

نقش قرائات منقول از ائمه (ع) در برداشت‌های فقهی شیعه مطالعه موردی آیه ۹۵ سوره مائده

الهه شاه‌پسند^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱/۱۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۹/۲۵)

چکیده

تحلیل روایات مشتمل بر قرائات منسوب به ائمه (ع) و بررسی زمینه‌ی صدور آنها شایسته پژوهشی گسترده است. این مقاله گامی آغازین در این جهت است و بررسی کارکرد روایات ناقل قرائت ائمه (ع) در مقام استفاده حکم را هدف خویش کرده است. در این راستا، به بررسی نقش قرائت صادقین (ع) از آیه ۹۵ سوره مائده پرداخته و نتیجه گرفته است که فقیهان امامیه گرچه برداشت‌های خود را بر این قرائت متمرکز نکرده‌اند، اما حکمی که بر اساس دیگر روایات در تعیین کفار صید در حال احرام بدان دست یافته‌اند، عملاً با نتیجه حاصل از قرائت منقول از صادقین (ع) همسو بوده است. در نتیجه اخبار آحاد مشتمل بر قرائت اهل بیت (ع) نیز می‌توانند همچون سایر اخبار آحاد، در صورت برخورداری از شرایط لازم، در پژوهش‌های فقهی مورد استفاده قرار گیرند و نباید صرفاً به این جهت که در قالب بیان قرائت مطرح شده‌اند، تمام آنها را کنار نهاد؛ چه‌اینکه مضمون روایت محل بحث نیز با ویژگی‌های رسم‌الخط مصاحف برجای مانده از عصر امام صادق (ع) و فتاوی فقیهان شیعه و اهل سنت تأیید می‌شود.

کلید واژه‌ها: آیه ۹۵ سوره مائده، حکم و شهادت، خطای کاتبان، ذوا/ ذو عدل، فقه شیعه، قرائات منقول از ائمه (ع)

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد؛

Email: shahpasand@quran.ac.ir

مقدمه

کارکرد قرائات منقول از ائمه(ع) در فقه پژوهی شیعه، از دو جهت موضوعی و طریقی قابل بحث و بررسی است:

الف) استفاده موضوعی: بحث درباره استفاده موضوعی از قرائات منقول از ائمه(ع) و اینکه آیا می‌توان با آن به قرائت قرآن پرداخت، چندان بین فقهای شیعه مطرح نبوده است؛ به نظر می‌رسد این مسأله با آن دسته از روایات منقول از ائمه(ع) که قرائت به این قرائات را منع کرده است، بی‌ارتباط نباشد. [نک: ۲۲، تمام مقاله]

ب) استفاده طریقی: مقصود از استفاده طریقی در زمینه فقه، استفاده حکم شرعی از قرائات ائمه(ع) است. در این مورد، نه تنها نهی‌ای وارد نشده، بلکه ظاهراً این روایات مشوق این رویکرد نیز هستند. در مقام نظر، برخی معتقدند عمل به قرائاتی که متضمن حکم شرعی است، تنها از جهت استنباط حکم شرعی بدون اشکال است. [۱۳، ج ۱، ص ۱۹۷] اما تبیین بیشتر ابعاد این مسأله، با بررسی چگونگی تعامل فقهای شیعه با این قرائات، امکان‌پذیر است.

این پژوهش قصد دارد از رهگذر بررسی نقش قرائت منقول از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) برای آیه ۹۵ مائده، در برداشت‌های فقهی مرتبط با احکام کفار صید در حال احرام، جایگاه این روایات را در فقه پژوهی فقهای شیعه به نظاره بنشیند. لذا به بررسی متن این روایات و تأثیر آنها در برداشت‌های فقهی شیعه پرداخته و ورود مفصل به بررسی سندی را بر عهده خود ندانسته است، اما در مقام تحلیل روایات، سند آنها را نادیده نیز نگرفته است.

آیه ۹۵ سوره مائده، کفار صید در حال احرام را بیان کرده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ...» (مائده: ۹۵): ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر گاه که در احرام باشید شکار را مکشید. هر که صید را به عمد بکشد جزای او قربانی کردن حیوانی است همانند آنچه کشته است به شرط آنکه دو عادل از شما گواهی دهند و قربانی را به کعبه رساند، یا به کفار درویشان را طعام دهد، یا برابر آن روزه بگیرد، تا عقوبت کار خود بچشد. از آنچه در گذشته کرده‌اید خدا عفو کرده است، ولی هر که بدان باز گردد خدا از او انتقام می‌گیرد، که خدا پیروزمند و انتقام‌گیرنده است ...

ابن مجاهد در مقام نقل قرائات قاریان هفت‌گانه از این آیه، به اختلاف قرائتی درباره «ذو عدل» اشاره نداشته است. [نک: ۸، ص ۲۴۷] اما در منابع شیعه، روایاتی از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) با این مضمون که ایشان(ع) «ذو عدل» را به صورت «ذو عدل» قرائت کرده و مصداق آن را پیامبر و امام دانسته‌اند، وارد شده است. در منابع اهل سنت نیز این قرائت تنها به امام باقر و امام صادق(ع) منسوب است. [۴، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ۶، ص ۴۱]

قرائات منقول از ائمه (ع)

برخی اصحاب ائمه(ع) به عنوان قاری معرفی شده‌اند؛ برای نمونه، نجاشی، ابان بن تغلب (د. ۱۴۱) را از قاریان برجسته معرفی کرده است. [۴۶، ص ۱۰] وی همچنین از قرائتی خاص او نام برده که نزد قاریان مشهور بوده، تا سال ۲۸۱ روایت می‌شده و به نام او شناخته بوده است. [۴۶، ص ۱۱] وی تعبیر «کان قارئاً» را در مورد زرارۀ بن أعین(د. ۱۵۰) [۴۶، ص ۱۷۵] و سلیمان/سلمان بن خالد بن دهقان (د. ۱۲۱) [۴۶، ص ۱۸۳] نیز به کار برده است. او همچنین از عبدالله بن أبی‌یعفور عبدی نام می‌برد که در مسجد کوفه اقراء می‌کرده و کتابی داشته که اصحاب آن را روایت کرده‌اند. [۴۶، ص ۲۱۳] نجاشی همچنین از کتاب *القرءات* عبدالعزیز بن یحیی جلودی بصری از اصحاب امام باقر(ع) [۴۶، ص ۲۴۱] و نیز کتاب *القرءات* احمد بن محمد بن سیار (د. ۲۶۰) شناخته به ابو عبدالله سیاری، نام برده است. [۴۶، ص ۸۰] اصل کتاب سیاری که به «التنزیل و التحریف» نیز شناخته می‌شود، باقی نمانده؛ اما چندی پیش توسط اتان کلبرگ و محمدعلی امیر معزی بازسازی شده و با نام اخیر به چاپ رسیده است.^۱

گذشته از کتب تألیف شده توسط اصحاب ائمه(ع) که انتظار می‌رود ناقل بخش قابل توجهی از قرائات ائمه(ع) باشند، آثاری مخصوص به قرائت اهل بیت(ع) به برخی از شیعیان و نیز عامه منسوب است؛ برای نمونه، شیخ طوسی کتاب *قراءة زید بن علی(ع)* را به عمر بن موسی وجیهی زیدی (د. ۱۲۱)، نسبت داده است. اصل کتاب وی کمینه تا سال ۲۶۱ مورد توجه بوده است. عمر این قرائت را از زید بن علی(ع) شنیده و وی نیز آن را قرائت امیر المؤمنین(ع) دانسته است. [۲۹، ص ۳۲۷] نیز محمد بن عباس بن علی بن مروان، معروف به ابن جحام (د. ۳۲۸) کتاب‌هایی با نام *قراءة أمیر المؤمنین(ع)* و *قراءة أهل البيت(ع)* داشته است. [۲۹، ص ۴۲۳] از رجال عامه نیز ابوطاهر عبدالواحد بن عمر

1. Kohlberg, Etan & Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification*, Leiden: Brill, 2009

بن محمد بن ابی‌هاشم مقرئ، معروف به غلام ابن‌مجاهد، کتابی در قرائت امیر المؤمنین (ع) دارد. [۴۶، ص ۲۴۷]

در دوره معاصر نیز تلاش‌هایی برای گردآوری قرائات منسوب به اهل بیت (ع) صورت گرفته است. برای نمونه، محمد حسین حسینی جلالی *السرائط الوضیء فی قراءه اهل بیت النبی (ص)* را تدوین کرد و در آن روایات ناقل قرائت اهل بیت (ع) را از مصادر شیعه گردآوری نمود. همچنین مؤیر براشر در مقاله‌ای به گردآوری آن دسته از قرائات منقول از ائمه (ع) که نسبت به متن قرآن اضافاتی دارد، پرداخت.^۱ این مقاله با عنوان «دگرخوانش‌ها و افزوده‌های شیعه امامیه به قرآن» ترجمه شده و در مجموعه قرآن‌شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی به چاپ رسیده است.

