفارق است، چه در نسخ، اجماع بر عدم جواز قائم شده است برخلاف تخصیص، اگر اجماع نبود نسخ هم مانند تخصیص جائز بود، البته این اجماع تعبثی نیست، بلکه بدین جهت است که نسخ از اموری است که دواعی نقل آن زیاد است و اگر در موردی وجود داشته باشد قطعاً به تواتر نقل می‌شود، پس از قلت نقل آن می‌توان به کذب خبر پی برد.

۳- روایاتی که بر طرح خبر مخالف با کتاب دلالت دارد^{۷۷}. مقتضی طرح خبر واحدی است که مخالف عموم کتاب است.

جواب - مخالفت بر نحو عموم و خصوص به نظر عرف مخالفت محسوب نمی‌شود تا روایت مزبور موجب طرح خبر واحد مخالف عموم کتاب باشد بلکه

۷۷- رجوع شود به کتاب رسائل محشی مبحث ظن ص ۱۰۴ (ادله مانعین از عمل به خبر واحد).

عرف خاص را قرینه ایضاح مقصود از عام می‌بینند، از نظر عرف درجائی عنوان مخالفت بین دودلیل صادق است که تعارض به نحوی باشد که اگر دودلیل هر دو از يك متکلم و یا کسانی که در حکم يك متکلمند صادر شود عرف در فهم مقصود از آن دلیل متحیر بماند، و این معنی تنها در دودلیل متباین مصداق دارد نه در عام و خاص، دلیل بر این مدعا این است که بطور قطع روایات بسیاری از معصومین (ع) صادر شده است که بین آنها و آیات قرآن این نحو از مخالفت (عموم و خصوص) وجود دارد، اگر این نحو از مخالفت هم مصداق مخالفت باشد درست نیست که معصومین (ع) بگویند: چنین خبری گفته من نیست، زخرف و باطل است.^{۷۸}

علاوه بر این امامان (ع) در مورد متعارضین، موافقت با کتاب را یکی از مرجحات قرار داده‌اند^{۷۹} مستفاد از این معنی این است که خبر غیر موافق هم فی نفسه یعنی با قطع نظر از معارضه حجت است، در حالی که اگر خبر غیر موافق به نحو تباین با قرآن مخالفت داشته باشد چنین خبری ابدأ فی نفسه حجت نیست تا صلاحیت معارضه با خبر موافق را داشته باشد، بنابراین ناگزیر مقصود از عدم موافقت خبر با کتاب این است که خبر به نحوی است که جمع آن با کتاب به مثل تخصیص یا تقييد عرفاً امکان پذیر است، نتیجه این می‌شود که خبری که مخصّص یا مقيّد کتاب است فی نفسه حجت است و تنها در مقام معارضه نباید به آن عمل گردد.

۲- تواتر و عدم تواتر قراءات

در این باب هم به چند مسأله بر می‌خوریم:

۱- آیا قراءات سبع یا عشر متواتر است؟

۷۸- به منبع گذشته رجوع شود.

۷۹- رجوع شود به کتاب تهذيب ج ۶ (کتاب النزار) حديث ۸۴۵ و به من لا يحضره ج ۳ ص ۵ باب

الاتفاق على العدلين في الحكومة حديث ۲ (هر دو از طبع نجف آخوندی).

- ۲- در صورت عدم تواتر آیا می‌توان به آنها در مقام استنباط استناد کرد؟
 ۳- در اعمالی که در آنها قرائت قرآن واجب است آیا می‌توان به هر یک از قراءات اکتفا کرد؟

مسأله اول - در باب تواتر قراءات بین دانشمندان اختلاف است: گروهی از اهل سنت قراءات سبع را متواتر از پیغمبر (ص) می‌دانند و حتی این قول را به مشهور هم نسبت داده‌اند، سبکی به قراءات سبع اکتفا نکرده و چنان که به او نسبت داده‌اند قراءات عشر را متواتر دانسته است، بعضی هم افراط کرده و قول به عدم لزوم تواتر قراءات سبع را کفر دانسته‌اند، این قول به ابوسعید فرج بن لب مفتی بلاد اندلس نسبت داده شده است.^{۸۰}

معروف بین شیعه علم تواتر قراءات است، بلکه قراءات یاناشی از اجتهاد قاری است و یا آنرا به طریق آحاد بدست آورده است، این قول را جماعتی از محققان اهل سنت برگزیده‌اند، بعید نیست همین قول بین اهل سنت اشتهاار داشته باشد.

