

بسم الله الرحمن الرحيم

نخستین همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر

مجموعه مقالات و سخنرانی‌های
اولین همایش بیداری قرآنی

با محوریت اندیشه و آثار علامه مجاهد
آیت الله العظمی دکتر محمدصادق تهرانی^(ره)
صاحب تفسیر الفرقان

نهم بهمن ۱۳۹۱ / شانزدهم ربیع الاول ۱۴۳۴

به کوشش سید رضا حسینی امین



تأسیس ۱۳۵۸
جامعه علوم القرآن



تأسیس ۱۳۵۸
جامعه علوم القرآن

۱
۱۳۹۱

مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین همایش بیداری قرآنی

- * صاحب امتیاز: دفتر آیت‌الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی
- * برگزارکننده همایش: جامعه علوم القرآن - پایگاه تخصصی علوم و معارف قرآن کریم
- * سرپرست همایش: مسعود صادقی
- * دبیر علمی همایش: حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمدعلی آيازی
- * هیئت رئیسه همایش: آیات و حجج اسلام شیخ عباس علی روحانی، عبدالمجید معادینخواه، کاظم قاضی‌زاده، محمدعلی رحمانی، مهدی مهریزی، دکتر مهدی مصطفوی و آقایان احمد صادقی و حسین روحانی‌صدر
- * تدوین و تنظیم: حجت‌الاسلام والمسلمین سید رضا حسینی‌امین
- * مدیر روابط عمومی: محمود رضا صادقی

* ناشر: انتشارات شکرانه

* شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

* چاپ: دانش

* نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۳۹۲

* شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۳۷-۳۳-۳

* قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

سرشناسه: همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر (۱۳۹۱: تهران)
عنوان و نام پدیدآور: همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر: مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین همایش بیداری قرآنی با محوریت اندیشه و آثار علامه مجاهد آیت‌الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی (ره) / تهیه و تدوین گروه محققین جامعه علوم القرآن.
مشخصات نشر: قم: شکرانه، ۱۳۹۲. مشخصات ظاهری: ۴۲۰ ص. : مصور.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۳۷-۳۳-۳ : ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۳۷-۳۳-۳ ریال
وضعیت فهرست نویسی: فیبا / عنوان دیگر: مجموعه مقالات و سخنرانی‌های اولین همایش بیداری قرآنی با محوریت اندیشه و آثار علامه مجاهد آیت‌الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی (ره) / موضوع: تفاسیر شیعه - قرن ۱۴ - کنگره‌ها / موضوع: صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۰۷ - ۱۳۹۰ - کنگره‌ها / موضوع: صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۰۷ - ۱۳۹۰. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنه - نقد و تفسیر / موضوع: قرآن - کنگره‌ها / شناسه افزوده: جامعه علوم القرآن
رده بندی کنگره: ۸۱۳۹۱/۵ BP
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۷۹
شماره کتابشناسی ملی: ۳۳۵۴۵۶



جامعه علوم القرآن، پایگاه تخصصی علوم و معارف قرآن کریم
قم، بلوار امین، کوی ۲۱، پلاک ۷ / کدپستی: ۳۷۱۳۹۳۴۸۹۴
تلفن: ۳۲۹۳۴۴۲۵ و ۳۲۹۲۵۴۹۹ - ۰۲۵ / نمابر: ۳۲۹۲۴۸۶۷ - ۰۲۵

www.forghan.ir

email: info@forghan.ir
shokraneh@forghan.ir

- * این مرکز در ویرایش مطالب آزاد است.
- * مسئولیت مطالب منسرج در مقالات به عهده صاحب مقاله می‌باشد.
- * کلیه حقوق برای ناشر محفوظ می‌باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ ...^۱

گر تو می‌خواهی مسلمان زیستن
نیست ممکن جز به قرآن زیستن
حفظ قرآن عظیم آیین توست
حرف حق را فاش گفتن دین توست
اقبال لاهوری

قرآن بی‌شک منشور حیات خردمندانه و معنوی انسان است، انسانی که طالب کمال است و در جستجوی هدایت و نور، تا در پرتو آن خود را از هجوم فتنه‌های پنهان در تاریکی جهل و غرور برهاند.^۲ این مائدهٔ آسمانی بشریت را با صراحت و صلابت به هدایت فرا می‌خواند.^۳ متقین، مسلمین، صاحبان اندیشه و خرد^۴ و هیچ جوینده و طالب حقیقت و کمال را بی‌بهره نمی‌گذارد، و چون باران رحمت هر زمین مستعدی را، طراوت و رویش می‌بخشد.
راستی کتابی که اگر بر کوه‌های سخت و بی‌روح نازل می‌شد آنها را به تواضع و خشوع^۵ وا می‌داشت، چگونه است که دل‌هایی از هدایت آن غافلند و بی‌بهره؟ آری، به سبب زاویه گرفتن از خردورزی در کلام وحی و غفلت از این منبع عظیم معرفتی است که بر این دلها

۱. اسراء: ۹

۲. رسول گرامی اسلام(ص): اذا التبست علیکم الفتن کقطع اللیل مظلم فعلیکم بالقرآن فانه شافع مشفع و ماحل مصدق

۳. بقره: ۱۸۵

۴. آل عمران: ۱۳۸، نحل: ۸۹، غافر: ۵۴.

۵. حشر: ۲۱

قفل نهاده شده است.^۱ این گونه است که فریاد رسول هدایت و رحمت، بلند است و در پیشگاه حضرت داور شکوه می‌برد که این قوم قرآن را ترک کرده و به کناری نهاده‌اند.^۲

بدیهی است علاوه بر لزوم رویکرد جدی جامعه انسانی، علی‌الخصوص مسلمانان به قرآن، بر عالمان دین نیز که به عنوان متولیان توسعه و ترویج آیین وحیانی و هدایت انسانی شناخته شده‌اند به طور ویژه واجب است در ترویج معارف قرآنی آنچنان اهتمام کنند که این کتاب راهنمای سعادت و رستگاری، به زندگی انسان راه یابد و از تحیر در حیات مادی‌اش وا رهااند. صاحب تفسیر کبیر الفرقان، علامه مجاهد، عالم ربانی، فقیه مصلح قرآنی، صاحب تفسیر الفرقان، آیت‌الله‌العظمی محمد صادقی تهرانی در عصر حاضر با وقوف بر این مهم از هیچ کوششی در جهت احیای معارف قرآنی دریغ نکرد و عمر شریفش را یکسره وقف توسعه فرهنگ قرآنی کرد و هیچ مانع و رادعی او را از این جهاد عظیم باز نداشت. او به بهانه ظنی‌الدلاله بودن قرآن، فروع و اصول دین را از معارف حقّه قرآن بی‌بهره یا کم‌بهره نکرد، و در توسعه معنایی اشارات و لطائف قرآن، خود را از هدایت‌های معصومان بی‌نیاز ندید. صاحب تفسیر الفرقان در درک و ترویج هدایت‌های الهی ضمن بهره‌گیری از ثقل اکبر (قرآن) و ثقل اصغر (سنت) به منزلت و مراتب هر یک پایبند بود و با ترجیح نابجا به بهانه‌های مرسوم به هیچ یک از دو میراث گرانبه‌ای بجا مانده از رسول خاتم ستم روا نداشت، و هیچ اتهام، تهدید و تحدیدی او را از این مهم باز نداشت. الحق که عاش سعیداً و مات حمیداً، روحش شاد و یادش گرامی‌باد.

اینک فرزندان صالح و قدرشناس آن فقیه قرآنی که با هدایت‌های علمی و عملی پدر در مکتب قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام تربیت یافته‌اند و لحظه به لحظه مجاهدت‌های این عالم ربانی را با تمام وجود گواه بودند و از مقاومتش در برابر نا ملایمات آموخته‌ها اندوخته‌اند و نیز جمعی از شاگردان حق‌شناس ایشان، زحمات این خادم شجاع قرآن را پاس داشته و در گرامیداشت این عالم عارف ربانی کوشیده و در ترویج آثار و اندیشه‌هایش اهتمام ورزیده و همایش شایانی با عنوان زیبای "بیداری قرآنی" به پا داشته‌اند.

۱. محمد: ۲۴

۲. فرقان: ۳۰

همایش بیداری قرآنی پیرامون اندیشه‌ها و آثار علامه مجاهد و فقیه قرآنی، در آستانه میلاد با سعادت نبی اکرم (۱۳۹۱ ه.ش / ۱۴۳۴ ق) و مقارن با سالگرد رحلت ملکوتی آن فقید سعید به همت «جامعه علوم القرآن» تحت اشراف جناب مستطاب آقای مسعود صادقی که بحق احیاگر آثار قرآنی آن علامه فقید بوده‌اند، برگزار گردید و علی‌رغم فاصله کوتاه میان فراخوان مقاله و برگزاری همایش، به برکت قرآن کریم از استقبال گرمی برخوردار شد که حاصل آن تعداد قابل توجهی مقاله پژوهشی، یک روز نشست علمی و چند سخنرانی و ارایه زنده برخی از مقالات علمی و نیز یک نشست علمی تحت عنوان میزگرد نقد و بررسی «ترجمان وحی» که با حضور اساتید گرامی و حجج اسلام محمد مرادی، عبدالمجید معادیخواه، محمدعلی سلطانی و کاظم قاضی‌زاده برگزار شد، که متأسفانه به علت اشکالات فنی در ضبط، از درج آن در این مجموعه محروم ماندیم.

اعتذار دیگری که لازم است به استحضار خوانندگان محترم برسد اینکه قرار بود این مجموعه در اردیبهشت سال ۹۲ چاپ و در دسترس عموم قرار گیرد اما به عللی به تأخیر افتاد که جا دارد از صاحبان مقالات و خوانندگان ارجمند پوزش بطلبیم.

سید رضا حسینی امین

۹۲ / ۱۰ / ۲۵



فهرست مطالب

- یادداشت دبیر علمی همایش ۹
یادداشت جامعه علوم القرآن ۱۳
پیام آیت الله هاشمی رفسنجانی ۱۹

مقالات

- شیوه های ارزیابی و نقد حدیث در تفسیر الفرقان ۲۳
*سید محمدعلی ایازی / یونس نیکاندریش
ضرورت ها و ظرفیت های تفسیر قرآن به قرآن با نظر به الفرقان ۴۹
*رضا بابایی
نقد حدیث در پرتو قرآن در تفسیر الفرقان ۷۱
*محمد کاظم رحمان ستایش / زهره نریمانی
نسبت عقل و وحی در اندیشه آیت الله العظمی محمد صادق ۹۰
*محمدحسین صادقی غزنوی
بحثی در جانشینی آدم از پیشینیان در تفسیر آیت الله العظمی دکتر محمد صادق ۱۱۷
*محمدعلی کوشا
نگاهی به حقوق و آزادی زن در اسلام از دیدگاه آیت الله دکتر صادق ۱۳۱
*حسین علیزاده
حجّیت یا عدم حجّیت «ظنّ» از دیدگاه قرآن ۱۴۸
*محمد جوکار
بررسی وجوه تشابه و تمایز المیزان و الفرقان ۱۵۸
*طاهره مختاری پور
نقد حدیث در پرتو سنت قطعی در تفسیر الفرقان ۱۷۵
*زهره نریمانی / جعفر فیروزمندی بندپی
ارث زوجه از ماترک زوج از منظر فقه گویا ۱۸۹
*ابراهیم فولادی سوادکوهی

- جایگاه اسرائیلیات در تفسیر الفرقان ۲۲۰
*جعفر فیروزمندی بندپی
- بررسی حدود ارث زوجه از زوج ۲۳۱
*ایمان ضرابی
- روش تفسیری فقیه قرآنی ۲۴۵
*محمد عقیقی
- مفسران و حقیقت عالم ذر ۲۶۵
*فاطمه آقا براریان
- نظریه فقیه قرآنی در توسعه معنایی «تحریر رقبه» در قرآن مجید ۲۷۷
*محمد حاج محمدی
- سیری در سیره قرآنی فقیه مجاهد آیت الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی ... ۳۰۳
*مهدی صادقی
- شرح باب ثانی از روش فقهی صاحب «تبصرة الفقهاء» ۳۱۹
*محسن نورانی
- روش تفسیری آیت الله صادقی در تفسیر «الفرقان» ۳۲۵
*امیرحسین عامی مطلق / عباس مصلائی پور یزدی
- محدوریت قرآن و سنت ثابتة در روش فقهی آیت الله العظمی صادقی تهرانی (ره) . ۳۴۵
*علی چراتیان

سخنرانی ها

- سخنرانی دکتر سید کاظم موسوی بجنوردی ۳۶۱
- سخنرانی آیت الله عباسعلی روحانی ۳۶۴
- سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین مهدی مهریزی ۳۷۰
- سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین محمد علی رحمانی ۳۷۶
- سخنرانی سفیر فلسطین، آقای الزواوی ۳۸۳

- مختصری از زندگی نامه آیت الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی ۳۸۷
- تألیفات عربی ۴۱۳
- تألیفات فارسی ۴۱۵



یادداشت دبیر علمی همایش حجت الاسلام والمسلمین سید محمد علی آیزی

بسم الله الرحمن الرحيم

بی گمان دانش تفسیر در قرن چهاردهم و پانزدهم هجری رونقی فزاینده پیدا کرد و تفسیرهایی که در این عصر در جهان اسلام به نگارش درآمده با همه‌ی تفسیرهای سیزده قرن دیگر برابری می‌کند، اما آنچه به ارتقای علمی و بازدهی و مفید بودن آن کمک کرده، شناخت جایگاه تفسیر پژوهی و نقد تفسیرهایی است که موضع مفسر را از دیگران متفاوت کرده و راه و روشی مستقل از همقران و گذشتگان خود ایجاد کرده است.

آیت الله صادقی هرچند دارای آثار فراوانی در زمینه‌های مختلف قرآنی، کلامی، فقهی و اصولی است، اما دانش و بینش و نوآوری او در حوزه تفسیر قرآن و تألیف تفسیر الفرقان او در سی مجلد برجستگی خاصی به این مجموعه از آثار بخشیده است. شجاعت در اندیشیدن و خردمندی در نقد و بررسی اقوال و یافتن راه‌های برون رفت از بن‌بست‌های معنایی از ویژگی‌های این تفسیر است. به همین دلیل می‌توان گفت که او یکی از مفسران بزرگ معاصر است که پس از علامه طباطبایی روش اجتهادی و تفسیر قرآن به قرآن را به همان معنایی که علامه در نظر داشت، دنبال کرد، و روش متفاوتی در تفسیر عصری ارائه داد. ایشان از محدود کسانی بود که صادقانه و مجدانه، این راه را برای پاسخ به پرسش‌های بسیار و نقد آرای فردگرایانه پی گرفت و در آن به مقامی بلند دست یافت. بدین‌رو است که الفرقان را باید یکی از قله‌های تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن نامید و بیش از پیش در رهاوردهای این کتاب ارزشمند، اندیشید.

در آستانه یکمین سالگرد ارتحال عالم ربانی و مفسر صمدانی آیت‌الله صادقی همایشی با عنوان بیداری قرآنی با هدف آشنایی با این شخصیت قرآنی در تهران در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی برگزار گردید. پیش از برگزاری این همایش فراخوانی به محققان و قرآن پژوهان جهت ارسال مقاله داده شد. با فرصت اندکی که وجود داشت، استقبال خوبی بوجود آمد و مقالات فراوانی به دبیرخانه همایش واصل گردید.

اکنون شناخت این کار سترگ در صورتی ممکن است که ویژگی‌های این تفسیر و ابعاد نوآوری‌های آن شناخته شود و از سوی دیگر این حرکت در جایی مفید و دارای اثر است که رهنمونی به مخاطبان عصر حاضر باشد و تجربیات شخصیت فرزانه‌ای را که سال‌ها معتکف به قرآن بوده، برای نسل امروز در حوزه تفسیر ترسیم کند. از سوی دیگر تبیین چگونگی این پژوهش به ارتقای سطح استنباط و تعیین اهداف و قلمرو تفسیر کمک می‌کند و به بالندگی و پویایی فهم قرآن می‌انجامد. این شیوه از تحقیق کمک می‌کند تا مفسران بعدی با آگاهی از مبانی مفسر به جایگاه حقیقی سخنان آن پی ببرند. یکی از گرایش‌های مهم این تفسیر، استفاده از روایات در تفسیر و نقد آن در احکام فقهی است. نخستین گام برای شناخت این گرایش، آشنایی با روش بهره‌گیری از تفاسیر مأثور، برای مشخص کردن جایگاه و موضع مفسر در شیوه استفاده از حدیث است. این شناخت کمک می‌کند تا دلایل و موضع‌گیری یک مفسر نسبت به جایگاه روایات و بحث و سخن‌هایی که در این باره شده، روشن شود. نکته مهم این است که یکی از مهم‌ترین مسائل تفسیر الفرقان نوع و شکل تعامل با حدیث و چالش‌هایی است که این گرایش ایجاد کرده و برداشت‌های مختلفی به وجود آورده است. سپس مشخص کردن شیوه استفاده از آن‌ها و منقح کردن آسیب‌ها و آفت‌ها و کسب آگاهی و مهارت در دستیابی به روایات صحیح و استوار و جداسازی آن از روایات ساختگی و بی‌اساس، یکی از بایسته‌های حوزه تفسیر اثری است که به هر دلیل، در میان تفاسیر جای گرفته و نسبت آن با منابع دیگر مشخص نشده است.

این همایش برای تبیین همین دیدگاه‌ها برپا گردید و نخستین گردهمایی مقدماتی جهت آشنایی با اندیشه و تفسیر الفرقان در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، فضایی کاملاً علمی و مکانی که فرهیختگان بسیاری را در خود دارد برگزار شد. البته این کار نیازمند دادن

فرصت بیشتری به محققان بود که دانش و تجربیات خود را بر اساس اطلاعات فراهم شده در تبیین ابعاد روش و جهت‌گیری تفسیری بکار گیرند، اما با این همه، جدا از مقالات، استقبال بسیار خوبی از همایش انجام گرفت و سخنرانان به نکات جالب توجهی اشاره کردند، میزگردی که درباره ترجمه قرآن این محقق عالی‌مقام برگزار شد که هدفش شناسایی و نقد روشی ایشان با فرصت محدودی که به وجود آمده بود، زمینه بحث‌های بعدی را فراهم ساخت.

البته دبیرخانه علمی همایش بیداری قرآنی با هدف معرفی آیت‌الله صادقی در نیمه دوم سال ۱۳۹۱ با اهداف زیر، کار خود را آغاز کرد:

۱. معرفی و بزرگداشت شخصیت علمی و معنوی آیت‌الله صادقی تهرانی
۲. تحقیق و پژوهش در میراث به جا مانده از آن مفسر و دانشمند کم‌نظیر،
۳. شناخت جایگاه و روش تفسیری و تأثیر تفسیر الفرقان بر آثار دیگر ایشان
۴. ترویج معارف قرآنی و توجه به موضوع بازگشت به قرآن و ضرورت بیداری جامعه اسلامی.

حاصل این همایش که مجموعه‌ای از مقالات و سخنرانی‌ها است به همراه گزارشی از برگزاری همایش، به شرح زیر برای علاقمندان، سامان یافت:

در پایان، از همه فرهیختگان و اندیشمندان، سازمان‌ها و نهادهای علمی — پژوهشی و دست‌اندرکاران امور اجرایی که در به ثمر رسیدن این همایش سهم داشته‌اند، سپاس‌گزاری می‌شود، به ویژه از سرپرست دائرةالمعارف بزرگ اسلامی جناب آقای کاظم بجنوردی، شورای علمی همایش، فرزندان آن مفسر به ویژه جناب آقای مسعود صادقی، مهدی و محمود صادقی و جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای سید رضا حسینی‌امین که مسئولیت تنظیم و ترتیب و ویرایش مقالات را به عهده گرفته و در کارهای مقدماتی همایش زحمات بسیار کشیده‌اند.

سید محمد علی ایازی

۹۲/۱۰/۳۰

یادداشت جامعه علوم القرآن

گزارشی از اولین همایش بیداری قرآنی

تَبَارَكَ الَّذِي يَدِيهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

حجاب معاصرت از جمله آفاتی است که دانش دانشمندان را در زمان حیاتشان به محاق می‌برد. نقد و بررسی منصفانه و عادلانه از تولیدات علمی و نظریه پردازی‌های این عالمان در زمانی که امکان استحکام بخشی پایه‌های علمی یا تنقیح نظرات خویش را دارند فرصتی است مغتنم تا این نظریه‌ها شفاف‌تر، کم حاشیه‌تر و پخته‌تر در دسترس طالبان دانش و حقیقت قرار گیرد. سوگمندها اگرچه راه کشف حجاب معاصرت بر طالبان حق و دانش‌گرایان صعب و دشوار است، اما خوشبختانه حبس و حصر اندیشه ناممکن است و روزی روزنه‌ای بر ظهور اندیشه اندیشه ورزان فرا خواهد رسید و تشنگان علم و فضیلت را از زلال آن بهره‌مند خواهد ساخت.

فقیه قرآنی، عالم ربانی، صاحب تفسیر گرانسنگ الفرقان نیز از این قاعده مستثنا نبوده و در زمان حیاتش اگرچه فضلش بر خاصان و فرهیختگان پوشیده نبود اما چنان‌که بایسته و شایسته است نقد و بررسی، توسعه و معرفی اندیشه‌های معظم‌له به محافل علمی راه نیافت. جامعه علوم القرآن به منظور احیاء و ترویج افکار و تنقیح آثار صاحب الفرقان آیت‌الله‌العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی با اخلاص تمام و تمام توان در جهت توسعه اندیشه‌های ایشان در عرصه‌های مختلف چون چاپ و نشر آثار ارزشمند، ایجاد نمایشگاه آثار و برگزاری همایش نقد و بررسی و معرفی آثار و اندیشه‌های معظم‌له گام نهاد. همایش بیداری قرآنی یکی از کارهای جامعه العلوم القرآن است که بنا دارد هر ساله بر گزار کند.

این گزارش اولین همایش بیداری قرآنی است که تقدیم خواننده ارجمند می شود:

اولین همایش «بیداری قرآنی در تاریخ معاصر» با محوریت اندیشه و آثار علامه مجاهد آیت الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی (صاحب تفسیر الفرقان)؛ صبح روز دوشنبه نهم بهمن ماه ۱۳۹۱ مصادف با شانزدهم ربیع الاول ۱۴۳۴ رأس ساعت ۹ صبح با حضور جمع کثیری از فرهیختگان، محققان حوزه و دانشگاه، قراء و اندیشمندان قرآنی داخلی و خارجی و همچنین تعدادی از قاریان روشن دل در مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی تهران برگزار شد.

در این کنگره، حجج اسلام سید محمدعلی آیازی، عبدالمجید معادیخواه و آقایان دکتر مهدی مصطفوی و حسین روحانی صدر در نوبت صبح، و حجت الاسلام والمسلمین دکتر کاظم قاضی زاده، آیت الله حاج شیخ عباس علی روحانی، حجت الاسلام والمسلمین محمدعلی رحمانی و آقای احمد صادقی در نوبت عصر، کرسی هیئت رئیسه را اداره نمودند.

همچنین، حجج اسلام آیازی، قاضی زاده و مهریزی به عنوان ناظران علمی همایش، نسبت به ارایه مقالات و نظارت بر روند علمی همایش فعالیت داشتند.

حضور آقای الزواوی سفیر محترم فلسطین، و آقای حبیب سفیر محترم لبنان و جمعی از علما و اساتید کشورهای مسلمان در این محفل قابل توجه بود.

این همایش پس از قرائت قرآن کریم با سخنان آقای حسین روحانی صدر، مجری همایش و خیر مقدم آقای دکتر سید کاظم موسوی بجنوردی، رئیس مرکز دایرةالمعارف اسلامی به حضار آغاز شد و پس از ارایه گزارشی از سوی دبیر علمی همایش، حجت الاسلام والمسلمین سید محمد علی آیازی و با قرائت پیام حضرت آیت الله هاشمی رفسنجانی توسط حجت الاسلام والمسلمین عسگری ادامه یافت.

آیت الله شیخ عباسعلی روحانی عضو هیئت رئیسه همایش، حجت الاسلام والمسلمین مهدی مهریزی و آقایان مسعود صادقی (مدیر مسئول جامعه علوم القرآن)، محمود صادقی (مدیر مسئول انتشارات شکرانه) و مهدی صادقی (عضو گروه علمی جامعه علوم القرآن) سه تن از فرزندان آیت الله صادقی تهرانی و همچنین سفیر محترم فلسطین آقای الزواوی از دیگر سخنرانان صبح روز همایش بودند.

برنامه بعد از ظهر همایش نیز با ارائه مقاله توسط برادر ارجمند جناب آقای رضا بابایی، حجت‌الاسلام والمسلمین محمد حسین اسلامی‌تبار، حجت‌الاسلام والمسلمین محمدکاظم رحمان‌ستایش، حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمدعلی ایازی ادامه یافت و سخنرانی اختتامیه همایش توسط حجت‌الاسلام والمسلمین رحمانی انجام گرفت.

حجت‌الاسلام والمسلمین ایازی، دبیر علمی همایش با بیان اینکه این نشست تخصصی یک روزه در دو بخش ارایه مقالات و بیان خاطرات از استاد برگزار شده است، فرمودند: در مجموع ۲۵ مقاله به دبیرخانه همایش رسیده است، که در مدت همایش، ۷ مقاله در کنار میزگرد تخصصی و ۸ سخنرانی ارائه شد.

- آیت‌الله هاشمی رفسنجانی در قسمتی از متن پیام افتتاحیه فرمودند: "برگزاری همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر، سیری در اندیشه و آثار جاودان علامه مجاهد و بزرگوار آیت‌الله دکتر محمد صادق تهرانی(ره) صاحب تفسیر نفیس الفرقان و شاگرد دردآشنای امام راحل است، ...

- آیت‌الله شیخ عباسعلی روحانی عضو هیئت رئیسه این همایش نیز در سخنانی با بیان اینکه امروز قرآن از زندگی سیاسی، فقهی، فرهنگی و اجتماعی ما فاصله گرفته است و به عبارتی مهجور واقع شده است افزود: امروز نقش قرآن در زندگی ما کم شده است و آنرا از پاسخگویی انداخته‌ایم. وی آوردن قرآن به زندگی اجتماعی و پاسخگو بودن آنرا در اجتماع از دغدغه‌های استاد صادقی تهرانی بر شمرد و افزود: روزگاری تفسیر قرآن در حوزه نجف و قم جایگاه خوبی نداشت اما ایشان با تحمل مشکلات در این مسیر قدم گذاشت و منشاء تحولات زیادی در این بخش شد.

- آقای مسعود صادقی ضمن خیر مقدم به حاضرین و تبریک میلاد رسول خدا با شرح گزیده‌ای زیبا از بشارات عهدین به زبان‌های فارسی، عربی و عبری، فرمود؛ علامه مجاهد آیت‌الله العظمی دکتر محمد صادق تهرانی، سرسلسله‌دار بیداری قرآنی در تاریخ معاصر جهان اسلام بود و با پیشینه بیش از نیم‌قرن مجاهدت در حوزه‌های علمیه قم، تهران، نجف، مکه، مدینه، بیروت و سوریه و کاوش بی شائبه درون قرآنی برای یادآوری نصوص و ظواهر پایدار قرآن و نیز دریافت و نشر حقایق و ظرائف کلام وحی الهی و تألیف بسیاری

از کتب فقهی، اصولی، مقارنات ادیان، فلسفی، عرفانی، عقیدتی، سیاسی و... بر مبنای قرآن کریم بنیانی نوین در بیداری قرآنی تاریخ معاصر جهان اسلام نهاده است.

- پس از ایشان آقای محمود صادقی با شرحی در بیداری قرآنی گفت؛ اگر بیداری قرآنی در کشورهای اسلامی فراگیر شود، بایستی در تمامی زمینه‌هایش، اصل و اساس را کتاب‌الله، و همه علوم و عقولش را فرع قرار دهند و عادت کنند که قرآن را برای کلیه اصول و فروع سیاسی، عقیدتی، فقهی و اجتماعی سند اصلی قرار دهند، تا حاکمان اسلامی، مصدر و جایگاه حقیقی خویش را بیابند. و گر نه حکومت اسلامی، دست‌آویزی برای اغوای عوام، عامل گمراهی و فراری‌دهنده مردم از دین شریف اسلام خواهد بود. سپس با گزارشی از عملکرد نشر آثار و چارچوب ویرایش آن، تازه‌های نرم افزاری، توزیع نرم افزار الفرقان و توسعه کتاب دیجیتال سخن گفت و از برنامه‌های ویژه سایت فرقان و رونمایی چاپ جدید تفسیر الفرقان خبر داد.

بر اساس این گزارش، میزگردی با عنوان "ترجمان وحی" (ترجمه تفسیری قرآن کریم) که با حضور حجج اسلام دکتر کاظم قاضی‌زاده، عبدالمجید معادیخواه، محمدعلی کوشا و نیز جناب آقایان محمد مرادی و محمدعلی سلطانی برگزار شد، بخش پایانی نیمه نخست همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر بود.

- سفیر فلسطین هم که مهمان این نشست بود در سخنانی با اشاره به حمایت همه جانبه استاد از آرمان فلسطین گفت: انقلاب اسلامی همواره پشتیبان مردم فلسطین بوده است و استاد صادقی تهرانی از حامیان ملت فلسطین بود. وی با برشمردن مقامات علمی استاد فقید افزود: وی با کار روی قرآن نقش مهمی در معرفی اندیشه‌های قرآنی به جهان اسلام بر عهده داشتند.

- آقای مهدی صادقی با وصف سیره اخلاقی آیت‌الله‌العظمی صادقی تهرانی و بهره‌گیری از آیات شریف قرآن در متن زندگی معظم‌له، به شرح اخلاق و سلوک قرآنی ایشان پرداخت و در خصوص حکومت جهانشمول قرآنی از دیدگاه فقیه قرآنی سخن گفت.

- برنامه سخنرانی اختتامیه همایش توسط حجت‌الاسلام والمسلمین رحمانی با بیان خاطراتی از آیت‌الله صادقی تهرانی و نقش بنیادین ایشان در شروع انقلاب اسلامی ایران و

همراهی با آیت‌الله خمینی، در مورد شخصیت بارز علمی ایشان انجام گرفت. ایشان تصریح کرد؛ آیت‌الله صادقی تهرانی یکی از سرسلسله داران بیداری قرآنی در تمامی ابعاد سیاسی و علمی در تاریخ معاصر جهان اسلام بود و زندگی پر برکت خود را در راه تعالی مکتب قرآن صرف نمود.

پایان همایش به رونمایی چاپ جدید تفسیرالفرقان و تقدیر از هیئت علمی و نویسندگان مقالات اختصاص داده شد.

جامعة علوم القرآن



پیام آیت‌الله هاشمی رفسنجانی

بسم الله الرحمن الرحيم

قرآن این مائدهٔ عظیم آسمانی که از ناحیهٔ حق تعالی صادر و بر قلب نورانی پیامبر عظیم‌الشان اسلام نقش بر بسته است کتاب انسان ساز انقلاب و دستورالعمل زندگی بشریت است. تعالیم قرآن کریم سرمشق ملت ما و مبنای رفتار امت اسلامی است تحرک پویا و سرزندگی نسل امروز امت اسلامی در سایهٔ عنایت خداوند متعال و در پناه قرآن کریم حاصل شده است فراگیری عمیق و تدبر در وحی الهی از تکالیف اصلی نسل جوان و اندیشمندان و شکر نعمت خالق متعال است بی‌شک هیچ سندی بهتر از قرآن برای همدلی و وحدت بین مسلمانان وجود ندارد و این کتاب آسمانی در حقیقت محور مشترک همهٔ مسلمانان است قرآن عالیت‌ترین مفاهیم زندگی اخلاقی را در خود دارد و به اساسی‌ترین نیازهای اخلاقی بشریت پاسخ گفته است برگزاری همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر که سیری در اندیشه و آثار جاودان علامهٔ مجاهد و بزرگوار آیت‌الله دکتر محمد صادق تهرانی ^{رحمة الله علیه} صاحب تفسیر نفیس الفرقان و شاگرد درد آشنای امام راحل است ضمن ارتقای سطح کیفی پژوهش در مفاهیم و علوم ژرف قرآنی و سیرهٔ معصومین ^{علیهم السلام} موجب رویکرد سیل استعدادهای درخشان پژوهشگران کشور شده که گواه روشن انس و الفت اندیشمندان اسلامی با یادگار جاوید نبی اکرم ^{صلی الله علیه و آله وسلم} است.

بی‌شک اندیشه و آثار آیت‌الله دکتر محمد صادق تهرانی ^{رحمة الله علیه} که پیشینهٔ بیش از نیم قرن مجاهدت در حوزه‌های علمیّهٔ قم، تهران، نجف، مکه، مدینه، بیروت و سوریه را در

کارنامه درخشان قرآنی خود دارد درخور تقدیر و تکریم شایسته و بایسته‌ای است که باید آن را قدر دانست و از آن تجلیل کرد قرآن کتاب مبارزه و جهاد با ظالمین و سلوک راه حق مسلمانان و راهنمای عمل ماست رویکرد فعال و مؤثر به قرآن در جهان و تعمق در مفاهیم الهی آن برای ساختن و پرداختن به جامعه سالم بر مبنای مناسبات صحیح انسانی در جهان و ایجاد تحولات بنیادین بر مبنای عدالت در نوع زندگی بشر کمک شایانی خواهد کرد برگزاری همایش بیداری قرآنی در تاریخ معاصر به همت و میزبانی جامعه علوم القرآن در ایام خجسته میلاد مسعود حضرت خاتم‌الانبیاء و حضرت امام صادق علیهما الصلوة والسلام که توسعه و تعمیق مکتب اهل بیت علیهم‌السلام مرهون تلاش‌های علمی آن امام عظیم‌الشان است به دست اندرکاران و شما فرهیختگان حاضر در این همایش تبریک می‌گوییم و از خداوند متعال پیروزی و توفیق شما عزیزان را در عمل به قرآن و عظمت و عزت مسلمین را در سایه قرآن مسألت می‌نمایم.