اما آنچه بیش از گردآوری این قرائات دارای اهمیت است، بررسی ماهیت و زمینه‌های شکل‌گیری آنهاست؛ آیا این روایات در مقام بیان متن قرآنی هستند و یا ارائه فهمی جدید از آیه را مورد نظر دارند؟ در این صورت، تأکید برخی از این روایات بر هماهنگی این قرائت با قرآن منزل به چه معناست؟ چه زمینه‌ای در فضای صدور منجر به این‌گونه تأکیدها شده است؟ اینها سوالاتی است که پاسخ به آنها نیازمند پژوهشی گسترده و دقیق است.

در عین حال که برخی قرائات ائمه (ع) که دارای برخی اضافات توضیحی نسبت به متن قرآن هستند، از دیرباز به قرائات تفسیری شناخته می‌شده‌اند، قرائاتی از ائمه (ع) در دست است که تفاوت آنها با قرائت رایج کنونی، بسیار اندک است. این میزان از تفاوت بین قاریان هفت‌گانه نیز قابل مشاهده است. تفاوت‌هایی اینچنین اندک و البته تأثیرگذار در معنا، از مواضعی است که می‌توان رویکرد دانشمندان شیعه به قرائات منقول از ائمه (ع) را در آن به نظاره نشست. این مقاله بررسی تأثیر این‌گونه قرائات بر فقه پژوهی فقهای امامیه را بر عهده گرفته است.

متن روایات

متقدم‌ترین منابع حدیثی که روایت مشتمل بر قرائت صادقین (ع) را با سند کامل نقل کرده‌اند، کافی کلینی و تهذیب شیخ طوسی هستند؛ سه روایت در کافی و یکی در تهذیب:

۱- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ، عَنْ

1. Bar-Asher, Meir, "Variant Readings and Additions of the Imami-Sia to the Quran", *Israel Oriental Studies*, Brill, v.8, 1993, 39-75.

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «ذُوا عَدْلٍ مِنْكُمْ»؟ قَالَ: «الْعَدْلُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْإِمَامُ مِنْ بَعْدِهِ» ثُمَّ قَالَ: «هَذَا مِمَّا أَخْطَأْتُ بِهِ الْكِتَابُ». [۳۷، ج ۸، ص ۵۴۴]

این روایت در باب نوادر از ابواب الصيد کتاب الحج کافی آمده است. سند این حدیث از نظر شیخ یوسف بحرانی «صحیح» [۹، ج ۱۵، ص ۲۵۸]، از نظر مجلسی اول «الحسن کالصحیح» [۴۳، ج ۴، ص ۴۶۳] و به نظر مجلسی دوم «حسن» است. [۴۱، ج ۱۷، ص ۳۹۳]

۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «يَحْكُمُ بِهِ ذُوا عَدْلٍ مِنْكُمْ»؟ قَالَ: «الْعَدْلُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْإِمَامُ مِنْ بَعْدِهِ» ثُمَّ قَالَ: «هَذَا مِمَّا أَخْطَأْتُ بِهِ الْكِتَابُ». [۳۷، ج ۸ ص ۵۴۴]

این روایت نیز در باب نوادر از ابواب الصيد کتاب الحج کافی آمده است. مجلسی اول و دوم سند آن را «الموثق کالصحیح» دانسته‌اند [۴۱، ج ۱۷ ص ۳۹۵؛ ۴۲، ج ۴ ص ۴۶۳] و شیخ یوسف بحرانی آن را «موثق» شمرده است. [۹، ج ۱۵ ص ۲۵۸] همین مضمون، در تفسیر عیاشی، با نقل حریر از زراره آمده است. [۳۲، ج ۱، ص ۳۴۳]

۳- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ: عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ، قَالَ: تَلَوْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ «ذُوا عَدْلٍ مِنْكُمْ» فَقَالَ: «ذُو عَدْلٍ مِنْكُمْ، هَذَا مِمَّا أَخْطَأْتُ فِيهِ الْكِتَابُ». [۳۷، ج ۱۵ ص ۴۷۴]

در کتاب الروضه کافی ذیل عنوان «حَدِيثُ قَوْمِ صَالِحٍ (ع)» [۳۷، ج ۱۵ ص ۴۳۷] بعد از یادکرد دو خبر طولانی درباره قوم صالح، (۴۳۷-۴۴۶) اخباری با موضوعات متنوع - غالباً طبعی - آمده و پس از آن، اخبار پراکنده‌ای درباره برخی آیات قرآن نقل شده است و این روایت یکی از آنهاست. شیخ یوسف بحرانی سند این حدیث را صحیح [۹، ج ۱۵ ص ۲۵۸] و علامه مجلسی آن را حسن دانسته است. [۴۱، ج ۲۶ ص ۱۱۸]

۴- عَنْهُ (محمد بن حسن الصفار) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ يَحْكُمُ بِهِ ذُوا عَدْلٍ مِنْكُمْ فَالْعَدْلُ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِمَامُ مِنْ بَعْدِهِ يَحْكُمُ بِهِ وَ هُوَ ذُو عَدْلٍ فَإِذَا عَلِمْتَ مَا حَكَمَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِمَامُ فَحَسْبُكَ وَ لَا تَسْأَلُ عَنْهُ. [۲۸، ج ۶ ص ۳۱۴]

این روایت در «بَابُ مِنَ الزِّيَادَاتِ فِي الْقَضَايَا وَ الْأَحْكَامِ» از کتاب القضايا والأحكام تهذیب شیخ طوسی آمده است. مجلسی اول و دوم سند آن را صحیح دانسته‌اند. [۴۲،

ج ۱۰ ص ۲۳۵؛ ۴۳، ج ۶ ص ۴۰] شبیه به همین مضمون، در تفسیر عیاشی با نقل زراره از امام باقر(ع) آمده است: عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» قَالَ: ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ الْإِمَامُ مِنْ بَعْدِهِ، فَإِذَا حَكَمَ بِهِ الْإِمَامُ فَحَسْبُكَ. [۳۲، ج ۱ ص ۳۴۳] جز آنچه گذشت، دو روایت در تفسیر عیاشی وجود دارد که مضمون آنها اندکی متفاوت با مواردی است که از نظر گذشت. از سند نیز تنها به یادکرد راوی از امام(ع) اکتفا شده که آن نیز متفاوت با روایات پیش گفته است:

- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» يَعْنِي رَجُلًا وَاحِدًا يَعْنِي الْإِمَامَ ع. [۳۲، ج ۱ ص ۳۴۳] تاکید بر یکی بودن عادل با قید «واحد» نشان می‌دهد که قرائت با الف رواج زیادی داشته است. البته ممکن است قسمت آخر از اضافات عیاشی یا راوی باشد.
- عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي الدِّيَاتِ - مَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ مِنْ جُرُوحٍ أَوْ تَنكِيلٍ - فَيَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ يَعْنِي الْإِمَامَ. [۳۲، ج ۱ ص ۳۴۳]