برای تحقیق در این باره از اشاره به چند مطلب گزیری نیست.

نخست - آن که تمام مذاهب و تحله‌های اسلامی در این اتفاق کرده‌اند که راه ثبوت قرآن منحصر است به تواتر، چه قرآن از این جهت که اساس دین اسلام و بزرگترین معجزه پیغمبر مسلمین است دواعی نقل آن از آن حضرت بسیار است و هر چیز که دواعی نقل آن بسیار است باید به طریق تواتر نقل شود نه به طریق آحاد، بنابراین هر چیز که به طریق آحاد نقل شده است یقیناً جزء قرآن نخواهد بود.

دوم - قراء سبعه یا عشره که تواتر قراءات آنان مورد بحث و گفتگو است عبارتند از:

- ۱- ابو عمران عبدالله بن عامر یحصبی دمشقی، در این که او نزد که قراءت

۸۰- رجوع شود به کتاب بیان ص ۹۲ نقل از مناهل العرفان ص ۴۳ و ۴۲۸.

آموخت اختلاف است ، اصح این است که از مغیره فرا گرفت ، قرات ابو عمران رادونفر روایت کرده اند: هشام بن عمار بن نصیر بن میسره (۱۵۳-۲۴۵) و ابن ذکران: عبدالله بن احمد بن بشیر (۱۷۳-۲۴۲) . ابو عمران به سال ۱۱۸ وفات یافت .

۲- عبدالله بن کثیر مکی ، از اصل فارسی ، ابو عمرو لانی گفته است: قرات را از عبدالله بن سائب مخزومی فرا گرفت و معروف این است که از مجاهد بن جبر گرفته است ، او در سال ۴۵ در مکه متولد شد و در سال ۱۲۰ وفات یافت .

عبدالله کثیر دوراوی دارد که به وسائطی از او روایت کرده اند: احمد بن محمد بن عبدالله بزی (۱۷۰-۲۵۰) و محمد بن عبدالرحمن بن خالد معروف به قنیل (۱۹۵-۲۹۱) .

۳- ابن ابی النجود ، ابوبکر ، عاصم بن بهدله اسدی کوفی ، از زربن حبیش و ابو عبدالرحمن سلمی و او عمر و شیبانی قرات فرا گرفت و در سال ۱۲۷ یا ۱۲۸ بمرد ، از ابن ابی النجود دونفر بدون واسطه روایت کرده اند: حفص بن سلیمان اسدی (۹۰-۱۸۰) و ابوبکر شعبه بن عیاش بن سالم (۹۵-۱۹۳ یا ۱۹۴) .

۴- ابو عمرو ، زبان بن العلاء بن عمار مازنی بصری ، در مکه و مدینه و نیز کوفه و بصره نزد بسیاری قرات قرآن فرا گرفت ، در سال ۶۸ متولد و در سال ۱۵۴ وفات یافت . او هم دوراوی به واسطه یحیی بن مبارک یزیدی دارد: حفص بن عمر بن عبدالعزیز دوری (متوفی ۲۴۶) و ابو شعیب صالح بن زیاد بن عبدالله سوسی (متوفی ۲۶۱) .

۵- ابو عماره ، حمزه بن حبیب بن عماره کوفی ، از سلیمان بن اعمش و حمران بن اعین و دیگران قرات بیاموخت ، در سال ۸۰ متولد و در سال ۱۵۶ وفات یافت ، دو راوی به واسطه دارد: خلف بن هشام (۱۵۰-۲۲۹) و خلاد بن خالد (متوفی ۲۲۰) .

۶- نافع بن عبدالرحمن بن ابی نعیم مدنی ، اصل او از اصفهان است ، از جماعتی از تابعین مدینه قرات فرا گرفت و در سال ۱۶۹ درگذشت ، او هم دو راوی بلاواسطه دارد: عیسی بن میناء بن وردان معروف به قالون (۱۲۰-۲۲۰) و

عثمان بن سعید معروف به ورش (۱۱۰-۱۹۷) .

۷- علی بن حمزه بن عبدالله کسائی کوفی ، قرائت را از حمزه فرا گرفت و در سال ۱۸۹ درگذشت، او نیز دوراوی بدون واسطه دارد : لیث بن خالد بغدادی (متوفی ۲۴۰) و حفص بن عمر دوری (متوفی ۲۴۶) .

