

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هشتم، شماره پیاپی ۹۶
بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۶۱ - ۱۳۹

کارکرد قرائت عبدالله ابن مسعود در تبیین آیات الاحکام*

دکتر روح الله نجفی

استادیار دانشگاه خوارزمی

Email: mrf1981@yahoo.com

چکیده

مقاله حاضر به بررسی نحوه تعامل اهل تفسیر با هفت نمونه از وجوه قرائت عبدالله ابن مسعود در ذیل آیات الاحکام می‌پردازد و نشان می‌دهد که اهل تفسیر درباره روایی یا ناروایی احتجاج بدان وجوه مخالف رسم الخط مصحف عثمانی، دیدگاهی مشابه و یکسان نداشته‌اند. در این میان، اتخاذ موضعی عالمانه و روشمند در گرو آن است که پیش‌فرض‌ها و مقدمات بحث، مشخص و متمایز از یکدیگر گردند. مقدماتی نظیر اینکه آیا قرآن به وجوه متعدّد یا به وجه واحد نازل شده است؟ آیا وجوه متعدّد قرائت قرآن، درصدد بیان مطلبی واحد یا درصدد بیان مطالبی متفاوت هستند؟ آیا می‌توان قرائت عبدالله بن مسعود را تفسیر او از قرآن تلقی کرد؟ در این فرض، تفسیر عبدالله مسموع از رسول اکرم است یا حاصل اجتهاد خود او؟ و...

مقاله حاضر با ترکیب کردن مقدماتی از این سنخ، به فروزی شش‌گانه منتهی گشته است. فروزی که بر مبنای هر یک از آنها، حکم جواز یا عدم جواز احتجاج به قرائت عبدالله، متفاوت از دیگری جلوه کرده است.

کلیدواژه‌ها: اختلاف قرائت، قرائت عبدالله ابن مسعود، قرائت خلاف رسم الخط، کارکرد قرائت، آیات الاحکام.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۰۵/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۱/۲۲.

مقدمه

عبدالله ابن مسعود از بزرگان اصحاب پیامبر (ص) و از نخستین پیشگامان آیین مسلمانی است (ذهبی، ۱/ ۳۴؛ ابن الجزری، ۴۵۸/۱).

عبدالله، در عرصه قرائت قرآن و تفسیر آن، شهرتی بسزا دارد. بر وفق گزارش‌های تاریخی، وی، مصحف و قرائتی ویژه خود داشته است و در زمان خلیفه سوم، در ماجرای یکسان سازی مصاحف، شاخص‌ترین چهره‌ای است که با آن تصمیم، موافقت نمی‌کند (نک: سجستانی، ۱۸-۱۳).

تحقیق حاضر، به تحلیل ماجرای تاریخی مصحف عبدالله و نزاع وی با مصحف عثمانی، نظر ندارد بلکه بر آن است که کارکرد مصحف عبدالله را در عرصه تفسیر قرآن باز کاود.

در این راستا، به دلیل اهمیت ویژه آیات الاحکام، بر این عرصه متمرکز گشته و با گزینش هفت نمونه شاخص از وجوه قرائت عبدالله، به بررسی نحوه تعامل اهل تفسیر با آن وجوه می‌پردازیم. بدینسان مقاله حاضر دو پرسش اصلی پیش روی دارد:

۱) اهل تفسیر در مقام تبیین آیات الاحکام، به چه سان با قرائت عبدالله ابن مسعود تعامل کرده‌اند؟

۲) در مقام داوری، نحوه تعامل راجح و بایسته با قرائت عبدالله کدام است؟

نحوه تعامل اهل تفسیر با وجوه قرائت عبدالله در آیات الاحکام**۱. استحباب سعی صفا و مروه**

«انَّ الصَّفاَ وَ المَروَهَ مِنَ شَعائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ البیتِ او اعتمر فلا جناحَ علیهِ ان یطوِّفَ بهما و من تطوَّعَ خیراً فانَّ اللهَ شاکرٌ علیمٌ» (بقره / ۱۵۸)

«صفا و مروه از نشانه‌های خدایند. پس هر که حجّ خانه را به جای آورد یا عمره گزارد، بر او گناهی نیست که آن دو را طواف نماید و هر که از روی رغبت عمل نیکی انجام دهد، همانا خداوند، شکر کننده‌ای بس داناست.»

عبدالله ابن مسعود آیه فوق را به صورت «فلا جناح علیہ اَلا یطوف بهما» (بر او گناهی نیست که آن دو را طواف نکند) قرائت کرده است (نک: الخطیب، ۲۱۹/۱؛ مختار عمر، ۱۲۸/۱). قرائت مزبور از دیگران از جمله ابن عباس، ابی بن کعب، ابن سیرین، انس بن مالک، شهر ابن حوشب، میمون بن مهران و عطاء نیز نقل شده است (همان).

طبری ذیل این آیه از قول عده‌ای خبر می‌دهد که طواف میان صفا و مروه را مستحباً شمرده و بر تارک آن چیزی را لازم ندانسته‌اند (طبری، ۶۸۲/۲). مفسراً ما خود بدین قول باور ندارد (همان ۶۹/۲)؛ اما در مقام نقل روایات مؤید آن، به روایتی از «عطاء» اشاره می‌کند که در آن وی با تعبیر «من اجل قول الله فی مصحف ابن مسعود» (به خاطر گفتار خداوند در مصحف ابن مسعود) بر دیدگاه خود استدلال کرده است (همان، ۶۸/۲).

به همین سان زمخشری (۲۰۸/۱) از ابن عباس، انس و ابن زبیر به عنوان قائلان به استحباب سعی صفا و مروه یاد کرده و می‌گوید قرائت ابن مسعود، این قول را یاری می‌دهد. از دیگر سو، مفسرانی چون طبری، فخر رازی و آلوسی، استناد به قرائت ابن مسعود در این موضع را برنناخته‌اند. به عقیده طبری (۷۰/۲) این قرائت، خلاف مصاحف مسلمین است و برای هیچ‌کس جایز نیست که در مصاحف ایشان، آنچه را که در آن نیست، بیفزاید. مفسراً ما، در ادامه از عدم جواز هم قدم فراتر نهاده و می‌گوید اگر امروزه یک قاری بدان بخواند، به دلیل آن که در کتاب خدا چیزی افزوده که در آن نیست، مستحق عقوبت است (همان، ۷۱/۲).

فخر رازی (۱۸۱/۴) هم در این باره بر آن می‌شود که معتبر شمردن «قرائت شاذ» ممکن نیست، چون صحیح شمردن آن موجب قدح در تواتر قرآن می‌گردد.

به عقیده آلوسی (۳۸/۲) نیز قرائت ابن مسعود و ابی در این موضع، صلاحیت ندارد که یاری دهنده قول به استحباب سعی شمرده شود چون آن، یک قرائت شاذ است که با وجود دلیل معارض نمی‌توان بدان عمل کرد. به علاوه ممکن است که «لا»- در تعبیر «الآ یطوف»- زائد باشد، چنانکه سیاق مقتضی آن است.

به عقیده راقم این سطور، آنچه قرائت ابن مسعود را در این موضع غیرقابل پذیرش می‌سازد، همین ناهمخوانی آن با سیاق آیه است.^۱ زیرا بر شمردن «صفا» و «مروه» به عنوان «شعائر الهی» با تشریح طواف آن دو مناسبت دارد نه با تقریر اینکه بر تارکین طواف آن دو هیچ گناه و حرجی نیست. بدینسان قرائت منقول از ابن مسعود به سبب مخالفت با سیاق، ناپذیرفتنی جلوه می‌کند.