مقصود از مثلثیت

درباره معنای مقصود از مثلثیت بین حیوانی که صید شده و حیوانی که عنوان کفاره صید را دارد، دو احتمال وجود دارد:

الف) مثلثیت در خلقت؛ طبق مذهب مالکی و شافعی، مثلثیت در خلقت مورد نظر است؛ چرا که در کاربرد حقیقی، مثل شیء به آنچه در خلقت ظاهری به آن شبیه است گفته می‌شود و مثلثیت در معنا کاربردی مجازی است؛ لذا وقتی اطلاق مثل می‌شود، ظاهر کلام اقتضا دارد که بر شباهت صوری حمل شود و نه شباهت در معنا؛ پس آنچه واجب است، شباهت این دو در خلقت است. [۷، ج ۲ ص ۶۷۰-۶۷۱] در نتیجه طبق این نظر به جای آهو گوسفند و به جای شترمرغ، شتر فدیه داده می‌شود و در مورد حیواناتی مانند گنجشک و ... که مثلی از حیوانات اهلی ندارند، قیمت تعیین می‌شود. [۳۸، ج ۳ ص ۱۰۹]

ب) مثلثیت در قیمت؛ حنفیه برآنند که در اینجا مثلثیت در قیمت مورد نظر است؛ چرا که مقصود از «ذوا عدل»، دو حاکم عادل از مسلمانان است و این قیمت‌گذاری است که به نظر و اجتهاد نیاز دارد و نه اشیاء قابل مشاهده. [۵۰، ج ۱ ص ۴۳۵-۴۳۶] طبق نظر ابوحنیفه، با این قیمت یا هدیه خریداری می‌شود و یا مساکین اطعام می‌شوند؛ به

طوری که به هر مسکین نیم صاع برسد و البته فرد می‌تواند به جای هر نیم صاع یک روز روزه بگیرد. [۳۸، ج ۳ ص ۱۰۹]

در آثار فقهای محدث شیعه ابوابی به کفاره صید حرم اختصاص داده شده است؛ در روایات باب «صَيْدِ الْحَرَمِ وَ مَا تَجِبُ فِيهِ الْكَفَّارَةُ» از کافی [۳۷، ج ۸ ص ۱۲۵]، برای پرندگان کوچکی چون کبوتر قیمت تعیین شده [۳۷، ج ۸، ص ۱۳۰] و در برخی شرایط، به ازای همان کبوتر، حیوانی به عنوان کفاره معین شده است. [۳۷، ج ۸، ص ۱۳۵] روایاتی نیز برای تعیین مثل حیوانات بزرگتر وارد شده است. [۳۷، ج ۸، ص ۱۴۲] به همین ترتیب، در باب «تَحْرِيمِ صَيْدِ الْحَرَمِ وَ حُكْمِهِ» از من لا يحضره الفقيه [۳، ج ۲ ص ۲۵۷] نیز سخنی از ارجاع به حکم دو شاهد برای مثلیت دیده نمی‌شود و کفاره یا به قیمت و یا به مثلی از دیگر حیوانات و... تعیین شده است.

قول مشهور بین فقهای شیعه و بلکه به گفته طبرسی معظم اهل علم، [۲۳، ج ۳ ص ۳۷۸] این است که مثلیت در آیه مشابهت در خلقت را مورد نظر دارد. در بیان ایشان، برخی دلایل برای برتری این نظر مطرح شده است: بیان با نعم است (مِنَ النَّعْمِ) و نه با قیمت. کلمه هدیا هم موید آن است؛ زیرا بیشتر بر حیوان اطلاق شده است. نیز این که فرمود: «أَوْ كَفَّارَةَ طَعَامٍ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا» صریح است که در اولی نفس جزا مورد نظر بوده و در دو دیگر قیمت آن. [نک: ۴۵، صص ۲۹۱-۲۹۲]

اما استدلال به «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ» در قول حنفیه بر این اساس است که شباهت در خلقت آشکارا حس می‌شود، پس به حکم دو عادل نیاز ندارد. بر همین اساس معتقدند مماثلت در قیمت از آیه اراده شده است. از فقهای شیعه، آنها که همانند نگارندگان فقه القرآن‌ها، بیشتر در مقام تفسیر آیه بوده‌اند، به این جواب بسنده کرده‌اند که انواع بسیار به هم شبیه هستند و تشخیص آنها نیاز به حکم عادل دارد. [نک: ۴۵، صص ۲۹۱-۲۹۲] در عین حال در همین مشابهت در خلقت، بیشتر فقهای شیعه کوچکی و بزرگی و مذکر و مؤنث بودن حیوان را در مماثلتی که قرآن بدان امر کرده لحاظ نمی‌کنند و مثلاً مطلق شتر را برای شتر مرغ کافی می‌دانند. گرچه برخی این ملاحظه را احوط دانسته‌اند و علامه حلی نیز شباهت بین صید و فدیة آن را نسبت به کوچکی و بزرگی و مذکر و مؤنث بودن معتبر می‌داند، اما این رویه غالب نبوده است. در این صورت لزوم حکم دو عادل چه دلیلی خواهد داشت؟ به عبارت دیگر اصل اینکه مثلاً به جای شتر مرغ می‌توان شتر جزا داد، در روایات آمده است، فقط این می‌ماند که آیا

شتر و شتر مرغ باید در جنس و سن و ... مثلث داشته باشند یا نه، که آن را هم بیشتر فقها مد نظر نداشته‌اند. [۱۸، ج ۴ ص ۲۲] در نتیجه گویا آنها عملاً روایت ائمه (ع) را جایگزین حکم دو عادل کرده‌اند. کفاره در روایات تعیین شده است و آنها به همان روایات اکتفا کرده‌اند. نیز روایات سخنی از جزئیات این شباهت به میان نیاورده است، آنها نیز از شباهت در کوچکی و بزرگی و ... سخن نگفته‌اند. به همین جهت است که برخی قرائت «ذو عدل» را بر قرائت «ذوا عدل» ترجیح داده‌اند؛ خصوصاً اینکه در روایت ناقل آن قرائت، امام (ع) مصداق «ذو عدل» را پیامبر و امام (ع) دانسته است.

معنای «حکم»

طبق آنچه در عبارت «وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائدة: ۹۵) آمده است، دو عادل باید به مثلث کفاره و صید حکم کنند. استفاده از لفظ حکم به ضمیمه تعدد حکم کنندگان، در دیگر آیات فقهی سابقه ندارد؛ به همین جهت بیشتر فقها حکم را در اینجا به معنی شهادت گرفته‌اند؛ چرا که تعدد در شهادت ممکن است. اما برخی آن را به همان معنای حکم دانسته و قرائت ذو را به جای ذوا پذیرفته‌اند؛ اینگونه، مشکل تعدد حکم کنندگان ایجاد نمی‌شود. در ذیل دلایل و اشکالات هر یک از نظرات مطرح شده در معنای حکم، با تفصیل بیشتری آمده است:

الف) شهادت دادن؛ لفظ حکم دلالت دارد که مراد حاکم است، اما اینکه تعدد را لحاظ کرده، با آن منافات دارد؛ لذا ظاهراً همان دو شاهد مورد نظر است. اطلاق حکم بر شهادت نیز بعید نیست. این اشعار دارد که با وجود شهادت، به حکم حاکم نیاز نیست و صرف شهادت کافی است؛ زیرا لحاظ حکم حاکم در مواضع شهادت، به دلیل نیاز دارد؛ مثل اینکه فردی ادعا کند دینی از او بر عهده میت است. در اینجا طبق دلیل علاوه بر شهادت، سوگند نزد حاکم نیز لازم است. [۳۳، ج ۲ ص ۲۶۵؛ ۴۵، ص ۲۹۲]

برخی معتقدند اینکه حکم در این آیه به معنی شهادت دادن باشد، به طور ضمنی اشعار دارد به اینکه مقصود از مثلث، مثلث در قیمت است؛ چرا که مثل در خلقت به وسیله روایات معین شده است. [۱۴، ص ۳۴۲] نیز برخی مقصود از آن را همان مثل در خلقت دانسته‌اند، منتها آن را مخصوص به مواردی که نصی برای آن وارد نشده دانسته‌اند. [۲۶، ج ۲ ص ۳۹۹] اما اینکه بتوان چنین برداشتی را از آیه ارائه کرد، محل تأمل است.