اینان را قراء سبعه گویند ، و اما آن سه که با این هفت قراء عشره نام دارند عبارتند از :

۸- خلف بن هشام بن ثعلب بزار ، قرائت را به مذهب حمزه اخذ کرد ولی در مواردی با او مخالفت کرد ، ولادت او در سال ۱۵۰ و وفاتش در سال ۲۲۹ واقع شد ، راویان او که باز دونفرند عبارتند از : اسحاق بن ابراهیم مروزی (متوفی ۲۸۶) و ادریس بن عبدالکریم حداد بغدادی (متوفی ۲۹۲) .

۹- یعقوب بن اسحاق بن زید حضرمی ، او خود گفته است: نزد سلام یک سال ونیم و نزد شهاب بن شرفه مجاشعی در پنج روز قرآن را قرائت کردم ، او در سال ۲۰۵ در ۸۰ سالگی درگذشت . راویان او نیز دونفرند : رويس ، محمد بن متوکل لؤلؤی بصری (متوفی ۳۳۸) و روح ، ابوالحسن بن عبدالؤمن هذلی (متوفی ۲۳۵ یا ۲۳۴) .

۱۰- ابوجعفر یزید بن قعقاع مخزومی مدنی ، قرآن را نزد مولای خود عبدالله بن عیاش بن ابی ربیع و عبدالله بن عباس و ابوهریره قرائت کرد و در سال ۱۳۰ در مدینه بمرد ، او دوراوی دارد : ابوالحارث عیسی بن وردان مدنی خدای (متوفی در حدود سال ۱۶۰) و سلیمان بن مسلم بن جمار زهیری (متوفی پس از ۱۷۰) .^{۸۱}

سوم - در اخبار مع الواسطه در صورتی تواتر تحقق پیدا می کند که خبر در تمام طبقات سلسله سند متواتر باشد ، اگر در اول سند ، یادروسط آن ، و یا

۸۱- در باب تراجم قراء رجوع شود به کتاب بیان ص ۹۲-۱۰۴ و کتابهای دیگر از قبیل تهذیب

التهذیب ابن حجر ، طبقات القراء ابن جزری ، لسان المیزان ، النشر فی القراءات العشر و غیره .

در آخر، خبر متواتر نباشد کثرت مخبران در سایر طبقات ابداً تأثیری در اطمینان به صدور خبر دربر نخواهد داشت و لذا مرحوم شهیدثانی در درایه خود از حدیث «انما الأعمال بالنیات» نفی تواتر کرده است^{۸۲} چه، ولو ناقلان این حدیث در حال حاضر از حد تواتر هم گذشته‌اند، ولی در طبقه اول تنها افراد معدودی این خبر را از پیغمبر (ص) نقل کرده‌اند.

با توجه به مطالبی که ذکر شد به چندوجه بر عدم تواتر قراءات استدلال می‌شود:

۱- تتبع حال روای این قراءات اعم از کسانی که قراءات را از قراء نقل کرده‌اند و کسانی که قراء از آنان نقل کرده‌اند به یقین قطع دلالت دارد بر اینکه این قراءات نه تنها به تواتر از قراء به ما نرسیده است، بلکه حتی از پیغمبر (ص) به قراء هم به طریق تواتر نبوده است^{۸۳} با این که تواتر برای قراء به حال ما مفید نیست، و تواتر از قراء به حال هیچ کس.

۲- بر فرض که این روایات در جمیع طبقات متواتر بوده به یقین در طبقه خود قراء این تواتر قطع شده است، چه هر قاری قراءت خود را تنها خودش نقل کرده است.

۳- احتجاجات قراء بر صحت قراءت خود و همچنین احتجاجات پیروان قراء بر صحت قراءت آنان دلیل قطعی است بر این که قراءات به اجتهادات آنان مستند بوده است نه به تواتر از پیغمبر (ص) والا در اثبات صحت نیازی به احتجاج نبود.