حال بر فرض نادیده گرفتن سیاق آیه و پذیرش این قرائت، آیا می‌توان بر آن شد که قرائت ابن مسعود با قرائت رایج تفاوت معنایی ندارد و هر دو قرائت درصدد بیان مطلب واحدی

۱. چون در مورد احتجاج به شاذ بودن این قرائت و مخالفتش با رسم الخط مصحف عثمانی، ممکن است گفته شود که قرائت ابن مسعود، به دلیل آن که از حمایت دستگاه خلافت برخوردار نشد به انزوا و شاذ شدن گرائید. یعنی خاستگاه شذوذ آن، مسأله‌ای سیاسی - حکومتی بوده است نه مسأله‌ای علمی

هستند؟ البته در نگاه نخست «أَلَا يَطُوفُ بِهِمَا» با «ان يطوف بهما» معارض جلوه می‌کند اما ممکن است گفته شود که «لا» در قرائت نخست زائد است و یا «لا» در قرائت مشهور مقدر می‌باشد. فراء (۹۵/۱) زائد بودن «لا» را در قرائت «أَلَا يَطُوفُ» جایز دانسته است ولی ابن العربی (۴۸/۱) این امر را جایز نمی‌داند. به نظر می‌رسد که قول ابن العربی به صحّت نزدیک‌تر است و زائد شمردن «لا» در «أَلَا يَطُوفُ» قولی متکلفانه و دست کم، خلاف ظاهر است. از دیگر سو مقدر شمردن «لا» در قرائت مشهور نیز هر چند از شواهدی قرآنی چون «بَيْنَ اللَّهِ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا» (نساء/ ۱۷۶) برخوردار است اما با سیاق آیه مورد بحث همخوانی ندارد؛ یعنی بر شمردن صفا و مروه به عنوان «شعائر الله» با تشریح سعی مناسبت دارد نه با رفع حرج و گناه از تارکین سعی.

با این همه و با وانهادن دو قرائت مزبور بر ظاهر خود، باز هم می‌توان بر آن شد که آن دو تعارضی ندارند، بلکه مؤید یکدیگرند. چون گزاره «بر شما گناهی نیست که سعی صفا و مروه را انجام ندهید» دلالت دارد بر اینکه انجام سعی واجب نیست و با توجه به بر شمردن صفا و مروه به عنوان شعائر الهی، سعی میان آن دو را باید امری مستحب قلمداد کرد؛ بنابراین قرائت منقول از ابن مسعود، استحباب سعی را نتیجه می‌دهد و قرائت مشهور هم به همین سان بیان می‌دارد که «بر شما گناهی نیست که سعی صفا و مروه را انجام بدهید.» این تعبیر دلالت دارد بر رفع حرمتی که مورد توهم بوده است؛ بنابراین سعی صفا و مروه حرام نیست و بازهم با توجه به بر شمردن این دو به عنوان شعائر الهی، استحباب سعی را می‌توان برداشت کرد. بدینسان آیه ۱۵۸ بقره بر وفق هر دو قرائت، استحباب سعی را نتیجه می‌دهد و قائلان به وجوب، باید به ادله دیگری استناد جویند و غایت سخن ایشان می‌تواند آن باشد که تعبیر «لا جناح» منافاتی با وجوب ندارد نه آنکه بتوانند وجوب را از همین آیه استفاده کنند. افزون بر این، به نظر می‌رسد که اگر قرآن را یک قانونگذاری رسمی - به سان قانونگذاری‌های کنونی حقوقی - به شمار آوریم، در این فرض نمی‌توان برای امری الزامی از تعبیر «لا جناح» استفاده کرد. مخالفان این نظر برآنند که به دلیل وجود دو بت بر «صفا» و «مروه»، مخاطبان قرآن طواف میان آن دو را ناپسند شمرده و خوف آن داشتند که طواف میان صفا و مروه، بزرگداشت آن دو بت محسوب شود. بدینسان در این آیه، تعبیر به «لا جناح» شده است تا توهم و خوف گناه در این زمینه برطرف شود (نک: فراء، ۹۵/۱). به باور طبرسی (۳۱۵/۱-۳۱۴) رفع گناه از طواف صفا و مروه به خود طواف بر نمی‌گردد بلکه به پرهیز و خودداری مسلمانان از طواف آن دو،

به دلیل وجود دو بت بر می‌گردد چرا که بر وفق سبب نزول بتی به نام «إساف» بر صفا و بتی به نام «نائله» بر مروه بود و مشرکان چون طواف صفا و مروه را انجام می‌دادند بر آن دو بت، دست می‌کشیدند.

با این همه، ممکن است گفته شود که در یک قانونگذاری رسمی و عمومی، قانونگذار حکیم، متن قانون را به گونه‌ای انشاء می‌کند که فهم آن وابسته به شرایط خاص پیدایش آن - که در متن قانون منعکس نشده است - نگردد. البته اگر قوانین قرآن را خطاب‌هایی شفاهی بدانیم که به تدریج مکتوب گشته‌اند و فرهنگ تسامح حاکم در گفتگوهای شفاهی را در آیات قرآن نیز جایز قلمداد کنیم، در این فرض می‌توان پذیرفت که از امر واجب هم در شرایطی خاص با تعبیر «لا جناح» یاد شود، گرچه آن شرایط خاص در متن قانون منعکس نگردیده باشد و در این باره به قرینه معلوم نزد مشافهین بسنده شده باشد. البته در فرض نخست هم راه واجب شمردن سعی بسته نیست و می‌توان بر آن شد که استحباب سعی بعدها به وجوب تغییر یافته است (از باب نسخ حکم).

خلاصه آنکه به نظر می‌رسد که در این موضع قرائت عبدالله ابن مسعود را به دلیل ناهمخوانی با سیاق آیه باید به کنار نهاد و از قرائت مشهور هم صرفاً مطلوبیت و استحباب سعی صفا و مروه قابل برداشت است و قائلان به وجوب سعی، باید به ادله‌ای دیگر استناد جویند.

۲. وجوب عمره

«وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...» (بقره / ۱۹۶)

«و حج و عمره را برای خداوند به اتمام رسانید.»

در قرائت ابن مسعود از آیه فوق، به جای فعل امر «أْتَمُوا»، فعل امر «أَقِيمُوا» به کار رفته است. (نک: الخطیب، ۲۶۷/۱؛ مختار عمر، ۱۵۰/۱) قرائت مزبور از «علقمه» و «ابن عباس» هم نقل شده است (نک: الخطیب، ۲۶۷/۱)

شیخ طوسی (الخلاف، ۲۶۳-۲۶۲) بر آن است که عمره نیز مانند حج فرضیه‌ای واجب است. وی در ضمن بر شمردن ادله دیدگاه خود، به قرائت ابن مسعود از این آیه نیز اشاره می‌کند. شیخ، وجه اشاره به قرائت مزبور را یادآور نمی‌شود اما هویداست که «أَقِيمُوا» فعل امر است و اصل بر آن است که بر وجوب دلالت نماید. بدینسان اگر آیه ۱۹۶ بقره به صورت «وَأَقِيمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» قرائت شود، بی‌تردید باید بر آن شد که عمره نیز مانند حج واجب

است. اما قرائت «و اتمّوا الحجّ و العمره لله» تنها بر آن دلالت دارد که اگر فردی داخل عمره شد، باید آن را تمام نماید و از قرائت مزبور نمی‌توان وجوب دخول در عمره را نتیجه گرفت.^۲ چنانکه آلوسی (۱۱۸/۲) بیان می‌دارد که در این آیه دلالتی بیش از وجوب تمام کردن حجّ و عمره پس از شروع آن‌ها وجود ندارد.

به باور زمخشری (۲۳۸/۱)، امر به تمام کردن حجّ و عمره دلالت بر وجوب آن‌ها ندارد و امر به اتمام، هم در مورد فعل واجب و هم در مورد فعل مستحب می‌تواند به کار رود، اما قائلان به وجوب عمره می‌توانند با استناد به قرائت «اقیموا الحجّ و العمره» بر آن شوند که مراد از امر به اتمام، امر به اداء و انجام فعل می‌باشد. با این همه زمخشری (۲۳۹/۱-۲۸۳) قائل به نفی وجوب عمره است. چون به عقیده وی، فعل امر در صورتی دلالت بر وجوب دارد که دلیل مخالفی وجود نداشته باشد و در این موضع، در روایات منقول از پیامبر، دلیل مخالف وجود دارد.

نکته مهم در بیان زمخشری آن است که وی در مقام تفسیر قرائت «اتمّوا»، استشهاد به قرائت «اقیموا» را روا شمرده است.

فخر رازی نیز با آن‌که در موارد متعدد، تصریح دارد که قرائت شاذّ فاقد حجّیت است، اما در این موضع به قرائت «اقیموا» احتجاج کرده است؛ ظاهراً به دلیل آنکه قرائت مزبور، مؤید قول مذهب شافعی مبنی بر وجوب عمره می‌باشد. به گفته فخر، عمره در نزد اصحاب مذهب وی واجب است و در آیه «اتمّوا الحجّ و العمره...» نیز دو احتمال وجود دارد. نخست، لزوم انجام دادن حجّ و عمره به نحو کمال و تمام و دیگری، امر به این‌که هر گاه حجّ یا عمره را شروع کردید، آن را تمام نمایید. اما فخر، برای حمل آیه به وجه نخست اولویت قائل است. (رازی، ۱۲۹/۵) مفسّر ما در مقام برشمردن تفصیلی دلایل این اولویت، به قرائت «اقیموا الحجّ و العمره لله» هم احتجاج جسته و می‌گوید این قرائت گر چه شاذّ و در حکم خبر واحد است، اما همگان معتقدند که برای ترجیح دادن تأویلی بر تأویل دیگر صلاحیت دارد (همان، ۱۴۰/۵).