علاوه بر آنچه گذشت، چنانکه در بیان آیت‌الله خویی آمده است، استعمال کلمه

حکم در مورد بیان حکم شرعی معهود نیست؛ بلکه در این مورد از «بین»، «ذکر» و یا «يقول» و مانند آن استفاده شده است. «حکم» فقط در تشخیص صغری به کار می‌رود؛ مثل اینکه بگوییم: حاکم حکم کرد که خانه فلانی برای زید باشد، همینطور در آنجا که سخن از اختلاف است و نیز در مقام قضا و باب خصومات؛ مثل «... فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره: ۱۱۳). بالجمله استعمال کلمه حکم در «یحکم به ذوا عدل منکم» صرفاً برای بیان حکم شرعی کلی‌ای که از پیامبر یا امام (ع) صادر شده باشد، جدا بعید است. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که مراد حکم دو فرد آگاه بر مثلثیت صید و فدای آن از نظر بزرگی و کوچکی و مذکر یا مؤنث بودن است. این چیزی است که بر بسیاری از مردم پوشیده است؛ لذا به حکم دو عادل نیاز دارد. [۱۸، ج ۴ ص ۲۵] گرچه این مسأله به لحاظ نظری ممکن است، اما عملاً مورد توجه فقها نبوده است.

ب) حکم کردن؛ کسانی که احادیث ناظر به قرائت «ذو» را پذیرفته‌اند، حکم را هم به همان معنای حقیقی خودش دانسته‌اند؛ یعنی امام حکم می‌کند که در هر مورد کفارہ چیست. [۳۳، ج ۲ ص ۲۶۷-۲۶۸] صاحب جواهر بعد از نقل کفارات منقول از ائمه (ع)، می‌گوید: تنها مسأله‌ای که می‌ماند، این است که طبق ظاهر آیه حکم دو عادل در مثلثیت کفارہ شرط است؛ ولی من در کلام فقها اثری از آن نیافتم. وی در مقام پاسخ به کلام مقدس اردبیلی که مقصود از حکم را شهادت دانسته است می‌گوید: اشکال این سخن این است که در کتب فروع، اثری از اعتبار شهادت دو عادل برای مثلثیت نیز وجود ندارد؛ مگر آنچه در آخر کفارات مطرح می‌شود که منصوص حکمش توسط نص مشخص می‌شود و غیر منصوص حکمش ضمان قیمت است، همه اینها شهادت می‌دهد که قرائت «ذو عدل» است. [۴۷، ج ۲۰ ص ۱۹۷] صاحب جواهر پس از نقل یکی از روایات محل بحث می‌گوید: ممکن است مقصود از ذوا عدل نبی (ص) و امام (ع) باشد به معنی کفایت کردن حکم هر کدام از آنها، و مقصود از حکم نیز بیان مثل برای صید کشته شده باشد؛ در این صورت، این همان است که فقها در کتاب‌هایشان آورده‌اند؛ لذا آیه دلیلی بر اعتبار نص شرعی در مثلثیت خواهد بود، نه اینکه^۱ منوط به نظر دو عادل از دیگر مردم باشد؛ چنانکه برخی عامه گمان برده‌اند تا اینکه آیه از ادله‌ی جواز قیاس باشد. [۴۷، ج ۲۰ ص ۱۹۹]

برخی مقصود از حاکم در این آیه را به هر کسی که در جایگاه حاکم شرعی باشد،

۱. در متن «لأنه» ثبت شده که به نظر می‌رسد «لأنه» صحیح باشد.

تعمیم داده‌اند. مولی احمد نراقی در ضمن ادله‌ای که نشان می‌دهد حکم کردن بر کسی که عالم به حق باشد - گرچه امام نباشد - واجب است، به صحیح زراره [۲۸، ج ۶ ص ۳۱۴] اشاره داشته است. [۴۸، ج ۱۷ ص ۹۱] وی در مورد یکی دیگر از دلایل روایی‌اش که در آن از لفظ «امام» استفاده شده، آورده است: اینکه مقصود این روایت امام اصل باشد، ضرری به مقصود ما نمی‌رساند؛ به خاطر عمومیت دلیل و اینکه عالم نیز امین الله است. [۴۸، ج ۱۷ ص ۹۲]

در صورت تعمیم حکم این روایات، در زمان حضور معصوم او مصداق حاکم شرع است و در زمان عدم حضور او، هر که به شرع حکم کند؛ لذا در صورتی که مثلاً حیوانی در حرم کشته شود که برای کفاره‌اش نصی از معصوم (ع) وجود ندارد، امر به حاکم شرعی ارجاع می‌شود و او بر اساس خصوصیات مورد حکم می‌کند. آنچه این برداشت را تأیید می‌کند، این است که کاربرد این آیه در روایات و نیز متون فقهی بحث دیات، به تطبیق عادل با حاکم شرع متمایل شده است. در روایتی که ابن‌سنان نقل کرده است، امام صادق (ع) با استناد به سیره‌ی امیر مؤمنان (ع) که در مورد دیه جرح و تنکیل خود قضاوت می‌کرد، مصداق ذو عدل را امام دانسته است: *عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي الدِّيَاتِ - مَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ مِنْ جُرُوحٍ أَوْ تَنكِيلٍ - فَيَحْكُمُ بِهِ ذَوَا [ذو] عَدْلٍ مِنْكُمْ يَعْنِي الْإِمَامَ. (۳۲، ج ۱ ص ۳۴۳) در این روایت، آیه محل بحث بر مبحث قضاوت و دیات، و ذو عدل بر امام تطبیق شده است. حال آنکه در روایت دیگری که ابن سنان از امام صادق (ع) نقل کرده و در کتاب دیات من لایحضره الفقیه آمده، تطبیق ذو عدل بر امام دیده نمی‌شود: «و رَوَى ابْنُ الْمُغْبِرَةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ دِيَةُ الْيَدِ إِذَا قُطِعَتْ خَمْسُونَ مِنَ الْإِبِلِ فَمَا كَانَ جُرُوحًا دُونَ الْأَصْطِلَامِ فَيَحْكُمُ بِهِ ذَوَا [ذو] عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» [۳، ج ۴ ص ۱۳۰]*

روایت اخیر دیه قطع دست را مشخص کرده و مواردی را که جرح بدون قطع باشد، به حکم عادل واگذار نموده و در این زمینه، به دو عبارت «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا [ذو] عَدْلٍ مِنْكُمْ» (مائدة: ۹۵) و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائدة: ۴۴) استدلال کرده است. اینکه در این روایت امام (ع) ابتدا خود حکم قطع را مشخص نموده و در مورد حکم جرح، بدون تعیین دیه‌ای خاص، آن را طبق آیه ۹۵ مائدة به حکم عادل واگذار کرده است، و نیز ذکر عبارت دوم از آیه ۴۴ مائدة نشان می‌دهد که حکم در عبارت منقول از ۹۵ مائدة، حکمی است که برای غیر امام نیز رواست؛ کسی غیر از