انکار و ردّ بعضی از قراءات از ناحیه عده‌ای از بزرگان به وضوح بر این دلالت دارد که قراءات متواتر نیست والا انکار نمی‌کردند: ابن جریر طبری قراءت ابن عامر و احياناً قراءت دیگران را انکار کرده است، بعضی بر قراءت حمزه، و بعضی دیگر بر قراءت ابی عمرو، بعضی هم بر قراءت ابن کثیر انتقاد کرده‌اند،

بسیاری بطور کلی قراءتی را که در لغت عرب وجه آن روشن نیست انکار کرده‌اند
احمد بن حنبل و جماعتی دیگر قراءت حمزه را نادرست شمرده‌اند.^{۸۴}

بسیاری از پیشوایان اهل تحقیق از سلف و خلف چون: ابو عمر عثمان بن
سعید دانی، ابو محمد مکی بن ابی طالب، ابو العباس احمد بن عمار مهدوی، ابو القاسم
عبدالرحمن بن اسمعیل معروف به ابوشامه و ابو الخیر بن جزری و دیگران به عدم
تواتر قراءات تصریح کرده‌اند.^{۸۵} بلکه برخی از متأخران گفته‌اند: هیچکس از قراء
در قراءات سبع نگفته است که: همه متواتر است چه رسد به عشر، از اصولیان
بعضی گفته‌اند لیکن اهل فن به فن خود آگاه‌ترند.^{۸۶} حتی بعضی تصریح پیشوایان
اصول را نیز به تواتر قراءات نفی کرده‌اند، آنچه اثبات کرده‌اند تصریح بعضی
از اصولیین است به تواتر قراءات از خود قراء نه از پیغمبر (ص) در تواتر قراءات
از پیغمبر (ص) تأمل کرده‌اند.^{۸۷}

در این صورت آیا برای ادعاء تواتر قراءات کمترین وقعی باقی می‌ماند؟!
مگر می‌توان تواتر را به تقلید اثبات نمود؟! آن هم تقلیدی که برخلاف وجدان
است، از این عجیب‌تر تکفیر ابو سعید مفتی دیار اندلس!! چرا منکر تواتر قراءات
کافر باشد؟! گیرم متواتر است مگر منکر امر متواتر در صورتی که ضروری دین
نباشد کافراست؟! بفرض که این تواتر موهوم قراءات را ضروری دین کند،
آیا منکر ضرورت هم کافراست؟!

مدعیان تواتر قراءات سبع به چند وجه استدلال کرده‌اند:

اول - آن که تواتر قراءات سبع اجماعی ساف و خلف است.

باتوضیحات گذشته فساد این ادعا نیازی به اثبات ندارد، علاوه بر این،

۸۴- رجوع شود به کتاب بیان ص ۱۰۵.

۸۵- رجوع شود به کتاب النشر فی القراءات المشرجه ص ۹.

۸۶- تبیان تألیف طاهر بن صالح بن احمد جزائری ص ۱۰۶ چاپ المنار به سال ۱۳۳۴ نقل از

البیان ص ۱۰۸.

۸۷- منبع گذشته ص ۱۰۵.

اجماع فرقه‌ای برای فرقه دیگر چه سود؟! .

دوم - این که اهتمام صحابه و تابعان نسبت به قرآن حکم می‌کند که قراءات سبع هم متواتر است .

پاسخ - این استدلال برای تواتر خود قرآن کافی است ، اما برای تواتر کیفیت قراءات آن خیر ، خصوصاً با توجه به این که به عقیده جمعی قراءات بر اجتهاد قاری و یا بر خبر واحد متکی بوده است نه بر خبر متواتر ، بر فرض که این دلیل مقتضی تواتر قراءات باشد ، مقتضی تواتر همه قراءات است نه تنها قراءات سبع و یاعشر . در حالی که مسأله احصی قراءات در سبع هم مسأله‌ای نبوده که در زمان صحابه و تابعان مطرح شده باشد ، این مسأله برای اولین بار در قرن سوم مطرح شد^{۸۸} . بنابراین یاباید همه قراءات را متواتر بدانیم ، و بابکلی در موارد اختلاف منکر تواتر قراءات شویم ، فرض اول قطعاً باطل است لذا ناگزیر باید فرض دوم را بپذیریم .

سوم - اگر قراءات سبع متواتر نباشد تواتر قرآن از بین می‌رود ، زیرا قرآن به وسیله قراء معروف به ما رسیده است .

جواب - اولاً تواتر قرآن مستلزم تواتر قراءات نیست ، زیرا اختلاف در کیفیت کلمه منافات با اتفاق در اصل کلمه ندارد ، چنان که در الفاظ قصیده متنسبی بادیگران اختلاف است ولی در اصل قصیده اختلافی نیست ، و یاد کیفیت هجرت پیغمبر (ص) اختلاف است ولی در اصل هجرت اختلافی نیست .