حال بر فرض آنکه در مصحف یا قرائت ابن مسعود به جای «اتمّوا»، تعبیر «اقیموا» به کار رفته باشد، نسبت این قرائت با قرائت رایج چیست؟ و آیا می‌توان با استناد به قرائت «اقیموا»

۲. شیخ طوسی (الخلاف، ۲/۲۶۳) در این زمینه نظری متفاوت دارد و قرائت «اتمّوا» را هم موافق فتوای خود دانسته و از آن وجوب را نتیجه می‌گیرد.

قائل به وجوب عمره همانند حجّ شد؟^۳

در پاسخ بدین پرسش، احتمالات و فروض گوناگونی رخ می‌نمایند که می‌توان آن‌ها را به شکل ترسیم شده در جدول دسته‌بندی کرد.



در مقام توضیح فروض مطرح شده باید گفت:

(۱) پیامبر، قرآن را بر یک وجه قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان

۳. جالب است که بر وفق پاره‌ای از روایات، ابن مسعود خود قائل به وجوب عمره نبوده است. (نک: جصاص ۱/۲۶۴، آلوسی

متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود در این موضع، دچار دگرگونی گشته است و قرائت مشهور، قرائت پیامبر است. هویداست که در این فرض، نمی‌توان از قرائت ابن مسعود دلالت آیه ۱۹۶ بقره را بر وجوب عمره نتیجه گرفت؛ چون قرائت مزبور دچار دگرگونی شده است.

۲) پیامبر قرآن را بر یک وجه قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود در این موضع قرائت پیامبر است و قرائت مشهور دچار دگرگونی گشته است. هویداست که در این فرض، قرائت ابن مسعود وجه منحصر قرآن بوده و در نتیجه دارای حجیت تام است.

۳) پیامبر، قرآن را به وجوه متعدّد قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود و قرائت رایج، هر دو قرائت پیامبر هستند و این دو قرائت در مقام بیان مطلبی واحدند. هویداست که در این فرض قرائت ابن مسعود یکی از وجوه قرآن بوده و در نتیجه از حجیت کامل برخوردار است. به علاوه مراد از قرائت «اتموا» را هم واضح و آشکار می‌سازد.

۴) پیامبر قرآن را به وجوه متعدّد قرائت نموده است، ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را به عنوان متن آیه قرائت کرده است، قرائت ابن مسعود و قرائت رایج هر دو قرائت پیامبرند اما این دو قرائت درصدد بیان مطلبی واحد نیستند. بدینسان نمی‌توان قرائت ابن مسعود را تفسیرکننده قرائت رایج تلقی کرد، چون قرائت ابن مسعود درصدد بیان مطلبی متفاوت است. به دیگر بیان، از اینکه آیه یاد شده در وجه «اقیموا» بر وجوب عمره دلالت دارد نمی‌توان نتیجه گرفت که از قرائت آن به وجه «اتموا» هم وجوب عمره اراده شده است، اگرچه تعبیر «اقیموا» به تنهایی می‌تواند مستند وجوب عمره قرار گیرد.

۵) ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را در مقام تفسیر ذکر کرده است و این تفسیر شنیده شده از پیامبر است. هویداست که در این فرض، قرائت ابن مسعود به عنوان تفسیرکننده قرائت مشهور از حجیت برخوردار خواهد بود.

۶) ابن مسعود تعبیر «اقیموا» را در مقام تفسیر ذکر کرده است و این تفسیر، حاصل تفکر و استنباط شخصی خود اوست. در این فرض از آنجا که ابن مسعود در عهد نزول قرآن حاضر و از نزدیکان به پیامبر بوده است، به نظر می‌رسد که می‌توان تفسیر و فهم شخصی وی را هم به عنوان قرینه‌ای ظنی لحاظ کرد.

اگر بخواهیم میان این فروض شش‌گانه قائل به ترجیح و انتخاب شویم، از میان دو حالت نخست (یعنی قرائت بودن وجه منقول از ابن مسعود یا تفسیر بودن آن) هویدا است که قرائت بودن ترجیح دارد. از آن رو که ناقلان «اقیموا» آن را به عنوان قرائت ابن مسعود نقل نموده‌اند و خطای ناقلان در این باره امری خلاف اصل و نیازمند ارائه دلیل و یا دست کم قرینه‌ای آشکار است.

اما از میان دو فرض نزول قرآن به یک وجه یا نزول قرآن به وجوه متعدّد، به نظر می‌رسد که نظرگاه نزول قرآن به یک وجه راجح است. چرا که اصل بر آن است که هر گفتار یا کتابی دارای متنی واحد است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود و بر وفق روایت مشهور منقول از امام باقر (ع) نیز «انّ القرآنَ واحدٌ نزلَ من عند واحدٍ و لكن الاختلافَ یجیءُ من قِبَل الرّوَاه» (کلینی، ۶۳/۲). «قرآن یکی است و از نزد یک (ذات واحد) نازل شده است ولی اختلاف از سوی راویان پدید می‌آید.»

بدینسان نظرگاه راجح- نزد صاحب این قلم- آن است که نزول قرآن به یک وجه دانسته شود و قرائت ابن مسعود نیز بر قرائت بودن خود باقی بماند (بی آنکه مصلحت اندیشانه به تفسیر حمل گردد).

هویدا است که با پذیرش دو فرض فوق، تنها یکی از دو وجه «اتموا» و «اقیموا» می‌تواند قرائت رسول خدا تلقی گردد و در میان این دو وجه نیز قرائت رایج به وضوح راجح است چرا که سیاق آیه ۱۹۶ بقره درباره ناتمام ماندن حجّ و عمره و ترسیم وظیفه مسلمانان در چنان شرایطی می‌باشد: «و اتمّوا الحجّ و العمره لله فإن أحصرتم فما استیسر من الهدی ...» «و حجّ و عمره را برای خدا به پایان رسانید. پس اگر با ممانعت روبرو شدید، بر شماست هر قربانی‌ای که میسر باشد...»

به گفته ابن عاشور (۲۱۲/۲) خلافتی نیست که این آیه در سال ششم هجرت و در حدیبیه نازل شده است، هنگامی که مشرکان، مسلمانان را از انجام عمره باز داشتند. ادامه آیه نیز در مقام تکمیل تقریر وظیفه مسلمانان در فرض بازداشته شدن از حجّ یا عمره می‌باشد. بدینسان با توجه بدین سیاق آشکار- که ترسیم کننده وظیفه مسلمانان در شرایط بازماندن از حجّ یا عمره و ناتمام ماندن آن دو است- افتتاح آیه با بیان لزوم اتمام حجّ و عمره- در شرایط متعارف- هماهنگی و سنخیت تامّ دارد. بدینسان با رجحان یافتن قرائت مشهور، باید قرائت عبدالله بن مسعود را در این موضع به کنار نهاد.

۳. تعیین نفقه دهنده مادران اطفال یتیم

«و الولدات یُرضعن اولادهنّ حولین کاملین لمن اراد ان یتّم الرضاعه و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف لا تکلف نفس الا وسعها لاتضار والده بولدها و لا مولود له بولده و علی الوارث مثل ذلک ...» (بقره/ ۲۳۳)

«و مادران، فرزندان خود را دو سال شیر می دهند. (این حکم) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را کامل کند و خوراک و پوشاک آنان (مادران) به گونه‌ای شایسته بر عهده صاحب فرزند (پدر) است. هیچ کس جز به قدر توانش مکلف نمی‌شود. نه هیچ مادری به سبب فرزندش زیان بیند و نه هیچ صاحب فرزندی (پدری) به سبب فرزندش. بر وارث نیز مانند این حکم جاری است...»