اکبر هاشمی رفسنجانی

رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام



مقالات



شیوه‌های ارزیابی و نقد حدیث در تفسیر الفرقان

سید محمدعلی ایازی*

یونس نیک‌اندیش*

چکیده

یکی از منابع برای فهم و درک درست از قرآن، استفاده از حدیث برای تفسیر است. در کتاب‌های تفسیری و اثری حدیث به صورت‌های مختلف تبیین واژه، حل شبهات، بیان احکام، تعیین مصادیق و رد برخی احتمالات زودرس و متداول در میان جامعه و یا توضیح بیشتر و تفصیل عقاید و اخلاق نقل شده است. بدون تردید حدیث، همراه همیشگی قرآن و میراث گران‌سنگ پیشوایان و اهل‌بیت پیامبر گرامی (ص) اسلام است و با وجود همه هجوم‌ها، محدودیت‌ها و مخالفت‌ها، مانده و بالیده و روز به روز بر رونق و بالندگی آن افزوده شده است، اما در حوزه تفسیر پژوهی یکی از ابعاد بررسی تفسیر توجه به گرایش مفسر، در چگونگی استفاده از روایات در تفسیر است. این مسئله در میان مفسران با نگرش‌های متفاوتی تبیین شده است. از دیدگاه آیت‌الله صادقی کتاب و سنت، بر هم تطابق دارند و محور احکام مختلف فقط قرآن و در مرتبه دوم سنت منطبق بر محور وحی قرآنی است. وی بدین شیوه، بقیه مبانی استدلال و استنباط فقهی مشهور شیعه و اهل سنت از جمله: عقل، اجماع، شهرت، سیره، قیاس و... را با استدلال به قرآن، مردود می‌داند. در روش فقهی آیت‌الله صادقی که آن را فقه «گویا نام نهاده است»، علم رجال به تنهایی حجت‌آور نیست، ادله

*. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

*. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران و عضو هیأت علمی تمام وقت واحد

یاسوج: ۰۹۱۷۹۴۱۴۰۲۳ و ۰۹۱۷۳۴۱۳۶۵۹.

حجّیت خبر واحد کافی نیست و تحلیل‌های عقلی مطلق و چندو چون‌های تدبّری در کنار قرآن و سنت قطعیه تعیین کننده جایگاه معارف و فهم و صحت کاربرد زیاد دارد. روش ایشان در برخورد با احادیث به این‌گونه است که پس از استدلال در یک موضوع خاص، نتیجه یا نتایجی به دست می‌دهد که نشانگر توجّه وی به برداشت‌های عقلانی است، در مقاله حاضر برخی از شیوه‌های ارزیابی و نقد حدیث در تفسیر الفرقان مورد بحث و بررسی و کنکاش قرار می‌گیرند، آنگاه نتیجه یا نتایج به دست آمده، ارایه خواهد شد.

کلید واژه‌ها: روش، نقد حدیث، کتاب، سنت قطعیه، تحلیل عقلی.

مقدمه

سخن گفتن درباره تفسیر الفرقان آیت‌الله صادقی در صورتی مفید و دارای اثر است که رهنمودی به مخاطبان عصر نشان دهد و تجربیات شخصیت فرزانه‌ای را که سال‌ها معتکف به قرآن بوده، برای نسل امروز در حوزه تفسیر ترسیم کند. از سوی دیگر تبیین چگونگی این پژوهش به ارتقای سطح استنباط و تعیین اهداف و قلمرو تفسیر کمک می‌کند و به بالندگی و پویایی فهم قرآن می‌انجامد. این شیوه از تحقیق کمک می‌کند تا مفسران بعدی با آگاهی از مبانی مفسر به جایگاه حقیقی سخنان آن پی ببرند. یکی از گرایش‌های مهم تفسیر، استفاده از روایات در تفسیر و نقد آن به شیوه‌ای در احکام فقهی است، می‌باشد. نخستین گام برای شناخت این گرایش آشنایی با روش بهره‌گیری از تفاسیر مأثور، برای مشخص کردن جایگاه و موضع مفسر در شیوه استفاده از حدیث است. این شناخت کمک می‌کند تا دلایل موضع‌گیری یک مفسر نسبت به جایگاه روایات و بحث و سخن‌هایی که در این‌باره شده، روشن شود. بی‌گمان دانش تفسیر در قرن چهاردهم و پانزدهم هجری رونقی فزاینده پیدا کرده و تفسیرهایی که در این عصر در جهان اسلام به نگارش درآمده با همه تفسیرهای سیزده قرن دیگر برابری می‌کند،^۱ اما آن‌چه به ارتقای علمی و بازدهی و مفید بودن آن کمک کرده، شناخت جایگاه تفسیر پژوهی و نقد تفسیرهایی است که موضع مفسر را از دیگران متفاوت نموده و راه و روشی مستقل از هم‌عصران و گذشتگان خود ایجاد کرده است. نکته

۱. به عنوان نمونه رک: ابازی، محمد علی، سیر تطور تفاسیر شیعه، ویرایش چهارم

مهم این است که یکی از مهم‌ترین مسائل تفسیر الفرقان نوع و شکل تعامل با حدیث و چالش‌هایی است که این گرایش ایجاد کرده و برداشت‌های مختلفی به وجود آورده است. سپس مشخص کردن شیوه استفاده از آنها و منقح کردن آسیب‌ها و آفت‌ها و کسب آگاهی و مهارت در دستیابی به روایات صحیح و استوار و جداسازی آن از روایات ساختگی و بی‌اساس، یکی از بایسته‌های حوزه تفسیر اثری است که به هر دلیل، در میان تفاسیر جای گرفته و نسبت آن با منابع دیگر مشخص نشده است.

۱. اهمیت شناخت مبانی

برای شناخت تفسیر و روش‌های آیت‌الله صادقی، شناخت مبانی مفسر در این راستا انجام گرفته که در تفسیر مفسر به دنبال پرده برگیری از ناپیداهای آیات در برخورد با آیات دیگر است. البته گاه مفسر این مبانی را آشکار نمی‌کند و گاهی در مقدمه‌های تفسیری به صورت شفاف بر آنها پای می‌فشارد. در مقاله حاضر به برخی از موارد اهمیت شناخت مبانی نقد حدیث از نظر مفسر الفرقان اشاره می‌شود.

یکم: طرح و پژوهش در مبانی تفسیر، در مرحله نخست جنبه معرفت‌شناسانه و هرمنوتیکی دارد. این کاوش‌ها کمک می‌کند تا نشان داده شود که ریشه اختلاف در تفسیر، تنها متن نیست و این مفسر متن است که در تفسیر متن بدون دخالت عوامل برونی نقش‌آفرین است. برخی خواسته‌اند موضع مفسر را ساده و یا دلیل بی‌توجهی به دیدگاه مفسر مثلاً نسبت به حدیث جلوه دهند، در صورتی که اگر مبانی مفسر با استدلال‌های بسیاری از تنوع و اختلاف، بیان شود، دیگران خواهند دانست که قلمرو سخن او چیست و مسأله نه از سر عناد و مرض است و نه از ویژگی فوق‌العاده مفسر، بلکه آگاهی او از دانش و موقعیت خاص تاریخی و درگیری‌های ذهنی و چالش‌های عصری مفسر در نوعی از فهم قرآن‌کریم است.

دوم: شناخت گرایش‌ها و معلومات و نشان دادن نکاتی که مفسر در اثر این معلومات به دست آورده، اهمیت تأثیر تطبیق و مقایسه را در کشف و استخراج معانی روشن می‌سازد.

سوم: تنقیح مبانی تفسیر، یکی دیگر از فواید تفسیر پژوهی با کاوش در مبانی و گرایش‌های مفسر است. گاه مفسری مبانی را بر می‌گزیند و تا آخر به آن پایبندی نشان

می‌دهد، مثلاً می‌گوید: به سنت قطعیه پایبندی دارم و به حجیت خبر واحد در تفسیر اعتقاد ندارم، اما در عمل مشاهده می‌شود نه در احکام که در عقاید مهم به خبر واحد استناد می‌کند و دیگر از پیوستگی میان آیات و تناسب پیش و پس آیه، سخن نمی‌گوید، یا به بافت معنا و سیاق آیات تأکید می‌ورزد و در جای جای تفسیر، تأثیر سیاق را در کشف معنا نشان می‌دهد. اما مشکل در جایی است که مفسر مبنایی را بیان نکند و پشت پرده ذهن و ضمیر او چیزهایی باشد که کشف آن آسان نیست، پیش فرضی را مبنای داده‌ها و روش‌های علمی خود قرار داده و بر اساس آن به سراغ تفسیر آیه رفته است.

سوم: فهم و درک حدیث و شناخت صحیح از سقیم آن، فرآیندی پیچیده و تو در توست که تفکیک تقدّم و تأخر و جداسازی مراحل آن از یکدیگر با مهارت لازم به دست می‌آید. تنوع اجتهادات به همین کنکاش‌ها وابسته است. فقه‌الحديث یکی از دانش‌های مهم حدیث شناسی است که متکفل فهم حدیث و استنباط آن در معارف و احکام است. به همین دلیل امام باقر(ع) بنابر روایتی که از ایشان رسیده، می‌فرماید: «ای پسر، منازل شیعه را به اندازه‌ی روایتشان و فهمشان بشناس، زیرا معرفت، درایت و فهم روایت ماست»^۱ از طرفی «نقد حدیث جریانی همزاد با نشر حدیث و بسی گسترده دامن است. بحث نقد حدیث در واقع دنباله بحث وضع حدیث به شمار می‌رود، زیرا نقد حدیث در همان حال که مبحث و فصلی مستقل است، اما با ارایه نشانه‌ها و معیارها و کمک به یافتن و تطبیق آنها بر احادیث مشکوک در شناسایی احادیث ساختگی نیز به کار می‌آید و در صورت هماهنگی با انگیزه‌های جعل و سازگاری با محیط وضع، ما را از موضوع بودن برخی از احادیث مطمئن می‌سازد».^۲ در این باره مبانی عالمان اسلامی در شیوه برخورد با حدیث و شکل استفاده از آن مختلف است. نمونه این اختلاف را می‌توان در تعریف نقد حدیث ملاحظه کرد. مثلاً در تعریف اصطلاحی، نقد حدیث از منظر فقه‌ها متفاوت است. دسته‌ای نقد حدیث را تنها شامل «نقد سندی» می‌دانند، دسته‌ای دیگر «نقد حدیث» را هم شامل «نقد سندی» و هم شامل «نقد متنی» می‌دانند. در راستای چنین موضع‌گیری‌هایی دو منهج برای نقد متن به وجود آمده است که

۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، ص ۱۷۳.

عبارتند از: ۱- منهج نقد سند: که از احراز صحّت سند روایت یا ضعف آن از طریق احوال روایتش به دست می‌آید. این احوال شامل شرایط نقل، منطقه زیست راوی و اتّصاف به عدالت یا وثاقت یا عدم ثبوت اتّصافشان به عدالت یا وثاقت بحث می‌کند.

۲- منهج نقد متن: که از اثبات صدور مضمون روایت یا عدم صدور آن از معصوم (ع) با عرضه کردن آن بر دو قاعده‌ی عقلایی و شرعی حاصل می‌شود.

چهارم: اغلب مفسران و فقیهان در ارزیابی حدیث دو رکن اساسی را بحث و بررسی می‌کنند، حتّی می‌توان گفت: که بیشترین اولویت را به «نقد سند» اختصاص داده‌اند و کمتر به «نقد متن» توجّه داشته‌اند. در حالیکه متن گرایان از فقها به محتوا و مضمون حدیث بیشتر بها می‌دهند. آیت‌الله صادقی از جمله مفسران و فقیهانی است که به بررسی سندی چندان اعتقاد ندارد و به عرضه متن حدیث به قرآن پای می‌فشارد. وی خود می‌گوید: «ما اصلاً به سند کاری نداریم، متن را به متن قرآن عرضه می‌کنیم، عرض سندی نیست، عرض متنی است، اگر متن موافق با قرآن است، قبول است، اگر متن مخالف با قرآن است، مقبول نیست، اگر متن روایات نه موافق و نه مخالف است، در این جا به شرط یقینی بودن محتوا قابل پذیرش است.»^۱ وی در جای دیگری می‌گوید: «سخن خوب در راستای شریعت الهی تنها همان است که به خوبی از «کتاب و سنّت قطعیّه» برداشت می‌شود و نه از مدارکی دیگر، که آن اصلاح است و دیگرش افساد است.»^۲ از طرفی مفسر الفرقان گرچه از منتقدین جدی حدیث به شمار می‌رود و با روش خاص خود که بر مبنای «قرآن و سنّت قطعیّه» استوار است، همه احادیث را به خصوص احادیث تفسیری را نمی‌پذیرد، اما مفهوم این سخن این نیست که حدیث را کنار بگذارد. یعنی وی کاملاً مخالف استفاده از حدیث در توضیح آیات قرآن باشد. بر همین اساس وی از روش‌ها و شیوه‌های خاص خود که حول سه محور: «کتاب، سنّت قطعیّه و استدلال عقلی» می‌چرخند، به نقد احادیث می‌پردازد و به شرحی که گفته شد احادیث را قبول یا ردّ می‌نماید. در مقاله حاضر برخی از شیوه‌های

۱. بینات، ش، ۳۰، ص ۱۱

۲. صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، ص ۱۳

ارزیابی و نقد حدیث از نظر مفسر الفرقان مورد بحث و بررسی و کنکاش قرار خواهند گرفت و نتیجه یا نتایج به دست آمده ارایه خواهد شد.

۲. مبانی الفرقان در برخورد با روایات تفسیری

۱- تأکید بر تفسیر قرآن به قرآن:

صادقی در مقدمه تفسیر الفرقان و در مصاحبه با مجله بینات بر شیوه تفسیر قرآن به قرآن تأکید دارد. وی در مقدمه تفسیر الفرقان می‌نویسد: «در این صورت همه شیوه‌ها و مسالک تفسیر نادرستند، مگر شیوه تفسیر قرآن به قرآن، همان‌طور که رسول خدا(ص) و ائمه آل‌رسول(ع) این شیوه درست را در تفسیر آیات قرآن طی کرده‌اند و بر مفسرین است که این طریقه برتر را از این معلمان معصوم(ع) یاد بگیرند، به خاطر رجوع به اسلوب صحیحشان در تمسک بر کتاب و به خاطر این که تفسیری که ارایه می‌دهند، بر اساس آیات قرآن است. سپس این شیوه و سلوک را در صراط مستقیم در طول زمان و مکان‌های مختلف طی کردند»^۱. همچنین وی یکی از مقدمات فهم قرآن را به دلایل مختلف مراجعه به خود قرآن در فرازهای مختلف و جمله‌ها می‌داند. وی در جواب به پرسش «بینات» می‌گوید: «قرآن کلام خداست و همان‌گونه که خداوند نیازی به دیگران ندارند، کتابش هم نیازی به دیگران ندارد. بنابراین: اگر نیازی در استفسار آیاتی از قرآن هست، همین نیاز را خود قرآن برطرف می‌کند. این دلیل عقلی‌اش است. دلیل نقلی‌اش هم زیاد است. مثلاً در آیه «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا»^۲. «جِئْنَاكَ» کیست؟ خداست. خدا چه آورده، خدا حق را آورده مخاطبش هم پیامبر(ع) است. برای پیامبر در مقابل مثل‌های دیگران که با مثل‌ها می‌خواهند حقایق را وارونه کنند و باطل را درست کنند می‌گوید: که «إِلَّا جِئْنَاكَ» پس قرآن دو بعدی است - یکی حق است و یکی احسن تفسیراً است. بنابراین: به کمک این آیه و آیه‌های دیگر قرآن، خود خویشتن را تفسیر می‌کند، بله تفکر، تفهیم - فکر مطلق بی‌شائبه، تعقل بی شائبه، این‌ها مقدماتی است که خود قرآن دارد. افلا تعقلون، افلا یسألون، افلا یتدبرون، چون با تقابل تفسیر به رأی با تفسیر قرآن می‌فهمیم که تفسیر قرآن دارای

۱. صادقی تهرانی، محمد، مقدمه تفسیر الفرقان، ج ۱، ص ۱۹

۲. فرقان، ۳۳

ابعادی است. بعد اصلی، تفسیر قرآن به قرآن است - بعد فرعی تفسیر قرآن به عقل مطلق، علم مطلق، ادبیات مطلق است - تفسیر قرآن به قرآن در دو بعد مورد نظرمان است یعنی تفسیر قرآن به حق تفسیر، که حق تفسیر در بعد اول، محورش قرآن است، بعد دوم و حاشیه‌ای، عقل مطلق را به کار بردن، علم مطلق را به کار بردن است که مقابلش تفسیر به رأی می‌باشد»^۱.

۲- اهمیت جایگاه سنت

آیت‌الله صادقی بنیاد تفسیر خود را بر تأکید بر جایگاه قرآن و سنت قرار داده و این دو را در یک مستوای معرفتی قرار داده است. او به صراحت می‌گوید: «قرآن و محمد(ص) و همچنین امامان معصوم(ع) وحدت معنوی دارند، حقیقت قرآن همان روح پیامبر و امامان است، چنانکه روح پیامبر و ائمه واقعیت پوشیده‌ای از حقیقت قرآن است از همین رو هرگز با هم سر ستیز و ناسازگاری ندارند»^۲.

۳- تفاوت میان سنت و روایات

آیت‌الله صادقی به مرزبندی میان سنت و حدیث می‌پردازد و می‌گوید آنچه امروز ما در اختیار داریم، سنت نیست، روایات منقول از سنت است. به همین دلیل اصرار بسیار بر عرضه روایات بر سنت قطعی و ملاک سنت قطعی در وجوه متعدد شده است، و بین سنت و روایت تفاوت بسیار قائل شده است. ایشان نیز سنت را از روایت که حکایتگر است به لحاظ حجیت و اعتبار، تفکیک می‌کند، سنت را به عنوان قول، فعل و تقریر معصوم، مانند آیات قرآن، امری وحیانی و معتبر و حجت می‌داند،^۳ که بسان آیات، می‌تواند مفسر و بیانگر قرآن باشد^۴ و هیچگاه در تعارض و ناسازگاری با آیات قرآن نبوده است چه آنکه اجزاء وحی همواره با هم هماهنگ و ناظر به یکدیگرند، همانگونه که آیات قرآن نسبت به یکدیگر نظر مفسر دارند نه معارض.

۴- بهره‌گیری از تحلیل‌های عقلی:

۱. البینات، ش ۳۰، ص ۱۱۰.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۹۶.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۸، ص ۱۱.

۴. همان، ج ۱۵، ص ۳۰.

مفسر، در موارد زیادی در تبیین مطالب از تحلیل‌های عقلی و چند و چون‌های تدبیری استفاده می‌کند و پس از استدلال در یک موضوع خاص نتیجه یا نتایجی به دست می‌دهد که نشانگر توجّه وی به برداشت‌های عقلانی است. به عنوان مثال در تبیین «فقه گویا» در موارد متعددی به این شیوه استدلالی تمسّک می‌جوید. وی ابتدا در توضیح مقدمات برهانی می‌نویسد «خدای تبارک و تعالی برای بر طرف ساختن مجهولات فکری ما در حدّ امکان، مقدماتی درونی و برونی فراهم ساخته که باید با چشم باز و عقل روشن، کاوشگرانه از این مقدمات پرده‌های جهالت را برطرف سازیم. چون ﴿انظر کیف نُصَرِّفَ الْاٰیٰتَ لَعَلَّهٖمْ یَفْقَهُوْنَ﴾ (انعام: ۶۵) بنگر چگونه نشانه‌های حقیقت را گوناگون بیان می‌کنیم - شاید به خوبی بفهمند و نیز ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیٰتَ لِقَوْمٍ یَفْقَهُوْنَ﴾ (انعام: ۹۸) محقّقاً نشانه‌های حق را به گونه‌ای روشن بازگو کرده‌ایم برای گروهی که می‌فهمند - این آیات و آیاتی دیگر برای فقه و تفقه شایسته، خود کفایی و خود رأیی را از میان برده، بررسی نظرات و دریافت‌های دیگران را در مسیر یافتن حقیقت، تکلیفی همگانی دانسته است.^۱ آن گاه با استفاده از آیات و روایات و برداشت‌های عقلانی نمونه‌هایی از استدلالات عقلی را همراه با نتیجه یا نتایج به دست آمده، آورده است.

۵- جایگاه روایات تفسیری:

از منظر الفرقان سنت قطعیه همخوان با کتاب یا دست‌کم غیر مخالف با نص و ظاهر مستقر قرآن نیز چون قرآن افاده علم می‌نماید^۲ اما روشن است که همه روایات تفسیری از قبیل روایات قطعی نیستند، حسب ظاهر در تفسیر الفرقان میان سنت قطعیه و روایت، تفاوت بسیار است و در اینجا است که تقسیمات وی از حدیث آغاز می‌گردد، برخی موافق با قرآن و برخی مخالف با کتاب است. مفسر الفرقان گر چه در پاره‌ای موارد جهت تأیید برداشت‌های تفسیری خود به روایات تمسّک جسته است، اما همواره در قبال پذیرش یا ردّ روایات تفسیری، سختگیر و معتقد است که باید از خود قرآن بهره برد. مبنای درست فهم کتاب خود قرآن و سنت قطعیّه است. در اینباره به صراحت می‌نویسد: «حدیث با ابتلاءاتی مانند «رجال سند»،

۱. صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، ص ۷

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۷، ص ۲۰۸

«خبر واحد»، «متضاد»، «احتمال جعل» «احتمال تقيّه» «نقل به معنی»، «تقطیع» و «احتمال منسوخ بودن با قرآن» حتی تحمّل ظنی الدّالّه بودن را هم ندارد، ولی «قرآن» هیچکدام از این موانع را هرگز ندارد و در دلالت همچون سایر جهاتش بزرگترین معجزه الهی است و راه فهمش بسیار راهوار و روشن می‌باشد. اگر اصالت با حدیث بود، جوینده حقّ بایستی با صرف اوقاتی زیاد به حالتی برسد که دائماً مبتلا به «احوط»، «اقوی»، «فیه تردّد» و «تضاد» و... شود، ولی با اصالت قرآن هم وقت بسیار کمتری را می‌خواهد و هم در این وقت کم حقایق بسیار روشن قرآن برای جوینده حقایقش روشن‌تر می‌شود.^۱ بر این اساس، مفسر الفرقان به ذکر و ردّ روایات منسوب به معصومین (ع) در منابع شیعی تعصّب نشان نداده و هر جا آنها را با نصّ متواتر قرآنی معارض یافته مردود شمرده است. از سوی دیگر آیت‌الله صادقی مهمترین معیار را در پذیرش روایت، تطابق با قرآن دانسته است، لذا اگر روایتی این معیار مهم را داشته باشد و تعداد بسیاری نیز آن را نقل کرده باشند (صرف نظر از اینکه این تعداد، در تمام طبقات به کثرت تواتر رسیده است یا نه) حکم به تواتر آن داده و آن را متواتر می‌داند.

۶- تأکید به مشکلات و دشواری‌های حدیث:

یکی از مشکلات اساسی تفسیر اثری، ابتلای به وضع و دستکاری در احادیث است. روایات تفسیری برخلاف روایات فقهی، نقد و بررسی و غربال نشده‌اند و از سویی به دلیل نقل فضائل و مثالب در این دسته از اخبار و بیان شأن نزول‌ها، زمینه جعل بیشتر بوده و هر گروه و مذهبی به نفع خود از این منقولات استفاده کرده است. از جمله علل وهن و ضعف در روایات تفسیری، جعل حدیث، فاصله تاریخی و گسترش زمینه‌های جعل در دوره بنی‌امیه و بنی‌عباس و تدوین متون حدیثی از نیمه قرن اول تا قرن چهارم است، که دامن‌گیر احادیث تفسیری نیز شده، حتی برخی از احادیث تفسیری طرق و انتساب آنها به مؤلفین نامعلوم است، مانند آنچه در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری و تفسیر علی‌بن ابراهیم قمی و یا مسائل و مشکلاتی که نسبت به تفسیر عیاشی وجود دارد، که یکی از این مشکلات این روایات در منابع شیعی است.

۱. صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، ص ۲۲

جعل حدیث که خود از پیامدهای تأخیر در تدوین حدیث، اعم از احادیث تفسیری، فقهی و کلامی بود، چه بسا انگیزه‌های جعل حدیث تفسیری، برای مخالفت با اسلام و در مواردی با انگیزه مذهبی و برای ترغیب و تشویق دیگران به قرآن بود که از طرف نادانانی، دست‌ساز می‌شد. در این باره هر چند قرآن پژوهانی که به نقد این روایات پرداخته، اما بیش از هر کس خود اهل بیت هشدار داده‌اند. ابراهیم‌بن ابی محمود می‌گوید: به حضرت رضا گفتم ما اخباری را در فضائل امیرمؤمنان و فضائل شما از مخالفان می‌شنویم که مانند این اخبار را در نزد شما نمی‌یابیم، آیا ما این اخبار را قبول کنیم؟ امام در جواب فرمود: یا ابن ابی‌محمود: «إِنَّ مَخَالَفَنَا وَضَعُوا أَخْبَاراً فِی فِضَائِلِنَا وَجَعَلُوهَا عَلٰی ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ، أَحَدُهَا الْغُلُوُّ وَثَانِيهَا التَّقْصِيرُ فِی أَمْرِنَا وَثَالِثُهَا التَّصْرِیحُ بِمُتَالِبِ اِعْدَائِنَا. فَإِذَا سَمِعَ النَّاسَ الْغُلُوَّ فِینَا كَفَرُوا شِيعَتَنَا وَنَسَبُوهُمْ اِلَى الْقَوْلِ بِرَبَوِيَّتِنَا وَإِذَا سَمِعُوا التَّقْصِيرَ اِعْتَقَدُوهُ فِینَا وَإِذَا سَمِعُوا مِثَالَ اِعْدَائِنَا بِأَسْمَائِهِمْ ثَلَبُونَا بِأَسْمَائِنَا»^۱.

ای پسر ابی‌محمود، مخالفان ما اخباری را در فضائل ما جعل کردند و این اخبار را سه قسم کردند، قسم اول اخباری است که مشتمل بر غلو درباره ما جعل شده است. قسم دوم اخباری است که مشتمل بر کوتاه و کم رنگ کردن فضائل ما است. قسم سوم، اخباری که مشتمل بر تصریح بر طعن و مذمت دشمنان ما است. پس هنگامی که مردم اخباری را شنیدند که درباره ما غلو کرده، مثلاً نسبت ربوبیت به ما داده است، پیروان ما را تکفیر می‌کنند و به آنان نسبت می‌دهند که به ربوبیت ما اعتقاد دارند و وقتی که اخباری را بشنوند که در جهت کم رنگ کردن فضائل اهل‌بیت است، درباره ما به همین اندازه معتقد می‌شوند و وقتی که اخباری را بشنوند که مشتمل بر طعن و مذمت نسبت به دشمنان ما است متقابلاً ما را به ذکر نام مورد طعن و مذمت قرار می‌دهند.

بنابراین، از دیدگاه آیت‌الله صادقی بر حسب نصوص، فقط کتاب‌الله، را دلیل و مبنای احکام می‌داند و حدیثی که منطبق با قرآن باشد را قابل قبول می‌داند. قرآن هم خود مُشَرَّع است و هم دلیل شرعی برای صحت دیگر منابع است. پیامبر در برابر قرآن مُشَرَّع نیست، و قانون تخصیص احکام قرآن به بیان و تشریح پیامبر و اهل‌بیت معنا ندارد. آنان مفسر و مبین رموز قرآن می‌باشند، و در صورتی که حدیث معتبری باشد که معارض با ظاهر نباشد،

۱. صدوق، محمدبن علی، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۳۰۴، ح ۶۳.

همان حکم قرآن را استخراج می‌کنند، اما نمی‌توانند خود مؤسس در شریعت و قانون باشند. آیت‌الله صادقی در قسمتی از کتاب اصول الاستنباط و در بخش اصول استنباط فقهی و روش فقهی که خود به صراحت بیان کرده، قرآن و سنت (برمحور کتاب) را پایه اصول استنباط فقهی و دلایل قطعی و معصوم می‌داند. بدین شیوه، بقیه مبانی استدلال و استنباط فقهی مشهور شیعه و اهل سنت از جمله: عقل، اجماع، شهرت، سیره، خبر واحد ظنی، قیاس، استحسان و استصلاح و... را با استدلال به قرآن، چند و چون می‌کند. به عقیده وی، محور اصلی در همه عرصه‌های دینی قرآن است، زیرا خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (کهف: ۲۷): «و بخوان، و پیروی کن آن چه را از کتاب پروردگارت (قرآن) به سویت وحی شده، هرگز هیچ تبدیل‌کننده‌ای برای آن نیست و هرگز به جز قرآن پناهگاهی (رسالتی و حیانی) نتوانی یافت». بنابراین آیه مبارکه، مسلمانان نیز به پیروی از وحی الهی به پیامبر گرامی (ص) هیچ مرجع و پناهگاهی به جز قرآن نخواهند داشت. پس هر حدیثی چه متواتر و یا غیر متواتر در صورت مخالفت با نصّ و یا ظاهر مستقر قرآن مردود است، اما حدیثی که اکثر امامیه آن را نقل کرده باشند و معارضی هم نداشته باشد و قرآن هم نفی و اثباتی درباره آن نداشته باشد از باب ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹) پذیرفته است.

از نکات جالب توجه این نگرش، تفسیر احادیث و لوی غیر مخالف قرآن است، که ایشان بیان اهل بیت (علیهم‌السلام) در معارف و احکام را رمزگشایی از دسته‌ای از آیات می‌داند و چنین احادیثی را هم برگرفته از معارف نهفته آیات قرآن می‌داند، زیرا آیه ۲۷ کهف، منشأ همه احکام را از قرآن می‌داند و بس، در نتیجه سنت، برداشتی از رموز قرآن و همان وحی قرآنی در مرحله حقایق یا تأویل است.^۱ لذا سنت به هیچ وجه در عرض قرآن نیست تا ناسخ آن باشد. و نصّ و ظاهر مستقر قرآن جز با نصّ و ظاهر مستقر آن نسخ نمی‌شود.

آیت‌الله صادقی این معنا را با تعبیر دیگری چنین بیان می‌کند؛ دلیل ظنی از دیدگاه قرآن مطرود است و آیه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء: ۳۶) آن را بیان کرده «آنچه را به

۱. صادقی تهرانی، محمد، اصول الاستنباط، ص ۱۲

آن علمی نیست پیروی مکن»، برخی گمان کرده‌اند این آیه ناظر به اصول دین است و شامل احادیث ظنی احکام نمی‌شود، ایشان به صراحت می‌گویند این آیه هرگز ویژه اصول دین نیست، زیرا این ممنوعیت غیر علم، پس از احکامی فرعی آمده است، بنابراین ظن و گمان هرگز نقشی در احکام الهی ندارد که: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾؛ اگر هم کتاب‌های اسلامی در حوادثی از میان رفته، علم و قدرت و رحمت الهیه در بیان حجت بالغه‌اش از میان نرفته است.^۱ ایشان، نقش علم رجال را، بیش‌تر در موضوعات می‌دانند. وی معتقد است در طول زمان از بدو اسلام تا کنون، جاعلان مغرض، متون بسیاری از احادیث را به انضمام اسناد جعلی اما به ظاهر درست ساخته و پرداخته‌اند و در نتیجه با عنوان احادیث صحیح السند بر خلاف نص یا ظاهر پایدار قرآن، به دست ما داده‌اند.^۲ وی در کتاب «غوص فی البحار» کتاب‌های حدیثی شیعی و سنی را بر مبنای همین اندیشه نقد کرده است. «از نظر وی، ادله حجیت خبر واحد، مردود است. یعنی ادله حجیت آن، تماماً در مقابل آیاتی از قرآن است که عمل به ظن را نفی کرده: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶). «و آن چه را که برای آن علمی نیست، پیروی نکن» بنابراین: با استدلال به قرآن آن دسته از ادله‌ای که برای حجیت خبر واحد، در معالم، رسائل و کفایه آورده‌اند را تماماً با مراحل مختلف نقض می‌کند؛ و می‌گوید: ببینید خدا باب علم را مفتوح کرده: کتاباً و سنتاً... اگر باب علم متسد است، پس باب اسلام متسد است. چون اسلام علمی است. اسلام ظنی نیست. وانگهی خدای سبحان می‌فرماید: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) آیا حجت بالغه، حجت رسا، علمی است و یا ظنی؟ حجت ظنی، رسا نیست. ما دون علم نه حجت است، نه رسا است. بنابراین مع‌الاسف قائلیت حوزویان به انسداد باب علم، در حقیقت منسَد کرده است، باب قرآن را که علم است و باب سنت قطعی را که علم است».^۳

اکنون باید دید ایشان چگونه و در چه دسته‌ای از آیات به نقد حدیث می‌پردازد و مبنای نقد الحدیثی خود را به کار می‌گیرد.

۱. صادقی تهرانی، محمد، اصول الاستنباط، ص ۱۴

۲. همان، ص ۲۲

۳. صادقی تهرانی، محمد، غوص فی البحار، ص ۱۶-۱۵

۳. نمونه‌هایی از شیوهی نقد روایات

مفسر الفرقان گر چه در پاره‌ای موارد جهت تأیید برداشت‌های تفسیری خود به روایات تمسک بسته است، اما همواره در قبال پذیرش یا ردّ روایات شیوه‌ای با عنوان «فقه گویا» را برگزیده است. این شیوه که بر «مبنای محک زدن به قرآن و سنت قطعی» است، مبنای داوری او نسبت به صحت و سقم حدیث و خبر واحد قرار گرفته است. وی می‌نویسد «حدیث با ابتلائی مانند «رجال سند»، «خبر واحد»، «متضاد»، «احتمال جعل» «احتمال نقیّه» «نقل به معنی»، «تقطیع» و «احتمال منسوخ بودن با قرآن» حتی تحمّل ظنی الدّلاله بودن را هم ندارد، ولی «قرآن» هیچ کدام از این موانع را هرگز ندارد و در دلالت همچون سایر جهاتش بزرگ‌ترین معجزه الهی است و راه فهمش بسیار راهوار و روشن می‌باشد. و اگر اصالت با حدیث بود، جوینده‌ی حقّ بایستی با صرف اوقاتی زیاد به حالتی برسد که دائماً مبتلا به «احوط»، «اقوی»، «فیه تردّد» و «تضاد» و... شود، ولی با اصالت قرآن هم وقت بسیار کم‌تری را می‌خواهد و هم در این وقت کم حقایق بسیار روشن قرآن برای جوینده‌ی حقایقش روشن‌تر می‌شود.^۱ بر این اساس، مفسر الفرقان به ذکر و ردّ روایات منسوب به معصومین (ع) در منابع شیعی تعصّب نشان نداده و هر جا آنها را با نصّ متواتر قرآنی معارض یافته، مردود شمرده است که از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌گردد.

۱- مفسر الفرقان در مورد خمس و زکات ابتدا بحث مفصلی را در «فقه گویا» مطرح می‌نماید، سپس به نقد و ردّ برخی روایات می‌پردازد. وی با توجّه به آیاتی از قبیل: ﴿وَاعْمَلُوا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین...﴾ (انفال: ۴۱). ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (بقره: ۱۱۰) می‌نویسد: «خمس و زکات دو مالیات مهم اسلامی است که در قرآن واجب شده تا به مصارف شرعی آنها برسد. فلسفه خمس و زکات را می‌توان آن چیزی بیان کرد که خدا در سوره حشر بیان داشته است: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولُهُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷)، پس در واقع چرخش ثروت در جامعه اسلامی عاملی است تا ثروت در یک نقطه جمع نگردد و از ایجاد اختلاف طبقاتی و تورم اقتصادی حتی‌الامکان

جلوگیری به عمل آید. زیرا فقر مهم‌ترین عامل از بین رفتن ایمان در جامعه اسلامی است. بنابراین باید تمام امکانات دست به دست یکدیگر نهند تا فقر هرگز در جامعه اسلامی ریشه ندواند.^۱ آن‌گاه به برخی سوء استفاده‌هایی که در بخش خمس و زکات شده، اشاره کرده می‌نویسد «در باب مصارف خمس گفته شده که نیمی از خمس در اختصاص سادات فقیر است و نیمی دیگر سهم امام است و در اختیار امام زمان (ع) و نواب آن حضرت است. همچنین در باب مصارف هشت‌گانه زکات گفته شده است که سادات حقی در آن ندارند و بر آنان گرفتن زکات حرام است. و یا گفته‌اند که: نصف خمس که شامل بیست درصد کل درآمدها است در اختیار سادات پدری است.»^۲ و نهایتاً در نقد این‌گونه موارد و ردّ برخی روایات می‌افزاید «اولاً: آیه خمس هرگز سهم ویژه‌ای را برای سادات تعیین نکرده است، بلکه یتیمان، تهی‌دستان و درماندگان را به طور مطلق ذکر کرده است و اختصاص آن به اقلیتی بسیار کوچک دور از هر عقل سلیمی است و «ال» در «الیتامی» و «المساکین» ال استغراق جمعی است که تمامی آنان را بدون استثناء در بر دارد. ثانیاً: اختصاص سادات به سادات پدری هم قبح کمتری از اختصاص اول ندارد. کسانی که سادات را در اختصاص سادات پدری دانسته‌اند به روایتی مجهول در وسائل الشیعه استناد کرده‌اند «مَنْ كَانَتْ أُمُّهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ ابْنُهُ مِنْ سَائِرِ قَرِيشٍ، فَإِنَّ الصَّدَقَاتِ تَحُلُّ لَهُ وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْخَمْسِ شَيْءٌ»^۳ لَنْ الله يقول: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾. (احزاب: ۳). نکته‌ای که در این حدیث بسیار جلب توجه می‌کند، آن است که جاعل این حدیث، در ضمن این که سعی کرده حکم سادات مادری را از حکم سادات پدری جدا کند، ناخواسته و نادانسته سادات را از حکم انتساب به رسول اکرم (ص) خارج ساخته است. چون تمامی سادات به واسطه حضرت فاطمه (س) به آن حضرت منسوب می‌شوند. بنابراین حدیث، هرگز سیدی به غیر از فاطمه زهرا (س) بر روی کره‌ی زمین نبوده و نخواهد بود. زیرا ایشان تنها فرزند حضرت رسول (ص) است که از او نسلی به جای مانده است. نکته قابل توجه دیگر هندسه ذهنی جاعل این حدیث است که

۱. صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، ص ۲۲

۲. همان

۳. حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۶۸

خرافات عصر جاهلیت را هنوز با خود حمل می‌کرده است. خرافاتی که در این شعر جاهلی کاملاً متجلی است.

بنونا بنوا أبناءنا و بناتنا بنوهن أبناء الرجال الاغارب

فرزندان پسران ما فرزندان مايند و دخترانمان فرزندهايشان پسران مردان غريبه‌اند. اما پاسخ کلی به این نوع برداشت‌های غلط، از نظر ایشان، این است که قرآن حضرت عیسی (ع) را فرزند ابراهیم می‌داند، با آن که همگی می‌دانیم که حضرت عیسی (ع) هرگز پدری نداشته است ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودُ وَ سُلَيْمَانُ... عِيسَى وَالْيَاسُ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾. (انفال: ۸۵ - ۸۶) همچنین قرآن امام حسن و امام حسین (علیهم‌السلام) را از فرزندان پیامبر (ص) می‌شمارد، با آن که حسین (علیهم‌السلام) تنها از طریق مادر به پیامبر (ص) منسوبند: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَكُمْ...﴾. (آل عمران: ۶۱) و این دلیل قرآنی را ائمه‌ی معصومین در برابر بنی امیه و بنی عباس بازگو می‌کرده‌اند که آنان را فرزندان و ذریه رسول الله (صلی الله علیه و آله) نمی‌دانستند. نکته سومی که در این حدیث به چشم می‌خورد، استناد غلط به عبارت ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ برای استناد سادات پدری به پیامبر می‌باشد. زیرا این جمله اساساً ربطی به موضوع بحث ما ندارد. این جمله مربوط به آیه ۴ و ۵ سوره احزاب درباره نفی پسرخواندگی است. در نسبت‌دادن فرزند خواندگان به پدران حقیقی آنان نازل گردیده است.

۲- از نمونه‌های دیگر نقد حدیث که یکی از پایه‌های نقد حدیثی آیت‌الله صادقی را تشکیل می‌دهد، نفی استقلالی مُشرعیت پیامبر است. به این معنا که ایشان تنها صاحب وحی را قانون‌گذار می‌داند و پیامبر را مفسر وحی و بیان‌کننده احکام می‌داند.^۱ به همین دلیل هر حکمی که برخلاف عمومیت و اطلاق حکم الهی در قرآن باشد، از قبیل تخصیص و تقیید و

۱. در این باره در کتاب اصول الاستنباط، ص ۳۹ می‌نویسد: فلا إعتصام فی حقل الشرعة الإسلامية إلا بحبل الله وهو القرآن: (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا...) [۱۰۳:۳] و لا ممسك إلا القرآن ... و در ادامه می‌نویسد: (وما أراک الله) هو فی الإراءة الكتابية حق التفسير وفي إراءة السنة ليست إلا حق التأویل أو التدلیل، ولا معارضة بین التأویل والتدلیل بالوحی وأصل الكتاب.

یا نسخ قرآن به روایت را جایز نمی‌داند.^۱ مگر آنکه عموم و اطلاق، نصّ یا ظاهر مستقر نباشد. به عنوان نمونه ایشان در باب معین کردن موارد زکات به نقد این احادیث می‌پردازد. ایشان این گونه استدلال می‌کند که در سی آیه قرآن وجوب و اهمیت پرداخت زکات منعکس شده و حدود یکصد حدیث زکات در باب تجارت عمومیت دارد، اما روایاتی از پیامبر (ص) نقل شده که ایشان زکات در غیر نه مورد را (طلا، نقره، گاو، گوسفند، شتر، گندم، جو، کشمش، خرما) عفو کرده‌اند، در حالی که این روایات از نظر ایشان جعلی است. زیرا پیامبر بزرگوار (ص) هرگز نمی‌تواند آن چیزی را که خدا واجب کرده، مورد عفو و بخشش قرار دهد. چنانکه قرآن فرموده: «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (کهف: ۲۶). «و هیچکس را در فرمانروایی خود شریک نمی‌گیرد» ایشان از این آیه این گونه برداشت کرده که هیچکسی به جز خدا حق قانون‌گذاری ندارد و اگر خدا زکات را به صورت عام بیان کرده، نمی‌توان به موارد معین محدود کرد. و جالب این است که ایشان جایگاه نقل حدیث را در اینجا جعل گروهی خاص می‌داند و می‌گوید به نظر می‌رسد که این حدیث را ثروتمندان جعل کرده‌اند. زیرا چگونه ممکن است که زکات با مصارف هشت‌گانه تنها با درصدی خیلی کم، به نه چیز تعلق گیرد. با آن که فقرای غیر سید بسیار بیشتر از فقرای سید می‌باشند، ولی خمس که شش مصرف دارد، به تمامی اموال تعلق می‌گیرد، با آن که نصف آن برای سادات است، در حالی که سادات فقیر خیلی کمتر از دیگرانند، خصوصاً در صورتی که نسبت پدری هم شرط باشد.^۲

اما ممکن است که گفته شود در این احادیث پیامبر (ص) مصادیق حکم کلی قرآن را بیان کرده است. مانند حکم نماز که در آیات بسیار نقل شده، اما جزئیات آن بیان نشده و پیامبر جزئیات حکم را بیان فرموده: «صلوا کما رأیتُمونی اَصْلَی»، و کیفیت و تعداد رکعات و زمان‌های آن را به صراحت بیان کرده است. و ممکن است که بیان موارد نه‌گانه جنبه حکومتی و مناسب با شرایط عصر داشته باشد و پیامبر برای زمان خود این موارد را بیان کرده باشد و نیاز به حمل بر جعلی دانستن آن نشود و مصداق اطیعوا الرسول داشته باشد که به جز

۱. ایشان در اصول الاستنباط، ص ۴۱، به صراحت می‌نویسد: وقضية سياسة الخطوة الخطوة في نزول الأحكام القرآنية التخصيصات والتقييدات التي ترد بعد عمومات ومطلقات في القرآن ولما مضى دور التشريع الأصيل و هو دور نزول القرآن، فلا دور لغير القرآن في تخصيص أو تقييد نسخا لعموم أو إطلاق إلا في ضابطتين.

۲. صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، ص ۳۷-۳۲

اطیعوا الله است. در این صورت حکم پیامبر ناظر به احکام خاص پیامبر و جدا از احکام قرآن باشد. و مشروعیت پیامبر معارض با تشریع خدا نیست، فقط قلمرو آن تفاوت پیدا می‌کند.

۳- از مسائل جنجال برانگیز فقه شیعه، ارث نبردن زن از زمین و اموال غیر منقول دارایی شوهر است. بیشتر فقهای شیعه گفته‌اند؛ زنی که شوهرش مرده، از عرصه و اعیان املاک غیر منقول او ارث نمی‌برد، اما از اموال دیگر و از آن جمله لوازم ساختمانی و اثاثیه منزل ارث می‌برد. بیشتر، اختلاف در صورتی است که زن دارای فرزند باشد، و زمین‌هایی به جز خانه مسکونی مانند اراضی کشاورزی و صنعتی از شوهر باقی مانده باشد. قرآن کریم به صورت عام و به صراحت برای زن در صورت نداشتن فرزند یک چهارم و در صورت داشتن فرزند یک هشتم را در اموال تعیین کرده و در این جهت خصوصیتی تعیین نکرده است. در حالی که روایاتی از طریق اهل بیت پس از یک قرن، بلکه بیشتر از نزول قرآن، از امام باقر(ع)، صادق(ع)، و رضا(ع)، رسیده که می‌گویند زن از اموال غیر منقول ارث نمی‌برد. حال یکی از مباحث چالش برانگیز آیت الله صادقی نقد نظریه مشهور فقها و مفسران شیعه در ارث زوجه از اموال غیر منقول زوج است. ایشان در تفسیر آیه: «وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُم وَلَدٌ مِّن بَعْدِ وَصِيَّهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دِينَ» (نساء: ۱۲) می‌نویسد «در بحث ارث بردن اموال غیر منقول شوهر توسط زن گفته شده است که آنان از ارث اموال غیر منقول محرومند، با آن که قرآن زنان را وارث کلّ «ما ترک» مردان دانسته و هرگز تخصیصی نزده است. همچنین سه حدیث در توافقی کامل با این آیه می‌باشد، گر چه بعضی از احادیث بنا بر عللی که ذکر کرده‌اند، زنان را از ارث اموال غیر منقول محروم کرده‌اند. در بعضی از این احادیث علت این امر این گونه ذکر شده که اگر زن بهره‌ای از زمین داشته باشد، ممکن است با شوهر جدید خود به آن جا نقل مکان و آن را غصب کند! و یا در بعضی احادیث دیگر این حکم این گونه تعلیل شده، که زن هنگامی که شوهر کند در اصل نسبی او وارد نمی‌شود. بنابراین زمین را هم که از اصل مال است ارث نمی‌برد! جالب است خود فقهای که این احادیث را مبنای فتوای خویش قرار داده‌اند، توجّهی نکرده‌اند که تمام این حرف‌ها در مورد مردی که وارث همسر خویش است، به نحو قوی‌تری یا برابر، صدق می‌کند. زیرا مرد در غصب قوی‌تر و در این که در اصل نسب زن قرار نمی‌گیرد، با او برابر است. و اصولاً توجّه نکرده‌اند که در

تعارض قرآن و حدیث، حدیث کنار گذاشته می‌شود، نه این که قرآن با حدیث تخصیص زده شود، یا بدتر اینکه حکم قرآن به وسیله حدیث نسخ گردد»^۱.

اشکالی که به این حدیث گرفته می‌شود، این است که چگونه با این اهتمام کامل به احکام ارث و دقت در فهم آنها از قرآن که در برخی از روایات از سوی اهل بیت و شاگردان آن حضرت در عهد امیرمؤمنان دیده می‌شود^۲ و ابتلای شدید به این احکام در صدر اسلام، و تلاش کسانی برای بازگشت به رأی و احکام جاهلیت در محروم ساختن زنان از ارث و ارث دادن به عصبه، و مقابله با مکتب امام علی (ع) و مهمتر شرح نکات دقیق در آیات ارث قرآن کریم و استحقاق زوج و زوجه و پدر و مادر و جلوگیری از محرومیت آنان از حقوقشان با عول و تخصیص که به مراتب کمتر از محرومیت زوجه از ارث اراضی است، چگونه متصور است که حکم واقعی خدا، یعنی عدم ارث زوجه از زمین و در نتیجه محدود شدن فریضة ربع یا ثمن او در اموال منقول از قبیل لباس و کالا و محرومیت او از خانه و زمین در قرآن و سنت ساکت بماند، و با این وصف، این حکم در سخنان پیامبر (ص) و در عصر امیرالمؤمنین (ع) و قضاوت‌های او، و یا شاگردان آنها مانند ابن عباس ذکر نشود.

۴- یکی دیگر از مباحث جنجالی دوره معاصر، نقد حق مطلق طلاق و مظاهر آن توسط شوهر در فقه اسلامی مستنبط از روایات اطلاقی حق طلاق برای مرد است. در صورتی که این حق گاه موجب اذیت و محدودیت همسر شده، و چنین حساسیتی در فقه اسلامی بازتاب نیافته است. با اندکی مراجعه به قرآن این نکته روشن می‌گردد که فلسفه و جایگاه این حق به صراحت خود قرآن تأمین امنیت خاطر و ایجاد آرامش برای زن و شوهر در صورت قصد اصلاحی و نه ایدئائی است، زیرا با تعبیر: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱) تعیین شده که ازدواج برای سکونت و ایجاد آرامش است و اگر طلاق به صورت فعال مایشاء در اختیار مرد باشد، باعث عدم امنیت خانواده و ضرر به یکی از طرفین ازدواج یعنی زوجه است. در این باره آیت‌الله صادقی به موضوع طلاق رجعی یعنی طلاقی که مرد می‌تواند پس از جدایی برگردد، اشاره می‌کند و

۱. صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، ص ۴۱-۴۲

۲. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ج ۳۶، ص ۸۳، باب ۷ از ابواب موجبات الارث، ح، ۳، ۴، ۵.

می‌نویسد: «شرط الإصلاح فی حضن الزوجية الألیفة، فهو إزالة الفساد الزوجی الذی من أجله حصل الطلاق، فالرد لأجل قضاء العدد حتى تحرم أبداً، و بأحرى للاعتداء علیها و المضارة، ذلك الرد مردود فی شرعة القرآن، مسدود علی البعولة المضارين أو الذین لا یعنون إصلاحاً... فلا حق لهن استقلالاً بجنبهن، بل هو لهن استقلالاً بجنبهن شرط إرادة الإصلاح... فکما الطلاق یبید من أخذ بالساق، كذلك نقضه فی العدة هو یبید من أخذ بالساق شرط إرادة الإصلاح، فهو إذا لمصلحة الزوجین دونما استقلال للزوج باستغلال الرد لغير الإصلاح».^۱ باز در جایی دیگر می‌گوید این‌که در فقه در طلاق رجعی گفته شده است مردان در هر حالتی حق رجوع به همسرانشان دارند، چه انگیزه اصلاحی داشته باشند، چه نداشته باشند، درست نیست. اصولاً دادن چنین حقی به مردان با فلسفه ازدواج در تضاد است، زیرا ازدواج به هدف و انگیزه آرامش و سکونت طرفین باید محقق شود و ممکن است، مردی به قصد و انگیزه‌ی اذیت کردن زن و گرفتن اموال او رجوع نماید، در این صورت چگونه می‌توان به آنان کلاً حق رجوع اعطا کرد؟ قرآن کریم می‌فرماید: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» (بقره: ۲۲۸). بنابر این آیه، هرگز نمی‌توان حکم به بازگشت شوهر و حق رجوع او در هر حالتی نمود، بلکه تنها در صورتی می‌توان حکم به بازگشت و رجوع او کرد که دارای انگیزه‌ی اصلاحی در زندگی باشد. زیرا این انگیزه شرط بازگشت و رجوع به همسر است و در صورت عدم تحقق آن رجوع باطل است. علاوه بر این، اگر مرد با قصد ضرر رسانی و یا تهدید به گرفتن اموال، نیت بازگشت به همسر خویش را کرد، باید حکم نمود که چنین بازگشتی به طریق اولی ممنوع است. «وَلَا تَضَارَوْهُنَّ لِتَضِيقُوا عَلَيَّهِنَّ» (طلاق: ۶) بنابراین در طلاق رجعی، مرد تنها با انگیزه اصلاح حق بازگشت دارد.^۲ به همین دلیل در نقد نظریه معروف می‌نویسد: «أحقیت شوهر در بازگشت به ازدواج، مشروط به اصلاح و رفتار معروف است، و اما اگر استمرار حالت سابق باشد و یا به قصد بدرفتاری باشد، دیگر چنین حقی نیست و ابطال حق زوجیت برای برگشت است».^۳

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۴، ص: ۳۲-۳۳.

۲. صادقی تهرانی، محمد، مفت خواران، ص ۴۰.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۴، ص: ۳۴.

۵- در ذیل آیه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَرِّ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ...» (آل عمران: ۱۲۳). پس از ذکر عزّت خدا، رسول خدا و مؤمنین «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» دو روایت از نورالثقلین و تفسیر قمی آورده، مبنی بر این که از ابوعبدالله در مورد این آیه سؤال شد و ایشان در جواب گفته‌اند: «در آیه به جای «انتم اذلة»، «انتم قليل» بوده^۱ و در روایت دیگر از ایشان «و انتم ضعفاء» نقل شده است. «صاحب الفرقان توضیح می‌دهد که این دو روایت با خود قرآن در تعارض است، زیرا می‌نویسد: «و هو قول علیل یختلفه الضعفاء حیث یعارض متواتر القرآن!.. إنها كما هي» و «أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» تعنی القلة المستضعفة، و هی ذلة بحساب الخلق الجاهلین، مهما كانوا أعزّه بحساب الخالق». در واقع در این آیه «انتم اذلة» به حساب خلق جاهل، ذلت است، ولی به حساب خالق در آیه ۲۶ سورة انفال به تعداد کمی که مستضعفند وصف شده است.^۲ بنابراین باید به سراغ خود قرآن رفت که منظور از اذله اگر به معنای کم بودن باشد، ذلیل بودن، ضعیف بودن باشد، چنانکه در روایات اهل بیت رسیده و معنایی که در روایات منقول از عامه، تصحیح شده است. و اگر به معنای ذلیل در برابر دشمن و یا منظور نه خود پیامبر و مؤمنین، بلکه روحیه عمومی جنگجویان در برابر دشمن باشد.

۴. بهره‌گیری از شیوه تفسیر قرآن به قرآن در حل اختلاف روایات

بی‌تردید، متقن‌ترین منبع برای تبیین و تفسیر قرآن، خود قرآن است. زیرا بنا به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) «إِنَّ الْقُرْآنَ يَصْدُقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، يَأْتِي فِي تَعْبِيرِهِ دِيكْرَ آيَةٍ بِشَهَادَةِ بَعْضِهِ بَعْضًا، يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ». برخی آیات آن یکدیگر را تبیین می‌کنند و آیات آن گواه بر صدق یکدیگرند». آن چه در ضمن پاره‌ای از آیات، به طور مبهم ذکر شده، در جای دیگری از قرآن آشکار و مفصل آمده و حقّ هم همین است «زیرا قرآنی که تبیان همه مبهمات شریعت است، به طریق اولی تبیان خودش نیز خواهد بود و به همین جهت است که جمله «القرآن»

۱. نور الثقلین، ج ۱: ۳۷۸ فی تفسیر العیاشی عن أبی بصیر قال قرأت عند أبی عبدالله (ع) «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِدَرِّ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» فقال: مه ليس هكذا أنزلها الله انما نزلت «و أنتم قليل». و فيه عن تفسیر القمی فی الآية قال أبو عبدالله (ع) ما كانوا اذلة و فيهم رسول الله (ص) و انما نزل «و لقد نصرکم الله بیدر و أنتم ضعفاء».

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۴، ص ۳۶۶.

۳. نهج البلاغه، خ ۱۳۳.

یفسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» در زبان مفسران شهرت یافته است.^۱ تفسیر قرآن به قرآن خود به دو شیوه است. اول: آن که مطلبی در یک آیه مبهم و درآیه دیگر به طور واضح بیان شده است. در این صورت بین دو آیه تناسبی معنوی یا لفظی وجود دارد مانند: آیه «حَمِّ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، اِنَّا انزلناه فی لیلِهِ مبارکهِ» (دخان: ۱-۳) که در سوره قدر این «لیلۀ مبارکۀ» به شب قدر تفسیر شده است «اِنَّا انزلناه فی لیلِهِ الْقَدْرِ». (قدر: ۱) و در سوره ی بقره بیان شده است که این شب قدر در ماه رمضان واقع شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي اُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ». (بقره: ۱۸) از مجموع این گونه آیات روشن می‌شود «که قرآن در شبی مبارک که همان شب قدر ماه رمضان است نازل شده است».^۲

شیوه دوم تفسیر قرآن به قرآن، آن است که در آیه‌ای سخنی آمده است، ولی ظاهراً نه از نظر معنوی و نه از نظر لفظی با موضع ابهام در آیه دیگر ارتباط ندارد، اما می‌توان برای برطرف کردن آن ابهام بدان آیه تمسک کرد. مثل آیه سرقۃ^۳ از همین قبیل است که در آن موضع قطع دست سارق مبهم است، ولی امام جواد(ع) با تمسک به آیه «وَ اَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا». (الجن: ۱۸) موضع قطع دست را بَنُ انگشتان تعیین فرمودند و ابهام آیه‌ی سرقۃ را برطرف کردند، با این بیان که سارق بر خودش جنایت روا داشته است و لذا کیفر دزدی او هم باید به اعضای مرتبط به خودش باز گردد و چون مواضع سجود از آن خداست و در ملک خدا کسی با او شریک نیست و از طرف دیگر چون کف دست از مواضع سجود است، مشمول کیفر قطع دست نخواهد شد.^۴

آیت‌الله صادقی در مقدمه تفسیر الفرقان و مجله بینات بر شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن تأکید دارد. وی در مقدمه تفسیر الفرقان می‌نویسد «در این صورت همه شیوه‌ها و مسالک تفسیر نادرستند، مگر شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن، همان طور که رسول‌خدا(ص) و ائمه آل‌رسول(ص) این شیوه‌ی درست را در تفسیر آیات قرآن طی کردند و بر مفسرین است که این طریقه برتر را از این معلّمان معصوم(ع) یاد بگیرند، به خاطر رجوع به اسالیب صحیح

۱. معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، معرفت، ج ۲، ص ۱۸

۲. همان، ج ۲، ص ۱۸

۳. جن، ۱۸

۴. معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۱۸

شان در تمسک بر کتاب و به خاطر این که تفسیری که ارایه می‌دهند بر اساس آیات قرآن است. سپس این شیوه و سلوک را در صراط مستقیم‌شان در طول زمان و مکان‌های مختلف طی کردند.^۱ وی معتقد است که تفسیر میان حق و باطل در دوران تفسیر قرآن به قرآن است. تفسیر حق همان تفسیر قرآن به قرآن است و تفسیر باطل همان تفسیر به رأی است. پس تفسیر بین حق و باطل در گردش است. تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر به رأی، چون پیامبر(ص) فرمود: «و هر کس قرآن را به رأی خودش تفسیر کند - پس باید جایگاهی را در آتش برای خودش آماده سازد».^۲ کسی که تفسیر به رأی می‌کند، خواه خطا کند و خواه اصابت نماید سرانجامش جهنم است. وی آن‌گاه در توضیح تفسیر به رأی می‌نویسد «و تفسیر به رأی، این نیست مگر این که رأی خود یا رأی دیگری را از قول یا روایت غیر ثابت با خود بیاوری و سپس آن را بر آیه قرآن که تحمل آن را ندارد، یا با آن که نه موافق است و نه مخالف است حمل نمایی».^۳ وی معتقد است که «اختلاف روایات در تفسیر آیات و اختلاف مفسرین در افهام و اسالیبشان همه به قرآن رد می‌شود، پس چیزی از آنها تصدیق نمی‌شود مگر این که آن را قرآن تصدیق نماید».^۴ وی در جای دیگر از این شیوه دفاع نموده می‌گوید: «قرآن کلام خداست و همان‌گونه که خداوند نیازی به دیگران ندارد، کتابش هم نیازی به دیگران ندارد. بنابراین اگر نیازی در استفسار آیاتی از قرآن هست، همین نیاز را خود قرآن برطرف می‌کند، این دلیل عقلی است. دلیل نقلی هم زیاد است. مثلاً: در آیه «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَاحْسِنَ تَفْسِيرًا»^۵ «جَنَّاكَ» کیست؟ خداست. خدا آنچه آورده، حق آورده، مخاطبش هم پیامبر(ص) است. برای پیامبر(ص) در مقابل مثل‌های دیگران که با مثل‌ها می‌خواهند، حقایق را وارونه کنند و باطل را درست کنند. می‌گوید: که «إِلَّا جَنَّاكَ» پس قرآن دو بعدی است. یکی حق است و یکی احسن تفسیر است. یعنی کلّ حقایق را که امکان فهم آنها وجود دارد. برای کلّ مکلفان در طول و عرض جهان، تا قیام قیامت بیان کرده و احسن تفسیراً یعنی تفسیر، یا اصح است یا صحیح یا حسن یا احسن، تفسیر احسن، همان طوری که قرآن حَقُّ احسن الحقایق است، تفسیرش هم احسن تفاسیر است.

۱. ۴. ۳. ۲. صادقی تهرانی، محمد، مقدمه تفسیر الفرقان، ج ۱، ص ۱۹

۵. فرقان، ۲۳

بنابراین: به کمک این آیه و آیه‌های دیگر، قرآن خود خویشتن را تفسیر می‌کند، بلکه، تفسیر، تفهّم، فکر مطلق بی‌شائبه، پیش‌داوری تعقل مطلق؛ این‌ها مقدماتی است که خود قرآن دارد. افلا تعقلون، افلا یشعرون، افلا یتدبّرون»^۱ وی آن گاه در مورد تفسیر به رأی می‌گوید: «رأی، غیر مطلق است. رأی غیر مطلق یا رأی باطل. چون انسان در مثلی است. یا رأی مطلق است یا رأی غیر مطلق است. یا رأی باطل. تحمیل رأی باطل بر قرآن خیانت است. یعنی یا خدا قرآن را تفسیر می‌کند یا خدایی‌ها که فطرت و عقل و علم مطلق است، یا غیر خدا، اگر غیر خدایی‌ها که نه قرآن است نه سنت قطعی است، نه فکر مطلق است، نه عقل مطلق است، نه علم مطلق است، تفسیر کند، این تفسیر به رأی است. انتظارات غیر مطلق، تحمیل بر نصّ قرآن کردن، تحمیل بر آیات قرآن کردن - مسلماً مردود است»^۲.

۵. مهم‌ترین محورهای استفاده از روایات

«اگر چه روش اصلی مفسر الفرقان، تفسیر قرآن به قرآن است، اما از روایات به وفور بهره برده است، به طوری که کمتر صفحه‌ای یافت می‌شود که در آن به روایتی استناد نشده باشد. اما این روایات بیشتر به دو منظور آورده شده‌اند. یکی به عنوان مؤید تفسیر آیه و دیگری به منظور گسترش معنای آیه»^۳ به تعبیر دیگر: سبک تفسیر الفرقان گرچه تفسیر قرآن به قرآن است، و به همین لحاظ اگر از روایات استفاده نمی‌کرد، بر خلاف انتظار نبود، اما ویژگی این تفسیر آن است که همراه با سبک یاد شده از روایات نیز، به صورت گسترده بهره برده است، به گونه‌ای که می‌گفت: افزون بر تفسیر قرآن، یک دوره تفسیر روایی را در بر دارد و کمتر صفحه‌ای را می‌توان یافت که به گونه‌ای استشهاد به روایت و استناد به منبع روایی در آن دیده نشود. گرچه مفسر در مواردی از قبیل شأن نزول یا مباحث علمی و... نیز به روایت استناد کرده است، اما چنین مواردی اندک است و بیشتر زمینه‌های استفاده از روایات به همان دو جنبه‌ی یاد شده یعنی «تأیید تفسیر آیه و گسترش ابعاد آیه» است. روش مفسر در دو مورد بالا این است که «پس از تفسیر یک آیه با ملاحظه آیات دیگر، برای تأیید یا توسعه دامنۀ

۱. بینات، ش ۳۰، ص ۱۱

۲. همان

۳. مطلق، امیر حسین، مقاله، روش تفسیری صادقی، ص ۹

معنایی آن از روایات یاری می‌جوید».^۱ سؤال این است که آیا روش مذکور با سبک تفسیر قرآن به قرآن وی منافات دارد؟ در پاسخ باید گفت: که این روش، منافاتی با سبک قرآن با قرآن ندارد. زیرا به هر حال معیار تفسیر فهم آیه خود قرآن است و نقش روایات در حقیقت، تأیید منطوق و مفهوم ظاهر آیه و یا گسترش دادن همان معناست. بنابراین بین تفسیر قرآن با قرآن و بهره‌گیری گسترده از روایات به گونه‌ای که در غیر تفسیر روایی مانند آن دیده نمی‌شود، جمع، ممکن است و این یکی از برجستگی‌های تفسیر الفرقان به شمار می‌آید.

– خودداری از نقل اسرائیلیات

محور عمده روایات قصص در تفاسیر گذشته و پیش از قرن هشتم اسرائیلیات است. در زمینه‌ی داستان‌های تاریخی و قصص پیامبران، مفسر بر این باور است که نباید فراتر از آنچه در آیات مطرح شده، پا گذاشت، و نباید وارد جزئیات شد، بر این اساس، از اموری چون مکان احقاف، نام شجره‌ی ممنوعه، نام‌های اشخاص و گروه‌های بنی‌اسرائیل و دیگران با بی‌توجهی می‌گذرد و به همان اجمال و کلیت که در قرآن آمده، بسنده می‌کند؛ بلکه روایاتی را که در این زمینه‌ها رسیده بی‌اعتبار می‌داند و گاه روایاتی که از طرق دیگر رسیده و به ظاهر چنین نمودی ندارد را از روایات اسرائیلی می‌شمرد.^۲ به طور کلی می‌توان گفت که مفسر الفرقان به روایات اسرائیلی که محور عمده‌اش داستانها می‌باشد، نظر منفی دارد و با آوردن آنها در تفسیر و دخالت دادن آنها در فهم آیات سخت مخالف است و در مقدمه‌ی تفسیر خود، یکی از دلایل رویگردانی از تفسیر مبتنی بر روایات و رو آوردن به سبک تفسیر قرآن به قرآن را وجود روایات اسرائیلی و مسیحی در مجموعه حدیثی مسلمانان می‌داند و معتقد است که چنین روایاتی حتی اگر سند صحیح نیز داشته باشند، بدون تأیید قرآن نمی‌توان به آنها تمسک کرد و آنها را معیار تفسیر قرار داد»^۳ وی در جایی دیگر می‌گوید «ما آیات تورات و انجیل را یا نقض می‌کنیم، یا قبول می‌کنیم و لکن روایات اسرائیلی را چندان نقل نمی‌کنیم، برای این که از جعلیات است، داعی به نقل نداریم و لکن روایاتی را که غیریهود و نصاری

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج. ۳۰ ص ۲۷، ج ۶، ۳۹۷، ج ۱۰ ص ۱۹۴

۲. همان، ج ۱، ص ۳۱۵، ج ۴، ص ۲۳۹، ج ۲۷، ص ۵۲

۳. همان، ج ۱، ص ۲۱-۲۰.

نقل می‌کنند نوعاً قابل قبول است و اسرائیلی نیست. اسرائیلی اصلاً اصطلاح است بر روایاتی که نوعاً کذب است»^۱ مفسر الفرقان در نقد این گونه روایات می‌گوید «حتّی کسانی که در معرفت قرآن اطلاع کمی دارند. بر عبارات «روایات اسرائیلیات» می‌خندند، پس الفاظ و معانی این‌ها کجا با قرآن مطابقت دارد؟ این‌ها روایات اسرائیلیانی هستند که می‌خواهند برای قرآن آن چه را که کتب تحریف شده‌شان در بردارند، معنا کنند»^۲.

بحث و نتیجه‌گیری

۱- از منظر آیت‌الله صادقی محور و تکیه‌گاه اصلی جهت نقد و ارزیابی، قرآن کریم است. به این معنا که در قبال روایات عرضه شده بر قرآن می‌توان سه موضع اتخاذ کرد، بدین معنا که؛ اگر متن توافق با قرآن دارد، قبول است، اگر متن مخالف قرآن است، مقبول نیست و اگر متن روایات نه موافق و نه مخالف با قرآن است، در اینجا به شرط اطمینان‌آور بودن قابل پذیرش است.

۲- به نظر می‌رسد آیت‌الله صادقی با پیروی از استاد خود علامه طباطبایی کسی است که به طور جدّی از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده کرده است، با این تفاوت که در تمام ابعاد فقهی، فلسفی، عرفانی و حتّی ادبیّات عرب به خود قرآن تمسّک نموده است و به خصوص آیات الاحکام را در تفسیر خود مورد بررسی شایسته‌ای قرار داده است.

۳- در روش فقهی آیت‌الله صادقی که آن را «فقه گویا» نام نهاده است، علم رجال حجّت‌آور نیست و تنها موافقت با قرآن ملاک سنجش حدیث است. با این روش بین دو حدیث که مثلاً یکی معتبر ولی خلاف قرآن و دیگری ضعیف ولی موافق قرآن است، حدیث دوم پذیرفته می‌شود.

۴- آیت‌الله صادقی در موارد زیادی در تبیین مطالب از تحلیل‌های عقلی و چند و چون‌های تدبّری استفاده می‌کند و پس از استدلال در یک موضوع خاصّ نتیجه یا نتایجی به دست می‌دهد که نشانگر توجّه وی به برداشت‌های عقلانی مطلق است.

۱. بینات، ش ۳۱، ص ۱۰۵.

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱، ص ۹۰.