امام(ع) که امکان خطای او وجود دارد؛ لذا با این جمله آن را تکمیل می‌کند: هر که بر اساس منزل حکم نکند، کافر است؛ چرا که حکم نکردنش به آنچه خدا نازل کرده، متصور است. برخی فقها با استناد به تعبیر آیه با لفظ حکومت و نیز روایت پیش‌گفته، خصوصاً بر اساس قرائت ذو عدل در انتهای روایت، دیه جنایت را مشروط و منوط به نظر حاکم شرعی دانسته‌اند. [۳۹، ص ۵۲۵]

در مورد تطبیق آیه بر مسأله قضاوت، به نظر می‌رسد روایتی که مصداق آن را امام دانسته است، نه در مقام حصر مطلق، بلکه در مقام تعیین مصداق اتم و حقیقی آن است که در عصر حضور، کسی جز امام نیست. اما نمی‌توان منع از قضاوت غیر امام در زمان غیبت را از آن برداشت کرد؛ خصوصاً در مواردی که نصی برای تعیین حکم آن وارد نشده است. حتی در آنجا که نصی وجود دارد، تشخیص اینکه در آن مورد خاص باید به کدام نص عمل کرد، نیاز به قضاوت دارد. گرچه ممکن است در مسأله دیات ویژگی خاصی وجود داشته باشد که منجر به استفاده‌ای مخصوص به این باب از آیه محل بحث شده باشد، اما اگر چنین نباشد، می‌توان گفت در روایات ناظر به کفار صید نیز مقصود امام(ع) از اینکه مصداق را به پیامبر و امام منحصر کرده است، این است که حکم را در اصل پیامبر و امام(ع) مشخص می‌کنند و دیگران بر اساس آن حکم می‌کنند و یا اینکه علم کامل و دور از خطایی که بتوان بدان اعتماد کرد، تنها نزد پیامبر(ص) و امام(ع) است. در نتیجه هیچ حکم‌کننده‌ای از علم ایشان(ع) بی‌نیاز نیست، و یا اینکه می‌خواهد نمود کامل عدالت را در پیامبر و امام(ع) منحصر نماید. در این صورت، روایت در واقع تأکیدی بر جایگاه امامت است.

مصداق «ذو/ذوا عدل»

درباره‌ی مصداق ذو/ذوا عدل در این آیه، به تبع اختلاف قرائت، اختلاف نظر وجود دارد: الف) با قرائت ذو؛ چنانکه گذشت، این قرائت ضمن چهار روایت پیش‌گفته از صادقین(ع) رسیده است. چنان‌که از روایت ابراهیم بن عمر از امام صادق(ع) و زراره از امام باقر(ع) معلوم است، ایشان مصداق ذو عدل را رسول الله(ص) و بعد از ایشان، امام(ع) مشخص کرده‌اند؛ به این ترتیب در هر زمان یک مصداق برای ذو عدل وجود دارد. قاضی نعمان مغربی (د. ۳۶۳) قرائت به صورت مفرد را قرائت اهل بیت(ع) شمرده و مصداق ذو عدل را امام یا کسی که امام موظف نماید دانسته است. وی در ادامه از طریق

تبیین اینکه اگر حکم کننده دو نفر انسان عادی باشد، تالی فاسد آن اختلاف نظر آنان است، ثابت می‌کند که حکم کننده باید یک نفر باشد. [۴۴، ج ۱ ص ۳۰۶] نیز بیضاوی قرائت ذو عدل را بر اراده جنس یا اراده امام از آن حمل کرده است. [۱۰، ج ۲ ص ۱۴۴] گرچه بنا بر اراده جنس، دیگر نمی‌توان مصداق آن را لزوماً یک نفر دانست ولی بنا بر اراده امام مقصود یک نفر است.

بر اساس این قرائت، گفته‌اند مراد از کسی که حکم می‌کند، کسی است که حکم خدا را در مورد مثل صید کشته شده تبیین می‌کند و آیه دال بر اعتبار نص شرعی در مثلث است. [۲۰، ج ۱۱ ص ۹۶] اما اینکه برخی احتمال داده‌اند مقصود از مرجع ضمیر در قرائت تشبیه پیامبر و امام باشد، [۴۲، ج ۱۰ ص ۲۳۶؛ ۴۳، ج ۶ ص ۴۱] گرچه تلاشی برای حفظ هر دو قرائت است، اما با توجه به قید «من بعده» در برخی از روایات محل بحث که این دو عدل را در طول هم قرار داده است، معلوم می‌شود که در هر زمان یک نفر مصداق ذو عدل است. فیض نیز ذیل روایت حماد مقصود از حاکم را رسول الله (ص) در زمان خودش و بعد از آن هر امام در زمان خودش، به صورت جایگزین دانسته است. [۳۶، ج ۱۳ ص ۷۹۱]

آنچه قرائت مفرد را تقویت می‌کند، این است که فقها در باب کفاره صید، عملاً به نقل روایات ائمه (ع) که مصداق مثل را معین کرده پرداخته‌اند و سخنی از دو شاهد به میان نیاورده‌اند.

ب) با قرائت ذوا؛ مفسران، حتی آنها که فقیه نیز بوده‌اند، و نیز نویسندگان کتب احکام القرآن، معمولاً در مقام تفسیر آیه آن را به همان دو شاهد عادل تفسیر کرده‌اند. [برای نمونه، نک: ۲۳، ج ۳ ص ۳۷۹؛ ۲۵، ج ۴ ص ۲۶] این تفسیر گرچه با قرائت مشهور هماهنگ است، اما عملاً مورد توجه فقها نبوده است؛ لذا برخی، به گونه‌ای جمع بین دو قرائت روی آورده‌اند. یکی از این طرق جمع، چیزی است که نخستین بار توسط ابن جنی (د. ۳۹۲) مطرح شده است: ذو را از این جهت که یک نفر در حکم کردن کافی است، مفرد نیاورده، بلکه معنی «من» را اراده کرده است؛ یعنی کسی که عادل است، بدان حکم می‌کند، «من» همانطور که برای مفرد به کار می‌رود، می‌تواند برای مثنی هم به کار برود؛ مانند این سخن: «نکن مثل من یا ذئب یصطحبان» [۴، ج ۱ ص ۲۱۹]

فاضل مقداد از فقیهانی است که به توجیه ابن جنی توجه داشته است. وی ابتدا بر اساس قرائت مشهور «ذوا عدل» را دو نفر مرد صالح و دانا که به صید و مثل آن و قیمت

مثل آن آگاه باشند دانسته، آنگاه به قرائت اهل بیت (ع) و تفسیر آن به امام اشاره کرده است و سخن را با قول ابن جنی به پایان می‌برد. [۳۴، ج ۱، ص ۳۲۵] از این چینش مشخص است که وی سخن ابن جنی را پذیرفته است. اما طبرسی توجیه ابن جنی را بعید و غیر مفهوم دانسته و می‌گوید: در تفسیر اهل بیت (ع) دیده‌ام که مقصود از ذو عدل رسول الله (ص) و بعد از ایشان اولی الأمر است و همین که صاحب قرائت از معنی قرائت خود خبر دهد کافی است. [۲۳، ج ۳، ص ۳۷۵-۳۷۶] صاحب جواهر نیز این گونه تفسیرها را مخالف با قرائت و نیز تفسیر آن از سوی امام دانسته و بدان اعتراض کرده است. [۴۷، ج ۲۰، ص ۲۰۰]