قرائت ابن مسعود از این آیه را به گونه «و علی الوارث ذی الرحم المَحْرَم مثل ذلک» (و بر وارثی که خویشاوند نسبی و محرم باشد، همانند این حکم جاری است) باز گفته‌اند. (نک: الخطیب، ۳۲۵/۱)

بر وفق قرائت مشهور، تأمین خوراک و پوشاک مادران شیردهنده بر عهده پدران - که صاحبان اولاد هستند - می‌باشد و همین حکم عیناً در مورد وارث هم جاری می‌شود. از به کاربردن عنوان «وارث» برای آن کس که وظیفه تأمین خوراک و پوشاک مادران شیردهنده را بر عهده خواهد گرفت، مشخص می‌شود که وی جانشین و جایگزین فردی است که سابقاً این وظیفه بر عهده او بوده است؛ بنابراین مراد از وارث، وارث پدر (مولود له) می‌باشد و جمله «و علی الوارث مثل ذلک» به جمله «و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف» عطف شده است؛ یعنی «و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف و علی الوارث مثل ذلک». بدینسان چون در جمله «معطوف علیه» سخن از «مولود له» است در جمله «معطوف» هم مراد از «وارث»، وارثان وی خواهند بود.

تفسیر نگارانی چون زمخشری (۲۸۰/۱)، ابوحیان (۲۲۷/۲-۲۲۶) و ابن عاشور (۴۱۴/۲) نیز ظهور آیه را در آن دانسته‌اند که مراد از وارث، وارثین صاحب فرزند (مولود له) است. با این همه به گفته ابن عاشور، علمای اسلام اتفاق نموده‌اند که ظاهر این آیه مراد نیست چون هیچ کس قائل بدان نیست که نفقه زن شیردهنده، بر عهده وارثان پدر طفل باشد. بدینسان علما در این باب به تأویل روی آورده و جمهور ایشان بر آن شده‌اند که مراد از وارث، وارثان طفل می‌باشند. (یعنی کسانی که اگر فرضاً طفل بمیرد وارثان او خواهند بود.) (ابن عاشور، ۴۱۶/۲-)

(۴۱۵)

از جمله قائلان بدین تأویل، نسفی و آلوسی هستند که هر دو در گام نخست مراد از وارث را وارثان طفل معرفی نموده‌اند و در گام بعد به قرائت ابن مسعود- و علی الوراث ذی الرحم المحرم مثل ذلک- استشهدا جسته‌اند. (نسفی، ۱۱۸/۱؛ آلوسی ۲۲۱/۲) هویداست که نسفی و آلوسی هر دو حنفی مسلک هستند و در این مسأله درصدد اثبات قول امام خود ابوحنفیه بر آمده‌اند. بر وفق قول ابوحنفیه، نفقه یاد شده تنها بر وارثینی که ذو رحم (خویشاوند نسبی) و محرم (دارای حرمت ابدی نکاح) باشند، واجب می‌باشد اما ابن ابی لیلی برخلاف ابوحنفیه نفقه مزبور را بر همه وارثان طفل واجب شمرده است. (نک: زمخشری، ۲۸۰/۱؛ نسفی، ۱۱۸/۱) بدینسان قرائت منسوب به ابن مسعود و رأی ابوحنفیه دقیقاً با هم تطابق دارند و مشخص نیست که آیا ابوحنفیه دیدگاه خود را از قرائت ابن مسعود بر گرفته است و یا آنکه پاره‌ای از پیروان مذهب حنفی، چنین قرائتی را به ابن مسعود نسبت داده‌اند.

به هر تقدیر، به نظر می‌رسد که قرائت منسوب به ابن مسعود از شهرت چندانی برخوردار نبوده است. چرا که جصاص حنفی در کتاب «احکام القرآن»- با آنکه درصدد دفاع کامل از مذهب حنفی است- در مباحث مربوط به آیه ۲۳۳ بقره از این قرائت سخنی نمی‌گوید. (نک: جصاص، ۴۰۹/۱-۴۰۶).

مختار عمر (۱۷۹/۱) هم در «معجم القراءات القرآنیه» این قرائت را گزارش نکرده است و تنها منبع الخطیب (۱۱۸/۱) در «معجم القراءات» برای ذکر این قرائت همان تفسیر نسفی است که تفسیر نسفی خود برای ذکر قرائت مزبور سندی ارائه نداده است و صرفاً از باب ارسال مسلمات بدان استناد جسته است (نسفی، ۱۱۸/۱). سرخسی حنفی مسلک نیز بدین قرائت ابن مسعود استشهدا جسته است و به دنبال آن تصریح کرده که قرائت ابن مسعود با روایتش از پیامبر تفاوتی ندارد چرا که آن هم شنیده شده از رسول خداست (سرخسی، المبسوط، ۲۰۹/۵). با این همه به نظر می‌رسد که قرائت ابن مسعود در این موضع، قابل اتکا نیست، چون بر وفق ظهور آیه در قرائت رایج، مراد از وارث، وارثان صاحب فرزند (مولود له) می‌باشند. در حالی که ظاهر قید «ذی الحرم المحرم» (خویشاوند نسبی که محرم باشد) بیانگر نسبت وارث با خود طفل است؛ یعنی این قید متناسب با آن قول تأویلی است که مراد از وارث را وارثین بالقوه طفل می‌داند. چنانکه نسفی و آلوسی در قدم نخست مراد از وارث را وارثین طفل دانسته‌اند و در قدم بعد، قرائت «ذی الحرم المحرم» را به میان آورده و اطلاق وارثین را با استناد به آن،

مقیّد و محدود ساخته‌اند.

خلاصه آنکه قرائت ابن مسعود در این موضع به گونه‌ای ناهماهنگ با متن آیه جلوه می‌کند. چرا که در آن از یکسو «علی الوراث» به «علی المولود له» عطف شده است و این عطف ظهور دارد که بعد از فوت «مولود له»، وارث او عهده‌دار نفقه است و از دیگر سو، ظاهر قید «ذی الحرم المحرم» نسبت وارث را با خود طفل نشان می‌دهد، چنانکه گویی مراد از وارث، وارثان بالقوه خود طفل هستند نه وارثان پدر فوت کرده او.

به علاوه، در شرایطی که طفل زنده است، سخن گفتن از وارث او چه وجهی دارد؟ شرط ارث بردن، زنده بودن ارث برنده در زمان فوت ارث نهنده است و چه بسا وارثان بالقوه طفل، به سبب وفات یافتن قبل از وی، اساساً وارث او نگردند.

خلاصه آنکه ناهمخوانی قرائت ابن مسعود با سیاق آیه، گمان برساخته بودن آن قرائت برای تقویت آراء فقهی متأخر را به ذهن متبادر می‌کند. عبداللطیف الخطیب (۱/ ۳۲۵) قرائت ابن مسعود در این موضع را بر تفسیر حمل کرده است اما به نظر می‌رسد که آن افزوده، قرائتی در مقام «تقیید» است و نمی‌توان آن را «تفسیر» خواند.^۴

۴. تعیین میراث برادر و خواهر مادری

«و إن كان رجلٌ یورثُ كلالهً أو امرأةً و له اخٌ أو اختٌ فلكل واحدٍ منهما السُّدسُ فان كانوا اکثرَ من ذلك فهم شركاءُ فی الثلث» (نساء/ ۱۲)

«و اگر مرد یا زنی که از او ارث برده می‌شود، فاقد فرزند (و پدر و مادر) باشد و برای او یک برادر یا یک خواهر باشد، پس برای هر یک از آنها، یک ششم ماترک مقرر است. و اگر بیش از آن باشند، پس ایشان در یک سوم ماترک با یکدیگر شریک هستند»

درباره ارث برادر و خواهر، دو آیه در قرآن به چشم می‌خورد. یکی آیه فوق و دیگری آیه پایانی همین سوره که متن آن، چنین است: «یستفتونک قل الله یفتیکم فی الکلاله ان امرءٌ هلک لیس له ولدٌ و له اختٌ فلها نصفٌ ما ترک و هو یرثها ان لم یکن لها ولدٌ فان کانتا اثنتین فلهما الثلثان ممّا ترک و ان كانوا اخوه رجالاً و نساءً فللذکر مثلُ حظِّ الانثیین ...» (نساء/ ۱۷۶)

«از تو فتوا می‌طلبند. بگو خدا درباره فرد فاقد فرزند [و والدین] به شما فتوا می‌دهد. اگر فردی فوت کرد و فرزندی نداشت و برای او یک خواهر بود، پس برای او نصف ماترک مقرر

۴. «تفسیر» پرده برداشتن از مفاد و مدلول خود آیه می‌باشد اما «تقیید» افزودن قیدی به مفاد آیه است که از خود آیه، قابل استنتاج نیست.