- ۵- اگرچه روش اصلی مفسر الفرقان، تفسیر قرآن به قرآن است، اما از روایات به وفور بهره برده است، اما مهم‌ترین محورهای استفاده از روایات به وسیله ایشان «تأیید تفسیر آیه» و «گسترش ابعاد آیه» است. بدین معنا که مفسر پس از تفسیر یک آیه با ملاحظه آیات دیگر، برای تأیید یا توسعه دامنۀ معنایی آن از روایات یاری می‌جوید.
- ۶- مفسر الفرقان به روایات اسرائیلی که محور عمده‌اش داستان‌ها می‌باشد، نظر منفی دارد و با آوردن آنها در تفسیر و دخالت دادن آنها در فهم آیات سخت مخالف است.
- ۷- گرچه مفسر الفرقان از منتقدین حدیث به شمار می‌رود و با روش خاص خود همه احادیث را به خصوص احادیث تفسیری را نمی‌پذیرد، اما این‌طور نیست که وی کاملاً مخالف استفاده از حدیث در توضیح آیات قرآن باشد و شاهد آن بهره‌گیری وی از روایات در موارد متعدد است.



منابع مورد استفاده:

- ایازی، سید محمد علی، سیر تطور تفاسیر شیعه، تهران، دانشگاه علوم و تحقیقات، ویرایش چهارم، ۱۳۸۸.
- زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۹۵۷.
- شهیدی، سید جعفر، ترجمه نهج البلاغه، تهران، انتشارات افست، چاپ سوم، ۱۳۷۱.
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، قم، انتشارات دارالتفسیر، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- _____، ترجمان فرقان، قم، انتشارات دارالتفسیر، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- _____، ترجمان فرقان، قم، انتشارات شکرانه، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- _____، غوص فی البحار.
- طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- _____، قرآن در اسلام، تهران، چاپ اول، ۱۳۵۲.
- علامه مجلسی، سید محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه‌ی الوفا، ۱۴۰۴ ه.ق.
- عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن کریم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۳۸.
- مجله‌ی بینات، قم، چاپخانه‌ی بزرگ قرآن کریم، ش ۳۰، ۳۱.
- مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهارم، ۱۳۸۹.
- مطلق، امیرحسین، مقاله‌ی روش تفسیری آیه‌الله صادقی در تفسیر الفرقان، تهران، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
- معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسرون، قم، انتشارات ذوالقربی، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
- نفیسی، شادی، علامه طباطبایی و حدیث، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۴.



ضرورت‌ها و ظرفیت‌های تفسیر قرآن به قرآن با نظر به الفرقان

رضا بابایی *

چکیده

شیوه اجتهادی تفسیر قرآن، از نیازهای فوری عصر حاضر و شیوه تفسیری «قرآن به قرآن» از مظاهر دستیابی به آن است. تفسیر «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة» یکی از مروجان جدی این گرایش و مؤلف گراندش، از مهم‌ترین داعیان جهت خاص شیوه تفسیری «قرآن به قرآن» است.

مقدمه

«الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة» و مؤلف گراندش، از مهم‌ترین سرمایه‌های شیوه تفسیری «قرآن به قرآن» است. این شیوه تفسیری که از شاخه‌های تفسیر اجتهادی است، فقط از عهده کسانی برمی‌آید که ضمن آشنایی گسترده با ظواهر آیات، هنر غور و غوص در اعماق را نیز داشته باشند. شجاعت در اندیشیدن و خردمندی در یافتن راه‌های برون‌رفت از بن‌بست‌ها از دیگر ویژگی‌های کسانی است که مجتهدانه در فهم قرآن می‌کوشند. اگر تفسیر روایی، موقوف به تتبع بسیار و تورق و تصفح آثار پیشینیان است، تفسیر اجتهادی، افزون بر آن، وامدار تعمق و تضلع در دلالت‌های ناب قرآنی، بدون ارجاع آنها به هر متن دیگر است.

شیوه اجتهادی تفسیر قرآن، از نیازهای فوری عصر حاضر است. پس از مرحوم علامه طباطبایی، به رغم ادعاهای بسیار، کمتر به این شیوه راهگشا، در میان اهل قرآن، عمل شده

است. مرحوم آیت‌الله دکتر محمد صادقی تهرانی^{اعلی‌الله‌مقامه} از معدود کسانی بود که صادقانه و مجدانه، این راه را پی گرفت و در آن به مقامی بلند دست یافت. بدین رو است که *الفرقان* را باید یکی از قله‌های تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن نامید و بیش از پیش در رهاوردهای این کتاب ارزشمند، اندیشید.

آنچه در پی می‌آید، نگاهی گذرا به ظرفیت‌های تفسیر قرآن به قرآن و ضرورت‌هایی است که تفسیر اجتهادی را برکشید و آن را جایگزین روش‌های دیگر تفسیری در دو قرن گذشته کرد. پیشتر سخنی کوتاه درباره قرآن و تفسیر الفرقان می‌آید.

قرآن مجید

قرآن گرامی، یگانه منبع حکمت و استوارترین ریسمان وحدت در میان فرزندان آدم است. نوری است که از مشکات نبوی تاییدن گرفت، و تا سراپرده مقصود درخشید. چونان عصای موسی، مارهای کژاندیشی را بلعید و مسیحاوش دلمردگان تاریخ را جان بخشید.

آیات دلربایش، عرصه خجسته‌ای است برای هرگونه آفرینش هنری، ذوقی و ادبی؛ مجال فرخنده‌ای است برای به سامان رساندن پژوهش‌های فکری و تحقیقات اندیشه‌ساز و معرفت‌پرور؛ بوستان خرمی است که از هر گوشه آن گل‌های حکمت و شکوفه‌های بصیرت، سربرمی‌آورند؛ شراب طهوری است که کام تشنگان شناخت را گذرگاه زلال‌ترین مایه حیات می‌کند؛ برهان قاهری است که باطل را بدان راه نیست؛ اندیشه‌های مزاحم را دورباش گفته و فرهنگ‌های مهاجم را پشت در حرمان نشانده است.

عزیز است و کریم و بزرگ و مجید. رودی است که از دریای ذات می‌جوشد و تا ابدیت می‌خروشد. زمزم اندیشه‌ها است و آیینۀ جان و شعور آسمان. خرمی هر برگ و باری است که بر درخت معرفت روید. دری است به آسمان غیب و بر این در قفلی است که گشودن نتوان، جز به هدایت آنان که متاع «مَنْ حُوطِبَ بِهِ»، در انبان رسالت دارند. هیئات که بتوان بی‌اجازت خسروان ملک عصمت، در ایوان این سرای بشکوه نشست و به دورترین افق‌ها چشم دوخت.

قرآن سراسر نور است و لطف؛ کرامت است و دانش، ژرف و زیبا. هیچ‌گون کژی و کاستی را برنمی‌تابد. استوار و بی‌رخنه، همه آنچه را که بایسته حیات مادی و معنوی آدمی‌زادگان

است، پیش روی آنان نهاده است. نه آن گونه است که بی‌تفسیر و تأویل از کار افتد، و نه آن چنان است که بی‌تدبیر بتوان به دور و نزدیک جهان آن سفر کرد. همگان را فراخور حال و مقامشان بهره می‌دهد، و هر سری را از پریشانی اندیشه تا آرامش بی‌پایان همراه است. حکمت‌های آن، آشناترین قلّه‌های نور با آسمان حیرت است و رهنمودهای ژرفای دریا را به قطره‌ای برنمی‌گیرد. مرغ اندیشه، پرواز را در آسمان او آموخت، آهوی دل در دشت خرم آیتش چابکی‌ها دارد. کسی را یارای سنجش آن با هیچ نوشتار و گفتاری نیست، و اگر چنین کند، جز این نتواند گفت که «همه هر چه هستند، از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند». وحی قرآنی پایانه کلام بی‌حرف و صوت است، و او است که جان را آن مقام می‌نمایاند که در او بی‌حرف می‌روید کلام.^۱

الفرقان و تفسیر قرآن به قرآن

درباره شیوه «تفسیر قرآن به قرآن» نخست باید دانست که تاریخ آن به صدر اسلام بازمی‌گردد؛ یعنی - همچنان که آیت‌الله صادقی فراوان در *الفرقان* نشان داده‌اند - همراه نزول نخستین آیات قرآن، این شیوه تفسیری نیز آغاز شد و نخستین مفسر قرآنی قرآن، پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) است. بدین رو شیوه و گرایش «تفسیر قرآن به قرآن» از نخستین دوران‌های تفسیری، معمول و بر سر زبانها بوده است. اگرچه سیر نگارش‌های تفسیری، از اختلاف‌مشارب و شیوه‌ها در تفسیر قرآن خبر می‌دهد، اکثر مفسران می‌کوشیدند برای تفسیر خود از هر آیه‌ای، به آیات دیگر استناد کنند. اصرار برخی از مفسران و قرآن‌شناسان بزرگ بر کارآمد بودن و نتیجه‌بخشی این نوع نگرش به قرآن، اصطلاح یادشده را رواج داد و اینک در بسیاری از مجامع علمی در کشورهای اسلامی، چنین شیوه‌ای در فهم قرآن، مقبولیت بسیار دارد. مولوی در قرن هفتم گفته است:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس وز کسی کاتش زده اندر هوس^۲
پرسیدن معنای قرآن از قرآن، معنایی جز این نمی‌تواند داشته باشد که باید در فهم هر آیه، از آیات دیگر و روح کلی قرآن استمداد جست. در این بیت، مولوی از تعبیر «معنی قرآن»

۱. مولوی، محمدبن بهاء ولد: ای خدا جان را تو بنما آن مقام / کاندرو بی‌حرف می‌روید کلام.

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۱۲۸.

استفاده می‌کند، او در جایی دیگر، با صراحت بیشتر، کلمه تفسیر را به کار می‌گیرد و تفسیر قول حق را تنها در سخنی دیگر از حق - تعالی - نشان می‌دهد.

قول حق را هم ز حق تفسیر جو	هین مگو ژاژ از گمان ای سخت‌رو
آن گره کو زد همو بگشایدش	مُهره کو انداخت او بر بایدش
گرچه آسانت نمود آسان سَخُن	کی بود آسان، رموز من لَدُن ^۱

یعنی آنکه با تو سخن گفته است، بهترین مفسر سخن خویش است و کسی نباید در تفسیر سخن او بر او پیشی گیرد. آیت‌الله صادقی در حد بسیاری کوشیده است که در *الفرقان*، این‌گونه باشد؛ یعنی مفاد مستقیم و روشن آیات قرآنی را فدای هیچ امر دیگری نکند؛ اگرچه آن «امر دیگر» به خودی خود مقدس و معتبر باشد.

الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، دوره کامل تفسیر قرآن کریم، از سوره نخست تا سوره ناس است. سبک و ساختار الفرقان، آن را از همه آنچه تا کنون در تفسیر قرآن به زبان‌های عربی و غیر آن نوشته‌اند، جدا می‌کند. مؤلف گرانقدر کتاب، در مقدمه تفسیر، شیوه تفسیر قرآن با قرآن را، نه بهتر که بایسته می‌داند و با صراحتی کم‌نظیر می‌نویسد: «همه شیوه‌های تفسیری، نادرست است. جز شیوه تفسیر قرآن با قرآن و این همان شیوه تفسیری پیامبر(ص) و امامان(ع) است. بر مفسران است که این روش تفسیری را از آموزگاران معصوم بیاموزند و در تفسیر آیات به کار بندند.»^۲ سپس هر روشی غیر از آن را، «تفسیر به رأی» خوانده، می‌نویسد: «روش‌های تفسیری، از دو حال بیرون نیست: یا تفسیر قرآن به قرآن است یا تفسیر به رأی.» آنگاه آیاتی از قرآن را به میان می‌آورد که دلالت مطابقی یا التزامی آنها، تأیید همین شیوه تفسیری است. در پایان نیز نتیجه می‌گیرد که «چیزی که خود، بیان و هدایت است و مرجع و تکیه‌گاه غیر خود به شمار می‌آید، پیش از این که روشنگر غیر باشد، باید مبین و روشنگر خود باشد.»^۳

۱. همان، آیات بعدی.

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱، مقدمه.

۳. همان.

نکته بسیار مهم در گفتمان قرآنی آیت‌الله صادقی، نوع مواجهه ایشان با روایات تفسیری است. بسیاری از کسانی که تفسیر اجتهادی را برگزیده‌اند، به‌واقع انگیزه‌ای جز اعراض از روایات نداشته‌اند. آنان به هر دلیلی، مراجعه به روایات و اخبار و آرای تفسیری پیشینیان را برای فهم قرآن، دچار نقایص و نواقص بسیار دانسته و به این نتیجه رسیده‌اند که «معنی قرآن ز قرآن پرس و بس».^۱ اما دلیلی که آیت‌الله صادقی برای اعتماد به «تفسیر قرآن به قرآن» می‌آورد، متفاوت است. در اینکه ایشان هم مانند بیشتر مفسران بزرگ قرآن، همچون شیخ طوسی و امین الاسلام و علامه طباطبایی، تفسیر مأثور را کافی و وافی نمی‌دانند و در آن مشکلات بسیاری می‌بینند، تردیدی نیست. اما تفسیر اجتهادی نزد همگان به یک معنا و با یک انگیزه نیست. برخی روایات تفسیری را از اعتبار ساقط می‌دانند و به همین دلیل شیوه اجتهادی را برمی‌گزینند و برخی روایات موجود را برای فهم سرتاسر قرآن کافی نمی‌دانند و برخی نیز روایات تفسیری را برای فهم مرحله دوم فهم قرآن طبقه‌بندی می‌کنند. به گفته آیت‌الله صادقی: «برآیند تفسیر قرآن به قرآن، دستیابی به نخستین مفاهیم و معارف قرآنی است، مرتبه‌ای از معنا که در چارچوب دلالت تطابقی آیه قرار دارد؛ در حالی که نگاه روایات تفسیری، به معانی ژرف‌تر کلام وحی است؛ با این ویژگی که مفاهیم ژرف، ریشه در معانی و منطوق دارد و در پرتو آن شکل می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که درستی و نادرستی آنها در گرو برابری و نابرابری با منطوق آیات است؛ چه این که به مقتضای محوریت قرآن در ارزشیابی روایات و درستی و نادرستی آنها، منطوق آیات، معیار سازگاری و ناسازگاری روایات با قرآن است.» بنابراین تفسیر قرآن بر پایه روایات معتبر، جدا از تفسیر قرآن به قرآن نیست؛ اما رتبه آن تأخر دارد و تا آیه‌ای در پرتو آیات دیگر، روشن و آشکار نشده است، نوبت به روایات تفسیری نمی‌رسد. این نکته، از ویژگی‌های روش تفسیر قرآن به قرآن در آثار ایشان است. به باور ایشان «کمترین چیزی که باید نسبت به آن اقدام کرد، فهم دلالت‌های مطابقی عبارات قرآنی است. پس این معنای مطابقی، پایه و اساس کشف زوایای دیگر از معنا قرار می‌گیرد؛

۱. در تفسیر کلمه «مبین» که در قرآن بسامد بالایی دارد، این نکته را به‌خوبی بازگفته و نشان داده است که بر خلاف تصور بسیاری از نویسندگان و مفسران، قرآن کتابی است روشن و به همین دلیل، روشنگر. صفت «روشنگری» برای قرآن، صفتی است که از نصوص قرآنی استفاده می‌شود؛ از جمله اینکه «مبین» در فارسی، یعنی «روشنگر».

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۱۲۸.

چه اینکه، تفسیر دارای چهار مرتبه است: تفسیر عبارت، تفسیر اشارت، تفسیر لطافت و تفسیر حقایق. پس همین معنای ظاهر، معیار عرضه حدیث بر قرآن است.^۱

اگر مفسری به این نتیجه مبارک برسد که دلالت‌های قرآنی، از استقلال کافی برخوردار است و آنچه از آیات در بادی رأی فهمیده می‌شود، حجت است، قاعدتاً باید بتواند بر پایه آیات قرآن، فتوای فقهی نیز بدهد و بی‌دغدغه و نگرانی، از مواضع قرآن درباره موضوعات مختلف سخن بگوید؛ اما عملاً چنین نیست. بسیاری از مدعیان تفسیر قرآن به قرآن، عملاً فهم قرآن را موقوف به اموری دیگر می‌کنند. از این جهت، حکایت مفسران قرآن به شیوه اجتهادی، حکایت اصولیون ما است که در مقام بحث و نظر، اجتهاد را برتر از اخباری‌گری می‌نشانند، اما هنگام فتوا گرایش‌های اخباری خود را ظاهر می‌کنند. دفاع از شیوه اجتهادی تفسیر قرآن، در مقام نظر آسان است؛ اما آنچه دشوار است گردن نهادن به اقتضاهای آن است. آیت‌الله صادقی، به‌واقع به این شیوه تفسیری باور داشت و آن را بر خود و دیگران حجت می‌دانست. از میان همه شاگردان مرحوم علامه طباطبایی نیز ایشان بیش از همه این شیوه را پی گرفت و پیامدهای آن را تن داد. این شیوه تفسیری، بیش از همه در تفسیر آیات الاحکام، تفاوت خود را با دیگر شیوه‌ها نشان می‌دهد و نیز در برخی آرای کلامی. بدین رو ایشان در برابر فقه پویا و فقه سنتی، از «فقه گویا» سخن گفت؛ یعنی فقهی که پاسخگو است و تکلیف را معلق به دلایل ظنی نمی‌کند. در این روش فقهی، میان دو حدیث که یکی معتبر ولی خلاف قرآن و دیگری ضعیف ولی موافق قرآن است، حدیث دوم پذیرفته است.^۲

برای نمونه، در بحث عصمت انبیاء، صراحت‌های قرآن را فدای اندیشه‌های کلامی نمی‌کند و نهایتاً می‌پذیرد که «نبوت، عهد الهی است و این عهد در انبیای اولوا العزم، مستلزم عصمت است، اما در غیر پیامبران اولوا العزم، مانند آدم(ع) مستلزم عصمت نیست.»^۳ قول به انحصار تجرد در خدا، از همین مقوله است.^۴ نیز فتواهای خاص ایشان در احکام فقهی، به

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱، مقدمه.

۲. «فقه گویا» تعبیری است که ایشان برای فقه قرآنی برگزیده و کتابی نیز با همین عنوان نوشته‌اند.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱، ص ۳۲۴.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۹.

دلیل وفاداری به همین شیوه فهم قرآن است.^۱ این شیوه تفسیری، فتواهای متفاوتی تولید می‌کند و نیز دین‌شناسی دیگری را به میان می‌آورد. در عین حال، در برابر سنت نیز قرار نمی‌گیرد؛ زیرا به عقیده ایشان کتاب و سنت، بر هم تطابق دارند و محور احکام اخلاقی، عقیدتی، فردی، اجتماعی، عبادی، سیاسی و... فقط قرآن و در رتبه دوم، سنت منطبق بر وحی است. بر حسب نصوص، فقط کتاب‌الله، دلیل است. بنابراین بقیه مبانی استدلال و استنباط فقهی مشهور شیعه و اهل سنت (عقل، اجماع، شهرت، سیره، خبر واحد، قیاس و استحسان و استصلاح و...) در پرتو قرآن جان می‌گیرند و از خود چیزی ندارند که فهم قرآن نیازمند آنها باشد.^۲ بر همین مبنا است که از نظر ایشان، ادله حجیت خبر واحد، تماماً در برابر آیاتی از قرآن قرار می‌گیرند که عمل به ظن را نفی می‌کنند.^۳ همچنین با استدلال به قرآن، آن دسته از ادله‌ای را که برای حجیت خبر واحد، در معالم، رسائل و کفایه آمده است، لاجت می‌داند و می‌گوید: «خدای تعالی باب علم را مفتوح کرده است کتاباً و سنتاً، اما فقه‌های سنتی باب علم را مسدود می‌دانند و به این بهانه، عمل به ظن را جایز می‌شمارند. اگر باب علم مُنسد است، پس باب اسلام مُنسد است. چون اسلام علمی است. اسلام ظنی نیست. وانگهی خدای سبحان می‌فرماید: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^۴ آیا حجّت بالغه، حجّت رسا، علمی است یا ظنی؟ حجّت ظنی، رسا نیست. مادون علم نه حجّت است، نه رسا است. بنابراین مع الأسف قائلیت حوزویان به انسداد باب علم، در حقیقت مُنسد کرده است باب قرآن را که علم است و باب سنت قطعیه را که علم است.»^۵

ظرفیت‌های تفسیر قرآن به قرآن

تفسیر قرآن به قرآن، اقتضاها و ظرفیت‌های خاصی دارد. در این شیوه تفسیری، بهره‌گیری از ظرفیت مفهومی واژه‌ها به حداکثر می‌رسد. بنابراین واژه‌ها تا آنجا که ظرفیت و گنجایی

۱. مثلاً در اینکه دخانیات را مفطر روزه نمی‌دانند، اعتماد و اتکای فتوایی‌شان به قرآن است. رک: همان، ج ۳، ص ۶۹ - ۷۰. این گونه فتاوی قرآن ایشان را بنگرید در کتاب تبصرة الفقهاء.

۲. رک: صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، نقد و بررسی فقه سنتی، انتشارات امید فردا، ۱۳۸۰، ص ۱۹.

۳. مانند آیه «ولا تقف ما ليس لك به علم».

۴. سورة انعام، آیه ۱۴۹.

۵. صادقی تهرانی، محمد، فقه گویا، نقد و بررسی فقه سنتی، ص ۲۰.

دارند، معانی متفاوت و حتی متجدد را می‌پذیرند. بنابراین واژه عدالت، «عدالت اجتماعی» را هم پذیرا می‌شود؛ زیرا منعی برای گسترش آن نیست.^۱ یا «حق»، «حقوق» را هم شامل می‌شود و ... تفسیر قرآن به قرآن به دلیل گوهر اجتهادی آن، هیچ کلمه یا مفهومی را در هیچ زمان و مکان یا معنای محصور و خاصی محدود نمی‌کند. معانی را نیز پر و بال می‌دهد تا بر هر بوم و بری بنشینند؛ بر خلاف تفسیر مأثور که مفسر چاره‌ای جز تقييد به نص را ندارد و برای هرگونه فراروی نیاز به نوشته‌ای است که در یکی از متون روایی آمده باشد.^۲

همین ویژگی اجتهادی که در تفسیر قرآن به قرآن، اوج می‌گیرد، مجوز کاربرد واژه‌های مشترک را در چند معنا صادر می‌کند. بنابراین حصر هر کلمه در یک معنا، ضرورتی ندارد و «اگر آیه‌ای معانی چندی را برتابد که همه آنها صحیح باشد و ناسازی بین آنها نباشد، حتماً همه آنها مقصود است.»^۳ همچنین فقط در این شیوه تفسیری است که می‌توان در تعبیرها و واژه‌ها، چنان درنگ کرد که از سطح به اعماق رفت و لایه‌های جدید را بیرون کشید. در تفسیر الفرقان، تفسیر آیات با همین گونه تأملات آغاز می‌شود. از رهگذر این تأملات است که زوایای متفاوتی از مفهوم آیه آشکار می‌شود و چهره‌ای دیگر از مفاهیم بلند قرآنی رخ می‌نماید. بر این پایه، آیت‌الله صادقی در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ»^۴، هر یک از کلمات «یا ایها» و «الناس» را توضیح داده، دلیل انتخاب این کلمات خاص را با توجه به سیاق آیه، روشن می‌کند. مثلاً می‌گوید: دلیل انتخاب حرف ندای «یا» از آن رو است که این کلمه برای ندای دور است، و مخاطبان این آیه نیز چنین وضعیتی دارند؛ زیرا مردم، پیش از عبادت خدا، از محضر ربوبی دورند.^۵

تفسیر قرآن به قرآن، مفسر را از اکثر آفت‌هایی که معمولاً گریبان تفسیرها و مفسران دیگر را می‌گیرد، مصون است؛ از جمله اعتماد او را به قرآن بیش از اعتنای او به آرای مفسران پیشین و

۱. رک: صادقی تهرانی، محمد، تفسیر الفرقان، ج ۶ ص ۱۷۲. ذیل آیه ۳، سورۃ نساء، «فان ختمتم الاّ تعدلوا فواحدة» می‌نویسند: «این عدالت، تنها عدالت فردی و در زمینه تأمین حقوق همسران نیست، بلکه عدالت اجتماعی را نیز شامل می‌شود. بنابراین اگر در جامعه، شمار زنان و مردان مساوی باشد، ازدواج متعدد برای یک مرد جایز نیست؛ زیرا موجب ظلم و عدم رعایت عدالت می‌شود.»

۲. همان، ج ۱ ص ۵۰.

۳. همان، ج ۲۷، ص ۱۱۸.

۴. سورۃ بقره، آیه ۲۱.

۵. صادقی تهرانی، محمد، تفسیر الفرقان، ج ۱، ص ۲۱۴.

جدید می‌کند. آیت‌الله صادقی به‌صراحت، مرز حجت و لاجت را در فهم قرآن بیان می‌کند و می‌گوید اگر همه مفسران رأی و نظری خاص داشته باشند و از نص آیه، معنایی دیگر فهمیده شود، نص وحی بر رأی اهل نظر مقدم است.^۱ برای نمونه، ایشان بر خلاف بیشتر مفسران، سجده فرشتگان را بر آدم، از باب شکرگزاری به درگاه خدای متعال می‌داند. برای اثبات و توجیه این رأی تفسیری، یک‌یک الفاظ آیه یازده سوره اعراف را بازبینی و تفسیر لفظی و اجتهادی می‌کند و سرانجام به نتیجه‌ای می‌رسد که پیشتر کسی نرسیده بود.^۲

با وجود این، شیوه تفسیری قرآن به قرآن، در روش تفسیری آیت‌الله صادقی، مانع استفاده گسترده از روایات برای فهم بهتر آیات نمی‌شود. از این رو است که تفسیر *الفرقان*، حاوی بیشترین و مهم‌ترین روایات تفسیری است و کمتر صفحه‌ای از آن را می‌توان دید که به روایتی از معصومین علیهم‌السلام متبرک نباشد. اما ایشان روایات را بیشتر برای تأیید و اعتمادسازی می‌آورد؛ یعنی نخست آیه را در پرتو آیات دیگر می‌فهمد و سپس این فهم را به روایات عرضه می‌کند تا از آنها نیز تأیید بگیرد. گاه نیز مستقیم و پیش از هر تفسیر و دریافتی، سراغ روایات می‌رود تا فهم نخستین مفسر در فضای احادیث شکل گیرد و سپس آن فهم را بر ترازوی آیات دیگر بگذارد.^۳ از آنجا که قرآن، کتاب آسمانی است و فهم بهتر آیات آن، گاه موقوف به سنجش آن با آموزه‌های دیگر ادیان الهی است، *الفرقان*، گوشه چشمی نیز به آنچه در کتب آسمانی ادیان ابراهیمی آمده است، دارد.

این نگاه، گویا در غیر این کتاب قیّم نیست یا بسیار اندک است.^۴

از ظرفیت‌های شیوه اجتهادی در تفسیر قرآن، به‌ویژه قسم تفسیر قرآن به قرآن، بیرون آمدن از فضایی است که تاریخ و رخداد‌های خاص اجتماعی در یک دوره خاص بر فقه و کلام اسلامی حاکم کرده است و اکنون آن فضا دگرگون شده، اما احکام مقتضی آن باقی

۱. همان، ج ۱، ص ۳۰۹.

۲. رک: همان، ذیل سوره اعراف، آیه ۱۱؛ نیز رک: ترجمان وحی، سور اعراف، آیه ۱۱، انتشارات شکرانه، چاپ اول، ۱۳۸۵.

۳. رک: همان، ج ۵، ص ۲۷۵؛ ج ۳۰، ص ۲۱ و ۲۵.

۴. برای نمونه رک: همان، ج ۱، ص ۳۶۱ و ج ۱، ص ۳۴۳. مطالعات تطبیقی ایشان در ادیان، در این جنبه الفرقان، مؤثر بوده است. برخی از آثار ایشان در حوزه ادیان پژوهی، عبارت‌اند از: عقائدنا، المقارنات، رسول الاسلام فی الکتب السماویه، بشارات عهدین، مسیح از نظر قرآن و انجیل.

مانده است. در برخی دوره‌های تاریخ اسلامی، فقیهان و متکلمان به آرای دست یافته‌اند که ویژه همان دوران یا در واکنش به رویدادهایی خاصی در آن ادوار بوده است و اکنون تجدید نظر یا بازبینی در آنها ضروری است. ویژگی عمومی این گونه احکام، این است که برآمده از نص و صراحت قرآنی نیست، بلکه به شدت وامدار اجتهادات فقهی و تأثیرات زمانی و مکانی یا روایات ضعیف^۱ است. بسیاری از آرای کلامی و فقهی آیت‌الله صادقی، به دلیل ابتنا بر آیات قرآنی، از آفت و آسیب تاریخ‌زدگی در امان است. برای نمونه ایشان:

۱. تقلید از مجتهد زن اعلم را واجب می‌دانند؛ زیرا اصل تبعیت از «احسن القول» است و نه چیز دیگر.^۲ وقتی خداوند فرموده است که از قول احسن پیروی کنید و قید نفرموده است که آن قول باید از مذکر سر زند، دلیلی بر اختصاص آن به مردان باقی نمی‌ماند.

۲. بدن کفار و اهل کتاب پاک است و نجاست ذکر شده در آیه «انما المشركون نجس» روحانی است، نه جسمانی (همان، مسئله ۴۶) در این مسئله می‌نویسند: «از آنچه به عنوان نجاست جسمانی برشمرده‌اند، تنها هفت چیز نجس است که عبارتند از: ادرار، مدفوع، منی، خون، مردار، سگ و خوک (به استثنای موهایشان)».

۳. شراب به تمامی اقسامش پاک است و کافران به تمامی اقسامشان پاک می‌باشند. (همان، مسئله ۴۷). «اصولاً انسان - هر که و دارای هر عقیده‌ای باشد - هرگز از نظر بدن مانند سگ و خوک و سایر نجاسات عینی نجس‌العین نیست...» (همان، مسئله ۴۸)

۴. نماز و روزه مسافر درست و کامل است. (همان، مسئله ۴۲۲)

اهمیت این فتاواها فقط در محتوای آنها نیست؛ در دلایل قرآنی آنها و شیوه استنباطشان است که آیت‌الله صادقی در ذیل آنها می‌آورد.

الفرقان و ضرورت‌های تفسیر اجتهادی

از همان سال‌های نخست نزول قرآن مجید، تفسیر و معنایابی آیات، از دغدغه‌ها و علایق مسلمانان بوده است. از هر سو سؤالی به عرض پیامبر (ص) می‌رسید و در هر جا از آیه و یا تعبیری در قرآن سخن می‌رفت. شرح و بیان‌های رسول‌الله (ص) راه تفسیر قرآن را

۱. صفت «ضعیف» برای روایات فقط ناظر به سند آنها نیست؛ گاهی ضعف در دلالت و ارتباط آنها با معنایی خاص است.

۲. رساله توضیح المسائل نوین، مسئله ۱۵

گشود و مسلمانان دانستند که این کتاب بزرگ، با شرح و تفسیرهای نبوی، بهتر و ژرف‌تر فهمیده می‌شود. پس از رسول گرامی اسلام(ص)، وظیفه تفسیر آیات به جانشینان و وارثان علم نبی(ص)، یعنی حضرت علی(ع) و فرزندان معصوم ایشان^{علیهم‌السلام} سپرده شد و پاره‌ای از صحابه نیز هر از گاه اظهار نظرهایی می‌کردند. هنوز یک قرن از نزول قرآن نگذشته بود که جامعه دینی آن روز دریافت که میان تفسیرها و مفسران اختلاف‌های ریز و درشتی وجود دارد که همگی آنها به سطح معلومات یا مقدار آشنایی آنان با قرآن بر نمی‌گردد؛ بلکه بخش مهمی از این چندگانگی‌ها در فهم و تفسیر قرآن، بازگشت به شیوه مفسر دارد. از این رو آشکار شد که غیر از تفسیر قرآن، شیوه‌های فهم و تفسیر و تأویل نیز موضوع حسّاسی است که باید بدان پرداخت و آنها را از هم تمیز داد.

گرچه اصطلاح «شیوه‌های تفسیر قرآن» قرن‌ها بعد بر سر زبانها افتاد و موضوع تحقیقات و گفتگوهای بسیار شد، اما از همان قرن‌های نخست، ضرورت کشف و اعلان روش‌های فهم قرآن بر همگان آشکار شد. نخستین تفسیرهای بزرگ و جامع، بر پایه «نقل» و «اثر» پدید آمده‌اند که بی‌تردید مهمترین آنها تفسیر بزرگ طبری، موسوم به «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» است. در همین شمار است چندین تفسیر مهم شیعی به نام‌های «تفسیر القمی» نوشته علی بن ابراهیم؛ «تفسیر عیاشی»، نوشته محمد بن مسعود سلمی سمرقندی؛ «نور الثقلین» نوشته عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی و «تفسیر صافی»، اثر مرحوم ملا محسن فیض کاشانی.

این روش تفسیری که مفسر، خود را به نقل و اخبار محدود کند، مزایا و کاستی‌هایی داشت که تفصیل آنها از این مختصر بیرون است. فقط اشاره می‌کنیم که در زمان ما دیگر نمی‌توان قرآن را به آن سبک و اسلوب تفسیر کرد؛ زیرا همه احادیث تفسیری به نوعی در این تفاسیر آمده‌اند و چون روایات همگی به کار گرفته شده‌اند، تفسیر نقلی به آن شیوه که در قرن‌های گذشته بود، دیگر امکان عادی ندارد؛ مگر آنکه نویسنده‌ای به روایاتی جدید دسترسی پیدا کند! از طرفی آنچه اکنون بدان سخت احساس نیاز می‌شود، فهم درست روایات تفسیری است که خود آنها اساس فهم قرآن قرار گرفته‌اند. یعنی نخست باید

وضعیت تعامل و مواجهه مفسر با روایات روشن شود، آنگاه از آنها برای فهم قرآن سود برد. به فرموده امام علی (ع): «علیکم بالدرایات لا بالروایات».^۱

دیگر مشکلات تفسیر نقلی عبارتند از: عدم تفکیک صحیح و جامع و روشمند روایات معتبر از اسرائیلیات و اخبار ضعیف؛ خالی بودن ذیل بسیاری از آیات از روایات تفسیری؛ خلط حدیث با تفسیر در برخی تفاسیر مأثور.^۲

پس از اوج‌گیری تفسیر قرآن بر اساس نقل که در تاریخ علوم دینی به «تفسیر مأثور» شهرت پیدا کرد، مفسرانی پیدا شدند که با تمسک به سیره نبوی و شیوه امامان (ع) و یا حتی صحابه، قرآن را به روش‌های دیگری نیز تفسیر کردند. همه مفسرانی که بنا و اهتمام خود را در تفسیر، بر نقل و اخبار نگذاشته‌اند، همچنان به شیوه پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) تمسک می‌کنند و اعتقاد دارند که آن بزرگواران نیز در تبیین کلام الهی، گاه به روش‌هایی عمل می‌کردند که اگر ما نیز به همان روش‌ها عمل کنیم، قرآن را تفسیر نقلی نکرده‌ایم؛ مانند استناد به شعر عرب جاهلی در فهم واژگان و تعابیر قرآنی، و یا آنچه امروزه به تفسیر موضوعی یا تفسیر قرآن به قرآن یا تحلیل آیات، شهرت یافته است.