گذشته از توجیه پیش‌گفته که قصد دارد قرائت مثنی را به عنوان قرائت اصلی حفظ کند، در آثار فقه‌های شیعه نیز گونه‌ای از جمع دیده می‌شود که در مقام یادکرد کفاره منصوص در روایات ائمه (ع) به قرائت مفرد عمل می‌کند و در آنجا که نصی برای تعیین کفاره وجود ندارد، به قرائت مثنی استناد می‌کند. برای نمونه، شیخ طوسی که در *التبیین* خود در معنای این عبارت آورده است: «یعنی دو شاهد عادل آگاه (فقیه) حکم کنند که آن جزای صیدی است که کشته شده است.» [۲۵، ج ۴، ص ۲۶]، در *الخلاص* بعد از اینکه تعیین کفاره را به واسطه‌ی نص ممکن دانسته و یادکرد مفصل روایات را به تهذیب [نک: ۲۸، ج ۵، ص ۳۴۱] و *نهایه* [۲۷، ص ۲۲۲] محول کرده است، می‌گوید: «دلیل ما اجماع فرقه و اخبار و عمل آنها است. حال اگر چیزی حادث شد که نصی مشتمل بر حکمش نبود، به اقتضای ظاهر قرآن به قول دو عادل رجوع می‌کنیم.» [۲۶، ج ۲، ص ۳۹۹] علامه حلی نیز بعد از نقل کفاره صید مواردی که روایتی برای آن وجود دارد، ذیل عنوان «فیما لا نص فیه» آورده است: در ارزش‌گذاری صیدی که مثل ندارد و تقدیری شرعی در موردش وارد نشده، به قول دو عادل رجوع می‌شود؛ به خاطر آیه [مائده ۹۵]. [۱۵، ج ۷، ص ۴۲۳؛ ۱۶، ج ۱۲، ص ۳۳۷]

شیخ یوسف بحرانی بعد از یادکرد روایات محل بحث، به این برداشت مبتنی بر ظاهر این آیه که در مواردی که نصی در مورد آن وجود ندارد، باید به دو عادل از مسلمانان رجوع کرد، اشکال کرده [۹، ج ۱۵، ص ۲۵۹] و در نهایت اکتفا بر نصوص وارده در هر یک از افراد صید و در غیر این صورت، احتیاط را لازم شمرده است. [۹، ج ۱۵، ص ۲۶۰] گذشته از این اشکال که با رویکرد اخباری شیخ همخوان است، به نظر می‌رسد اشکال اصلی این باشد که این برداشت علاوه بر اینکه با تخصیص بی‌دلیل عموم آیه به موارد

غیر منصوص همراه است، هر دو قرائت را به طور همزمان پذیرفته است. اما با پذیرش قرائت مفرد و نیز با الهام از کاربرد همین قرائت در مبحث دیات، می‌توان گفت در اینجا نیز تعیین حکم مواردی که نصی در مورد آن وارد نشده است، در زمان غیبت معصوم(ع)، به عهده حاکم شرع است.

نیز می‌توان احتمال داد که قرائت اصلی همان قرائت مثنی است، و امام(ع) قصد دارد با قرائت مفرد و تطبیق آن بر پیامبر(ص) و ائمه(ع) این مفهوم را برساند که حکم امام به منزله حکم دو عادل است. چنانکه پیامبر اکرم(ص) شهادت برخی صحابه را به منزله شهادت دو نفر خوانده است.^۱ اینگونه برداشت از آیه در قالب ارائه قرائت، در نمونه‌های دیگری از قرائات منقول از ائمه(ع) قابل مشاهده است. تنها اینکه در صورتی می‌توان آن را برای مصداق محل بحث پذیرفت که نشانه‌هایی از کاربرد قرائت مثنی در آثار و اخبار وجود داشته باشد تا بتوان گفت امام(ع) با این قرائت در حال تبصره زدن بر آن است. چنانکه اطلاعی از اینکه شیعیان در دوره‌ای به قرائت مثنی عمل کرده باشند نیز در دست نیست.

خطای کاتبان

عبارت «هَذَا مِمَّا أَخْطَأْتُ بِهِ فِيهِ الْكِتَابُ» در انتهای آن دسته از روایات ناظر به قرائت این آیه که توسط کلینی و عیاشی نقل شده‌اند، قرائت مثنی را ناشی از خطایی معرفی می‌کند که کاتبان به هنگام کتابت آیه دچار آن شده‌اند. طبق این عبارت، خطا از طریق کتابت به قرائت راه یافته و ابتداءً از قرائت نبوده است.

مولی صالح مازندرانی مقصود از «کتاب» در این روایت را «علما» دانسته است. با این وجه تسمیه که کسانی که کتابت می‌دانسته‌اند، غالباً علم و معرفتی هم داشته‌اند و در آن دوران، کاتب اندک بوده است. در این صورت، خطای نسبت داده شده به آنان تعمیم دادن دو عادل به هر دو عادل است؛ حال آنکه مقصود پیامبر(ص) و امام(ع) است. اما اینکه وی در ادامه این سخن را قول مشهور در تفسیر این کلام خوانده است، [۴۰، ج ۵ ص ۱۹۹] گویا با توجه به عملکرد فقها در تعیین کفار صید با توجه به نص ائمه(ع) است و نه رواج تفسیر کتاب به علما.

کاربرد کاتب به معنی عالم در صدر اسلام رایج بوده است.^۲ تأیید این کاربرد، در

۱. اگر بتوان چنین قیاسی داشت.

۲. برای آگاهی از زمینه‌ی فرهنگی آن، نک: [۳۰، ج ۱۵ ص ۳۰۹].

عبارت «قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ كَاتِبًا مِنْ أَصْحَابِي» که طبق نقل برخی منابع لغوی در نامه پیامبر(ص) خطاب به اهل یمن به کار رفته است، [۲، ج ۴ ص ۱۴۸] دیده می‌شود. با این حال، این نظر در صورتی موجه است که معلوم شود در آن زمان کاتب و نیز کتابت، به معنای حقیقی و اصلی آن، در مورد قرآن کاربرد کمتری نسبت به این معنای ثانوی داشته و در نتیجه کاربرد کاتب در این روایات به معنای مشهورتر عالم بازگشت دارد. اما دانسته است که در دوران آغازین اسلام، اصطلاح کاتب وحی برای کسانی که به نگارش قرآن اشتغال داشتند، رایج بوده است. [نک: ۵، ج ۱، ص ۳۰۹؛ ۴۹، ج ۷، ص ۲۴۹]

در عین حال که به نظر می‌رسد در صدر اسلام کاربرد کاتب در مورد قرآن ناظر به همان معنای حقیقی باشد، بعید نیست که در همان زمان، مواردی از کاربرد کاتب به معنای عالم در مورد حدیث مشاهده شود؛ چرا که از سویی، اصطلاح «علم» در نخستین دوره اسلامی برای حدیث کاربرد داشته است. [نک: ۱۲، ص ۲۳۷-۲۳۸] و از سوی دیگر، فرهنگ عرب‌ها در صدر اسلام در تلقی آنها از آنچه باید نوشته شود، موثر بود؛ تلقی آنها از قرآن، متنی بود که باید نوشته می‌شد، اما در مورد حدیث چنین تلقی‌ای مقداری متأخرتر است؛ از این رو برخی محققان بر آنند که در فرهنگ صدر اسلام، لفظ کتابت تنها در مورد قرآن استفاده می‌شده است؛ در این فرهنگ کتاب یک چیز است و سنت چیزی دیگر. [۱۱، ج ۱، ص ۵۸-۵۹] نمونه‌های اندک کتابت حدیث در صدر اسلام [۱۷، ص ۳۱-۳۴؛ نک: ۲۱، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۵۲] و رشد کند روند کتابت در این زمان، مؤید این مطلب است. لذا عبارت «قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ كَاتِبًا مِنْ أَصْحَابِي» می‌تواند ناظر به فردی باشد که به آموزه‌های نبی اکرم(ص) آگاه است.