است و آن [برادر هم متقابلاً] از او ارث می‌برد، اگر فرزندی نداشته باشد. و اگر آن‌ها، دو خواهر باشند، پس برای آن دو، دو سوم ماترک مقرر است و اگر برادران و خواهران، جمعی از مردان و زنان باشند، پس برای مذکر مانند سهم دو مونث است.»

در قرائت عبدالله از آیه ۱۲ سوره نساء قید «من امّ» پس از عبارت «و له أخ أو أخت» افزوده شده است. (الخطیب، ۳۲/۲). خوانش «و له اخ او اخت من امّ» علاوه بر ابن مسعود از سعد بن ابی وقاص هم منقول می‌باشد (همان). به علاوه، این قرائت، به شکل «من الامّ» به ابی بن کعب نیز انتساب دارد (همان، ۳۱/۲).

پیداست که مفاد آیه ۱۲ نساء در فرض افزوده شدن این قید، صرفاً به برادران و خواهران مادری مربوط می‌گردد. از دیگر سو مقایسه آیات ۱۲ و ۱۷۶ نساء نشان می‌دهد که سهام تعیین شده در آن دو برای خواهران و برادران میّت به دو شکل متفاوت می‌باشد، گرچه هر دو آیه در این نکته مشترک‌اند که ارث بردن برادران و خواهران میّت منوط به «کلاله» بودن اوست. در اینکه در کلاله بودن میّت، فاقد فرزند بودن او شرط است، اتفاق نظر حاصل است و قید «ان امرء هلک لیس ولد» نیز به دنبال یاد کرد «کلاله» در آیه ۱۷۶ نساء، دلیلی آشکار بر این مطلب است؛ اما در اینکه علاوه بر فقدان فرزند، فقدان والدین هم در کلاله بودن میّت شرط است یا نه؟ اختلاف نظر وجود دارد. (نک: ابوحنیفان، ۱۹۶/۳) جمهور علما فقدان والدین را نیز شرط دانسته‌اند. (نک: ابن عاشور، ۵۲/۴).

به هر تقدیر مقایسه آیات ۱۲ و ۱۷۶ نساء نشان می‌دهد که این دو آیه به نحو ذیل در تعیین ارث برادر و خواهر از یکدیگر تمایز می‌یابند:

(۱) در فرضی که میّت یک خواهر دارد، بر وفق آیه ۱۲، سهم یک خواهر یک ششم است ولی بنا به آیه ۱۷۶، سهم یک خواهر یک دوم است.

(۲) در فرضی که میّت دو خواهر دارد، بنا به آیه ۱۲، سهم دو خواهر، یک سوم است که در آن شریک‌اند. ولی بنا به آیه ۱۷۶، سهم دو خواهر دو سوم است.

(۳) در فرضی که میّت، برادران و خواهرانی دارد، بنا به آیه ۱۲، ایشان در یک سوم ماترک به صورت مساوی شریک‌اند. ولی بنا به آیه ۱۷۶، ایشان تمام مال را می‌برند و سهم هر برادر دو برابر سهم هر خواهر است.

پاره‌ای از اهل تفسیر، تفاوت میان حکم این دو آیه را مؤید این مطلب دانسته‌اند که آیه ۱۲ مربوط به برادران و خواهران امّی (که فقط مادر ایشان با میّت مشترک است) می‌باشد و آیه

۱۷۶، مربوط به برادران و خواهران ابوینی (که در پدر و مادر با میّت مشترک‌اند) و نیز برادران و خواهران ابی (که فقط در پدر با میّت مشترک‌اند).

فخر رازی ذیل آیه دوازدهم بیان می‌دارد که چون در آیه پایانی سوره نساء، برای خواهران، دو سوم و برای برادران تمام مال میّت ثابت شده است و در این جا، برای برادران و خواهران، یک سوم مال تعیین شده است، پس مراد از برادران و خواهران در این موضع، غیر از برادران و خواهران در آن آیه است. بر این اساس، مفسّر ما بر آن می‌شود که مراد از برادران و خواهران در این آیه، برادران و خواهران مادری و در آیه پایانی، مراد، برادران و خواهران از پدر و مادر و یا تنها از پدر می‌باشند. (رازی، ۲۲۴/۹-۲۲۳). به همین سان، ابو حیان، اظهار می‌دارد که اختلاف حکم در آیه دوازدهم و در آیه پایانی سوره نساء، دلالت بر اختلاف «محکوم له» دارد. (ابو حیان ۱۹۸/۳). به باور صاحب این قلم، در فرض تعارض مدلول دو آیه، قاعده آن است که باید آیه لاحق، آیه سابق را نسخ نماید نه آنکه قیودی به دو آیه اضافه گردند که در متن آن‌ها دیده نمی‌شوند. به هر تقدیر، آنچه برای تحقیق حاضر در خور اهمیّت است، استفاده‌ای است که اهل تفسیر از قرائت «من امّ» نموده‌اند. بدینسان، زمخشری (۴۸۶/۱) قرائت «و له اخ او اخت من الامّ» و نیز «و له اخ او اخت من امّ» را دالّ بر آن می‌داند که مراد آیه، اولاد مادر می‌باشد. شیخ طوسی (المبسوط، ۸۶/۴) هم پس از حمل برادر و خواهر در این آیه به برادر و خواهر مادری، به قرائت ابن مسعود اشاره می‌کند. به همین سان ابو حیان (۱۹۸/۳) دو وجه مزبور را روشن سازنده این مطلب می‌داند که مراد از برادران، برادران مادرند. به باور شهید ثانی (۸۸/۱۳) نیز به دلیل روایات منقول و به دلیل قرائت ابن مسعود، مراد آیه، اولاد امّ می‌باشد. وی می‌گوید بر وفق قول صحیح، قرائت شاذّ همانند خبر است. (همان) به گفته ابن الجزری (۲۸/۱) نیز قرائت مزبور روشن ساخته است که مراد از برادران در این موضع، برادران مادری است و فقیهان بر این حکم اتفاق دارند.

به گفته شوکانی (۱۱۷/۷)، پیشوایان فقه در مسائل بسیاری به قرائت آحاد عمل کرده‌اند. وی، برای این مساله دو شاهد بر می‌شمارد که یکی از آن‌ها، قرائت «و له اخ او اخت من امّ» می‌باشد. به عقیده وی، اجماع بر این مساله محقق گردیده است و مستندی به جز قرائت مزبور بر آن وجود ندارد. (همان)

رشیدرضا (۳۴۶/۴) قرائت «من الامّ» را حمل بر تفسیری می‌کند که برخی مردم از صحابه شنیده‌اند و پنداشته‌اند که ایشان آن را از قرآن می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد که با توجه به نقل