یکی از همان روش‌هایی که در فهم قرآن، رواج و شیوع دارد و به دعوی بسیاری از مفسران، ریشه آن در سیره و سخن معصومان (ع) است، شیوه «عقلی - اجتهادی» است و «تفسیر قرآن به قرآن»، مصداق همین شیوه تفسیری است.

درباره روایی یا ناروایی تفسیر اجتهادی، همه سخن‌ها و چالش‌ها به این نکته بر می‌گردد که قوه عاقله انسان چه اندازه در فهم شریعت و دین بر صواب و معتبر است. جایگاه این بحث در علم کلام و یا اصول فقه است و در همان جا، این نتیجه حاصل شده است که «و قد اعتبر الامامیه والمعتزله العقل بما هو طریق موصل الی العلم القطعی، مدرکاً للحکم و طریقاً له، ولكن لا یذهبون الی تحکیم العقل مطلقاً؛ نزد علمای امامیه و معتزله، عقل از آن جهت که عقل است راهی معتبر برای رسیدن به علم یقینی است؛ چه مدرک آن باشد و چه طرقی برای

۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۶۰

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: صالحی نجف‌آبادی، نعمت الله، حدیث‌های خیالی در مجمع البیان، با ویراستاری محمدعلی کوشا، تهران، انتشارات کویر، چاپ پنجم، ۱۳۹۰.

رسیدن به آن. اما هیچ یک از دانشمندان شیعه و معتزله عقل را علی‌الاطلاق، معتبر ندانسته‌اند.^۱ حتی کسانی معتقدند که پیامبر گرامی اسلام (ص) به اصحاب خود، طریقه فهم اجتهادی را می‌آموخت و آنان را به این شیوه درک و فراگیری، ارشاد می‌فرمود. نویسنده «تطور تفسیر القرآن» در این باره می‌نویسد:

ولو درسنا سيرة رسول الله (ص) و فقهناها بتفاصيلها لقطعنا الرأي في أن رسول الله (ص) قد حوّل التوجيهات القرآنية الى واقع ملموس و علم صحابته كيفية الاجتهاد العقلي في فهم الشرعية سواء أكان ذلك في القرآن أو في السنة؛ اگر ما در سیره نبوی بیندیشم و آن را درست و دقیق دریابیم، قطع می‌یابیم که آن بزرگوار آیات قرآن را بر اساس ملموسات و وقایع پیرامونی تفسیر و توجیه می‌کرد و به اصحاب خود می‌آموخت که چگونه عقل اجتهادی خود را در راه فهم دین به کار گیرند؛ چه قرآن باشد و چه سنت.^۲

اما آنچه به واقع موجب شد که تفسیر اجتهادی، به حد ضرورت برسد، کاستی‌هایی است که در دیگر شیوه‌های تفسیری به چشم می‌خورد و آیت‌الله صادقی در الفرقان، بارها درباره آنها سخن گفته است. آن عوامل یا ضرورت‌ها به اجمال چنین است:

۱. دعوت‌های قرآن به اندیشیدن

نخستین و مهم‌ترین عامل برای گرایش به تفسیر اجتهادی - عقلی، دعوت‌های خود قرآن است که همگان را به اندیشیدن و خردورزی در آیاتش فرا خوانده است. حداقل دو آیه صریح در قرآن وجود دارد که با الفاظ مشترک در صدر و نتایج مختلف در ذیل، قاریان را به تدبر در خود دعوت می‌کند. نیز نیندیشیدن در قرآن را برابر با قفل شدن دل‌ها می‌داند: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^۳ «پس آیا قرآن را در نمی‌اندیشند، یا آنکه بر دل‌هایی، قفل‌هایشان نهاده شده است». غیر از این، آیاتی نیز در قرآن هست که اصل اندیشیدن را توصیه و سفارش بسیار می‌کند. کمتر کتابی را می‌توان یافت که به این صراحت و شجاعت از همه عالمیان بخواهد در او بیندیشید و هرگونه موشکافی را فرو نگذارند. علاوه

۱. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، چاپ نجف، جزء ثانی، ص ۲۱۶.

۲. عبدالحمید، محسن، تطور تفسیر القرآن، ص ۹۸.

۳. سورة محمد، ۲۴.

بر این توصیه‌های اکید، قرآن خود اهل استدلال است و گاه عملاً نیز عقل‌ورزی را به خوانندگان و مخاطبان خود می‌آموزد؛ مانند آیاتی که علیه شرک استدلال می‌کنند. نیز در قرآن، آیات فراوانی وجود دارد که جز به مدد عقل، نمی‌توان به تفسیر سالم و صحیح آنها رسید؛ مانند آنجا که برای خدا «دست» و «صورت» قائل می‌شود و از نشستن بر عرش/تخت، سخن می‌گوید و دیدار او را ممکن می‌نمایاند.

قرآن از یک سو سخن از فقدان اختلاف در خود می‌گوید و نیز کسانی را که برخی آیات را ایمان می‌آورند «افْتُمْنُون بَعْضُ الْكِتَابِ» و برخی دیگر را کفر می‌ورزند «و تَكْفُرُونَ بَعْضُ» سخت سرزنش می‌کند. چگونه ممکن است چنین ناسازگاری‌های ظاهری را بدون تأمل و تدبر در مجموعه آیات حل و فصل کرد؟ نیز حضرت علی (ع) کتاب‌الله را چنان یک‌دست و همسان می‌شمارد که همه اجزای آن بر یکدیگر شهادت می‌دهند: کتاب‌الله یَنطِقُ بَعْضُهُ عَلٰی بَعْضٍ و یشهد بَعْضُهُ عَلٰی بَعْضٍ؛ «کتاب خدا، جزئی از آن بر جزئی دیگر ناطق است و شهادت می‌دهد برخی از آن بر برخی دیگر»^۱ اینگونه سازگاری‌های نظام‌وار، جز به مدد اندیشه و تدبر در جامعیت و کلیت قرآن، مکشوف نمی‌گردد.

از همه مهمتر همان دو آیه نخست است که به صراحت و شجاعت، اندیشیدن و تدبر کردن در خود را به جد توصیه می‌کند، و حتی تن زدن از این واجب را، مساوی با دو منکر می‌داند: یک. فرو بستگی دل (محمد: ۲۴)؛

دو. عدم درک اعجاز قرآن و یکنواختی شگفت آن (نساء: ۸۲).

مرحوم علامه طباطبایی، پس از نقل دو آیه پیش گفته، می‌افزاید: «دلالیت آیه‌ها بر اینکه قرآن، تدبر را - که خاصیت تفهم را دارد - می‌پذیرد و همچنین تدبر، اختلافات آیات را که در نظر سطحی و ابتدایی پیش می‌آید، حل می‌کند. روشن است و بدیهی است که اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبر در آنها و همچنین حل اختلاف‌های صوری آنها به واسطه تأمل و تدبر، معنا نداشت»^۲.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳.

۲. طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام، ص ۱۹.

۲. شیوه نخستین مفسران

مفسران نخستین، یعنی پیامبر(ص)، امامان معصوم(ع) و برخی صحابه، همان‌گونه که دانش زبانی و ادبی عرب را در فهم قرآن دخالت می‌دادند، از عقل نیز در تفسیر آیات و عبارات وحی استفاده می‌کردند. بدین رو نباید ریشه این نوع تفسیر و فهم قرآن را در عصر تابعین دید، بلکه پیشتر از آن، تفسیر اجتهادی قرآن آغاز شده بود؛ یعنی از زمان نزول نخستین آیات. محمدحسین ذهبی، نویسنده *التفسیر والمفسرون*، تفسیر را در اعصار نخست به سه مدرسه مکی، مدنی و عراقی تقسیم می‌کند و می‌افزاید که در همان دوران مدرسه و مکتب عراق، رویکردی اجتهادگونه به قرآن داشتند.^۱ اما حق آن است که اساس و ریشه چنین روشی را در همان نخستین تفسیرهایی دانست که از زبان پیامبر(ص) صادر شده است و در نظام تفسیری ائمه علیهم‌السلام و پاره‌ای از اصحاب ایشان نیز می‌توان رد پای عقل‌گرایی را در تفسیر دید. آری، در نخستین مکتوبات قرآنی و تفسیری، غلبه از آن تفسیر نقلی است؛ یعنی اولین کتاب‌ها و رساله‌هایی که در باب قرآن تحریر شد، همگی متأسی به روش تفسیر مأثورند. اما اندک اندک تغییرات خرد و کلانی در نگاه و روش مفسران پدیدار شد که یک دلیل عمده در رویکرد جدید، مشاهده نمونه‌هایی از تفسیر اجتهادی در بیانات نبوی است. تأکیدات و ستایش‌هایی که از عقل بر زبان پیامبر(ص) و جانشینان ایشان جاری شد، مزید بر علت گشت و راه را به روی عقل‌گرایان اجتهادگر در تفسیر قرآن، باز نمود. در میان متون روایی ما احادیث بسیاری است که عقل را مدح می‌گویند و فراوانی آنها، نویسنده را از آوردن نمونه معذور می‌دارد. این نوع مدایح و سفارش‌ها، هم در احادیث نبوی به چشم می‌آید و هم در اخبار و روایات امامان شیعه(ع)؛ چنانکه از امام کاظم(ع) نقل است: *إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَاِمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ وَامَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ*^۲ «برای خدا دو گونه حجت است: ظاهری و باطنی. حجت‌های ظاهری خدا، فرستادگان او و پیشوایان دین است و حجت‌های باطنی خدا، خردها است.»

این نیز گفتنی است که آنچه اکنون ما تحت عنوان «تفسیر مأثور» در اختیار داریم و

۱. ذهبی، محمدحسین، نویسنده *التفسیر والمفسرون*، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. زرکشی، محمدبن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۳۰۵.

می‌شناسیم، نسبت به صاحبان اصلی خود اجتهاد است و نسبت به ما مآثور. یعنی روایات تفسیری اگر نسبت به ما حکم مآثور را می‌یابد، اما نسبت به گویندگان خود چنین وضع و حالی ندارد؛ زیرا آنان در گزینش و چینش و ترتیب و فهم روایات تفسیری و طبقه‌بندی آنها، اجتهاد می‌کردند. بدین رو می‌توان بسیاری از آنچه را که ما مآثور می‌نامیم، مثال‌هایی دانست از روش تفسیر اجتهادی قرآن در عصر رسالت و عصمت.

۳. اقتضا و تعریف تفسیر

از تعریف و ماهیت تفسیر، چنین برمی‌آید که بدون اجتهاد عقلی ممکن نیست. با نظر به آنچه در لغت و تعریف فنی - اصطلاحی تفسیر آمده است، می‌توان نتیجه گرفت که بدون امان نظرهای اجتهادی و فعالیت‌های ذهنی، هیئت تفسیر صورت نمی‌بندد. بدین رو تعریف و ماهیت تفسیر، تلائم چندانی با آنچه اکنون به تفسیر نقلی و مآثور مشهور است، ندارد. تفسیر مآثور، اگرچه خالی از اجتهاد نیست - چنانکه گفتیم - اما اگر بخواهد خود را بالکل از عقل‌ورزی و نظریه‌پردازی معزول کند، از منطقه تفسیر فاصله گرفته و وارد علم الحدیث یا تدوین متون روایی شده است. تفسیر، تفسیر است اگر با عقل و نقل بیامیزد و گرهی بگشاید یا معنایی را بیفزاید.

۴. نارسایی در روش‌های رقیب

بی آنکه بخواهیم تفسیر عقلی - اجتهادی را از هر گونه خطا و خطر مصون شماریم، اما در قیاس با دیگر روش‌ها، کاستی‌ها و نارسایی‌های تفسیر اجتهادی کمتر است. تفسیر عقل‌مدارانه قرآن که بی نیاز از نقل و مآثورات صحیح نیست، همواره در معرض آفت و خبط و خطا است. بزرگ‌ترین خطری که اجتهادات و استظهارات تفسیری را تهدید می‌کند، غلتیدن در ورطه «تفسیر به رأی» است. تفسیر عقلی - اجتهادی، نیز مانند دیگر روش‌ها، سخت نیازمند آسیب‌شناسی و تصفیه است. با این همه، به نظر می‌رسد که مفسران و قرآن‌مداران، چاره‌ای جز قدم گذاشتن در این راه پر افت و خیز ندارند؛ زیرا اگر از این شیوه تاریخی دست کشند و همه انواع آن را که یکی تفسیر قرآن به قرآن است، کنار زنند، راهی جز وداع با تفسیر ندارند. این گونه نیست که با تضعیف این روش، نوبت به روش‌های دیگر می‌رسد؛ بلکه حذف روش اجتهادی از میدان تفسیر، به حذف تفسیر و همه گونه فعالیت‌های انسانی در

عرضه قرآن‌شناسی می‌انجامد.

هیچ‌یک از روش‌های تفسیری، خالی از قوت و ضعف نیست. هر شیوه‌ای را که در تفسیر آیات الهی به کار گیریم، عمق و بلندای قرآن را تکافو نمی‌کند. عقل و نقل، حتی اگر در کنار هم نشینند و دست در دست یکدیگر گذارند، همچنان در برابر قرآن که وحی خالص است، کوچک و کوتاهند. با این همه، نباید از برگرفتن متناسب‌ترین روش، غفلت کرد. شیوه‌های تفسیری را باید، با همه ضعف و قوت‌های آنها دید و در مجموع، متناسب‌ترین آنها را برگزید. آنچه اکنون در تفسیر قرآن، رایج و دایر شده است، نتیجه بازیابی‌های مکرر و دقیق صدها قرآن‌شناس بزرگ در طول تاریخ تفسیر است. در بررسی عوامل و زمینه‌های پیشرفت تفسیر اجتهادی، به این نکته وقوف می‌یابیم که بی‌شک یکی از عوامل ظهور و غلبه روش عقلی در تفسیر وحی، نارسایی شیوه ماثور و دیگر روش‌های تفسیری است. در واقع آنچه روش اجتهادی را ظاهر و غالب کرد، ضعف‌ها و کاستی‌هایی بود که در نهاد تفسیر نقلی محض وجود داشت.

تنها رقیبی که می‌توان برای تفسیر عقلی شمرد، نقل است که آن نیز دوره تاریخی خود را پشت سر گذاشته است و اکنون یکی از منابع و سرچشمه‌های تفسیر اجتهادی است؛ نه بیشتر. دیگر روش‌ها، مانند روش ادبی یا عرفانی... نیز هرگز قادر به ترسیم چهره کامل و کار آمدی از وحی نیستند. این نوع گرایش‌ها - نه روش‌ها - به گمان بسیاری از اهل فن، در شمار فواید تفسیر قرار می‌گیرند و به دلیل یک جانبه‌گرایی افراطی، از عهده آنچه ما تفسیر قرآن می‌نامیم، برنمی‌آیند. تفسیر ادبی قرآن یا تفسیر علمی یا عرفانی، به واقع انحراف‌هایی در جهان قرآن‌شناسی‌اند؛ مگر آنکه آنها را تحقیقات ادبی یا علمی یا عرفانی بنامیم و انتظار خود را از این گونه کاوش‌های علمی، تنزل دهیم.

تفسیر ماثور و نقلی، حتی اگر حاوی مستندترین احادیث و عاری از هر گونه تناقض و تهافت باشد، همچنان با مشکل نقص رو به رو است؛ یعنی فقدان جامعیت. روشی که نتواند همه قرآن را پوشش دهد، به محرومیت مسلمانان از بخش‌هایی از قرآن می‌انجامد. این کاستی بزرگ، به اضافه آفات دیگری که پیش از این برشمردیم، مفسران را به تدریج به سمت اعتماد و اعتنای بیشتر به عقل دینی کشاند و اندکان‌اندک اجتهاد را که بر نقل نیز

اشتمال دارد، بر صدر روش‌های تفسیر نشانده. بدین رو می‌توان گفت، یکی از علل پیروزی روش اجتهادی در تفسیر قرآن، شکست دیگر روش‌ها در ارایه تفسیری جامع و عاری از تناقض از قرآن بود.

۵. قابلیت‌ها و مصونیت بیشتر

تفسیر اجتهادی، می‌کوشد از همه ابزارهای فهم متون مقدس، استفاده کند، که یکی از آنها نیز نقل است. بدین رو قابلیت و توانایی بیشتری از خود بروز می‌دهد. اجتهادات و استظهارات تفسیری، خود را به منابع خاصی محدود نمی‌کنند و همه منابع را به کار می‌گیرند. در تفسیری که به مدد اجتهاد معقول و معتدل صورت می‌گیرد، هریک از منابع فهم قرآن، جایگاه خود را می‌یابند و به همین دلیل در تضاد و همکاری با یکدیگر، محصول پخته‌تری را ارائه می‌دهند. منابع تفسیر بنا بر آنچه تفسیرپژوهان گفته‌اند، عبارت است از:

یک. مجموعه آیات الهی. بدین ترتیب روح تفسیر اجتهادی همان تفسیر قرآن به قرآن است.

دو. احادیث پیامبر و اهل بیت، صلوات‌الله‌علیهم اقوال صحابه و تابعین.

سه. منابع لغوی، اعم از توضیحاتی که در روایات درباره برخی کلمات قرآن آمده است و آثار نظم و نثر بر جای مانده از دوران جاهلی.

چهار. خرد آدمی. رکن چهارم تفسیر اجتهادی، یعنی عقل و دانش بشری، نقش مهمی در هماهنگ کردن دیگر منابع با یکدیگر دارد. در واقع آنچه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری را از هم جدا می‌کند و به آنها هویت‌های مستقل می‌بخشد، مدیریت منابع است؛ یعنی نحوه و میزان و طریقه استفاده از منابع مقبول. در تفسیر اجتهادی، این وظیفه مهم بر عهده عقل و عرف مخاطب است. اما دیگر روش‌ها، فاقد چنین مدیریت و هماهنگ‌کننده‌ای است.

با توجه به منابع تفسیر و ویژگی‌های تفسیر صواب و مقبول می‌توان دریافت که دیگر روش‌های تفسیری، برای همه ادوار مخاطبان قرآن، کارایی ندارد؛ زیرا تفسیر به‌سامان و به‌هنجار و مقبول قرآن باید چندین ویژگی را دارا باشد که جز در پارادایم اجتهاد نمی‌گنجند. قرآن را باید به گونه‌ای فهمید و تفسیر کرد که:

۱. با عقل آدمی سازگاری و تلائم داشته باشد و حداقل هزینه مخالفت با عقل و عرف را متحمل نشود.

۲. ناظر به نیازهای اساسی انسان بوده، توان پاسخگویی به آنها را داشته باشد.
 ۳. از چارچوب‌های قواعد عرفی - عقلایی حاکم بر زبان گفتگو (محویره) بیرون نزنند.
 ۴. در درون خود، دچار اضطراب و ناهماهنگی نباشد و همانطور که قرآن، خود گفته است، به اختلاف درونی نینجامد.
 ۵. با روح کلی شریعت سازگار باشد.
 ۶. بتوان ظن قوی داشت که محصول آن، مراد خداوند تبارک و تعالی بوده است.
- این ویژگی‌های فهم و درک آیات، الزاماتی دارد؛ از جمله برخورداری از نگاهی جامع به همه آیات و استحضار همه آنها، در هنگام فهم و تفسیر هر یک از آیات. نیز فهم هر کلمه یا عبارت یا آیه در سیاق آیات دیگر. تفسیر اجتهادی، تنها روش تفسیری است که به همه این ملزومات پایبند است. برای نمونه، تنها در تفسیر اجتهادی است که به سیاق آیات توجه کامل می‌شود. بدین رو «سیاق» و ترتیب آیات و سور در تفسیر اجتهادی اهمیت والایی دارد. مؤلف *الفرقان* معتقد است: در فهم هر آیه یا مجموعه‌ای از آیات، باید از سیاق قبل و بعد آن به عنوان یک قرینه یا عنصر دخیل در فهم آیه استفاده کرد.^۱
- همچنین به عقیده ایشان، تنها از راه اجتهاد قرآنی است که می‌توان از اسرائیلیات و افسانه‌های تاریخی رها شد.^۲

۶. همپایی با نیازها و تحولات بشری

قرآن، کتابی است جهانی، کامل، همیشگی و مستقل؛ اختصاص به امتی یا نژاد و نسل خاصی ندارد؛ مشتمل است بر کامل‌ترین وجه و آن را نیز به کامل‌ترین شکل بیان کرده است؛ اعتبار آن به زمان و دوره ویژه‌ای گره نخورده و چنان اصول و قوانینی را پی ریخته است که شایسته‌ترین مصداق برای «حقیقت ثابت» است. چنین کتابی با چنان دعوی‌های به حق و روشنی، نمی‌تواند تفسیر خود را وامدار مقداری عبارات منقول و پراکنده در کتاب‌های گوناگون باشد. قرآن، تنها به مدد عقل اجتهادی و اجتهاد عقلی می‌تواند پاسخگوی نیاز همه انسانها در همه اعصار باشد.

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱، ص ۱۵۱ و ج ۸، ص ۱۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۰ - ۲۱.

جهان بشری، همواره رو به تغییر و تحول دارد و فهم انسان، همواره در معرض دگرگونی و توسعه است. چگونه می‌توان برای موجودی با چنین ویژگی‌هایی، برنامه‌ای ریخت و به موقع اجرا گذاشت که عقل را بدان راه نیست و فهم آن موقوف همان توضیحات و تبیین‌هایی است که از طرق ظنی در کتاب‌ها مضبوط است؟!

امیرمؤمنان (ع) درباره قرآن و نیاز آن به تفسیرهای عصری می‌فرماید: هذا القرآن هو خطأ مستورٌ بین الدّقیّین لا ینطق بلسانٍ و لا بد له من ترجمان و انما ینطق عنه الرجال؛^۱ «این قرآن، سخنی است که در میان دو جلد پنهان است. به زبان سخن نمی‌گوید؛ بلکه او را ترجمانی می‌باید و همانا انسانهایی خاص سخنگوی آنند». این انسانهای خاص، همان کسانی هستند که حداقل دو ویژگی دارند: اولاً مبانی فهم و تفسیر قرآن را می‌دانند و ثانیاً همپا با تحولات و نیازهای روز بشری، به سراغ قرآن می‌روند و می‌کوشند پاسخ به پرسش‌های نظری و عملی جوامع انسانی را از میان آیات بیرون کشند؛ زیرا به گفته امام صادق (ع): لم یجعل لزمانٍ دونَ زمانٍ جدید؛^۲ «قرآن برای زمانی خاص نازل نشده است؛ بلکه برای هر زمانی، نو است».

اما قرآنی را که در شأن او گفته‌اند «یجرى مجرى الشمس والقمر؛ جاری است هر جا که ماه و خورشید می‌تابد» چگونه می‌تواند با تحولات و نیازهای عصری در دوران‌ها و مکان‌های گوناگون همپایی کند؟ آیا جز به مدد اجتهاد عصری و تطبیق آن با روزآمدهای زندگی؟ این تطبیق و تفسیر، تنها از کسانی ساخته است که به قرآن به دیده عقل و دانش می‌نگرند و فهم خود را از آن، به منبع خاصی محدود نمی‌کنند. «با نگاه بیرونی به این میراث جاویدان، این نکته نمایان است که تفاسیر قرآن همواره مناسب با شرایط بیرونی و به موازات تحولات علوم و تکامل بشری در طی قرون، منظور و دگرگون شده و فهم آنها نیز تحول و تکامل یافته‌اند و از این رو مفسرین به نکاتی متفاوت از پیشینیان خود اشاره نموده و مطالب جدیدتری را ارائه داده‌اند یا آنها را تصحیح کرده‌اند».^۳

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵.

۲. صدوق، محمدبن علی، عیون الاخبار، ج ۱، ص ۸۷.

۳. ایازی، محمدعلی، قرآن و تفسیر عصری، ص ۱۶.

شگفتی و اعجاز قرآن نیز در همین است که طراوت و تازگی خود را برای همیشه و الی‌الابد حفظ می‌کند. همچنانکه هیچ مسلمانی، هرگز از خواندن سوره فاتحه و یا هر سوره دیگر قرآن ملول نمی‌شود و اگر همه عمر خود را به خواندن و تلاوت قرآن صرف کند، گرد ملالت و کسالت بر دامن روح او نمی‌نشیند، معانی و مفاهیم این کتاب گرامی نیز همواره تازه و نشاط‌انگیزند. اما چشمی که بتواند پرده‌های کهنه و کهن را از سیمای دلربای آیات کنار زند، بهتر می‌تواند این تازگی و جوانی و طراوت را ببیند و دریابد. اگر غیر از آن بود، قرآن کتابی بود که جز به کار قرائت و اندوختن ثواب نمی‌آمد. حال آنکه آدمیان بیش از ثواب، به صواب محتاجند و ثواب اگر در قرائت نیکو است، صواب در فهم تازه و مطابق با نیازهای روز است. تفسیر الفرقان، از این ویژگی نیز برخوردار است. این کتاب تفسیری، نسبت به طرح مباحث اجتماعی و واقعیت‌های موجود و مورد ابتلای جامعه اهتمام فراوانی دارد و به مناسبت و گاه به صورت فصلی مستقل و گاه ضمن تفسیر یک آیه به صورت مبسوط، متعرض مسایلی همچون نظام حکومت، اقتصاد، حقوق و جایگاه زن، شورا، وحدت مسلمانان، طبقه‌های اجتماعی، چندهمسری و مانند آنها شده و با استفاده از آیات به اظهار نظر و یا نقد و رد دیدگاه‌ها پرداخته است.^۱

آفات تفسیر اجتهادی

درباره خطر آلودگی تفسیر اجتهادی، به «تفسیر به رأی» جز آنچه مرحوم امین‌الاسلام طبرسی در مقدمه مجمع‌البیان گفته است، سخنی نمی‌توان گفت. وی پس از نقل روایاتی که تفسیر قرآن را از غیر طریق اثر و حدیث و خبر ممنوع می‌خوانند و هر گونه تفسیری که بر اساس نقل نباشد، تفسیر به رأی می‌نامند، به اختصار توضیح می‌دهد که مراد از «رأی» در این گونه روایات، «هوا» است. بنابراین تفسیر به رأی، یعنی تفسیر قرآن بر اساس هوا و هوس‌های شخصی.^۲ به عقیده او، کسی که قرآن را بر اعتقاد خود حمل کند و توجهی به شواهد لفظی و ظاهری نداشته باشد، به خطا رفته است؛ نه اینکه هر گونه اجتهاد و دخالت دادن عقل در فهم قرآن، ممنوع باشد. علامه طباطبایی نیز «رأی» را به معنای بی‌نیازی از

۱. برای نمونه، رک: صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۴، ص ۱۶۳.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۱، مقدمه، فن سوم، ص ۲.

مراجعه به منابع دیگر، مذموم می‌داند؛ چنانکه اگر در فهم کلام انسانها نیز تنها به رأی خود بسنده کنیم و به قرائن و شواهد متصل و منفصل توجه نداشته باشیم، راه به جایی نبرده‌ایم. به هر روی «تفسیر به رأی» مذموم است،^۱ زیرا در این نوع تفسیر، آرای شخصی و هوای مفسر اساس فهم قرآن قرار گرفته است.

مشکل دیگری که تفسیر اجتهادی با آن رو به رو است، روایاتی است که فهم قرآن را به درک و بیان معصومان منحصر می‌کند که مشهورترین آنها، روایتی است که فیض کاشانی در وافی نقل می‌کند: *إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ*. غیر از مشکلات و تأویل‌پذیری دلالت این روایت مشهور، مهم‌ترین نکته‌ای که می‌توان درباره آن گفت، انحصار نقل آن در *وافی* و منابع متأخر است. حتی اگر ضعف سندی این گونه روایات را نیز چشم پوشیم، حدیث مذکور، معانی دیگری را نیز برمی‌تابد که مانع تفسیر اجتهادی نیستند: از جمله اینکه مفاد روایت، انحصار فهم کامل قرآن در معصومان باشد. این سخن، دست کم در میان شیعیان، منکری ندارد و طرفداران تفسیر اجتهادی نیز می‌پذیرند که فهم کامل، دقیق، جامع و درک همه رموز و اسرار قرآن، در انحصار صاحبان عصمت و رسالت است، و جز ایشان را راهی به سویدای قرآن نیست.

الفرقان، می‌کوشد تا حد بسیاری از این آفت‌ها مصمون باشد. مفسر در مقدمه تفسیر خود بر این اصل تأکید دارد که تفسیر قرآن بر اساس رأی شخصی یا مذهب یا تقلید از دیگران، تفسیر قرآن نیست، بلکه تفسیر رأی شخص است. از این رو معیار اصلی در فهم آیات را، خود آیات و روایات موافق با آن قرار داده و در گزینش روایات و یا نقد نظریات، هیچگونه تفاوتی بین شیعه و سنی نگذاشته است و به همان میزان از منابع اهل سنت استفاده کرده که از منابع شیعه، و همان اندازه به نقد آرای عالمان و فقیهان شیعه پرداخته که به دیدگاه‌های اهل سنت پرداخته است.



نقد حدیث در پرتو قرآن در تفسیر الفرقان

دکتر محمد کاظم رحمان ستایش*

زهره نریمانی*

چکیده

در نقد حدیث، عرضه برقرآن مهمترین معیار برای شناسایی احادیث صحیح از ناصحیح به شمار می‌رود. همانگونه که این ملاک پیوسته از سوی اهل بیت به عنوان اولین و مهمترین مبنا معرفی شده است در تفسیر الفرقان نیز در مبحث نقد روایات از جایگاه رفیع و شاخصی برخوردار است. مؤلف در عرضه روایات بر قرآن اهتمام خاص وجدی داشته و البته در اینباره اختلاف و تفاوت‌هایی با دیگر مفسران ومحدثان دارد که این مقاله به بررسی این افتراق‌ها و تمایزات پرداخته است.

مقدمه

برای فهم حدیث در تفسیر الفرقان، چگونگی نقد حدیث و کشف مناط و مبانی آن از جمله ضروریات به حساب می‌آید. با حوادث و پیشینه تاریخی که حدیث پشت سر گذاشته است کسی را نمی‌یابیم که بخواهد در حوزه حدیث مختصر کاوش و پژوهش انجام دهد مگر آنکه ناگزیر از نقد و عرضه روایات برمبانی خاص نقدالحدیثی باشد. همانگونه که می‌دانیم حوزه نقد

* عضو هیات علمی دانشگاه قم kr.setayesh@gmail.com.

* عضو هیات علمی دانشگاه جامع علوم و معارف قرآن کریم شهید اشرفی اصفهانی کرمانشاه
zohrhnarimani92@yahoo.com

حدیث در دو بخش سند و متن است که ما بررسی سندی را به مجال ویژه خود موکول نموده و در این مقاله به بررسی نقد متن محتوایی روایات خواهیم پرداخت. برای نقد هر متنی قبل از هر چیز ما نیازمند به میزان و شاخصی هستیم که بتوان آن نقد را به طور صحیح و سازنده به سرانجام رساند. پیرامون مبانی و موازین نقد متن حدیث، دیدگاه‌ها و نظرات متعددی میان شیعه و سنی و حتی در میان خود شیعیان وجود دارد اما آنچه براساس روایات قطعی مورد وفاق همگان است نقد متن با محوریت قرآن است.

در تفسیر شریف الفرقان نیز با توجه به نقل بسیار و گسترده روایات، ما در موارد متعددی شاهد نقد احادیث با سبک و شیوه‌ای مرسوم و گاه متفاوت هستیم. طبق تتبع و تأمل و استقصای کامل در این تفسیر، مبانی نقد حدیث در این کتاب شامل محورهای ذیل است:

۱. قرآن ۲. سنت قطعی ۳. شأن و شناخت خاصان ۴. علم و عقل و حس و عرف
۵. واقعیات بیرونی و تاریخ ۶. رکاکت لفظی و معنایی. غالباً مفسر به صراحت یا در ضمن نقد به این محورها، اشاره نموده که به صراحت و یا به طور ضمنی و تلویحی به نکته‌ای اشاره شده و بیانگر یکی از موارد فوق است. ما در این مقال به سبب گستردگی موضوعات، محور قرآن را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

نقد حدیث در الفرقان با معیار قرآن

قرآن محور نقد

مبنا و محور بودن قرآن در حوزه نقد روایات، مورد وفاق و پذیرش عموم علما و محدثین و مفسرین و اصولیین شیعی است. این مبنا در تفسیر الفرقان به طور گسترده تری مورد استفاده قرار گرفته است. به گونه ایی که شاید بتوان ادعا نمود قسمت اعظم نقدهای حدیث با محوریت قرآن می‌باشد. و اگر (بنا به دلایل خاص) با این محور، نقد صورت نگرفت آنگاه به مبانی دیگر مراجعه می‌شود. و یا حتی در غالب موارد از محور قرآن در کنار دیگر محورها استفاده نموده است.

اما در استفاده از این محورها چند تفاوت بدوی و عمقی جلوه می‌نماید که ما شرح و توضیح آن را ابتدا در قالب دو پرسش مطرح می‌کنیم:

مراد از محوریت قرآن، در نقد حدیث مخالفت داشتن با قرآن است یا موافقت نداشتن؟
در معیار بودن قرآن، آیا ظاهر قرآن مبنا است یا نص و یا تفسیر؟

۱. مخالفت نداشتن با قرآن یا کسب موافقت؟

عموماً دانشمندان شیعی به دلایلی، عدم مخالفت روایت با آیه را و یا حداقل موافقت کلی با روح قرآن را در نقد و پذیرش روایت، مکفی دانستند. و در مقابل، برخی از علمای اهل سنت حجیت قرآن در نقد حدیث را یا قبول نداشته و یا ضرورتاً به عدم مخالفت آیه‌ای با روایت اذعان داشتند. در این میان، دیدگاه تفسیر الفرقان بر اساس آنچه خود در حوزه‌های گوناگون و به صورت مبنایی و نظری ارائه داده و نیز سیره عملی ایشان در تفسیر، مورد بازکاوی قرار می‌دهیم:

در روایات عرضه، به این دو موضوع به خوبی اشاره شده است در برخی از روایات به طور مطلق، عرضه بر قرآن برای یک روایت توصیه شده است و با تعبیری چون «إذا وردَ علیکم حدیث...، ما جاءکم عنی...»^۱ توصیه شده است و برخی دیگر از روایات عرضه به وجود تعارض بین دو خبر تصریح گردیده است: فما ورد علیکم من خبرین مختلفین...،^۲ اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما.^۳

با دقت در روایات عرضه و توجه به تفاوت تعبیر، این گونه به نظر می‌رسد که اهل بیت خود بر این مسأله دقت داشته و این دو موضوع را از هم تفکیک نموده اند. از بیست روایت عرضه، ۱۵ روایت، ناظر به عرضه روایت بر قرآن در حالت غیر تعارض و به طور معمول است و ۵ روایت ناظر به روایات متعارض است. وجه مشترک این ۵ روایت کسب موافقت روایت از قرآن است. ۴ یعنی هر یک از دو روایت معارض، در صورتی قابل پذیرش هستند که موافق با قرآن باشند ولی در ۱۵ روایت دیگر به موافقت، تصدیق، عدم مخالفت، شبیه و شاهد اشاره شده است. می‌توان این روایات را این گونه جمع نمود که بهترین حالت تعاملی

۱. حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۸۲.