ثانیاً - آنچه از قراء به ما رسیده خصوصیات قراءات آنان است نه اصل قرآن . خود قرآن به تواتر بین مسلمین و نقل خلف از سلف و حفظ درسینه‌ها یا نوشته‌ها به ما رسیده است مسأله قراءات ابداء در آن دخالت ندارد و لذا اگر قراء هم نبودند باز قرآن متواتر بود .

چهارم - اگر قراءات متواتر نبود لا اقل قسمتهایی از قرآن غیر متواتر

بود، مثلاً «مالك» و «مالك» در سورة فاتحه و مانند آن، چه تخصیص یکی به تواتر ترجیح بلامرجح و باطل است، خصوصاً با توجه به این که در بین سایر قراء کسانی یافت می‌شوند که از قراء سبع از لحاظ رتبه بالاترند^{۸۹}، بر فرض که قراء سبعة از سایر قراء اوثق و اعرف باشند، این موجب نمی‌شود که تواتر به قراء ایشان اختصاص داشته باشد، حداقل موجب می‌شود که قراء ایشان بر قراء دیگران ترجیح داشته باشد و این دو با هم فرق فاحش دارند، و خوب پیدا است که تواتر همه قراء باطل است.

ثانیاً - اختلاف در قراءت سبب اشتباه و عدم تمییز قرآن واقعی می‌شود و این باتواتر اصل قرآن منافات ندارد: ماده متواتر است ولو از لحاظ هیئت یا اعراب اختلاف شده باشد، یکی از دویاچند کیفیت قطعاً قرآن است ولو به خصوص معلوم نیست کدام است، خلاصه این که تواتر خود قرآن مستلزم تواتر قراءت نیست، زرقانی و دیگران به این معنی اعتراف کرده‌اند^{۹۰}.

مسأله دوم - حجیت قراءت:

گروهی حتی بنا بر عدم تواتر قراءت، هر يك از قراءت را در مقام استنباط حکم شرعی قابل استناد دانسته‌اند، ولذا به قراءت کوفیان غیر حفص: «ولا تقریوهن حتی یطهرن»^{۹۱} به تشدید^{۹۲} استدلال کرده و مقاربت حائض را پس از نقاء و قبل از اغتسال حرام دانسته‌اند^{۹۳}.

ولی حق عدم حجیت قراءت است، چه احتمال غلط و اشتباه در قراءت هر يك وجود دارد، دلیلی هم از عقل و نقل بر حجیت هیچکدام به خصوص نیست

۸۹- رجوع شود به کتاب بیان صفحه ۱۱۱، ۱۱۴ نقل از تبیان جزئی ص ۸۲.

۹۰- رجوع شود به کتاب بیان ص ۱۱۱ نقل از مناهل العرفان ص ۴۲۸ و تبیان ص ۱۰۵ و کتب دیگر.

۹۱- سورة بقره آیه ۲۲۲.

۹۲- رجوع شود به کشف ج ۱ ص ۲۰۲ مطبعه استقامه ۱۳۷۳.

۹۳- رجوع شود به منبع سابق و غیره.

لذا استناد به هریک مصداق افترا، برخداوند و قول به غیر علم است و عقل و نقل بر عدم جواز آن استقلال و اتفاق دارند.

اگر گفته شود: درست است قراءات متواتر نیست، ولی چون از پیغمبر (ص) روایت شده است ادله حجیت خبر واحد آنرا شامل می شود و در این صورت به حکومت یا ورود و یا تخصیص^{۹۴} مشمول ادله ای که عمل به غیر علم را نهی می کند نمی باشد.

در پاسخ گفته می شود: اولاً دانسته شد که معلوم نیست قراءات مصداق روایت باشد، ممکن است اجتهاد قاریان باشد.

ثانیاً - بر فرض روایت باشد وثاقت راویان به ثبوت نرسیده است، لذا مشمول ادله حجیت خبر ثقه نیست و بالا اقل شبهه مصداقیه است.