شدن این قید از سوی ناقلان به عنوان قرائت، اصل بر آن است که این قید، قرائت تلقی شود مگر آنکه قرینه‌ای خلاف آن اقامه گردد و صرف ادعای اشتباه را بی ارائه قرینه‌ای آشکار نمی‌توان مسموع دانست. به علاوه، در حالی که در قرائت مشهور «اخ» و «اخت» به شکل مطلق ذکر شده‌اند، چگونه می‌توان آن دو را به برادر و خواهر مادری تفسیر کرد؟ در فرایند تفسیر باید از آنچه که در آیه وجود دارد پرده برداشته شود نه آنکه چیزی به آیه افزوده شود که در آن نیست. البته ممکن است پیامبر در روایتی، حکم مطلق آیه را تخصیص زده باشد اما باید میان تفسیر آیه - که پرده برداشتن از مفاد آن است - و تخصیص زدن آن - که نسخ جزئی مفاد آن می‌باشد - تفکیک قائل شد. به هر تقدیر، در آیه ۱۲ نساء نیز بسیاری از اهل تفسیر به قرائت عبدالله تمسک جسته و مفاد آیه را بر مبنای آن تبیین کرده‌اند. فروض و احتمالات ششگانه‌ای که قبلاً از آن‌ها سخن گفتیم، در این جا نیز قابل تطبیق می‌باشند و اگر بخواهیم از میان آن فروض، قائل به ترجیح و اختیار شویم، نزول قرآن به یک وجه و وانهادن قرائت عبدالله بر قرائت بودنش (ونه حمل خلاف ظاهر آن بر تفسیر) شایسته اختیار جلوه می‌کنند. بدینسان نسبت قرائت عبدالله و قرائت جمهور در آیه ۱۲ نساء به نحو زیادت و نقصان رخ می‌نماید؛ یعنی محتمل است که قرائت جمهور قرائت رسول بوده باشد و قرائت عبدالله به خطا دچار زیادت گشته باشد؛ و نیز محتمل است که قرائت عبدالله قرائت رسول بوده و قرائت جمهور دچار نقصان گشته باشد. هویداست که بر وفق هیچ یک از این دو فرض نمی‌توان به قرائت عبدالله به عنوان تفسیر کننده قرائت جمهور استناد جست. چون در فرض نخست، زیادت قرائت عبدالله خلاف قرائت رسول و مبتنی بر خطاست و در فرض دوم نیز قرائت عبدالله متن یگانه آیه است و نقصان قرائت جمهور با نظر به قرائت عبدالله آشکار می‌شود نه آنکه بتوان قرائت جمهور را بر نقصان خود باقی گذارد و مفاد آن را بر وفق قرائت عبدالله تبیین کرد. هرچند ممکن است پاره ای از قرآن پژوهان سخن گفتن بی پرده از چنین فروضی را برنتابند اما باید عنایت داشت که در محدوده همان قرائات قاریان هفتگانه نیز گاه اختلافاتی به شکل زیادت یا نقصان کلمه دیده می‌شود. مثلاً جمله پایانی آیه ۲۳ حدید بر وفق قرائت عاصم «فان الله هو الغنی الحمید» و بر وفق قرائت نافع «فان الله الغنی الحمید» می‌باشد. (ابن مجاهد، ۶۲۷) و هر دو وجه نیز حتی در عصر حاضر به شکل مصحف مکتوب رواج عملی دارند؛ زیرا قرائت نافع - علیرغم غلبه نسبی قرائت حفص از عاصم - همچنان در مناطقی از جهان اسلام کاربرد و رواج دارد. (برای اطلاع بیشتر نک: ۳۶۰-۳۶۱/۴، Leemhuis)

۵. تعیین دست راست برای کیفر سارق

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مائده ۳۸)

«و مرد و زن دزد را دست ببریید...»

در قرائت ابن مسعود از آیه فوق، به جای «أیدیها»، «أیمانها» و یا «أیمانهم» آمده است. (نک: الخطیب، ۲/۲۷۰؛ مختار عمر، ۲/۲۰۸). «الأیمان» جمع «الیمین» به معنای دست راست می‌باشد. بدینسان بر وفق قرائت عبدالله، باید دست راست سارقان قطع گردد اما بر وفق قرائت مشهور ممکن است این نظر گاه رخ نماید که تعبیر «ایدی» هم بر دستان راست و هم بر دستان چپ افراد سارق صادق است و بنابراین چه دست راست قطع گردد و چه دست چپ، به فرمان آیه مبنی بر لزوم قطع کردن دست سارقان عمل شده است. به دیگر بیان، بر وفق قرائت ابن مسعود، لزوم قطع شدن دست راست سارقان حکمی مصرح است اما بر وفق قرائت مشهور واژه «ید» بر هر دو دست صدق می‌کند و برای تخصیص آن به دست راست، باید به دلیلی دیگر تمسک جست. به گفته ابن عاشور (۱۰۰/۵) جمهور فقیهان عقیده دارند که در نخستین مرتبه عقوبت سارق، باید دست راست او را قطع کرد ولی عده‌ای هم بر آن رفته‌اند که باید دست چپ وی قطع گردد. بدینسان برخی از قائلان به لزوم قطع دست راست، در تعیین مراد آیه ۳۸ مائده، به قرائت ابن مسعود استشهاد جستند. به گفته زمخشری (۱/۶۳۲) به دلیل قرائت عبدالله، از دو دست [دست مرد دزد و زن دزد]، دو دست راست آن‌ها اراده شده است. آلوسی (۱۹۵/۵) نیز مراد از «الایدی» (دست‌ها) را «الایمان» (دستان راست) دانسته و قرائت ابن مسعود را مؤید این مطلب می‌شمارد. شیخ طوسی (المبسوط، ۸/۳۵) هم پس از بیان وجوب قطع دست راست سارق، قرائت ابن مسعود را یاد آور می‌شود. سرخسی (المبسوط، ۹/۱۶۸) در این راه گامی فراتر نهاده و به تعیین نسبت قرائت ابن مسعود با قرائت رایج می‌پردازد. به عقیده وی نسبت قرائت ابن مسعود با قرائت رایج، نسبت مقید و مطلق است. گویی که قرآن می‌فرماید «فاقطعوا أیمانها من الایدی» (همان) قرائت ابن مسعود از آیه ۳۸ مائده، علاوه بر مؤید داشتن این مطلب که در مرتبه اول عقوبت سارق، باید دست راست وی قطع گردد، از جهتی دیگر نیز مورد استشهاد واقع شده است. در میان فقیهان بحثی مطرح شده است مبنی بر اینکه در مرتبه دوم، سوم و چهارم عقوبت سارق چه باید کرد؟ شیخ طوسی (الخلاص، ۵/۴۳۶) بر آن است که در مرتبه دوم پای چپ سارق قطع شده و در مرتبه سوم وی برای همیشه حبس می‌گردد؛ اما شافعی، مالک و اسحاق گفته‌اند در بار سوم، دست چپ سارق قطع می‌شود (همان) شیخ در ضمن بیان ادله مؤید دیدگاه خود و رد سخن شافعی و موافقان

وی، به قرائت ابن مسعود نیز استشهاد می‌جوید (همان، ۴۳۷/۵) زیرا بر وفق قرائت ابن مسعود، قطع کردن دست سارق، تنها به دست راست او اختصاص دارد و به دست چپش سرایت نمی‌کند. سرخسی (المبسوط، ۱۶۷/۹) نیز با استشهاد به قرائت ابن مسعود، علاوه بر نفی قطع دست چپ، نفی قطع پا را هم نتیجه می‌گیرد. وی که با تلفیق قرائت ابن مسعود و قرائت مشهور (از باب حمل مطلق بر مقید) به عبارت «فأقطعوا ایمانهما من الایدی» رسیده است، نتیجه می‌گیرد که آیه شریفه به هیچ رو شامل پا و شامل دست چپ نمی‌شود. (همان) اما فخر رازی (۲۲۷/۱۱) در مقام دفاع از رأی شافعی - مبنی بر قطع شدن پای چپ در مرتبه دوم، دست چپ در مرتبه سوم و پای راست در مرتبه چهارم - بر آن می‌شود که اساساً قرائت ابن مسعود از این آیه فاقد حجیت است به دلیل آنکه اگر این قرائت از قرآن بود، می‌بایست به شکل متواتر نقل گردد (همان). به عقیده فخر رازی، اگر نقل قرآن را به شکل غیر متواتر بپذیریم، باب طعن روافض [!] و ملاحظه در قرآن باز خواهد شد چرا که ایشان خواهند گفت شاید آیاتی دالّ بر امامت علی ابن ابی طالب به صورت منصوص در قرآن بوده است و شاید در قرآن آیاتی بوده که بر نسخ بسیاری از این شرائع و احکام موجود، دلالت داشته است (همان) اما به عقیده فخر رازی، فتح چنین بابی باطل است، چون هر چه که قرآن باشد باید متواتر باشد و چون چیزی متواتر نباشد، یقین می‌کنیم که آن، قرآن نیست (همان). بدینسان فخر، قرائت ابن مسعود از این آیه را به دلیل عدم تواتر و شاذ بودن فاقد حجیت دانسته و قول دیگران مبنی بر «در حکم حدیث واحد بودن قرائت شاذّ» را هم نمی‌پذیرد (همان). در حالی که خود وی ذیل آیه ۱۹۶ بقره این مطلب را مفروغ عنه گرفته بود که «قرائت شاذّ» در حکم حدیث واحد است. دلیل این موضع‌گیری متفاوت فخر، واضح و آشکار است. در آیه ۱۹۶ بقره، قرائت ابن مسعود موید مذهب شافعی بود ولی در این موضع، قرائت وی مغایر قول آن مذهب است. به هر تقدیر، اهل تفسیر در این آیه، در روایی یا ناروایی احتجاج به قرائت عبدالله ابن مسعود، اختلاف ورزیده‌اند و در مقام داوری می‌توان به سان موارد پیشین، آن فروض شش‌گانه را بر مسأله تطبیق کرد. به علاوه، به نظر می‌رسد در این موضع، قرائت رایج و قرائت ابن مسعود را باید به عنوان وجوهی محتمل از قرائت رسول در نظر گرفت و هیچ‌یک از این دو وجه را - به دلیل فقدان قرینه‌ای ترجیح دهنده - نمی‌توان به کنار نهاد.