۳. همان، ص ۸۴.

۴. جهت مشاهده کلیه این روایات رجوع شود به: نصیری، علی، روش شناسی نقد احادیث ص ۳۴۷.

روایات غیر معارض با قرآن، کسب موافقت و وجود شبیه و شاهد و مصداق از قرآن است و در مرحله دوم عدم مخالفت با قرآن.

برخلاف روایات معارض که ضرورتاً موافقت در یکی از آن روایات باید لحاظ شود. با دقت و تأمل در تفسیر الفرقان، به علمی نمودن این خط مشی پی می‌بریم. اگر در نگاه اول به نقد روایات با محوریت قرآن در این تفسیر بنگریم شاید شاهد دوگانگی روش بوده و حکم به عدم یکسان سازی منش نقد دهیم زیرا مؤلف خود به این روش اشاره ننموده و به صورت تئوری به شرح آن پرداخته است. فقط در ذیل روایات به نقد و بررسی آنها و عرضه بر قرآن پرداخته است. برای نمونه در ذیل آیه ۱۲۱ سوره انعام ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ...﴾ به حالات ذبح پرداخته و بیان داشته اند، ذبحی که نام خدا بر آن برده شده، بدون شک حلال است، و آنچه نام خدا بر آن برده نشده، فرق نمی‌کند هیچ نامی برده نشده باشد یا نام بت و طاغوت و یا حتی صالحان بر آن برده شده باشد در هر صورت، بدون شک حرام است و میان مصادیق ذبح، بر اساس نص قرآن تفاوت نیست و روایتی که به پیامبر نسبت داده‌اند: «ذبح مسلمان حلال است چه نام خدا بر آن برده باشد یا نه. چون مسلمان اگر ذکری بگوید، ذکر خداست» یا مطروح است و یا آن را تأویل به نسیان، می‌کنیم.^۱

مفسر این روایت را بدون ذکر روایات معارض، و صرفاً با عرضه بر قرآن و مخالفت با نص قرآن، ردّ می‌کند. نمونه دیگر از روایات غیر معارض که بر قرآن عرضه شده و به سبب مخالفت با قرآن ردّ شده، روایت اخلاقی ذیل، در حاشیه تفسیر آیه ۳۵ سوره نساء است. این روایت در کافی به نقل از محمد بن مسلم از ابی جعفر (ع) رسیده است که زنی خدمت رسول خدا رسیده و از حق شوهر بر خویشتن سؤال نموده و پیامبر فهرست بلند پایه ای را در تبیین حقوق شوهر به زن عرضه نموده و زن در ادامه از حق خویشتن بر شوهر سؤال کرده و گفته: آیا من نیز همین حقوق را بر گردن او دارم؟ پیامبر با تأکید جواب داده: نه هرگز حتی یک

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۷، ص ۲۵۱.

درصد.^۱ مفسر به جهت مخالفت روایت با صریح آیه «لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» آن را ردّ نموده و از جعلیات باطل به شمار آورده است.^۲

در این میان روایات غیر معارضی هم وجود دارند که به سبب عدم مخالفت با قرآن مورد پذیرش واقع گردیده و حتی تصریح شده، چون مخالفتی با آیات قرآن ندارد، ما آن را تلقی به قبول می‌نماییم.

برای نمونه روایات وارده در ذیل آیه ۱۸ سوره نساء در باب توبه: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ...» است. مفسر ذیل آیه روایتی، از ابن عمر نقل کرده بدین مضمون که خداوند توبه کسی را که در آستانه مرگ است، می‌پذیرد. و حتی برخی از اصحاب، آیه فوق را متذکر می‌شوند. ابن عمر پاسخ می‌دهد، من آنچه را از رسول خدا شنیده بودم، گفتم.^۳

وی در شرح حدیث فوق و ردّ اشکال صحابی بر ابن عمر و عرضه آن حدیث بر قرآن، بیان می‌دارد بین آیه و روایت، منافاتی وجود ندارد. آیه از توبه در هنگام مرگ سخن می‌گوید ولی روایت از آستانه مرگ و هنگام وقوع آن. چنین می‌گوید.^۴

محل بحث در عبارت فوق، نبود تنافی و عدم مخالفت میان آیه و روایت است. و چون این مخالفت وجود ندارد بدون اخذ شاهد و یا انطباق بر آیه، روایت را تلقی به قبول نموده‌اند.

شواهد دیگر حاکی از آن است که در عرضه روایت بدون معارض، مفسر عدم مخالفت را کافی دانسته است، و روایت‌های متعدد فقهی و غیرفقهی را به دلیل وجود مخالفت با کتاب و سنت ردّ نموده است^۵ نه عدم توافق. و حتی به صراحت بیان داشته است که ممسک به کتاب نباید مخالف قرآن را بپذیرد.^۶ و یا در جای دیگر بر مخالفت تأکید نموده که هر آنچه

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۷، ص ۵۸.

۲. همان، ص ۵۹ مورد دیگر ر. ک. همان ج ۲۵ ص ۴۲۷، ذیل روایت افضلیت ابوبکر بر علی (ع).

۳. همان، الفرقان، ج ۶، ص ۳۵۸.

۴. همان.

۵. برای نمونه ر. ک. همان، ج ۳، ص ۱۶۰، ج ۱۹، ص ۲۱۰، ج ۲۶، ص ۲۲۵ و نیز ج ۳۰ ص ۵ «و القرآن أحق وأولى أن يمسك في تفسيره بنفسه. و قد يفسر بالسنة القطعية الصادرة عن النبي الأقدس صلى الله عليه وآله وسلم إطلاقاً، أو عن خلفائه المعصومين الاثنى عشر دون تقيّة ...»

۶. همان، ج ۱۲، ص ۱۱.

با کتاب خدا و سنت مخالف باشد مردود است هرچند که روات آن بسیار و از اعظم باشند.^۱ و نیز در ذیل آیه ۱۰۳ سوره آل عمران پس از شرح حبل الله و علت مفرد آمدن آن و این که پیامبر همان قرآن است همان گونه که قرآن همان پیامبر است، می گوید: بدین دلیل است که هر حدیثی از رسول خدا و اهل بیت را نمی توان تأیید کرد مگر آن که موافق کتاب خدا باشد یا دست کم با آن مخالف نباشد البته اگر به صدور آن از معصوم بدون تقیه، اطمینان داشته باشیم.^۲

می توان گفت این سیاق بیانی و ترتیبی که ذکر شده است، مشابه و یا مأخوذ از مقبوله عمر بن حنظله است در مقبوله پس از اطمینان از صحت صدور روایت، به موافقت با کتاب خدا و عدم مخالفت با آن و سپس پذیرش حدیث مخالف عامه، و ردّ حدیث موافق عامه که ممکن است از سر تقیه صادر شده باشد، اشاره شده است.^۳

هم ایشان در ذیل آیه ۳ سوره اعراف «اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا» پس از تشریح این اتباع با طرح سؤال که آیا پیروی از سنتی که نه موافق قرآن است و نه مخالف، خروج از توحید خدا تلقی می گردد؟ چنین پاسخ داده اند که سنت قطعیه نیز مانند قرآن است. ای بسا در حاشیه وحی قرآنی باشد و در آنچه خدا نازل کرده است اطاعت از رسول نیز واجب آمده است «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ...». اضافه بر آن، «مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» در بردارنده قرآن و سنت قطعیه است در غیر این صورت تعبیر «اتَّبِعُوا الكتاب» شایسته تر بود. پس طبق آیه فوق، کتاب که نازل شده است واجب الاتباع بوده و در اصل قرار دارد و پس از آن سنت (که شامل روایاتی برگرفته از رموز قرآن است و نه روایاتی که مخالف قرآن باشد یا صدور آن از معصوم اثبات نشده باشد) نیز واجب الاتباع می باشد.^۴

ایشان این دیدگاه را مجدداً در بیانیه رفع شبهه از مباحث نظری پیرامون اجماع، شهرت و روایت تبیین نموده و آورده اند: «بنابرین به جهت رفع ابهام، صریحاً عرض می شود: اطلاق، ضرورت، اجماع، شهرت و هر روایتی که مخالف قرآن باشد مردود است. اما اجماع، شهرت

۱. همان، ج ۲۷، ص ۳۶۷.

۲. همان، ج ۵، ص ۲۹۹.

۳. در ادامه به مقبوله عمر بن حنظله و دیدگاه الفرقان نسبت به آن خواهیم پرداخت.

۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱۱، ص ۱۸.

و هر روایتی که خلاف قرآن نباشد، در صورتی که معارضی نداشته و از طریق علمای امامیه، به ما رسیده باشد طبق آیه **﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾** مقبول است زیرا اگر شارع مقدس با آن مخالف بود حتماً حجتی رسا بر ضد آن، برای مکلفان ارسال میشد.^۱ در این تعبیر صراحتاً به قبول روایت غیر مخالف با قرآن و حتی روایتی که قرآن هیچ سخنی در آن زمینه افاده ننموده و به عبارت دیگر سکوت نموده، حکم داده، و از آنجا که تاریخ این بیانیه به سال‌های پایانی عمر ایشان باز می‌گردد لذا می‌توان یقین حاصل کرد، از این طریق و عقیده عدول نکرده‌اند و از روش و مثال‌هایی که از پیش از این از تفسیر الفرقان ارایه و بررسی نمودیم می‌توان نتیجه گرفت ایشان از همان ابتدا نیز بر این عقیده و رأی بوده‌اند.

و نیز در اصول استنباط فقهی به طور جامع و مختصر در اینباره چنین نگاشته‌اند: ... پس هر حدیثی چه متواتر و یا غیر متواتر در صورت مخالفت با نصّ و یا ظاهر مُستقرّ قرآن، مردود است. اما حدیثی که اکثر امامیه آن را نقل کرده باشند و معارض هم نداشته باشد و در قرآن هم نفی و یا اثباتی درباره آن نباشد از باب **﴿اطيعُوا اللَّهَ وَاطيعُوا الرِّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** پذیرفته است. و چنین احادیثی هم برگرفته از حروف مقطعه و رمزی آیات قرآن است که آیه ۲۷ کهف منشأ همه احکام را از قرآن می‌داند و بس.^۲

روایات متعارض و عرضه بر قرآن

اما زمانی که با روایات متعارض در حوزه‌های گوناگون حتی اخلاقی مواجه می‌شویم مفسر از اولین معیار و میزان سنجش صحت روایت یعنی قرآن استفاده نموده و هر دو روایت را بر قرآن عرضه می‌نماید و در اینجاست که دیگر به عدم مخالفت روایت اکتفا ننموده و ضرورت کسب موافقت را لازم می‌داند زیرا دو روایت که با هم در تعارض هستند، در حالت علی‌السویه قرار دارند و باید ضرورتاً عنصری هر دو روایت را از یکسانی بیرون آورده و این به معنای قطعیت صدور هر دو حدیث از معصوم نیست، بلکه حجت قویتری لازم است تا به یکی از دو حدیث اعتبار بخشد و دیگری را از اعتبار ساقط سازد.

۱. ۲. این بیانیه در مورخ ۱۳۸۶/۲/۲۳ منتشر شده است که برگرفته از سایت <http://albalaq.com> می‌باشد.

برای نمونه ذیل آیه ۱۷۳ سوره اعراف که به آیه ذر معروف است. مفسر پس از ذکر روایات متعارض، همه آنها را بر قرآن عرضه نموده و دو روایت آمده از کافی را به جهت مخالفت با قرآن رد کرده و آنها را خلاف نص آیه برشمرده که بر حضرت علی بر بسته‌اند^۱ و در ادامه به ذکر روایاتی می‌پردازد که موافق آیه است و تصریح می‌نماید که اینها روایاتی موافق آیه در باب مساله اخذ ذریه از پشت بنی آدم است.^۲

مؤلف الفرقان در ذیل احادیث متعارض درباره کیفیت و حدّ اعتزال از زن حائض پیرامون آیه ۲۲۲ سوره بقره «فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ» که در پی تبیین مراد از اعتزال و ولا تقرّبوهن، صرفاً وطیء در قبل و دبر است یا هر گونه تماس جسمی از زانو تا ناف است از این روش بهره جسته و احادیث را بر آیه عرضه، و موافق با آن را اخذ و مخالف و غیر موافق را تاویل و یا طرح می‌کند.^۳

اضافه بر تمام شواهد تفسیری که ارائه شد، در تتمه بیانیۀ مذکور چنین قید نموده‌اند که: «در تعارض دو روایت نیز مرجحات منقول در مقبوله ی عمر بن حنظله، مقبول است».^۴ در مقبوله نیز پس از ارجاع به روات، ابتدا پذیرش حدیث از عدل و افقه و اصدق و اتقی، سپس اخذ روایت مورد اتفاق شیعه و ترک روایت شاذ، و پس از آن در صورت تساوی این حالات، موافقت با قرآن و سنت و مخالفت با عامه، لحاظ شده و حکم خلاف قرآن و سنت ترک شود.^۵

مشاهده می‌گردد که در مقبوله نیز احراز موافقت در تعارض و ترک روایت مخالف، لحاظ شده است، بحث عرضه بر قرآن در مقبوله زمانی است که روایات معارض هر دو از صحت صدور و سندی کافی برخوردارند، ولی باز چون هنگام تعارض است کسب موافقت با قرآن ضروری است.

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱۲، ص ۱۹.

۲. همان.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۳۳. نمونه دیگر ذیل آیه ۲۹ سوره حج در باب طواف و محدوده طواف است که روایتی را از امام صادق (ع) نقل نموده و در ادامه گفته: «و لا تعارضها الروایة الیتممة القائلة أن حده ما بین المقام و البيت لضعفها فی سندها و فی متنها لنفسها قضیة تعارض أجزائها، و تعارضها ککل إطلاق الآية و نصّ الصحیحة.» همان، ج ۲۰، ۸۱ و ۸۲.

۴. مراجعه شود به بیانیۀ مورخه ۲۳ اردیبهشت ۱۳۸۶ شمسی از صاحب الفرقان.

۵. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۵.

شاید بتوان گفت سیاق و کلیل واژه‌های ایشان در احادیث معارض که حاکی از روش حدیثی در رفع تعارض است عبارت «و مختلف الحديث حول... معروض علی القرآن، فیصدق ما وافقه و یؤول او یطرح ما خالفه»^۱ باشد.

از ظاهر امر پیداست که آیت‌الله صادقی در مبانی حدیث خود پیوسته عرضه بر قرآن را ملاک دانسته و این اصل را فقط هنگام تعارض روایات به کار نبرده است. بلکه روایت بدون داشتن معارض حدیثی نیز باید بر قرآن عرضه شود هر چند که حساسیت عرضه بر قرآن و کیفیت تعامل با قرآن در احادیث معارض بیشتر نمود دارد و حتی می‌تواند برخورد متفاوتی داشته باشد. در منظر الفرقان، سنت باید بر قرآن عرضه شود و در صورت مخالفت، دیگر سنت نبوده بلکه روایت بر ساخته و مجعولی است که به پیامبر نسبت داده‌اند.^۲

۲. مراد از قرآن ظاهر است یا نص؟

حال که کیفیت عرضه بر قرآن و نحوه تعامل روایات با قرآن در تفسیر الفرقان را فهمیدیم، پرسش دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه مراد از مخالفت با قرآن مخالفت با ظاهر قرآن را هم شامل می‌شود یا فقط نص را در بر می‌گیرد؟ و یا به عبارت دیگر مخالفت حدیث با قرآن، از نوع تباین کلی است یا مخالفت‌های بدوی چون عام و خاص و مطلق و مقید را نیز شامل می‌شود.

غالب اصولیین و مفسرین شیعی چون شیخ انصاری،^۳ آقای خوئی،^۴ آقای معرفت^۵ و علامه طباطبایی^۶ و از علمای اهل سنت فخر رازی^۷ و آمدی^۸ همگی مخالفت را از نوع مخالفت با نص و تباین کلی دانسته‌اند. و از میان علمای اهل سنت فقط سرخسی است که

۱. برای نمونه ر.ک: صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۷، ص ۳۰۶ و ج ۲۰-۱۹ ص ۱۶۸، ج ۴، ص ۲۷۹، ج ۸، ص ۱۵۷، ج ۱۳، ص ۱۷۲، ج ۲، ص ۳۰۱.

۲. همان، ج ۸، ص ۱۴۹.

۳. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۸.

۴. صادقی تهرانی، محمد، محاضرات فی الاصول الفقه، ج ۵، ص ۳۱۲.

۵. معرفت، محمد هادی، التفسیر الاثری الجامع، ج ۱، ص ۲۳۳.

۶. طباطبایی، محمد حسین، المیزان.

۷. آمدی، علی بن محمد، المحصول، ج ۳، ص ۹۱.

۸. رازی، فخرالدین، الاحکام، ج ۲، ص ۳۲۶.

مخالفت با ظاهر قرآن و مخالفت بدوی چون مخالفت عام با خاص را نیز مخالفت دانسته و باعث رد حدیث. وی بر آن است که حدیث مخالف قرآن، مردود است چه آیه عام باشد یا خاص، نص باشد یا ظاهر مستقر.^۱

در بررسی‌های به عمل آمده ذیل تمام روایات تفسیری در الفرقان، هنگام عرضه روایات بر قرآن و نقد آن، با عباراتی چون: مخالفت با نص، ظاهر، سیاق، اطلاق، عموم قرآن مواجه می‌شویم.

برای نمونه در ذیل آیه ۵۸ سوره نور ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَ أَتَذْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾ روایات متعدد درباره مشخص کردن مصادیق ﴿مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ را نقد کرده‌اند که در بخشی از آن روایات، مراد از مملوکین زن و مرد و کودک است، و در برخی دیگر، آیه مختص مردان مملوک و عده‌ای دیگر، مختص زنان مملوک دانسته است. مفسر در جمع بندی این روایات چنین نتیجه می‌گیرد: اصل و مرجع، عموم آیه است و سه تایی اخیر که اذن را به زنان اختصاص می‌دهد خلاف نص آیه است و تخصیص به مردان هم خلاف عموم آیه است.^۲

مراد از عموم آیه، اطلاق آن می‌باشد^۳ که در موارد دیگر از آن به عنوان محوریت نقد بهره برده است مانند: روایتی که در ذیل آیه ۴۴ سوره مائده ﴿...وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ نقل نموده که در روایتی عبارات "هم الکافرون، هم الظالمون، هم الفاسقون" را که در آیات بعد ذکر شده را مختص کفار دانسته است، و مسلمانان را از آن خارج کرده است. آیت‌الله صادقی در نقد روایت بیان کرده است که این کفر به غیر مسلمانان اختصاص ندارد بلکه هر مسلمانی هم که به غیر از آنچه خدا نازل کرده، حکم کند کافر است. و آنرا به سبب معارضه با اطلاق آیه رد نموده است.^۴

و نیز در موارد متعدد از عبارت «انه نص فی اطلاق...» استفاده کرده است.

۱. سرخسی، محمدبن احمد، الاصول السرخسی، ج ۱، ص ۳۶۴.

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۲۱، ص ۲۳۰.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الاصول الاستنباط، ص ۱۴۷.

۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۸، ص ۳۶۹.

مراد از سیاق نیز که در جای جای تفسیر بدان استناد می‌نماید همان سازگاری با صدر و ذیل آیات و محتوای کلی آن می‌باشد. برای نمونه در ذیل آیه ۱۰ سوره بروج که متضمن تبیین اصحاب اخدود و کیفیت عذاب آنها توسط کفار و نسوختن و آسیب ندیدن از درندگان، است مفسر در نقد حدیث بیان می‌دارد، این روایت با سیاق آیات که ظهور در وقوع رنج و مشقت بر آنها دارد سازگاری ندارد و به آیه «وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا...» و «إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا...» اشاره می‌نماید.

نکات قابل توجه این که در الفرقان سیاق با اطلاق آیه مکرر به کار می‌رود.^۲ و البته تأکید دارند که سیاق نمی‌تواند معارض نص باشد.^۳ و گاه در تأیید سیاق از نص بهره گرفته است.^۴ و گاه به صراحت، سیاق را به عنوان قرینه استعمال نموده است نه دلیل و مبنا.^۵ اما آنچه محل بحث است مطلق یا عام، نص و ظاهر است.

از دیدگاه الفرقان قرآن چهار بعد دارد. دو بعد آن دلالتی و همگانی است و دو بعد آن رمزی و ویژه حضرت رسول (ص) است. دو بعد نخست مخصوص افراد خاصی نیست بلکه هر کس که لغت عرب را بداند، می‌تواند این ابعاد قرآن را بفهمد، قرآن معصوم است، هم ابعاد دلالتی و همگانی آن و هم جنبه‌های رمزی اش. همه معارف، معانی و حقایق قرآنی عصمت مطلق دارند. بعد دلالتی قرآن افصح کلام و ابلغ سخن‌هاست.

از چهار بعد قرآن، دو بعد دلالتی معصوم است که عبارتند از: نص و ظاهر مستقر. دو بعد دیگر رمز مطلق و رمز نسبی است.^۶

۱. همان، ج ۳۰، ص ۲۶۴. نمونه دیگر رک ج ۲۲، ص ۲۰۱ ماجرای سلیمان و غفریت من الجن.

۲. همان، ج ۶، ص ۱۲۵ و ج ۴، ص ۱۲۳.

۳. همان، ج ۹، ص ۵۰، ج ۱۶، ص ۲۸۴ (قرینه السیاق لا تعارض صریح القرآن...).

۴. همان، ج ۹، ص ۳۲۲.

۵. همان، ج ۲۴، ص ۱۱۴.

۶. مراد از رمز مطلق، حروف چهارده گانه قرآن در ابتدای ۲۹ سوره مکی و مدنی است. رمز نسبی، میان رمز مطلق و نص قرار دارد. در سنت قطعی رسول الله (ص) احکامی وجود دارد که در قرآن، نه نفی شده اند و نه اثبات، مانند تعداد رکعات نماز یا کیفیت طواف... و از آیه «وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا»، چنین بر می آید که پیامبر بزرگوار اسلام این احکام و حقایق را از حروف رمزی قرآن استفاده کرده است. برداشتی از کتاب اصول الاستنباط - فقه گویا و آثار صوتی نوشته شده، محمود صادقی. سایت رسمی و پایگاه اطلاع

ایشان معتقدند همانگونه که نصوص قرآن بدون شک قابل پیروی است ظهور آن نیز چنین است.^۱ همچنین بلاغت و فصاحت سرآمد قرآن بر مرادات الهی قطعی الدلالة است به گونه‌ای که ظواهر مستقر قرآن را نیز به نصوص تبدیل می‌کند چه رسد به خود نصوص که قطعی الدلالة هستند.^۲

پس ظاهر نیز چون نص در عرضه روایات، حجت است و در هر گونه مخالفت روایتی با ظاهر قرآن، حکم به رد آن می‌شود. این قاعده در موارد متعدد تفسیر و روایات تفسیری در الفرقان جاری شده است و اتفاقاً در موارد بسیاری حکم ظاهر و نص را در نقد خود یکسان دانسته و در عباراتی چون: «فانّ ظاهر التعبير أو نصه»^۳ و یا «نص أم ظاهر کالنص»^۴ بهره می‌گیرد. و احادیثی را نیز به خاطر تعارض با ظاهر آیه باطل خوانده است از جمله آنها روایات دال بر جواز روزه یوم الشک به نیت رمضان است که در ذیل آیه ۱۸۵ سوره بقره بدان اشاره نموده و در نقد آن چنین حکم داده است که روزه یوم الشک به نیت رمضان باطل بوده و این حکم برخلاف احادیثی است که معارض ظاهر آیه و حدیث موثق است.^۵ و در ادامه به ذکر احادیث موثقه در این مورد می‌پردازند.

از منظر الفرقان، ظاهر قرآن بر نص حدیث صحیح ترجیح دارد و هنگام تعارض باید ظاهر قرآن را اخذ نمود. این رأی بر خلاف اصولیین است که صریح و نص حدیث صحیح را قطعی الدلالة دانستند و ظاهر قرآن را ظنی الدلالة، و حدیث را بر ظاهر قرآن تقدیم می‌دارند.^۶ آیت‌الله صادقی این رأی را در ذیل روایت تفسیری آیه ۱۶ سوره مائده در مبحث وصیت بیان داشته که آیا فردی که خودکشی می‌کند اگر پس از اقدام به انتحار و قبل از فوت

۱. صادقی تهرانی، محمد، اصول الاستنباط، ص ۴۹

۲. لقد بلغ الاهمال بحق الكتاب المجید لحد یقال - بین ما یقال - فیه: إن القرآن قطعی السند و ظنی الدلالة و الحدیث قطعی الدلالة و ظنی السند. رغم أن قضیة البلاغة الفصاحة القرآنیة هی قطعیة دلالة علی مرادات الله، لحد تصیح ظهوراته المستقره نصوصاً فضلاً عن النصوص أنفسها. همان، ص ۵۵.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۳، ص ۱۸.

۴. همان، ص ۲۱۰.

۵. همان، ج ۳، ص ۳۶. موارد دیگر به عدم وجوب روزه در اعتکاف می‌توان اشاره نمود که مفسر آن را معارض روایت و ظاهر آیه دانسته است. همان، ج ۳، ص ۷۳. موارد دیگر: رک: ج ۳، ص ۱۳۲، ص ۱۴۷، ص ۱۵۱، ص ۲۰۹.

۶. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۲، ص ۳۵ - روحانی، صادق، زبدة الاصول، ج ۲، ص ۱۷۴.

وصیت کند وصیتش پذیرفته و قابل اجراست؟ وی ابتدا به ظاهر اطلاق قرآن و صراحت و نص صحیحہ اُبی ولاد، اشاره نموده که باهم تعارض داشته و در پایان حکم داده‌اند که مرجع و اصل، کتاب است و از آنجا که به صدور حدیث، قطع نداریم لذا حدیث نمی‌تواند اطلاق قرآن را قید بزند.^۱

و نیز در جای دیگر در ذیل بحث طهارت ذبح و شرط حرکت حیوان بعد از ذبح پیرامون آیه ۳ سوره مائده به ظاهر آیه استناد جسته و حرکت را برخلاف روایات صحیحی که شرط تزکیه دانسته‌اند، شرط ندانسته و این روایات را به تاویل برده و بیان داشته، شاید مراد این روایات این بوده باشد که حرکت حیوان نشانه‌ایی برای حیات آن است نه اینکه شرط حلیت ذبح باشد.^۲

پس در روایات تفسیری الفرقان که قرآن به عنوان محور و مبنای مهم در نقد روایات به شمار می‌رود علاوه بر نص آن، ظاهر مستقر قرآن را نیز در بر می‌گیرد. و همانگونه که پیش از این گفتیم این بر خلاف رأی بسیاری از علمای شیعی و سنی است. فقط سرخسی از میان علمای اهل سنت بر این رأی بوده که حدیث مخالف قرآن مردود بوده چه آیه خاص باشد یا عام، نص باشد یا ظاهر. در اینجا این سؤال مجدداً مطرح می‌شود که آیا مخالفت روایتی با ظاهر قرآن، از نوع غیر تباین «مثلاً از نوع عام و خاص یا مطلق و مقید» را باید چون مخالفت تباینی تلقی به رد کنیم و نمی‌توانیم به جمع روایت با آیه قائل شده و در یک کلام می‌توان روایت را مخصص و مقید قرآن دانست یا خیر؟

از دیدگاه الفرقان عام و مطلق قرآن سه گونه است. یا عام و مطلق، نص در عموم یا اطلاق است. مثلاً ﴿... إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، (بقره: ۲۰)، که نص در عموم است، یا نص در اطلاق است مثل ﴿... حَرَّمَ الرِّبَا...﴾ (بقره: ۲۷۵). خدا ربا را حرام فرمود، چون «من القضايا التي قياساتها معها» می‌باشد. این حرمت نص در اطلاق است و لذا ما هیچ ربایی را که مباح باشد نداریم و کل ربا، صد در صد حرام است. چه بین الولد و الوالد، بین الزوج و

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۶، ص ۳۲۲.

۲. همان، ج ۸، ص ۵۶ آن صحیحہ، صحیحہ اُبی بصیر مرادی است که متن آن بدین قرار است: سألت أبا عبد الله (ع) عن الشاة تذبح تذبح فلا تتحرك و يهرق منها دم عبيط قال: لا تأكل إن علياً (ع) كان يقول: «إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل».

الزوجه و یا بین المؤمن و الکافر الحربی. در حالیکه خود روایاتی که این اقسام از ربا را حلال می‌دانند متناقضند. اگر وحدت دلالی هم داشتند این وحدت دلالی **بر خلاف نص اطلاق** آیه است که «... حَرَّمَ الرِّبَا ...» است. بنابر این آیات، مطلق یا عام؛ یا نص و یا ظاهر است و یا هیچکدام. بلکه در مقام تبیین ضابطه اند. مثل «... وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ...» (بقره: ۲۷۵) که نه نص است در صد در صد بیع‌ها، و نه ظاهر است در صد در صد بیع‌ها. در حالی که اگر نص و بلکه ظاهر باشد خیلی از موارد تقییدی خارج می‌شود. اما سوم که نه نص در اطلاق و عموم است و نه ظاهر در اطلاق یا عموم، بلکه ضابطه‌ای را بیان کرده و ما می‌دانیم به این ضابطه، تخصیص یا تقییدهایی خورده، لذا قبل از پی‌جویی از مخصّصات یا مقیدات کتاب و سنت، حق عمل به عموم یا اطلاق آن را نداریم. مثلاً در «... وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ...» آیا هر بیعی حلال است؟ مسلم است که جواب منفی است. باید تحقیق کرد. این بیع چگونه است آیا اُکل به باطل است؟ ثمن، معین است یا نه؟ مثنی، معین است یا نه؟ فروشنده، عاقل است یا نه؟ باید از هرگونه خصوصیتی که در قرآن تبیین شده جستجو کرد. اگر خصوصیتی نبود، بعد به سنت مراجعه می‌کنیم. اگر در سنت قطعی هم خصوصیتی در کار باشد، قبول می‌کنیم و این تخصیص یا تقیید، منافات با اطلاق آیه ندارد. بلکه این مطلق درجه سوم و عام درجه سوم که نه نص و نه ظاهر است، از تقیید یا تخصیص استقبال هم می‌کند. اما نص و ظاهر از اینها استدبار می‌کند. نص و ظاهر در عموم و اطلاق، از کل مخصّصات و مقیدات استدبار می‌کند. و اگر هم مخصّصه‌هایی در قرآن بعد از گذشت زمان عمل نازل شده، ناسخ است، و اگر قبل از زمان عمل است مخصّص یا مقید می‌باشد که تقیید یا تخصیصش، قرین خود آیه و یا قبل و بعد از آن است که در اینجا کلاً مورد قبول است.

بنابراین ما نمی‌توانیم تخصیص یا تقیید روایتی را نسبت به قرآن در بُعد نص یا ظاهر مُستقرّ قبول کنیم. بله در بعد اطلاقات و عموماتی که به عنوان ضابطه است می‌توان قبول کرد و احیاناً خیلی هم کم رنگ است و کم اتفاق می‌افتد عام یا مطلق قرآنی که به عنوان ضابطه است، تقیید و تخصیصش در خود قرآن اصلاً نباشد.^۱

۱. مجله بینات، ش ۳۱، ص ۸۸ مقاله مبانی برداشت معصومانه از معارف قرآن: برگرفته از سایت www.albalaq.ir و نیز در الفرقان، ج ۱، ص ۴۱ در مقدمه بدین مطلب اشاره شده است. و در جای دیگر چنین آورده است: فلا یقبل من آی حدیث آن ینسخ

در اینجا سؤالی طرح می‌شود و آن اینکه مبنا در تقسیم عبارات قرآنی به ظاهر و نص و ضابطه چیست؟ یعنی آنکه بر چه اصول و ملاک و مناطی «أحل الله البيع» در یک آیه ضابطه عنوان می‌شود ولی عبارت دیگر از همان آیه «حرم الربا» نص؟ و این در حالی است که در الفرقان عام و خاص، مطلق و مقید آیات با یکدیگر پذیرفته شده و در مقام تئوری نیز مولف اذعان نموده، سنت قطعی به عنوان ثقل اصغر، و وحی دوم حجیت قاطع داشته، و مبین قرآن «ثقل اکبر» بوده ولی در عین حال چگونه نمی‌تواند اطلاعات قرآنی را تقیید و عمومات آن را تخصیص زند؟ اضافه بر موارد فوق در تقسیم بندی اولیه که برای قرآن چهار بعد شامل دو بعد نص و ظاهر مستقر و دو بعد رمز مطلق و رمز نسبی، قائل بودند و نیز بر اساس «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» بیان نمودند: «اطيعوا الله فی محکم کتابه و اطيعوا الرسول فی سنه الجامعه غیر المفرقه»، که این سنت را مستفاد از رموز رسمی و غیر رسمی قرآن دانسته، این اطاعت از سنت قطعی برگرفته از رموز رسمی و غیر رسمی قرآن در چه مباحث و مواردی است؟ اگر سنت قطعی در آن ابعاد آمده آیه ای را تخصیص یا تقیید زند دیگر فلسفه حضور و کارایی آن در چه حیطه‌ای می‌تواند باشد؟!

به نظر می‌رسد که میان این دو مبنای وضع شده تناقضی وجود دارد.

باید اذعان نمود که نکات فوق الذکر تنها در حدّ تئوری نیست بلکه این روش به طور عملی در نقد احادیث الفرقان بکار گرفته شده است و مفسر موارد بنیادی واحادیث بسیاری را با این شیوه نقد نموده است.

از جمله این نقدها، عرضه روایات حصر و اختصاص زکات در نه مورد است. که مفسر ذیل آیه ۲۶۷ سوره بقره ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ بدان پرداخته است: ایشان از طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ، کلیه مکاسب حلال را و از ﴿وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ کلیه رویدنی‌های از زمین و در زیر زمین چه گیاه و چه معدن را

الكتاب بتباين كلى أو جزئى مثل التعميم والتخصيص، والتطبيق والتقييد، سواء أكان العام والمطلق الكتائبان نصين فى العموم والإطلاق أم ظاهرين فيهما، اللهم إلا إذا كانا مهملين فى العموم والإطلاق، صريحين فى الإهمال أو ظاهرين فيه، لحدّ يعلم أن هناك فى الكتاب أو السنة ما يخصّ أو يقيّد ذلك العام والمطلق المهملين، المذكورين كضابطة من الضوابط المرسلّة، فهنا لا مخالفة بين مقطوع التخصيص أو التقييد، بل و نستقبل ما نعرف بإجمال من تخصيص أو تقييد شرط أن يكون معلوم الصدور عن مصدر الوحي، نقيّة عن النقيّة أمهيّة من موهنات. الفرقان، ج ١٢، ص ١١. ونيز الفرقان، ج ١٢، ص ١٢.