به هر حال، چنانکه مولی صالح خود نیز معتقد است، قول ظاهرتر همان کُتاب به معنی نَسَاح است؛ یعنی لفظ منزل ذو است و تثنیه به خاطر اشتباه نساخ است. در این صورت، منشأ این خطا رسم مصحف امام نگارش شده در زمان عثمان است که در آن بعد از مفرد الف قرار گرفته و موجب ایجاد توهم تثنیه لفظ شده است. [۴۰، ج ۵ ص ۱۹۹] اما همانطور که آقای خویی هم اشاره داشته است، همچنان جای این سؤال باقی است: به فرض که رسم الف از خطای کاتبان باشد، چرا قرائت به خطا رفته است؟ اشتباه در کتابت، مستلزم اشتباه در قرائت نیست. در کتابت قرآن اشتباه هست، اما قاریان به قرائت صحیح اهتمام داشته‌اند و مانند شکل نوشتاری نخونده‌اند. [۱۸، ج ۴ ص ۲۴] جستجو از موارد دیگری که این تعبیر در آن به کار رفته است، به فهم مقصود

آن در کاربردهای صدر اسلام کمک می‌کند. متقدم‌ترین نمونه‌های این کاربرد را می‌توان در این موارد جست:

در نقلی از عایشه، مجرور بودن کلمه مقیمین در «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ» (نساء: ۱۶۲) آن هم در حالی که معطوف به مرفوعات است، با عبارت «هَذَا كَانَ خَطَاً مِنَ الْكَاتِبِ» به کاتب نسبت داده شده است. [۳۵، ج ۱، ص ۱۰۶] تعدادی از قراء غیر سبعة نیز این کلمه را به صورت مرفوع قرائت کرده‌اند. [نک: ۳۱، ج ۲، ص ۱۰۸] نیز رفع صابئون در «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ» (مائدة: ۶۹) در حالی که به اسم این عطف شده، از سوی عایشه به خطای کاتب نسبت داده شده، [۳۵، ج ۲، ص ۱۸۳] و قرائت به صورت صحیح انگاشته صابئین نیز در منابع ثبت شده است. [نک: ۳۱، ج ۲، ص ۲۳۰] همچنین اسم این که رفع آن در «إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ» (طه: ۶۳) در خبر پیش‌گفته عایشه به خطای کاتب نسبت داده شده است، [۳۵، ج ۲، ص ۱۸۳] با صورت صحیح پنداشته شده هذین نیز قرائت شده است. [نک: ۳۱، ج ۴، ص ۹۰] و یا تستانسوا در «حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا» (نور: ۲۷) که در خبری از ابن عباس «خَطَاً مِنَ الْكَاتِبِ» شمرده شده و «تَسْتَأْذِنُوا» صحیح آن شمرده شده است. [۲۴، ج ۱۹، ص ۱۴۵] با همین صورت صحیح دانسته نیز قرائت شده است. [۳۱، ج ۴، ص ۲۴۶]

گونه‌ی دیگری از انتساب خطا به کاتبان، آنجاست که راوی بیش از قرائت و کتابت، از فهمی نادرست سخن می‌گوید. مانند عبارت «وَأِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ» (آل عمران: ۸۱) که مجاهد آن را به خطای کاتبان نسبت داده و به قرائت ابن مسعود از آن اشاره کرده است: «وَأِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» [۲۴، ج ۶، ص ۵۵۳] چنانکه از سیاق سخن طبری نیز پیداست، وی این روایت را در مقام تفسیر آیه و توجیه ميثاق پیامبران به نصرت و ایمان ذکر کرده است. نیز به نقل از ابن عباس رسیده است که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ» (نور: ۳۵) از خطای کاتب است. وی این توضیح را افزوده است: او بزرگتر از آنست که نورش مانند نور مشکات باشد، بلکه «مَثَلُ نُورِ الْمُؤْمِنِ كَمِشْكَاةٍ». [۱، ج ۸، ص ۲۵۹۴] نحوه انتقال این خبر از متن آیه به آنچه خود صحیح دانسته است، زمینه‌ای کاملاً تفسیری را نشان می‌دهد.

در نتیجه، گاه عبارتی که جایگزین عبارت خطا کتابت شده می‌شود، به وضوح ارائه فهم است و نه نقل قرائت. در روایات ناقل قرائت اهل بیت (ع) نیز بسیار می‌شود که فهمی دیگر گونه از فهم رایج از آیه ارائه می‌شود و تأکید بر منزل بودن آن هم نه از حیث متن قرآنی بودن آن، بلکه به جهت اثبات حقانیت و منزل بودن معنای ارائه شده است.

در بازگشت به روایات محل بحث باید در نظر داشت که روایات کافی سه مورد است و در انتهای هر سه به خطای کتاب اشاره شده است؛ این سه روایت هیچ کدام در ابواب اصلی که کلینی بر اساس آن حکم کرده است، ذکر نشده‌اند؛ بلکه دو مورد در باب نوادر از ابواب الصید کتاب الحج و یک مورد در کتاب الروضه کافی آمده است. یکی از روایات کافی را زراره از امام باقر(ع) و دیگری را حماد بن عثمان از امام صادق(ع) نقل کرده است. اما روایت شیخ طوسی را حماد بن عثمان از زراره از امام باقر(ع) نقل کرده و در آن به خطای کاتبان اشاره نشده است. در اینجا دو راوی شیخ طوسی در یک سند، با دو راوی کلینی از دو سند مشترک هستند، اما تتمه خطای کاتبان در آن نیست. به هر حال، گرچه ممکن است عبارت «هذا مما أخطأت فيه/به الکتاب» افزوده‌ای از راوی به روایات و یا سخن امام(ع) باشد و این موجب اضطراب روایت است، اما برداشت فقهی امامیه از آیه عملاً همخوان با قرائت بدون الف بوده است. گذشته از مباحث فقهی، توجه به ویژگی‌های رسم الخط مصاحف در عصر صادقین(ع)، صحت قرائت مفرد را تأیید می‌کند. سبک رایج برای نگارش قرآن در عصر اموی سبک حجازی بود. دروش در کتاب قرآن‌های عصر/اموی بر اساس قرآن‌های برجای مانده از آن دوران، ویژگی‌های این سبک را مورد بررسی قرار داده است. یکی از ویژگی‌هایی که به کرات در این مصاحف دیده می‌شود، نگارش «ذو» با الف و به صورت «ذوا» است. [نک: ۱۹، صص ۵۷ و ۱۱۵] الفی که قرار بود قرائت نشود؛ و به عنوان الف فاصل شناخته می‌شد. [see:51, p.87] چنان که در مورد الف‌هایی مثل الف انتهای افعال ماضی صیغه جمع مذکر غایب یا الف «شای» که رسم الخط نخستین «شیء» بوده، چنین است. دروش در مورد الف‌هایی مثل آنچه در انتهای «قالوا» به مصاحف اضافه شد، می‌گوید: «سنت اسلامی تنها اضافه کردن حروف به رسم را طی این فرایند ثبت کرده است؛ اما حذف نیز یکی از قواعد این فرایند بوده است. ... [حذف] الف آخر در ذُو قرائتی را پدید آورد که بعدها متولیان امر آن را نپذیرفتند: در مائده ۹۵، رسم الخط اولیهی ذال/واو/الف که در مخطوطات کهن، رسم الخط رایج برای نو بود، به اشتباه ذُو خوانده می‌شد.» [۱۹، صص ۱۲۷-۱۲۸] در نتیجه، ثبت الف در انتهای ذو، یک عادت رسم الخطی از کاتبان بوده و در مورد آیه مورد بحث، منجر به اشتباه قاریان شده است. با این توصیف، معنای سخن صادقین(ع) کاملاً روشن می‌شود. لذا می‌توان گفت روایات بیان کننده قرائات نیز می‌توانند در صورت برخورداری از شرایطی که برای استفاده فقهی از دیگر اخبار آحاد توسط فقیهان لحاظ می‌شود، در

این فرایند مورد استفاده قرار گیرند و نباید صرفاً به دلیل اشتغال آنها بر قرائت، جملگی کنار نهاده شوند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش مطالعه موردی نقش قرائت منقول از صادقین (ع) در مورد آیه ۹۵ سوره مائده؛ یعنی «ذو عدل به جای ذوا عدل را در بررسی‌های فقهی امامیه به عهده گرفت و در نتیجه، عملکرد فقهای شیعه را مطابق با همین قرائت یافت. گرچه آنان خود این قرائت را صریحاً مبنا قرار نداده‌اند، اما با تعیین کفاره صید با استفاده از روایات منقول از اهل بیت (ع) عملاً به قرائت ذو عدل تمایل نشان داده‌اند. مضمون روایت محل بحث با ویژگی‌های رسم‌الخط مصاحف برجای مانده از عصر امام صادق (ع) و فتاوی فقیهان شیعه و اهل سنت نیز تأیید می‌شود. در نتیجه باید گفت قرائت منقول از اهل بیت (ع)، گرچه در مقام قرائت مورد استفاده نبوده‌اند، اما در صورت برخورداری از شرایط حجیت اخبار آحاد، در مقام استفاده حکم، قابلیت هم‌چون دیگر اخبار آحاد دارند. نیز باید دانست که بیشتر این روایات ناظر به ارائه‌ی تفسیر از آیه هستند و نباید آنها را به توهّم تضاد با غیر محرف بودن قرآن، یکباره به کناری نهاد.