ثالثاً - بر فرض راویان موثق باشند، چون به علم اجمالی بعضی از قراءات به یقین و قطع از پیغمبر (ص) صادر نشده است لذا بالعرض بین این روایات تعارض پدید می آید و در صورت عدم وجود مرجحات باب معارضه همه بعلت شك در حجیت از درجه اعتبار ساقط می گردد. بلکه حتی در صورت تواتر قراءات هم حکم همین است، چه در این صورت اگر دو قراءت متعارض باشند بعات قطع به صدور، تعارض درست نیست بلکه در دلالت است، زیرا در این صورت مقطوع است که ظهور یکی از دودلیل مراد نیست، و چون ادله علاج معارضه به تعارض در سند اختصاص دارد و شامل تعارض در دلالت نیست، لذا هر دو قراءت تساقط می کنند و باید به اصول لفظیه یا عملیه مراجعه کرد^{۹۵}.

۹۴- اشاره است به اختلافی که بین دانشمندان اصولی است در وجه تقدم دليل حجیت امارات بر ادله حرمت عمل به ظن (رجوع شود به ادله حجیت خبر واحد از رسائل و کفایه) ضمناً در شرح این مصطلحات رجوع شود به تقریرات استاد علامه خوئی (مدظله) در باب تعادل و تراجم.

۹۵- برای اطلاع از مبانی و مسائل و مصطلحات فوق به تقریرات مزبور مراجعه شود، این مختصر را مجال توضیح نیست.

مسأله سوم - آیا می‌توان در نماز به هر یک از قراءات اکتفا کرد ؟

مشهور بین علماء فریقین جواز اکتفاء به هر یک از قراءات سبع است ،
 عده‌ای هم ادعاء اجماع کرده‌اند ، بعضی از این فراتر رفته به قراءت قراء عشر
 اکتفا کرده ، و بعض دیگر به هر قراءتی که اولاً به وجهی با قواعد عربی موافق باشد
 ثانیاً ولو به احتمال بایکی از مصاحف عثمانی موافق باشد ، و ثالثاً مسند قراءت
 صحیح باشد ، و در این صورت در عدد معینی محصور نیست^{۹۶} .

حق این است که به موجب قواعد اولی نمی‌توان به هر قراءتی اکتفا کرد ،
 بلکه باید قرآن بودن مقروء احراز گردد ، زیرا به یقین در نماز قراءت قرآن واجب
 است ، و اشتغال ذمّه یقینی به حکم عقل براءت یقینی می‌خواهد ، بنابراین باید
 در نماز چیزی خوانده شود که به یقین و یا به موجب دلیل معتبر قرآن بودن آن
 احراز شده باشد ، مثلاً پس از فاتحه سوره‌ای خوانده شود که به هیچ وجه در آن
 اختلاف قراءت نباشد ، و یا به آن نحو خوانده شود که به دلیل معتبر پیغمبر و یا
 امامان (ع) بر آن نحو خوانده‌اند ، و در صورت اختلاف و تعارض به عدد قراءات
 مختلف ، نماز ، و یا لاقلاً خصوص موارد اختلاف تکرار گردد ، مثلاً در سوره
 فاتحه هم «مالك يوم الدين» خوانده شود و هم «ملك يوم الدين» .

لیکن به ملاحظه سایر ادلّه همه قراءات معروف در زمان امامان (ع) کافی
 است اعم از آن که از قراءات قراء سبعة یا عشره باشد و یا از قراءات دیگر ، چه
 این قراءات همه در زمان امامان بوده‌است و دوستان ایشان به آنها نماز می‌گذارد
 و ابداً روعی از جانب ایشان نشده‌است و الاً به تواتر و لاقلاً به واحد به مامی رسید ،
 بلکه به صراحت از امامان (ع) امضاء قراءات معروف به ما رسیده‌است ، فرموده‌اند:
 «اقرأ كما يقرأ الناس» و یا «اقرأوا كما تعلمتم»^{۹۷} .

۹۶- البیان فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۱۱۷ .

۹۷- وافی ج ۵ ، باب اختلاف قراءات ص ۲۷۲ .

بنابراین قراءات شاذّ مانند «ملك يوم الدين» به فعل ماضی^{۹۸} و یا قراءات موضوع مانند «انما يخشى الله من عباده العلماء»^{۹۹} به رفع «الله» و نصب «العلماء» چنانکه به ابوحنیفه نسبت داده اند^{۱۰۰} کافی نمی باشد .



۹۸- رجوع شود به کتاب کشاف ج ۱ ص ۹ مطبعة استقامة ۱۳۷۳ .

۹۹- سورة فاطر آیه ۲۸ .

۱۰۰- کشاف ج ۳ ص ۴۸۳ مطبعة استقامة قاهره ۱۳۷۳ .