۶. لزوم تتابع در روزه‌های کفّاره سوگند

«لا یواخذکم الله باللغو فی ایمانکم و لکن یواخذکم بما عقَدْتُمُ الایمان فکفّارُته إطعام عشره مساکین من أوسط ما تطعمون أهلیکم أو کسوتهم أو تحریرُ رقبة فمن لم یجد فصیامُ ثلاثه آیام

ذلک کفارہ ایمانکم اذا حلفتم واحفظوا ایمانکم ...» (مانده / ۸۹)

«خداوند شما را برای سوگندهای لغو مواخذه نمی‌کند؛ اما در سوگندهایی که [عامدانه] منعقد می‌کنید، مواخذه می‌نماید. پس کفارہ [شکستن] آن، طعام دادن به ده مسکین است از میانگین آنچه به خانواده خود می‌خورانید یا تأمین پوشاک آن‌ها و یا آزاد کردن یک برده. و هر کس [این سه مورد را] نیابد، پس سه روز روزه بدارد. این کفارہ سوگندهای شماسست چون منعقد می‌نمایید و سوگندهای خود را [از شکستن] حفظ کنید...»

بر وفق آیه فوق، کفارہ [شکستن] سوگند عامدانه، طعام دادن به ده مسکین - مطابق با طعام متوسط خانواده کفارہ دهنده - یا لباس پوشاندن به ده مسکین و یا آزاد کردن یک برده است. همچنین برای کسانی که بر این امور توانایی ندارد، سه روز روزه داشتن، مقرر شده است. در قرائت منقول از ابن مسعود، آیه فوق با افزوده شدن قید «متتابعات»، به نحو ذیل خوانده شده است: «فصیام ثلاثه ایام متتابعات» (نک: الخطیب، ۳۳۷/۲؛ مختار عمر، ۲۳۶/۲). قرائت مزبور از ابی و نخعی نیز نقل شده است (همان).

پیدااست که بر وفق قرائت مشهور، به دلیل مطلق بودن تعبیر «صیام ثلاثه ایام»، کفارہ دهنده مجاز است که روزه‌های کفارہ خود را جدا جدا و یا پشت سرهم به جای آورد. اما بر وفق قرائت ابن مسعود، تتابع (به دنبال هم به جای آوردن) روزه‌ها، امری الزامی است. شیخ طوسی بر آن است که روزه ایام سه گانه در کفارہ یمین باید متتابع باشد و در آن تفریق جایز نیست (طوسی، الخلاف، ۱۴۲/۶). وی در مقام مدلل ساختن قول خویش و رد دیدگاه پاره‌ای از عالمان اهل سنت که تفریق روزه‌ها را جایز دانسته‌اند، به قرائت ابن مسعود و ابی استناد کرده و می‌گوید «کمترین چیزی که در این دو قرائت است آن است که به منزله خبر واحد هستند. پس عمل به آن‌ها نزد مخالفان [: اهل سنت] واجب است.» (همان، ۱۴۳/۶)

راوندی (۲۲۷/۲) هم به سان شیخ، تتابع روزه‌ها را لازم دانسته و قرائت ابن مسعود و ابی را مؤید و تقویت کننده این نظرگاه شمرده است.

پیروان مسلک فقهی ابوحنفیه نیز به قرائت ابن مسعود تمسک جسته و قائل به لزوم تتابع در روزه‌ها شده‌اند (نک: زمخشری، ۶۷۳/۱؛ جصاص، ۴۶۱/۲؛ نسفی، ۳۰۰/۱).

جصاص (۴۶۱/۲) این مسأله را از مصادیق «نسخ تلاوت و ثابت ماندن حکم» شمرده و بر آن می‌شود که لزوم تتابع با قول ابن مسعود و دیگران ثابت است اگر چه تلاوت قید «متتابعات» ثابت نمی‌باشد.

سرخسی (اصول السرخسی، ۲/۲۷۷) نیز قائل به آن است که اطلاق قرائت مشهور با قید مذکور در قرائت ابن مسعود مقید می‌گردد. به همین سان ابن قدامه به قرائت ابن مسعود و ابی‌با قید «متابعات» استناد جسته و می‌گوید این قرائت، اگر قرآن باشد حجّت است و اگر هم قرآن نباشد، روایتی از پیامبر است. چون محتمل است که آن دو، آن را به عنوان تفسیری از پیامبر شنیده باشند ولی قرآنش پنداشته باشند. بدینسان موقعیت خبر برای آن ثابت است، از درجه تفسیر پیامبر بر آیه کاستی نمی‌گیرد و بر فرض هر دو تقدیر [قرآن یا حدیث بودن] این عبارت حجّیت دارد. (ابن قدامه، ۱۱/۲۷۳)

از دیگر سو عالمانی چون طبری، ابن حزم، فخر رازی و ابن العربی احتجاج به قرائت ابن مسعود در این موضع و وجوب تابع روزه‌ها را بر نتافته‌اند. به باور طبری (۷/۴۲) قرائت نقل شده از ابی‌با و ابن مسعود، خلاف چیزی است که در مصاحف ماست و بر ما جایز نیست که به آنچه در مصاحفمان نیست استشهد کنیم به عنوان آنکه از کلام خداست. ابن حزم (۷۶/۸-۷۵) در گامی فراتر، طرفداران تابع را متهّم می‌کند که به قرآن، دروغ بر ساخته اضافه می‌کنند تا اقوال فاسد خود را یاری نمایند. جالب است که به باور مستشرقی چون گلدزیهر (۴۱) نیز قید «متابعات» عبارتی است که به نصّ قرآنی افزوده شده است تا حکم فقهی تابع را تأیید کند. ابن العربی (۲/۶۴۹) پس از یادکرد قرائت ابن مسعود و ابی‌با، بیان می‌دارد که مالک و شافعی گفته‌اند که تفریق جایز است و قول صحیح نیز- به عقیده ابن العربی- همین است. چون تابع قیدی است که برای وجوب آن باید نصّ یا قیاس به نصّ وجود داشته باشد و در این مسأله چنین چیزی وجود ندارد. جالب است که مفسّر ما با آنکه متذکر قرائت ابن مسعود و ابی‌با می‌شود اما آن را نصّ قابل استناد نمی‌شمارد. به همین سان، فخر رازی (۱۱/۷۷) پس از یاد کرد قرائت «متابعات» به طور کلی قرائت شاذّ را مردود و فاقد شایستگی حجّیت شمرده و می‌گوید اگر قرائت شاذّ، قرآن بود به صورت متواتر نقل می‌شد.

خلاصه آنکه در این موضع نیز می‌توان اختلاف اهل تفسیر را در جواز احتجاج به قرائت عبدالله ابن مسعود ملاحظه نمود و هویدا است که فروض شش‌گانه یاد شده، در این موضع نیز قابل تطبیق می‌باشند.

۷. وجوب نفقه عموم زنان مطلقه در زمان عدّه

«اسکوهن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروهن لتضییقوا علیهنّ و إن کنّ اولات حملٍ فانفقوا علیهنّ حتّی یضعن حملهنّ...» (طلاق/۶)

«ایشان را در همان جا که خود سکنی دارید - در حد وسعتان - سکنی دهید. به آنان زیان نرسانید که عرصه را بر ایشان تنگ نمایید. و اگر صاحب حمل بودند تا هنگام گذاردن حمل خود، نفقه‌شان را تأمین کنید.»