منابع

- [۱]. ابن ابی حاتم. (۱۴۱۹). *تفسیر القرآن العظیم*. (أسعد محمد الطیب، ویراستار). المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- [۲]. ابن اثیر، مجدالدین. (۱۳۹۹). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. (زاوی - طناحی، ویراستار). بیروت: المكتبة العلمية.
- [۳]. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). *من لا يحضره الفقيه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- [۴]. ابن جنی، عثمان. (۱۴۲۰). *المحتسب*. (ناصر، شلبی، ویراستار). وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
- [۵]. ابن حنبل، احمد. (۱۴۰۳). *فضائل الصحابة*. (وصی الله محمد عباس، ویراستار). بیروت: مؤسسة الرسالة.
- [۶]. ابن خالویه. (بی تا). *مختصر فی شواذ القرآن*. قاهره: مكتبة المتنبی.
- [۷]. ابن عربی، محمد. (بی تا). *احكام القرآن*. (علی محمد بجاوی، ویراستار). بیروت: دارالجيل.
- [۸]. ابن مجاهد، ابوبکر. (۱۴۰۰). *السبعة في القراءات*. (شوقی ضیف، ویراستار). مصر: دار المعارف.
- [۹]. بحرانی، هاشم. (۱۴۰۵). *الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

- [۱۰]. بیضاوی، عبدالله. (۱۴۱۸). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. (محمد مرعشلی، ویراستار). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- [۱۱]. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲). *پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- [۱۲]. پاکتچی، احمد. (بی تا). حدیث. *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۲۰، ۲۳۴-۲۸۰.
- [۱۳]. تنکابنی، محمد. (۱۳۸۵). *ایضاح الفرائد*. تهران: مطبوعه الاسلامیه (اخوان کتابچی).
- [۱۴]. حائری، کاظم. (۱۴۱۵). *القضاء فی الفقه الإسلامی*. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- [۱۵]. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴). *تذکرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- [۱۶]. حلی، حسن بن یوسف. (بی تا). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
- [۱۷]. خلف، نجم عبدالرحمن. (بی تا). *استدراکات علی تاریخ التراث العربی لفؤاد سزگین فی علم الحدیث*. مدینه: دار البشائر الإسلامیة.
- [۱۸]. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰). *المعتمد فی شرح المناسک*. قم: دارالعلم - لطفی.
- [۱۹]. دروش، فرانسوا. (۱۳۹۴). *قرآن‌های عصر اموی*. (مرتضی کریمی نیا و آلاء وحیدنیا، مترجم). تهران: هرمس.
- [۲۰]. روحانی، سیدصادق. (۱۴۱۲). *فقه الصادق (ع)*. قم: دارالکتاب.
- [۲۱]. سزگین، فؤاد. (۱۴۱۱). *تاریخ التراث العربی*. (محمود فهمی حجازی، مترجم) (ج ۱). الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.
- [۲۲]. شاه‌پسند، الهه. (۱۳۹۳). «دلالت و مصداق روایت اقرأ كما یقرأ الناس». *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۷ (ش ۲)، ۲۲۱-۲۴۵.
- [۲۳]. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. (یزدی طباطبایی - رسولی، ویراستار). تهران: ناصر خسرو.
- [۲۴]. طبری، ابو جعفر. (۱۴۲۰). *جامع البیان فی تأویل القرآن*. (احمد شاکر، ویراستار). بیروت: مؤسسه الرسالة.
- [۲۵]. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- [۲۶]. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). *الخلافا*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- [۲۷]. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰). *النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی*. بیروت: دار الکتب العربی.
- [۲۸]. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- [۲۹]. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰). *فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*. قم: ستاره.
- [۳۰]. علی، جواد. (۱۴۲۲). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*. دار الساقی.

- [٣١]. عمر، احمد؛ و مكرم، عبدالعال. (١٤٠٨). *معجم القراءات القرآنية*. كويت: مطبوعات جامعة كويت.
- [٣٢]. عياشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠). *التفسير*. (هاشم رسولي، ويراستار). تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.
- [٣٣]. فاضل جواد. (١٣٦٥). *مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام*. (كشفي و شريف زاده، ويراستار). تهران: مرتضوى.
- [٣٤]. فاضل مقداد. (١٣٧٣). *كنز العرفان في فقه القرآن*. (شريف زاده - بهبودي، ويراستار). تهران: مرتضوى.
- [٣٥]. فراء، يحيى بن زياد. (بي تا). *معاني القرآن*. (أحمد يوسف النجاتي وآخرون، ويراستار). مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة.
- [٣٦]. فيض كاشاني، محمد محسن. (١٤٠٦). *الوافي*. اصفهان: كتابخانه اميرالمؤمنين (ع).
- [٣٧]. كليني، محمد بن يعقوب. (١٣٨٧). *الكافي*. قم: موسسه علمي فرهنگي دار الحديث، سازمان چاپ و نشر.
- [٣٨]. كياهراسي، علي بن محمد. (١٤٢٢). *احكام القرآن*. بيروت: دار الكتب العلميه.
- [٣٩]. لاري، عبدالحسين. (١٤١٨). *التعليقة على رياض المسائل*. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- [٤٠]. مازندراني، مولى صالح. (١٤٢٩). *شرح فروع الكافي*. (محمودي - درايي، ويراستار). قم: دار الحديث.
- [٤١]. مجلسي، محمدباقر. (١٣٦٣). *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*. (هاشم رسولي، ويراستار). تهران - ايران: دار الكتب الاسلاميه.
- [٤٢]. مجلسي، محمدباقر. (١٤٠٦). *ملان الأخبار في فهم تهذيب الأخبار*. قم: كتابخانه آيت الله مرعشي.
- [٤٣]. مجلسي، محمدتقي. (١٤٠٦). *روضه المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه*. قم: كوشانبور.
- [٤٤]. مغربي، قاضي نعمان. (بي تا). *دعائم الإسلام*. قم: ١٣٨٥.
- [٤٥]. مقدس اردبيلي. (بي تا). *زبدة البيان في احكام القرآن*. (محمدباقر بهبودي، ويراستار). تهران: المكتبة الجعفرية.
- [٤٦]. نجاشي. (١٣٦٥). *رجال النجاشي*. قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعه لجامعه المدرسين بقم المشرفه.
- [٤٧]. نجفي، محمد حسن. (١٤٠٤). *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*. (قوچاني، آخوندي، ويراستار). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- [٤٨]. نراقي، مولى احمد. (١٤١٥). *مستند الشيعة في أحكام الشريعة*. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- [٤٩]. نسائي، احمد. (١٤٢١). *السنن الكبرى*. (حسن شلبي، ويراستار). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- [٥٠]. نسفي، عبدالله بن احمد. (١٤١٦). *مدارك التنزيل و حقايق التاويل*. بيروت: دارالنفائس.
- [51]. Kohlberg, Etan & Mohammad Ali Amir-Moezzi, **Revelation and Falsification**, Leiden :Brill, 2009.