استنباط کرده و این گونه نتیجه می‌گیرد که: زکات بر تمام اموال منقول و غیر منقول شامل است و اتفاق در تمام اموال واجب است و تخصیص آن بر نه مورد در زکات تخصیص به اکثر است و خلاف نص بوده و این روایات نمی‌توانند آیات را تخصیص زنند.^۱

نمونه دوم ذیل آیه ۱۲ سوره نساء «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ...» است.

برخی از روایات ازدواج با «دائیات» را تخصیص زده و زنان متعه را از قید خارج ساخته‌اند. الفرقان پس از ذکر روایات متضارب در این باب که نوعاً همه آنها صحیح السند می‌باشند، و تقسیم بندی آنها به ۵ دسته (۱. دسته اول روایاتی که در ارث بری، زوجین متعه از هم مانند زن دایم، عمومیت دارد. ۲. دسته دیگر روایاتی که عموم ارث بری زوجین متعه از یکدیگر را با قید شرط «فیما بینهما» تخصیص داده است. ۳. دسته دیگر که به طور مطلق ارث بری زوجین از همدیگر را نفی کرده حتی اگر شرط ارث هم کرده باشند. ۴. و دسته چهارم روایاتی که مطلق عدم ارث بری را لحاظ کرده باشند. ۵. دسته دیگر روایاتی که عدم ارث بری زوجین از یکدیگر را شرط نموده) چنین نتیجه می‌گیرند که تخصیص ازواج در آیه به ازدواج دایم به دلیل اختلاف روایات، محل شک است حتی اگر روایات در این تخصیص متواتر باشند باز نمی‌توان تخصیص زد چون ما لفظ «ازواج» در قرآن را جز با قرینه قاطعه بر ازدواج دایم منحصر نمی‌کنیم و این قرینه در حال حاضر وجود ندارد. اضافه بر آن به دلیل اختلاف روایات نمی‌توان سنت را تخصیصی قاطع برای عموم کتاب بشمار آورد. حتی این عمومیت، طلاق رجعی را نیز در برمی‌گیرد زیرا به حکم سنت قطعی زن مطلقه رجعی در حکم زوج قرار دارد.^۲

اضافه بر موارد فوق که تخصیص یا تقييد روایات را بر آیات (ظاهر و نص) نپذیرفته‌اند موارد دیگر وجود دارد که با مراجعه به الفرقان می‌توان آنها را مشاهده نمود. ولی در مقابل برخی از موارد سنت قطعی، مخصص آیه گشته و حتی در ذیل روایتی منسوب به حضرت علی که «شراحه همدانیه را به جرم زنا اول جلد و پس از آن رجم نمودند و دلیل آن را عمل به قرآن در جلد و عمل به حکم سنت رسول خدا در رجم بیان کردند» گفتار صریحی دال

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۴، ص ۲۸

۲. همان، ج ۶، ص ۳۰۱. موارد دیگر ر. ک: ج ۶، ص ۴۳۵. ج ۸، ص ۳۱۵.

بر تخصیص خوردن کتاب توسط سنت قطعیه ایراد نموده و گفته‌اند سنت و کتاب بایکدیگر تعارض وضدیتی نداشته بلکه سنت کتاب را تخصیص زده و در این مورد آیه جلد را به رجم در زناى محصنه، تخصیص زده است.^۱

در توضیح این تخصیص و چگونگی آن آورده است: «حد مفروض در زنا ضابطه اش صد تازیانه است مگر آنکه توسط سنت ثابت یا کتاب استثناء شود. و بر آن افزوده یا کاسته شود. آیه حد در اینجا نص در اطلاق نیست تا قیدی را قبول نکند بلکه آن صرفاً ظاهر در اطلاق و یا شایسته‌تر است که بگوییم مهمله است. مانند آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۲ و این ظهور ضابطی به جهت قرار گرفتن «ال» موصول بر اسم فاعل است که در آیه الزانیة والزانی وجود دارد، در نتیجه آیه مبارکه حکم جلد زانیة و زانی را به صورت استغراقی در بر نمی‌گیرد.

در این توضیح نیز با بازنگری بیانات ایشان در تقسیم بندی عام یا مطلق قرآن به سه بخش نص، ظاهر، ضابطه می‌توان این گونه برداشت نمود که مراد از «مهمله» در این عبارات همان ضابطه بدون بیان دقیق شرایط است.

پس می‌توان بر اساس مبانی الفرقان به اشکال فخر رازی و آمدی بر سرخسی و در مجموع قائلان به عدم نسخ و تخصیص قرآن با احادیث،^۳ اینگونه پاسخ داد که:

در الفرقان نیز خبر، مخصص و مقید قرآن دانسته شده است ولی خبری که سنت قطعیه باشد، نه صرفاً حدیث و خبر واحد صحیح السند، اضافه بر آن که این تخصیص و تقیید در بعد نص و ظاهر مستقر نبوده بلکه در بخش دیگری از آیات است که ایشان آنها را ضابطه و یا مهمل نامیده است. هرچند که تعداد این آیات بسیار محدود است.

۱. همان، ج ۲۱، ص ۱۷.

۲. همان. و الحد المفروض فی الزنا كضابطة مرسله هی مائه جلدہ كأصل فی سائر مواردہا إلا ما یستثنی بكتاب او سنه ثابتة، ما یزید علیها او ینقص، اللهم إلا ما یخالف الكتاب فكلا! و آیه الحد هذه لیست نصا فی الإطلاق حتی لا تقبل تقییدا، فانما هی ظاهرة فی الإطلاق ام و بأخری مهمله، إذ تعلم یقین ان الحدود فی مختلف الزانیین و الزناة مختلفه، فهی كآیه البیع «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تقید بدلیل قاطع او مقبول» و نیز ر.ک: ج ۶، ص ۳۹۲ ذیل آیه ۲۳ سوره نساء. و نیز ج ۸، ص ۴۷. در مورد دیگری در بحث کیفیت وضو اذعان داشته است که سنت قطعیه برای تقیید اطلاق در کیفیت قابل اعتماد است. همان، ص ۱۳۱.

۳. در آن اشکال آمده است: «خبر مخصص بیانگر مراد قرآن است، پس مقرر قرآن است نه مخالف آن و این مبنا را باید پذیرفت در غیر این صورت کسانی که تخصیص را از نوع مخالفت با قرآن می‌دانند، می‌بایست تخصیص قرآن با خبر متواتر را نیز مخالف با قرآن قلمداد کنند، درحالیکه بالاجماع خبر متواتر مخصص قرآن است نه مخالف آن»، الاحکام، ج ۲، ص ۳۲۶.

نکته آخر: در بحث موافقت با قرآن از دیدگاه آیت‌الله دکتر صادقی، لزوماً موافقت با صریح یک آیه لحاظ نیست یعنی آنکه نباید آیه‌ای به صراحت و یا حتی ضمنی و تلویحی در تأیید روایت وجود داشته باشد بلکه همان موافقت با روح کلی قرآن و مبادی اولیه و بدیهی آن کفایت می‌کند. شاهد مثال ذیل آیه ۹۲ سوره نساء ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ است. پس از تفسیر آیه به ذکر روایاتی می‌پردازد که پرداخت دیه را از تکالیف عاقله بر شمرده، ایشان ضمن بررسی این روایات در نهایت چنین نتیجه گرفته که این حکم غیر عاقلانه بوده زیرا خلاف قرآن و سنت قطعی به شمار می‌آید، مخصوصاً اگر عاقله، خود در فقر و تنگدستی باشد و قاتل در وضعیت خوب اقتصادی باشد. عاقله که هیچ جرمی عامدانه یا از روی خطا انجام نداده است تا بخواهد تأدیب شود.^۱

مشاهده می‌شود در این روایت از روح کلی قرآن و سنت که بر محور عدالت می‌گردد جهت نقد استفاده شده است و به آیه‌ای خاص اشاره نشده است. اگر چه در جلسه ای قرآنی، در این زمینه به آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ و ﴿لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ و نیز ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ استناد نموده‌اند.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

در تفسیر الفرقان، محوریت قرآن برای نقد احادیث از جایگاه مهمی برخوردار است. و هر حدیثی چه متواتر و یا غیر متواتر در صورت مخالفت با نصّ و یا ظاهر مستقر قرآن، مردود است. اما حدیثی که اکثر امامیه آن را نقل کرده باشند و معارض هم نداشته باشد و در قرآن هم نفی و یا اثباتی درباره آن نباشد از باب «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منكم» پذیرفته است. و چنین احادیثی هم برگرفته از حروف مقطعه و رمزی آیات قرآن است که با استناد به آیه ۲۷ کهف، منشأ همه احکام قرآن می‌باشد و بس. و اگر روایت دارای معارض باشد، احادیث را بر آیه عرضه و موافق با آن را اخذ و مخالف و غیر موافق را تاویل و یا طرح می‌کند. که در اینبار نیز مرجحات منقول در مقبوله عمر بن حنظله، مقبول است.

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۷، ص ۲۴۸-۲۴۹.

ظاهر مستقرّ نیز چون نص در عرضه روایات، حجت است و در هر گونه مخالفت روایتی با ظاهر قرآن، حکم به ردّ آن می‌شود. چرا که ظاهر قرآن بر نص حدیث صحیح، ترجیح دارد و هنگام تعارض باید ظاهر مستقرّ قرآن را اخذ نمود و آن برخلاف رأی دیگر اصولیون است که صریح و نص حدیث صحیح را قطعی الدلالة دانستند و ظاهر قرآن را ظنی الدلالة، و حدیث را بر ظاهر قرآن تقدیم می‌دارند.

در نهایت الفرقان خبر را، مخصص و مقید قرآن دانسته‌اند ولی خبری که سنت قطعیه باشد، نه صرفاً حدیث و خبر واحد صحیح السند، اضافه بر آن که این تخصیص و تقیید در بُعد نص و ظاهر نبوده بلکه در بخش دیگری از آیات است که ایشان آنها را ضابطه و یا مهمله نامیده است. هرچند که تعداد این آیات بسیار محدود است.

* * *

فهرست منابع و مآخذ

- آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: المکتب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۲.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۹
- سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد، الاصول السرخسی، تحقیق: ابوالوفاء افغانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴
- شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹
- شیخ بهائی، محمد بن حسین، زبده الاصول، قم: مرصاد، ۱۴۲۳.
- صادقی تهرانی، محمد، اصول الاستنباط، قم: جامعه علوم القرآن، ۱۴۳۱
- -----، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة المطهره قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵
- طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیرالمیزان مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- فیاض، محمد بن اسحاق، محاضرات فی الاصول الفقه، (تقریرات درس آیت الله خوئی)، قم: دارالهادی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۱۰
- فخر رازی، محمد بن عمر، المحصول فی علم اصول الفقه تحقیق: طه جابر فیاض علوانی، بیروت، موسسه الرساله، چاپ دوم، ۱۴۱۲
- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸
- المظفر، محمد رضا، اصول الفقه نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵.
- معرفت، محمد هادی، التفسیر الاثری الجامع، قم: انتشارات التمهید، ۱۴۲۵
- نصیری، علی، روش شناسی نقد احادیث، قم: وحی و خرد، ۱۳۹۰



نسبت عقل و وحی در اندیشه آیت‌الله‌العظمی محمد صادق

محمدحسین صادقی غزنوی *

چکیده

بحث دربارهٔ اُلفت یا نزاع عقل و وحی، قدمت دیرینه دارد و پیوسته این پرسش، انسان را به تأمل واداشته است، که چه منبع متقنی برای انسان در معرفت هستی، آفریدگار هستی و قوانین حاکم بر هستی است؟ وحی آسمانی یا عقل بشری؟ این بحث جلوه‌های متعددی چون نزاع عقل سلیم با نقل مجعول، علم نظری و دین و حیانی، فلسفه بشری و دین و حیانی را در پیشینهٔ خود داشته است. در دیدگاه آیت‌الله صادق، طرح این نزاع و پرورش آن، ریشه در آموزه‌های تحریف شدهٔ ادیان و برداشت ناصواب از توانمندی‌های عقل بشری دارد. آموزه‌های تحریف شدهٔ شریعت‌های الهی را عقل سلیم بر نتاییده و پیشرفت دانش بشری به تکذیب آن پرداخته است. عقل خود بسنده بشری نیز پس از این رویداد خود را حاکم بلا منازع هستی در تمام زوایای آن اعلان کرده است. در شریعت تحریف نشده اسلام ناسازگاری عقل و وحی وجود ندارد، عقل، رسول باطنی؛ و وحی، مکمل دستاوردهای معرفتی عقل و راهنمای انسان در حوزه‌هایی است که عقل بشری به آن دسترسی ندارد. تشویق اسلام به تفکر و مذمت انسانهایی که از این موهبت بهره نمی‌گیرند، یکی از بهترین دلایل سازگاری عقل و وحی است. واکاوی مفاهیم «عقل» و واژه‌های مترادف و مشابه آن در قرآن، سازگاری و قرابت فطرت خدا خواه انسان و عقل او را نشان می‌دهد. و از سوی دیگر بر

*. از شاگردان آیت‌الله صادق تهرانی، کارشناس ارشد فلسفه غرب، فارغ‌التحصیل حوزه، پژوهشگر و نویسنده.

خلاف ادیان تحریف شده نه تنها گذر زمان و پیشرفت دانش بشری، آموزه‌های اصیل اسلامی را انکار نکرده است، بلکه همزمان به فهم بهتر بشر از آن و سپس احساس نیاز به وحی انجامیده است. بدین سان هر دو منبع معرفتی وحی و عقل در یک مسیر است و وحی پیشوای عقل و مکمل آن است.

واژه‌های کلیدی: عقل، وحی، معرفت، منبع معرفتی، شناخت.

مقدمه

نزاع میان طرفداران دو جریان شناختی مهم یعنی عقل و وحی، نزاع دیرینه و دراز دامنی است. اهمیت و گستردگی دو جریان مذکور، تأمل در باب رابطه عقل و وحی را به عنوان دو آبشخور اصیل معرفت انسانی، موضوع مورد توجه اندیشمندان غرب و شرق قرار داده است. این نزاع جلوه‌های دیگری نیز دارد، نزاع فلسفه و دین، علم و دین، عقل و نقل و... همه به عقل و وحی بر می‌گردد؛ علم، فلسفه، برهان، از آثار عقل هستند و شرع، دین، ایمان و نقل از آثار وحی. در کل نگرش دانشمندان و متفکران اسلامی، در این خصوص به سه نگرش معتدل، افراطی و تفریطی، قابل دسته‌بندی است:

۱- عقل‌گرایی معتدل شیعه: پذیرش توانمندی‌های معرفتی عقل در عین باور به محدودیت‌های آن نسبت به وحی.

۲- عقل‌گرایی افراطی معتزله: اعتقاد به توانایی گسترده عقل و مقدم داشتن مفاد عقل در هنگام اختلاف دلیل عقل و شرع

۳- نص‌گرایی افراطی اشاعره: به شدت نص‌گرا و تقدم حکم نص بر عقل در صورت بروز ناسازگاری میان دلیل عقل و شرع.

پی‌گیری این مبحث در اندیشه صاحب تفسیر الفرقان، به این جهت ضرورت و تازگی دارد که وی افزون بر آشنایی عمیق به علوم جدید و فلسفه، مبنا و محور کارش وحی ناب قرآنی و در پرتو آن سنت است. در این نوشته سعی خواهیم کرد. پاسخ این پرسش‌ها را در اندیشه ایشان بیابیم: ۱. «عقل» و «وحی» از چه توضیح و تعریف مفهومی در دیدگاه ایشان برخوردار است؟ ۲. حریم معرفتی عقل و وحی در نگاه ایشان کجاست؟ ۳. اگر حوزه معرفت

عقل محدود است، محدوده آن کجاست؟ ۴. چه نمونه‌های از سازگاری عقل و وحی می‌توان یافت؟ ۵. عامل یا عوامل ناسازگاری عقل و وحی در دیدگاه ایشان چیست؟

مفهوم شناسی عقل

پیش از طرح هر گونه بحثی در نسبت عقل و وحی، باید دید آیا عقل و وحی در کلام صاحب تفسیر الفرقان تعریف مشخصی شده است؟ در میان آثار ایشان، «تاریخ الفکر و الحضارة» و «نقد بر دین پژوهی...» منسجم‌ترین مباحث در باب نسبت عقل و وحی را در خود جای داده، ولی ایشان بیشتر به تعریف مترادف «عقل» یعنی «فکر» پرداخته است و تنها به این مقدار بسنده کرده است: «از فهم حقایق بوسیله انسان و بازداری او از باطل به عقل یاد شده...» و در جای دیگر عقل را بیان دیگر از اندیشیدن دانسته است: «کما امر باعمال العقل الذی هو عبارة اخرى عن التفكير»^۱

در قرآن کریم و منابع روایی ما نیز «عقل» به معنای اسمی آن به کار نرفته و عقل در قالب فعل و دستور بکار بستن و ستایش آن یا سرزنش و بیان عاقبت بد کسانی اطلاق گردیده که از این عطیه بزرگ الهی بهره نبرده‌اند.^۲

به همین جهت واژه‌هایی که گویای فعالیت عقلی است، در قرآن و روایات فراوان است. قرآن کریم، تدبر،^۳ تفکر،^۴ تفقه،^۵ تذکر،^۶ نظر و عبرت‌آموزی^۷ را، به عنوان کارهای عقل، قلب و لب نام می‌برد. ولی الفاظی که در قرآن کریم برای انواع ادراک به کار رفته است،

۱. صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفکر والحضارة، بیروت، دار التراث الاسلامی، ۱۹۷۴، بی‌جا، ص ۱۳-۱۴.

۲. وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک/ ۱۰)؛ وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَأَن لَّمْ يَلْحَظُوا لَ شَيْئًا أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (انعام/ ۱۱۹)؛ وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمَىٰ فُهِمَ لَا يَبْقُلُونَ (بقره/ ۱۷۱)؛ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (انفال/ ۲۲)؛ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج، ۴۶)

۳. أَ فَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا. (محمد، ۲۴).

۴. قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ الْبَصِيرُ أَلَا تَتَفَكَّرُونَ. (انعام، ۵۰).

۵. رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَ طُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ. (توبه، ۸۷).

۶. كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ. ص، ۲۹.

۷. لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. (يوسف، ۱۱).

بسیار بیشتر از این‌ها و علامه طباطبایی، آنها را بیشتر از بیست لفظ بر می‌شمرد.^۱ نکته مهمی که در آثار صاحب الفرقان، تحلیل و ابتکاری تازه است، تأمل مفهومی و باز تعریف ایشان از واژگان قرآنی از جمله عقل است؛ که کارکرد معرفتی دارد. این واژگان عبارت است از: روح، فطرت، عقل، صدر، قلب، لب، فؤاد. وی با تقسیم انسان به دو ساحت ظاهری و باطنی، واژگان فوق را مراتب هفت‌گانه باطن و وجوه باطنی او در برابر وجوه ظاهری که حواس پنجگانه است، قرار می‌دهد.^۲

«روح» تعبیر عامی از بخش غیر محسوس کیان انسانی است،^۳ و از ساحات و و ظایف بخش‌های مختلف آن در قرآن کریم با واژگان متفاوت یاد شده است. از درک حقایق بوسیله انسان و بازداري او از باطل به «عقل»^۴ یاد گردیده است. و از تأمل، ژرف‌اندیشی، و تلاش برای درک بیشتر ناشناخته‌های واقعیت‌های حیات و فهم نیازمندی‌ها به «فکر» تعبیر گردیده است.^۵ «فطرت» زیربنای عقل انسانی است.^۶

خواهد آمد که ایشان نقش معرفتی فطرت را بسیار مهم، تمایز بخش انسان و موجودات دیگر می‌داند.^۷

«لب» نتیجه تعقل و تفکر و وصول به واقعیت و درک بی پرده از آن است. لب همان عقل پیراسته از ناخالصی‌ها و نا پاکی‌های هواست. درک ژرفای واقعیت به مدد لب، بر اساس میزان

۱. و الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم في أنواع الإدراك كثيرة ربما بلغت العشرين، كالظن، والحسبان، والشعور، والذكر، والعرفان، والفهم، والفقه، والدراية، واليقين، والفكر، والرأي، والزمع، والحفظ، والحكمة، والخبرة، والشهادة، والعقل، ويلحق بها مثل القول، والفتوى، والبصيرة ونحو ذلك. «الميزان في تفسير القرآن»، ج ۲، ص ۲۴۸.

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۶۵.

۳. صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفكر والحضارة، پیشین، ص ۱۴.

۴. ریشه «عقل» در کلام لغت‌شناسان قدیم مانند خلیل فراهیدی در کتاب العین و لسان العرب ابن منظور و دیگران نیز در هم تنیده با حبس و بازدارندگی است. خلیل فراهیدی: «و العقلية: المرأة المخدرة، المحبوسة في بيتها و جمعها عقائل...» «و عقلت البعير عقلا شددت يده بالعقال ای الرباط». خلیل الفراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن منظور: «العقل: الجحر والنهي ضد الحمق». لسان العرب، ج ۱۱، ص ۴۵۸.

۵. صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفكر والحضارة، پیشین، ص ۱۲.

۶. همان.

۷. فالقطرة هي رأس الزاوية من مثلث الإنسانية بدرجاتها، ثم الزاوية العاقلة تتبناها و تكامل على أسسها و أساسها، و من ثم الثالثة: الشريعة الإلهية هي صيغتها الكاملة السابعة. محمد صادقی تهرانی، تفسیر الفرقان پیشین، ج ۲۳، ص ۱۵۰.

تلاش و کیفیت آن است.^۱

«صدر» ظرف استقرار یافتن دستاورد عقلی و فکری فوق است. «صدر» با نور حقیقت و یقین توسعه و گشودگی می‌یابد.^۲

«قلب» تعبیری است از تثبیت عمیق دستاورد فکری و عقلی در روح انسان از خلال ظرف صدر. و «فؤاد» تعبیر دیگری از قلب است.^۳

پرسشی که ممکن است به ذهن رسد، نقش معرفتی قلب است که در آثار آیت‌الله علامه صادقی، مطرح است. وی در این خصوص تصریح می‌کند: «آنچه اندیشیدن را برای انسان میسر می‌سازد، مغز اوست که جایگاه عقل انسان است و انسان با سایر حواسش توان اندیشه ندارد ... و از سویی قلب جایگاه فطرت انسان است و همه نیروهای موجود در انسان به شمول عقل، کارگزاران قلب است.»^۴ این کاربرد قلب و عملکرد مشابه عقل و عمیق‌تر از آن، در ادبیات دینی ما بویژه در قرآن کریم، متداول است و ایشان در جای جای تفسیر الفرقان و دیگر آثارش به آن استناد می‌کند: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا؟»^۵ «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ»^۶. به همین جهت نقش معرفتی قلب در دیدگاه ایشان بسیار بیشتر از دیگر ابزار معرفتی از جمله عقل است: معرفت تا هنگامی که به قلب نرسد، معرفت متقلبانه است؛ در عین حالی که از درجات متفاوتی برخوردار است.^۷

ایشان نسبت واژگان معرفتی را بر اساس آموزه‌های قرآن کریم سامان تازه می‌بخشد: الصدر

۱. محمد صادق تهرانی، تاریخ الفكر والحضارة، پیشین، ص ۱۵.

۲. همان، برگرفته از آیات چون: «أَقَمْنِ شَرَحَ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ قَوْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (زمر، ۲۲).

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۳.

۵. حج/ ۴۶.

۶. (اعراف، ۱۷۹). رک: صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، پیشین، ج ۲۱، ص ۳۱۲؛ صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفكر والحضارة،

پیشین، ص ۱۳.

۷. فالمعرفة ما لم تصل شغاف القلب فهي متقلبة، مهما اختلفت الدرجات، فإذا وصلت إلى القلب و أخذ شغافه فهناك البصيرة التامة الطامة دون تزعزع و لا تلخ. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، پیشین، ج ۲۰ ص ۱۴۲.

هو برائیة القلب، كما العقل هو برائیة الصدر، فإذا كمل العقل تم القلب، و إذا تم القلب انشرح الصدر، و إذا انشرح الصدر تنور القلب و هو آخر المطاف فی السلوك إلى الله.

و كما القلب هنا و فی أمثاله هو قلب الروح، كذلك الصدر و القلب و العقل، مهما كان کل فی مكانه من سمیّاته، فالعقل فی المخ و اللب فی عمقه، و الصدر فی الصدر و القلب فی القلب، و کل من جنبات الروح حیث یعمها و یخلق علیها و هی درجات فوق بعض.^۱

نکته مهم دیگر در باب ابزار معرفتی فوق، آسیب‌هایی است که هریک از ابزارهای فوق دچار آن می‌گردد و تولید معرفت ناب را دچار مشکل می‌سازد. در بحث دلایل ناسازگاری عقل و وحی به آن باز می‌گردیم.

با عنایت به آن‌چه نقل کردیم، «عقل» یا مترادف آن «فکر» (در مقایسه با «وحی») همان جزء نامحسوس و فعال در ادراک انسانی است که می‌کوشد امور ناشناخته‌ای هستی را بشناسد و به معارف مورد نیاز حیات انسانی دست یابد.^۲

وحی و انواع آن

«وحی در لغت عبارتست از اشاره رمزی».^۳ مفردات راغب می‌گوید: «أصلُ الوَحی الإشارةُ السَّریعة».^۴ ایشان در تفسیر الفرقان نیز بر همین تعریف از وحی و بیان انواع آن تصریح می‌کنند.^۵ اصولاً تبیین مطلب برای دیگران به چند شکل می‌باشد. یا با لفظ است یا با اشاره، یا با عمل و گاه بدون لفظ و اشاره و عمل، بلکه از درون به درون انتقال دادن است.

وحی‌ها به‌طور کلی، رمز میان دو طرف خطاب است. یعنی دیگری که مورد اشاره و رمز نیست، آن را نمی‌فهمد. مثلاً وحی بر مکلفین را حیوانات، جمادات و گیاهان نمی‌فهمند و بالعکس، وحی به زنبور عسل را انسان‌ها نمی‌فهمند^۶ همچنین وحی به سایر موجودات عالم

۱. همان، ج ۲۵، ص ۳۰۶؛ ج ۲۷، ص ۱۰۴.

۲. صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفکر و الحضاره، پیشین، ص ۱۲.

۳. صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ص ۲۴۰.

۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۸۵۸.

۵. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۲۶، ص ۱۹۳.

۶. اشاره به آیه «و اوحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتا ...» (نحل، ۶۸)

را، اما وحی در الفاظ قرآن کریم که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تنها رساننده آن از طرف خدا به مکلفین انس و جن و... است، قابل فهم همگانی مکلفان است.^۱

در یک دسته‌بندی، وحی یا همان اشاره رمزی؛ یا رحمانی است و یا شیطانی. آیه: ﴿و كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ (انعام: ۱۱۲) و وحی رحمانی نیز خود دو قسم است: مطلق و غیر مطلق. وحی غیر مطلق: نوعی اشاره و رمز است که با آن یک شخص مؤمن شایسته به یک مؤمن شایسته دیگر حقیقتی را بیان کند و چون این دو مطلق نیستند، ممکن است در القاء مطلبی یا حقیقتی اشتباه کنند. اما وحی ربّانی، اشتباه و نقصانی ندارد، چون فرستنده و گیرنده وحی هردو مطلقند. این وحی مطلق نیز دارای درجاتی است:

اولین درجه، وحی تکوینی به جمادات است. به گونه‌ای که مخاطب یا گیرنده‌ی وحی، مضمون و مفهوم وحی را نمی‌فهمد، اما قابلیت دریافت و انجام فرامین وحی را دارد: ﴿وَ أَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (اسراء: ۴۴).

این قابلیت را ایشان این‌گونه توضیح می‌دهد: «چون ضمیر در «يُسَبِّحُ» برای عاقل است و فعل حمد و تسبیح از کسی سر می‌زند که به حدّ خود، شعور ذکر و ستایش خدا را دارد. لکن شعورها مراتب دارد. شعور جمادی، گیاهی، حیوانی، جنّی، ملائکی و انسانی که برای دریافت رمز وحی به هر یک در قرآن آیاتی موجود است. مثلاً سوره زلزال متکفل بیان وحی نخستین به جمادات است. ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾^۲ زمین چگونه و به چه وسیله گزارش می‌دهد؟ ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ به وسیله آن‌چه خدای تو برای زمین وحی و رمز کرده است.^۳

مرحله دوم وحی، نخستین مرحله شعوری وحی است: ﴿وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (نحل: ۶۸).
مرحله سوم، وحی عام و خاص ایمانی است:

۱. صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ص ۲۴۰. البته خواهد آمد که بخشی از وحی قرآن نیز تنها در اختصاص پیامبر (ص) و معصومین (ع) است.

۲. همان، نقد بر دین پژوهشی، ص ۲۴۳.

۳. زلزال، ۴

۴. همان، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، پیشین.

ابتدا وحی عام بر کل مؤمنین: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت: ۳۰).

وحی خاص: گاهی خدای متعال به مؤمنین در مواقع ضروری وحی خاص موضوعی نازل می‌کند. مانند وحی به مادر موسی: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ و این راهنمایی در موضوعی خاص است نه در تشریع و بیان احکام.^۱

این بخش از مراحل وحی، اولاً بحث از وحی رسالتی و حکمی نیست، ثانیاً این وحی‌ها مطلق نیستند.

مرحله‌ی چهارم: وحی رسالتی یا حکمی که شامل بیان احکام عمومی و خصوصی است. چه چیزی واجب، مستحب، مباح یا حلال است. این پنج نوع حکم و مخصوصاً دو حکم سلبی و ایجابی در بیان واجبات و محرمات و بیان سایر حقایق و حیانی و ربّانی، وحی رسالتی و حکمی است و در انحصار پیامبران می‌باشد که خود دارای مراتبی هستند:

اول مقام «نبوّت» است و «نبی» کسی است که لفظ پیامبر در مورد او صادق نیست، لکن خدای متعال احکامی را به او خبر می‌دهد و او فرستاده‌ای برای رساندن این احکام به دیگران نیست. مثل حضرت لقمان که «نبی» بود ولی طبق ادله قرآن و سنت، رسول نبود. یعنی خدا به قلب او وحی می‌کرد که مخصوص خودش بود و اگر هم پسرش را نصیحت می‌کرد و احکامی را به او می‌گفت، طبق شریعت تورات بود. البته او احساس نمی‌کرد که واجد اذواقی است و طبق احساس عمل نمی‌کرد، بلکه از جانب خدای متعال وحی احکام به او می‌رسید و در آن زمان وحی رسالتی نیز خاتمه نیافته بود.

دوم رسول است که مأمور رساندن احکام و معارف به دیگران است. البته رسولان هم دارای درجات و مراتبی غیرمتضاد با یکدیگر هستند؛ یعنی بعضی از ایشان بر بعضی دیگر فضیلت دارند، آن هم فضل و برتری در عبودیت برای خدای تعالی: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾^۲ مرتبه سوم مقام نبوّت است و نبی، رسول صاحب درجه رفیع است.

۱. قصص، ۷.

۲. بقره، ۲۵۳.

مرتبه‌ی چهارم مقام ولیّ عزم است که در میان انبیاء بالاترین مرتبه است. مثل مرجع تقلید اعلم که در میان مجتهدین علّو و برتری دارد. ولی عزم هم در میان پیامبران مقام عظیمی را داراست، و مرتبه‌ی پنجم مقام ولیّ اولیاء عزم یا خاتم النبیین است که بالاترین و کامل‌ترین وحی‌ها بر او نازل شده است.^۱ وی در ادامه، به وحی با حجاب و بی واسطه، و انواع واسطه‌ها می‌پردازد و چنان که پیش از این اشاره کردیم، می‌گوید: «اما خدای متعال بالاترین درجه و قلّه وحی را به صورت بی‌حجاب، بر پیامبری که قلبش، قلّة‌القلل عقل‌ها و قلب‌هاست، نازل فرموده است و آن قلب رسول‌الله پیامبر اسلام ﷺ است که وحی متنی و کلی قرآن، بدون هیچ‌گونه حجابی بر قلب آن حضرت وارد شده است، مگر حجاب ذات حقّ که هرگز برطرف شدنی نیست.^۲

نکته‌ای را که باید افزود این است که از دیدگاه ایشان، وحی بر پیامبر ﷺ دو بعد دارد: یک بُعد رسولی یا اختصاصی به عنوان فهم ویژه‌ی پیامبر: در این حالت تنها فهم حروف مقطعه و تأویلات وحیانی مربوط به بطون و رموز آیات کریمه قرآنی است که فهم آن مختص شخص پیامبر ﷺ و سپس معصومان محمدی صلوات‌الله‌علیهم است، و انسان‌های معمولی را در آن وادی راهی نیست. دیگران که از رمز آن آگاه نیستند، نمی‌توانند بگویند این حروف بی‌معناست. زیرا لفظ بی‌معنا، مهمل است و در قرآن مهمل وجود ندارد. تنها می‌توان، رمزی و کلیدی بودن آنها را پذیرفت. این‌ها کلیدهای گنج‌های قرآن هستند.

دوم بُعد رسالتی یا عمومی که کل قرآن - به جز حروف مقطعه و تأویلات متون آیات - مورد فهم همگان است، چون که رسالت پیامبر ﷺ دریافت وحی از حق متعال و ابلاغ آن به کل مکلفین الی یوم الدین است.^۳

مراد از وحی در این مبحث طبیعی است که مرتبه پنجم وحی و کامل‌ترین آن باشد و طبیعی است که سنت قطعیه محمدی نیز شرح و بسط وحی است. پس از تعریف عقل و وحی و انواع وحی، باید دید دایره معرفتی عقل و وحی کجاست؟

۱. صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهشی... پیشین، ص ۲۴۹.

۲. همان، ص ۲۵۰.

۳. همان، ص ۹۱.