عبدالله ابن مسعود، آیه فوق را به صورت «...من حیث سکتتم و انفقوا علیهن من وجدکم» قرائت کرده است. (نک: الخطیب، ۵۰۷/۹) قرائت وی در قیاس با قرائت رایج، قید «من وجدکم» پس از «من حیث سکتتم» را فاقد است و جمله «انفقوا علیهن من وجدکم» را افزون دارد. آیه ۶ سوره طلاق در سیاق آیاتی است که به وضع احکام طلاق می‌پردازند و ناظر به عموم زنان مطلقه می‌باشند. بدینسان بر وفق قرائت ابن مسعود، به تصریح بیان شده است که عموم زنان مطلقه از حق نفقه برخوردارند (مگر آنکه دسته‌ای از زنان به دلیلی دیگر از این عمومیت خارج شوند). اما بر وفق قرائت مشهور ممکن است از عبارت «و ان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن» چنین برداشت شود که لزوم نفقه برای زنان طلاق داده شده، مشروط به صاحب حمل بودن ایشان است و زنان مطلقه غیر حامل، مشمول وجوب نفقه نمی‌گردند؛ یعنی شرط «و ان کن اولات حمل» مفهوم خلاف دارد و بر آن دلالت می‌کند که اگر مطلقه‌ای حامل نبود، نفقه دادن بر او واجب نیست. با این همه فقیهان درباره زنان مطلقه رجعی اتفاق نظر دارند که خواه حامل باشند و خواه غیر حامل، از حق نفقه در دوران عدّه برخوردارند. بدینسان عمومیت مفهوم مخالف شرط «و ان کن اولات حمل» از سوی فقها به اجماع قابل اخذ شناخته نشده است و اختلاف ایشان تنها در مورد زنان مطلقه باین است که آیا همه ایشان از نفقه برخوردارند یا تنها دسته‌ای از آنان که حامل هستند؟

ابوحنفیه در این باره عموم زنان مطلقه را مشمول حق نفقه دانسته اما به عقیده احمد و شافعی مطلقه باینکه حامل نیست، حق نفقه ندارد. (آلوسی، ۲۰۶/۲۸)

آلوسی قرائت ابن مسعود به شکل «اسکنوهن من حیث سکتتم و انفقوا علیهن من وجدکم» را موید قول ابوحنفیه مبنی بر عمومیت داشتن حق نفقه و حق سکونت برای همه زنان مطلقه می‌شمارد (همان). سرخسی (المبسوط، ۲۰۲/۵) نیز به قرائت مزبور از ابن مسعود استناد جسته و بیان می‌دارد که قرائت او ناگزیر شنیده شده از رسول خدا می‌باشد و این، دلالت دارد که زنان مطلقه به سبب عدّه مستحق نفقه می‌باشند (نه به سبب حمل).

ممکن است اشکال شود که اگر زنان غیر حامل هم از نفقه برخوردارند، ذکر شرط «و ان کن اولات حمل» برای نفقه چه وجهی دارد؟ اهل تفسیر در پاسخ بیان داشته‌اند که فایده شرط،

آن است که مدّت حمل گاه طولانی می‌شود و ممکن است نفقه دهنده از نفقه دادن خسته شود (نک: ابن عاشور، ۲۹۴) یا گمان کند که برای زنان حامل هم باید تا همان مدّتی نفقه پرداخت شود که عدّه زنان غیر حامل طول می‌کشد. (نک: زمخشری، ۵۵۹/۴). بدینسان شرط مزبور چنین توهماتی را می‌زداید. به باور صاحب این قلم، اگر جمله «وان کنّ اولات حمل فانفقوا علیهن» به همین سان خاتمه می‌یافت، در این فرض شرط مزبور از مفهوم مخالف برخوردار بود و نفقه را به زنان حامل مخصوص می‌گردانید اما چون جواب شرط به شکل «فانفقوا علیهن حتّی یضعن حملهن» می‌باشد، ظاهراً مراد آیه آن است که در شرایط حامل بودن زن، نفقه دادن به وی باید تا انجام وضع حمل ادامه یابد. بدینسان شرط مزبور در مقام خارج نمودن زنان غیر حامل از حکم نفقه نمی‌باشد بلکه می‌خواهد بر حقّ زنان حامل به دلیل شرایط خاصّ ایشان تاکید ورزد. به هر تقدیر در ذیل آیه ۶ سوره طلاق نیز می‌توان احتجاج اهل تفسیر به قرائت عبدالله ابن مسعود را ملاحظه کرد و به نظر می‌رسد که قرائت مشهور و قرائت ابن مسعود را در این آیه، باید به عنوان وجوهی محتمل از قرائت رسول در نظر گرفت و هیچ یک از آن دو وجه را نمی‌توان به کنار نهاد.

نتیجه‌گیری

کثیری از اهل تفسیر، استشهاد به قرائت عبدالله بن مسعود در مقام فهم قرآن را باور دارند اما برخی نیز با تکیه بر اشکالاتی چون عدم تواتر و مخالفت با رسم الخطّ مصحف رایج، احتجاج به قرائت عبدالله را برنناخته‌اند.

در این میان، راقم این سطور، در گام نخست، با تفکیک و تنقیح مقدمات این بحث به فروضی شش‌گانه منتهی شد و در گام بعد، در مقام رجحان نهادن بین این فروض، نزول قرآن بر یک وجه و قرائت دانستن وجوه منقول از عبدالله را انتخاب کرد. بر این اساس، استفاده از قرائت عبدالله برای تفسیر قرائت جمهور، با اشکال مواجه گردید. چون از میان قرائت عبدالله و قرائت جمهور، تنها یکی از آن دو می‌تواند قرائت پیامبر باشد و قرائت دیگر، قرائتی است که دچار دگرگونی و خطا شده است. اگر قرائت عبدالله را خطادار بدانیم، هویداست که قرائت خطادار نمی‌تواند تفسیر کننده قرائت اصیل قلمداد شود و اگر قرائت جمهور را خطادار تلقی نمائیم، در این فرض قرائت عبدالله، می‌تواند متن قرائت جمهور را تصحیح نماید (نه تفسیر)، به دیگر بیان، در این فرض، نمی‌توان قرائت جمهور را به شکل خود وانهاد و در همان حال

قرائت عبدالله را به میان آورد و آن را تفسیرکننده قرائت جمهور خواند. از دیگر سو، مفروض مقاله آن بود که صحابه ای نظیر عبدالله ابن مسعود در مقام نقل قرآن، به الفاظ آن التزام داشته‌اند اما در فرض روا انگاشتن نقل به معنا از سوی صحابه، علاوه بر آن مفروض شش گانه، احتمالاتی دیگر نیز رخ می‌نماید که در جای خود باید از آن سخن گفت. همچنین تحقیق حاضر از پیوند وثیق مسلک فقهی ابوحنیفه با قرائت عبدالله ابن مسعود پرده برداشت و در موضعی چند، ناهمخوانی وجوه قرائت عبدالله با سیاق آیات قرآن را گزینه‌ای بر مجعول بودن آن وجوه برای تأیید نظرگاه‌های فقهی متأخر دانست.

منابع

- ابن ابی داود، عبدالله بن سلیمان، *کتاب المصاحف*، تصحیح: اثر جفری، مصر، ۱۳۵۵ ق.
- ابن العربی، محمد بن عبدالله، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۳۷۶ ق.
- ابن جزری، محمد بن محمد، *غایه النهایه فی طبقات القراء*، مصر، ۱۳۵۱ ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، *المحلی*، بیروت، بی تا.
- ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- ابن مجاهد، احمد بن موسی، *کتاب السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م.
- ابو حیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، ۱۴۱۳ ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، ۱۳۳۵ ق.
- الخطیب، عبداللطیف، *معجم القراءات*، دمشق، ۱۴۲۲ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، *معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار*، تحقیق: محمد سید جاد الحق، مصر، بی تا.
- رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بی جا، ۱۳۶۶ ق.
- شمس‌الائمه سرخسی، محمد بن احمد، *اصول السرخسی*، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *المبسوط*، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، قم، ۱۴۱۶ ق.
- شوکانی، محمد، *نیل الاوطار من احادیث سید الاخیار*، بیروت، ۱۹۷۳ م.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، ۱۳۸۸ .

طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *الخلافا*، قم، ۱۴۱۷ ق.

_____، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، ۱۳۸۸ ق.

فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، بی تا.

فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی نجار، بی جا، بی تا.

قطب راوندی، سعید بن هبة الله، *فقه القرآن*، قم، ۱۴۰۵ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ .

گلدزیهر، ایگناس، *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ۱۳۸۳.

مختار عمر، احمد و سالم مکرم، *عبد العال معجم القرائات القرانیه*، تهران، ۱۳۸۴ .

نسفی، عبدالله بن احمد، *تفسیر النسفی*، بیروت، بی تا.

Leemhuis, Frederik, "Readings of the Qur'an", *Encyclopaedia of the Quran*, volume

4, Edited By Jane Dammen Mc Auliffe, Leiden-Boston, 2004