دایره معرفتی وحی و عقل

نخست باید یاد آوری کرد که در دیدگاه ایشان عقل، منزلت رفیعی دارد و عدم بهره‌گیری از آن، دنیا و آخرت انسان را ویران می‌سازد. ایشان ذیل آیه «فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ»^۱ می‌گوید: مهمترین جایگاه در وجود انسان از آن عقل است که در میان نوامیس پنج گانه وجود آدمی - عقل، دین، نفس، مال و آبرو - نقش رهبری را ایفا می‌کند، بنابراین اگر عقل سبک شمرده شود سایر ارکان نیز کم ارج و فرو خواهد ریخت.^۲

ایشان در جای جای تفسیر الفرقان، عقل را در جایگاه نخست نوامیس انسان، قرار می‌دهد و سبک شمردن و کنار نهادن آن را ریشه شقاوت‌های دنیایی و اخروی توصیف می‌کنند. ابهامی که هنوز باقی است، این است که عقل کارش تنها فهم وحی و آموزه‌های دینی و تسلیم بی‌چون و چرا در برابر آن است یا این که خود نیز در ساحاتی، تولید معرفت می‌کند و دستاورد معرفتی اش نیز معتبر است؟

ایشان در این زمینه تصریح می‌کنند: «اصولاً علوم بشری، فقط کشف قوانین طبیعی جهان است که خالق جهان آن‌ها را به قدرت لایزال خورش خلق نموده است، خالق مدیر - مدبر - مگون - مشرّع و بی‌نیاز و در وحی تشریعی نیز مطابق با تکوین سخن گفته است، لکن بشر در هر زمانی علم و فهمش نسبت به تکوین الهی بسیار محدود بوده...»^۳

گفته فوق، علوم بشری را در حوزه کشف قوانین طبیعی در عین محدودیت آن، می‌پذیرد. در جای دیگر ایشان دایره اعتبار عقل و دستاورد دانش بشری را به صورت دقیق ترسیم می‌کنند: «مبنای فکری همه‌ی صاحبان مکاتب و روش‌های عقلا بر یکی از این چهار پایه استوار است: ۱- اصالة العقل ۲- اصالة العلم ۳- اصالة الحس ۴- اصالة الوحی، مؤمنین مکتب اصالة الوحی را می‌پذیرند، زیرا می‌خواهند به شریعت خدای متعال که به او ایمان دارند عمل کنند، نه به پندارهای بشری، زیرا مؤمنان وحی ربّانی را مطلق می‌دانند و بنابر تدبیر به شریعت ربّانی، برای آن سه مکتب دیگر، اصالتی مطلق قائل نیستند، چون به علّت قصور یا

۱. زخرف، ۵۴.

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، پیشین، ج ۲۶، ص ۳۳۴. (ترجمه آزاد و کوتاه).

۳. صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، پیشین، ص ۱۰۹.

تقصیر، خالی از خطا و لغزش نیستند. البته سه مکتب اصالة‌العقل والعلم والحس در علوم بشری قابل قبولند، زیرا خدای متعال اکتساب علوم و فنون بشری همانند پزشکی و... را به خودشان وانهاده است تا در آن تحقیق و پیشرفت نمایند، اما در عرصه دین و شریعت هرگز مجالی برای غیر وحی وجود ندارد.^۱

بنابراین از نگاه ایشان حوزه‌هایی وجود دارد که عقل از استقلال معرفتی برخوردار است. به‌طور مشخص، حوزه استقلال عقل از دو ساحت برخوردار است: الف: حوزه‌ای که وحی در آن زمینه چیزی نگفته. ب: حوزه‌ای که وحی تنها به بیان مبانی اصلی آن پرداخته و فهم جزئیات را به عقل وانهاده است: «عقل در برابر وحی از یک جهت استقلال دارد. آن هم تنها در مطالب و علوم است که خدای تعالی بیان نفرموده یا مبانی اصلی آن را ذکر فرموده و فهم جزئیات آن را به عهده عقل بشری نهاده است، مثل علم پزشکی، صنعت و تکنولوژی و... که عقل مستقلاً می‌تواند و باید در این علوم، اعمال نظر کند، زیرا پیشرفت در این علوم و فنون به خود بشر واگذار شده و ارتباط چندانی به شرع ندارد. اما در احکام و مسائلی که وحی بالعیان بیان فرموده، عقل نقش گیرنده این معارف را دارد. عقل باید با ابزارهای درونی مطلق و بدون دخالت غیر مطلق‌ها، برای دریافت مرادات الهی تلاش کند. وگرنه هر عقلی به گونه‌ای و نوعی، راه را بیراهه می‌رود و چندگانگی پدید می‌آورد».^۲ حال باید دید که ساحات نارسایی عقل، چه ساحاتی است؛ ساحاتی که در اختصاص وحی است.

محدودیت منابع معرفتی غیر وحی

بر اساس گفته‌های فوق، در ساحاتی که وحی در آن ساحت بیانی دارد، جایی برای معرفت عقلی نیست. این ساحات طبعاً شامل اصول و فروع دین است و در این ساحات عقل تنها نقش فهم معارف وحیانی را دارد. به عنوان نمونه، معرفت خدا یکی از این قلمروهاست.^۳ بر این اساس، معرفت خدا یکی از این ساحات است که ویژه وحی و در معیت فطرت و عقل در خدمت شرع است. این حوزه به وحی اختصاص دارد، زیرا اولاً، هرگونه شرط‌گذاری مقدمات علوم،

۱. همان، ص ۱۵۴.

۲. همان، ص ۱۹۶.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنّة، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۵.

چون منطق و فلسفه و عرفان برای معرفت خدا، شناخت خدا را در اختصاص عده‌ای خاص قرار می‌دهد. از سوی دیگر، تمام علوم بشری و از جمله علوم فوق، خالی از اشتباه نیست.^۱

ایشان در جای دیگر بر ناسازگاری‌ها و تناقضات موجود در فلسفه و نیز منطق به عنوان مقدمه ضروری فلسفه، تأکید می‌کند؛ دو دانشی که در حوزه علوم انسانی، نقش زیربنایی دارد: «تلازم علت و معلول از اصول فلسفه است و آنان از آنجایی که خدای متعال را به عنوان علت و مولد معلول در نظر می‌گیرند، به ازلیت و ابدیت آفریده به عنوان معلول قائل می‌گردند، در حالی که خدای متعال با اراده می‌آفریند و مانند والد بی‌اراده آن‌گونه که در علیت اصطلاحی مطرح است، نیست. اصل دیگر فلسفی سنخیت علت و معلول است که بر این اساس باید سنخیت ذاتی میان آفریدگار و آفریده قائل گردد».^۲

از سوی دیگر ساحاتی که عقل و علم بشری به آن نمی‌رسد، نیز دارای درجاتی است. ساحاتی وجود دارد که مانند شناخت خدا و معرفت احکام الهی به تناسب شریعت‌ها در اختیار پیامبران و از طریق آنان در اختیار اوصیای الهی و همگان قرار می‌گیرد ولی ساحاتی نیز هست که از اختصاصات الوهیت است و در حریم «غیب» قرار دارد که پیامبران (ص) با عنایت الهی از آن مطلع می‌گردند و ساحاتی نیز هست که تنها و تنها در اختصاص خدای سبحان است. ایشان ذیل آیه: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا* لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أبلغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن: ۲۶). تصریح می‌کنند: «علم غیب از اختصاصات الوهیت است، نه غیبی که با آموختن و اندیشیدن و سیر و سلوک بدست آمدنی باشد، غیبی که درب آن بر روی افرادی که حقش را به درستی اداء کنند، باز است، بلکه مراد غیبی است که به هیچ وسیله غیر الهی بدست آمدنی نیست؛ غیبی که دست غیر خدا و هیچ آفریده‌ای به آن نمی‌رسد و حتی فرشتگان وحی و مردان وحی را در آن راهی نیست. این غیب، غیب

۱. همان.

۲. همان، ج ۱۲، ص ۴۸.

مطلق است که آشکار نمی‌گردد و خدا آن را به کسی نمی‌نمایاند. از همین غیب به کسانی از رسولانش که مورد رضایتش باشد می‌بخشد.^۱

علم به غیب گاه آموختنی است مانند آموختن آموزه‌های وحیانی شریعت‌های پیشین، حال چه وحی احکام باشد یا در باب واقعیت‌های گذشته و حال، و گاه عملی است، مانند معجزات پیامبران، ولی مهم در این میان تأکید بر این نکته است که علم به غیب در اصل در اختصاص خداست و لذا میان آیه فوق و آیه «و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (انعام: ۵۹) منافاتی نیست؛ زیرا «و ما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء» (آل عمران: ۱۷۹) زیرا تنها برخی غیب‌ها بر اساس آیات مذکور با اذن الهی در اختیار پیامبران (ص) قرار می‌گیرد.^۲

نمونه دیگر از غیب‌ها و حوزه‌های دور از دسترس عقل و معرفت بشری، غیب‌های پنجگانه‌ای است که در آیه: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۳۴)، به اعتقاد مؤلف الفرقان، این آیه فهرست تعدادی از اختصاصات علم و قدرت خداست. فرو فرستادن باران نمونه‌ای از قدرت و بقیه نمونه‌هایی از اختصاصات علم اوست. اما پنج مورد فوق یعنی علم به قیامت، فرو فرستادن باران، آنچه فرد فردا با آن روبرو می‌گردد و کسب می‌کند و محل مرگ انسان، تنها معطوف به پرسشی است که از پیامبر (ص) شده است^۳ و نه این که فهرستی از کل اختصاصات؛ غیب، قدرت و علم او باشد؛ این اختصاصات صدها مورد و بیشتر از آن است.^۴

۱. صادقی تهرانی، محمد، التفسير الموضوعی للقرآن الکریم، ج ۲، ص ۱۱۵.

۲. همان، التفسير الموضوعی.

۳. ایشان به این روایت در این زمینه استناد می‌کنند: الدر المنثور ۵: ۱۶۹- اخرج ابن المنذر عن عكرمة ان رجلاً يقال له الوارث من بنی مازن بن حفصة بن قيس غيلان جاء الى النبي (ص) فقال: يا محمد متى قيام الساعة، و قد اجدت بلادنا فمتى تخصب و قد تركت امرأتی حبلى فمتى تلد و قد علمت ما كسبت اليوم فماذا اكسب غداً و قد علمت بأى أرض أموت؟ فنزلت هذه الآية، و فيه اخرج ابن مردويه عن سلمة ابن الأكوع قال كان رسول الله (ص) فى قبة حمراء اذ جاء على فرس فقال: من انت؟ قال: انا رسول الله، قال: متى الساعة؟ قال: غيب و ما يعلم الغيب إلا الله، قال: ما فى بطن فرسى؟ قال: غيب و ما يعلم الغيب إلا الله، قال: فمتى تمطر؟ قال: غيب و ما يعلم الغيب إلا الله.

۴. همان، پیشین، ص ۱۰۹.

نمونه‌های دیگری از غیب که ایشان در ادامه همین گفته‌اش تصریح می‌کند عبارت است از ذات الهی، صفات ذات، صفات فعل و معجزات و مانند این‌ها: «... الذات و صفات الذات و صفات الفعل و غیب المعجزات و كثير أمثالها لا يعلمها إلا الله، و كما قال الله تعالى عنه ﷻ: ﴿و لو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير و ما مسنى السوء﴾^۱ فليست هذه الخمس إلا قسماً من الغيب لا كله.^۲

روح

از نمونه‌های دیگری که بر اساس آموزه‌های قرآن و روایات در قلمرو اختصاصی وحی و بدور از دسترسی عقل و دانش بشری است، روح است. به گفته‌ی ایشان آگاهی در باب روح در مثلث چگونگی پدید آمدن، و هستی مادی آن و این که روح از جانب پروردگار است، دور از دسترس عقل است.

از غیب و علمی که در انحصار خداست، به «مفاتیح الغیب» تعبیر شده است: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام: ۵۹).

«مفتاح» بر اساس بررسی لغوی صاحب الفرقان، نه به معنای مصطلح آن است چه این که هیچ دری به روی خدا بسته نیست، بلکه مراد از آن گنجینه‌های غیب است «إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱). و از سوی دیگر «عنده» به عنوان ظرف مقدم شده، و سپس «لا يعلمها إلا هو»، گویای آن است که علم به این غیب در نزد غیر او نیست و حتی با آموختن یا وکالت دادن در اختیار دیگران قرار نمی‌گیرد؛ زیرا چنین چیزی با «لا يعلمها إلا هو» نمی‌سازد.^۳

آنگاه ایشان تصریح می‌کند که غیب مطلق و مطلق غیب متفاوتند، غیب مطلق در غیر خدا ظهوری ندارد و اما مطلق غیب ممکن است گاهی نزد غیر خدا و به اذن او یافت شود.^۴

۱. اعراف/ ۱۸۸

۲. صادقی تهرانی، محمد، پیشین، ص ۱۱۰.

۳. صادقی تهرانی، محمد، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۰.

۴. صادقی تهرانی، محمد، پیشین

ایشان در ادامه به دسته‌بندی و درجه‌بندی غیب‌های پنجگانه می‌پردازد و معتقد است، برخی از این‌ها در اختصاص خداست و حتی به‌دور از آموزه‌های وحیانی موجود نزد پیامبران (ص) و برگزیدگان. برخی به قدر نیاز پیامبران (ع) در اهداف رسولی و رسالتی‌شان، در اختیار آنان قرار داده می‌شود، اما نه غیب موضوعات بی ارتباط با اهداف فوق و...^۱

با عنایت به آن‌چه گفتیم بر اساس معیار صاحب الفرقان قلمرو معرفتی عقل، ساحاتی است که وحی در آن بیانی ندارد و یا مبانی کلی آن را ارائه کرده و فهم جزئیات را به عقل وانهاده است. افزون بر این قاعده کلی، مواردی را بر شمردیم که وحی نیز آن را بیان نداشته اما به عجز عقل تأکید ورزیده؛ گرچه ممکن است موضوعات فوق رابطه تنگاتنگ با امور دینی و هدایت مردم، نداشته باشد. بر این اساس عقل در این عرصه‌ها خود در برابر وحی سر تسلیم فرود می‌آورد. این بخش را با این گفته ایشان جمع‌بندی می‌کنیم: ثم النص «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» لا «يدركون الغيب» او «يحيطون علما بالغيب» حيث الغيب منه ما لا يدرك نهائيا كغيب الذات الإلهية و صفاته الذاتية و أفعاله، و كغيب الوحي، اللهم بآيات محسوسات أو معقولات تدل عليه، او الوحي لأصحابه الخصوص.

و منه ما يدرك في اليوم الآخر كالיום الآخر و الملائكة أم ماذا، و لكنه لا يدرك يوم الدنيا، فلا سبيل إليها إلا إيماناً و تصديقاً.^۲

می‌توان از مباحث فوق، نتیجه گرفت که قلمرو شناختی عقل، محدود است و رعایت این حریم از سوی عقل به سازگاری وحی و عقل خواهد انجامید.

سازگاری وحی و عقل

بر اساس آن‌چه نقل کردیم با تعیین حدود وحی و عقل و به‌کارگیری درست عقل، عقل خود به عجز معرفتی خویش اعتراف دارد. وظیفه عقل در عرصه‌هایی که شناخت آن قد

۱. ایشان ذیل آیه «... و لا أعلم الغيب... ان اتبع إلا ما يوحى إلي» (۵۰: ۶) و الوحي كما نعلم من علم الغيب الواجب إظهاره للرسول، لأنه كيان الرسالة من هنا و هناك نستوحى ان ليس الغيب الإلهي مبذولاً للرسول دون حد، و إنما هو الغيب الكافل لحجة الرسالة و بلاغها، و كما نفيده آية الاظهار: «فلا يظهر على غيبه أحداً. إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه و من خلفه رسداً. ليعلم ان قد بلغوا رسالات ربهم...» فهو يظهر الغيب الداخلى فى شؤون الرسالة، لا لخاص بشأن الألوهية، و كما كان غير المرسلين محرومين من غيب الوحي كذلك المرسلون محرومون من غيب الربوبية، و كما هم وسط بين الخلق و الخالق فى الرسالة، كذلك هم وسط فى علم الغيب. محمد صادقى تهرانى، التفسير الموضوعى للقرآن الكريم، ج ۲، ص ۱۱۵.

۲. صادقى تهرانى، محمد، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۱۵۲.

نمی‌کشد، تسلیم در برابر وحی است.^۱ زیرا وحی در عرصه معرفت پیشوای عقل و علم است.^۲ بر اساس این نگاه باید به چرایی این سازگاری و نمونه‌هایی از آن، نگاهی اندازیم و سپس به دلایل ناسازگاری (احیائی) عقل و وحی بپردازیم.

بر اساس تحلیل ایشان، ایمان به حوزه‌های فراتر از عقل و حس، مهمترین ویژگی است که انسان را از حیوانات دیگر ممتاز می‌سازد. و از سوی دیگر خود حس و عقل، وجود چنین ساحت و ایمان به آن را مطرح و تأیید می‌کند. همچنان‌که در دانش تجربی، نه حس، به تنهایی کافی است و نه عقل، هردو باید به تعامل پردازند تا سودمند افتند، در حوزه ایمان نیز بسنده کردن به هریک از ابزار معرفتی حسی و یا عقلی، افراط و تفریط است^۳ و لذا آیات قرآن، عقل و حس را در راستایی ایمان به غیب کنار هم قرار می‌دهد و به آیات آفاقی حسی و انفسی غیر حسی استدلال می‌کند.^۴ در چنین حوزه‌هایی ایمان کار ساز است.

مهمترین دلیل سازگاری وحی و عقل، تفاوت منبع و پشتوانه معرفتی وحی و عقل و برتری مطلق منبع وحی است. بنابراین دو منبع معرفتی هم‌طراز نیستند تا ناسازگاری و تعاندی پیش آید.^۵ دانش امروز متواضعانه سخن می‌گوید و دستاورد خود را مطلق نمی‌بیند

۱. و لا دور للعقل وجاه الوحی إلا تلقیه بصفاء و وفاء، صفاء فی تفهّمه و وفاء فی تفهیمه، و أما ان یستقل أمام الوحی كأنه یشاقه أو یكون امامه، فلا و ألف کلا! ولیس هذا تهديدا للعقل و تحديدا، تمجيدا له عن التعقل، إنما هو بیان حدّه فی جزره ومدّه أنه لیس فی صالح المعرفة إلى خضمّ الوحی، تراک لمجاله بكلّ جلواته الصالحة الفالحة فی مضمار الوحی، و هو أوسع المجالات لجلواته وتجلياته على الإطلاق.

فلیس من العقل معارضة العقل مع الوحی أو تفوّقه علیه، فصالح العقل هو العوان بین إفراطه فی مشاقّة الوحی أو تحلّله عنه، و بین تفریطه بحق الوحی ألاّ یتعقله کما یجب، فهو فی إفراطه قد یخبط من أقصى الیمین إلى أقصى الشمال، و فی تفریطه یتخریط فی جمود و رکود. صادقی تهرانی، محمد، همان، ج ۱۰، ص ۳۳.

۲. ایشان با توجه به آشنایی گسترده و عمیقی که نسبت به علوم جدید دارد، در آثار متعدّدش به آیاتی اشاره کرده‌اند که قرآن کریم پیشگویی مهم علمی را مطرح کرده. البته مراد تحمیل تفسیر علمی بر آیات نیست، بلکه طرح احیائی مباحث علمی در راستای اثبات جایگاه قرآن و وحی و کمک به هدایت انسان‌هاست. ر.ک: الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۲۴۱.

۳. ایشان در تاریخ الفکر و الحضاره به سرگذشت و فراز و فرود منابع معرفتی در طول تاریخ، و نزاع میان حس و عقل بشری با وحی، پرداخته است و نتیجه می‌گیرد که تنها وحی است که می‌تواند تأمین کننده شناخت متقن، برای انسان باشد. ر.ک: تاریخ الفکر والحضاره، ص ۴۳ به بعد.

۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، ص ۱۵۲.

۵. «علم بشری هیچگاه توان نقض، نفی و تکامل‌دادن به آیات قرآنی را نداشته و نخواهد داشت، زیرا محدوده علم بشر، نسبت به علوم قرآن کریم و علم مطلق الهی بسیار ناچیز و اندک است. «و ما او یتیم من العلم الا قلیلاً»... ایشان در ادامه به مصادق‌هایی می‌پردازد که علم ضعفش را بروز داده است. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: محمد صادقی تهرانی، نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر، ص ۱۰۴

و لذا جرأت تحدی ندارد. اما وحی قرآنی بر قلب پیامبری نازل می‌گردد که در طول حیاتش پیش از دعوت، درسی نخوانده و او کتابی می‌آورد که در شئون مختلف علمی سخن می‌گوید، انسان را به تفکر دعوت می‌کند و دانش بشری را به مبارزه می‌طلبد.^۱

افزون بر این، عقل خود آفریده خداست و در ادبیات دینی و آموزه‌های روایی ما نقش رسول و حجت باطنی را دارد.^۲ چنین نسبتی میان عقل و خدا، قابلیت معرفتی آن را در قبال وحی می‌نمایاند و اندک تأمل عقل در باب این نسبت، خضوع آن را در برابر وحی در پی خواهد داشت. به همین جهت از شئون اولیه عقل، اندیشیدن در باب احکام فطرت است که از درون عقل می‌جوشد اگر پرستش هوا راه این جوشش را نبندد.^۳

در این نگاه فطرت زیربنای عقل است و علم پیامد فعالیت عقل و هر سه سازگارانه در یک مسیر روان‌اند. نمونه‌ای از این سازگاری را می‌توان در حکم فطرت و عقل و علم در باره وجود آفریدگار یافت. زیرا هریک از این سه وجود، پدیده بدون پدیدآورنده را غیر ممکن می‌دانند و برای هر اثر و آفریده‌ای به تناسب اتقان و زیبایی آن، آفریننده را ضروری می‌بینند.^۴ ایشان ذیل آیه: «قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ»^۵ تصریح می‌کند: «آیا عقل منکر آفریننده عقل و عقلا و پروردگار این نظام هماهنگ و با نظامی منحصر به فرد است یا جنون و...»^۶ انکار آفریدگار عقل و عقلا، دور از شأن عقل است و نظام به دقت سامان یافته و یکدست و بی‌نظیر، گویای ربوبیت یگانه‌ای است که عقل به آن فرا می‌خواند. بی‌عقلی این است که هستی سامان یافته چینی را برآمده از تدبیرهای متعدد و مختلف بدانیم.

۱. صادقی تهرانی، محمد، المقارنات بین الكتب السماوية، ص ۳۰۲.

۲. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ. اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ص ۱۰.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۶.

۴. همان، ج ۱۶، ص ۱۹.

۵. شعراء، ۲۸.

۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲۲، ص ۱۸.

در واقع در منظر صاحب الفرقان، همه ابزارهای معرفتی به شمول عقل، در مسیر پرستش خدا جهت می‌یابند. بر این اساس آیه فطرت^۱ ما را به مطالعه کتاب فطرت فرا می‌خواند و آیاتی که عقل‌ها را برای اندیشیدن بسیج می‌کند، ما را به مطالعه کتاب عقل دعوت می‌کند و چهره معنوی که مامور شده تا به دور از هر باطلی، برای خدا اقامه گردد، چهره روح و عقل و صدر و قلب و لب و فؤاد و در حاشیه این‌ها حس است. این (ابزار معرفتی) هفتگانه، برای دین و بدور از هر باطلی استوار گردیده است. این سلسله با فطرت شروع می‌گردد و با کتاب شریعت پایان می‌یابد و در این مسیر عقل، در میان قرار دارد.^۲

در این نگاه افزون بر نقش منسجم ابزار معرفتی در جهت دهی انسان، کتاب تکوین نیز همپای کتاب تدوین، او را به آفریدگار و منشاء هستی دعوت می‌کند و بر این اساس کشف قوانین حاکم بر هستی، قلمرو نفوذ وحی را نمی‌کاهد که بر عکس آن را توسعه می‌بخشد و عجز بیشتر عقل را در برابر بزرگی آفریدگار عقل به رخ او می‌کشد.

مهمترین دلیل بر سازگاری وحی و عقل در اسلام این است که کتاب وحی انسان را وا می‌دارد تا اسرار هستی و قوانین حاکم بر آن را از خلال عقل خدا دادی‌اش بشناسد و کشف کند و در یک تلاش مداوم تدبیر خدای حکیم و دانا را در هستی بهتر و بهتر درک کند. زیرا در این نگاه هستی «آیت» است و نقش واسطه‌گری دارد. از سوی دیگر خود این دعوت و ایجاد انگیزه برای کاوش بیشتر هستی، به این معناست که آموزه‌های شریعت‌های ناب برای رفع نادانی انسان‌هاست نه اینکه صاحب شریعت از رشد عقل و دانش بشری بیم داشته باشد. این استدلال در آثار متعدد مؤلف تفسیر الفرقان پیداست.

با عنایت به مباحث فوق در باب محدودیت عقل نسبت به وحی و اعتراف عقل به عجزش و در نتیجه سازگاری عقل و وحی، پرسشی که می‌ماند راز ناسازگاری‌هایی است که میان عقل و وحی در محافل فکری و مذهبی مطرح است.

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم/۳۰)

۲. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲۳، ص ۱۴۷

دلایل ناسازگاری عقل و وحی

بر اساس آنچه نقل کردیم عقل در صورتی که بر مبنای فطرت استوار باشد، حدود خویش را می‌شناسد و به محدودیت خود و مطلق بودن شناخت و حیانی اعتراف دارد، این گفته، اجمالی از دلایل ناسازگاری عقل و وحی را در خود دارد به این معنا که ناسازگاری یا باید به ناخالصی‌های رخ داده در آموزه‌های وحیانی برگردد یا ریشه در انحراف رخ داده در عقل و ابزار معرفتی عقل داشته باشد. افزون بر این که گاه ممکن است حاکمان سیاسی و شرایط پیش آمده سیاسی نیز به این ناسازگاری دامن زند. فهرست وار عوامل ناسازگاری فوق عبارت است از:

- ۱- شرایط پیش آمده سیاسی و برنامه‌ریزی حاکمان سیاسی بویژه در غرب در راستای مبارزه با ایمان‌گرایی.^۱
- ۲- نقش شریعت‌های تحریف شده.

سازمان‌ها و کلیساهای مسیحی از روزهای آغازین زندگی انسان، آموزه‌های تحریف شده و عقل ستیز را در گوش آنان می‌خوانند. و اصطکاک آشکار عقل و وحی، آنان را مجبور می‌سازد که ایمان را به ساحت فرا عقل، حواله دهند. به عنوان نمونه، یکی از مهمترین و اساسی‌ترین اصل اعتقادی مسیحیت، تصویری از خدا در چهره انسانی است که سه شخصیت (اقنوم) دارد و برای کفاره گناه انسان‌ها بدست آنان به صلیب آویخته می‌گردد.^۲ مؤلف الفرقان تصریح می‌کند: «وقتی به آنان بگوییم خدا بودن و انسان بودن یا تثلیث و توحید ناسازگارند و یکی، سه نمی‌شود، می‌گویند، این عقیده مربوط به حوزه ایمان است وقتی عقل پا پیش نهاد، ایمان عقب می‌نشیند. همچنان که ایمان فوق عقل است، تثلیث نیز چنین است. به آنان می‌گوییم اگر ایمان، مخالف عقل است، پس این ایمان، ایمانی است در برابر عقل و بر این اساس باید همه دیوانگان و آنانی که عقب‌مانده‌ای ذهنی‌اند، در زمره

۱. از این عامل با توجه به ارتباط کمرنگ‌تر به موضوع اصلی، به همین مقدار اکتفا می‌کنیم. برای اطلاع بیشتر، رک: صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفکر و الحضاره، ص ۲۸ به بعد.

۲. همان.

مؤمنان مسیحی قرار گیرند و عقلا از مسیحیت محروم گردند، چه‌این که ایمان مسیحی نیازمند نداشتن عقل است. زیرا عقل در تنافر با اعتقاد مسیحی است.^۱

ممکن است کسی همین اعتراض را به دیدگاه خود ایشان (صادقی،) هم وارد سازد که شما نیز وحی را در مرتبه فوق عقل قرار دادید و در تثلیث مسیحی نیز همین امر باعث شده، تا ساحت ایمان ساحت و رای عقل لحاظ گردد. ایشان به تفصیل پاسخ گفته‌اند: «عقل را مافوقی است که شناخته نمی‌شود. مادامی که عقل به وجود آن آگاه شود مثل وجود خدا و حقیقت صفات و افعالش؛ و آنچه را که عقل به کذب بودن یا محال بودنش پی می‌برد، چیزی است که مادون و تحت عقل است مثل؛ توصیه تثلیث! که موضوع فوق عقل نیست...»^۲

بر این اساس عجز شناخت عقل محدود به ذات و حقیقت صفات و افعال خداست اما تثلیث، فوق عقل نیست و در حالی که شناخت حق بدون عقل ناممکن است آنان عقل را از قلمرو لاهوت کنار می‌زنند.

۳- انحراف ابزار معرفتی

عامل سوم در ناسازگاری عقل و وحی، به انحراف و به‌کار رفتن ناصواب عقل و ابزار معرفتی دیگر بر می‌گردد. پیش از این اشاره کردیم که از دیدگاه قرآن، عقل مبتنی بر فطرت است و عقل و فطرت و شرع در یک مسیر روانند. عقل با بیماری‌هایی روبرو است که اگر دچار آن گردد از پرتو افشانی باز می‌ماند. زیرا: «انارة العقل مکسوف بطوع الهوی»^۳. عقل انسان با دو بال فطرت و شرع، پرواز می‌کند.^۴

به همین جهت ریشه «عقل» به معانی چون «عقال» یعنی زانو بند شتر، و نیز حصن و پناهگاه، بر می‌گردد^۵ و در آموزه‌های دینی و روایی ما نیز عقل، معرفت بازدارنده از باطل و مبتنی بر فطرت خداخواه انسان است.^۶

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، پیشین، ج ۸، ص ۲۴۲

۲. همان، ج ۹، ص ۱۳۰ و ۱۵۲.

۳. همان، ج ۱۴، ص ۳۷۹

۴. «و العقلية: المرأة المخدرة، المحبوسة فی بیتها و جمعها عقائل»، «و عقلت البعير عقلا شددت يده بالعقال ای الرباط»، و العقل:

الحصن و جمعه العقول. و هو المعقل أيضا و جمعه معاقل». خليل الفراهيدي، پیشین، ج ۱، ص ۱۶۱.

۵. عن أبي عبد الله قال قلت له ما العقل قال ما عید به الرحمن و اكتسب به الجنان قال قلت فآلذي كان فی معاوية فقال تلك التكرار تلك الشيطنة و هي شبيهة بالعقل و ليست بالعقل. کافی، ج ۱، كتاب العقل و الجهل، ص ۱۰.

و این ویژگی عقل بیش از تعبیری در «النهی» که قرآن مترادف الباب - اولی النهی = اولوالالباب - به کار برده پیداست که جمع «النهی» و به معنای عقلی است که انسان را از همه زشتی‌ها باز می‌دارد.^۱ قرآن «اولی النهی» تعبیر کرد تا زمینه لغزش عقل را نشان دهد؛ عقلی که گاه باید و نباید را از نفس می‌گیرد و گاه اصلاً از باید و نباید می‌ماند. به همین جهت قرآن گاه واژه حکمت را به خاطر نشان دادن این لغزش عقل به کار می‌گیرد: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ».^۲ «حکمت» از «حکمة دابة» به معنای لجام حیوان است که آن را از پیمودن راه‌های غیر اصلی باز می‌دارد و به راه راست راه می‌نماید. عقل انسانی نیز با وجود نفس و وسوسه‌گری آن به بدی‌ها، به چنین مهارتی نیازمند است.^۳ بنابراین زمینه لغزش و انحراف آن مسلم است. مؤلف الفرقان، این درستی و انحراف ابزار معرفتی را با استناد به آیات قرآن کریم، به زیبایی و دقت بیان کرده‌اند؛ استفاده درست عقل این است که به حدود آنچه که شایسته آن است، بیانده‌شید: «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۴ و انحراف عقل استفاده نکردن آن است: «صُمُّ بَكْمٌ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ»^۵ «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبَكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲)، یا به کارگیری آن در خدمت شیطنت‌ها و حیوانیت است: «وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَتْبَىٰ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (قصص: ۶۰).

کاربرد درست صدر، گشودگی آن برای پذیرش حق و حقیقت عقلانی است: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام: ۱۲۵)، و انحراف صدر، تنگی آن نسبت به پذیرش ایمان و یا گشودگی آن برای کفر است: «وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا» (انعام: ۱۲۵).

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۱۳

۲. بقره، ۲۶۹

۳. همان، ج ۴، ص ۲۵۷

۴. بقره، ۲۴۲

۵. بقره، ۱۷۱.

کاربرد درست قلب، آگاهی و سلامت آن است: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (شعرا: ۸۹)، و کزی آن، دگرگونی آن از قلب انسان به قلب حیوان و مهر و موم شدن آن است: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّكْبِرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر: ۳۵).

کاربرد حقیقی و درست لب، یادآوری مدام و دور از غفلت خدای متعال است: ﴿وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولَئِ الْأَلْبَابِ﴾ (بقره: ۲۶۹)، و کزی آن در این است که از ذکر خدا و ایمان به او غافل و تبدیل به لباب حیوان و شیطان گردد.

کاربرد درست فؤاد روشن شدن به نور یقین: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (نجم: ۱۱) و تثبیت یافتن آن به اخبار حق است: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ (هود: ۱۲۰)، ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (فرقان: ۳۲)، و انحراف آن شعله‌ور شدن در آتش جهل‌هاست: ^۱ ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْفُؤَادَةِ﴾ (همزه: ۶ و ۷).



در پایان به منظور شناساندن روشنایی بخشی بیشتر دیدگاه صاحب‌الفرقان در باب نسبت عقل و وحی، بخصوص ابتکارات وی، نگاه اجمالی به دیدگاه علامه طباطبایی به عنوان استاد ایشان در این خصوص می‌اندازیم. تا شباهت‌ها و تفاوت اندیشه این دو متفکر قرآنی به خوبی روشن گردد.

به نظر می‌رسد رابطه عقل و وحی در اندیشه علامه و شاگرد ایشان صاحب‌الفرقان (ره) در کل بسیار نزدیک به هم است. علامه عقل را حجت باطنی خدا می‌داند و معتقد است که این حجیت را دین امضاء کرده است و از سوی دیگر عقل نیز با نگاه به هستی و راز و رمز آفرینش، وجود خدا و نیازمندی بشر و هستی را به او اعتراف می‌کند.^۲

مانند آن چه در اندیشه آیت‌الله صادقی (ره) اشاره گردید، زیر بنای تفکر عقلی در علامه هم بدیهیات و امور فطری است. و از آنجایی که فطرت خدا خواه است، تفکر عقلی مبتنی بر آن نیز چنین است. وی در آثار متعدّدش بر معرفت‌های اولیه بشر اشاره دارد که بشر فطرتاً وجود هستی خارجی یا واقعیت بیرونی را می‌پذیرد و درک می‌کند و رفته رفته از دانش اولیه و

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۲۳، ص ۱۴۷

۲. طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، صص ۱۲۸-۱۳۰.

محسوس‌اش اوج می‌گیرد و به آفریدگار هستی پی می‌برد. و قرآن نیز مدام انسان را به چنین تفکری ترغیب می‌کند. تشویق به چنین خردورزی در آیات قرآن کریم و سنت، بیش از هر چیز گویای آن است که این دو راه به یک هدف و مقصد منتهی می‌گردد و محال است که حکم قطعی عقل به تخطئه وحی پردازد: «کتاب و سنت داعیه دار توسعه بکارگیری عقل هستند. قال تعالی: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾» (زمر: ۱۸). و آیات و روایات بسیار دیگری هم توصیه به توسعه تعقل نموده‌اند. بلی اگر کتاب و سنت از پیروی خلاف خود نهی می‌کند از این جهت است که کتاب و سنت قطعیه مورد تأیید و تصدیق صریح عقل است»^۱.

علامه معتقد است اسلام سه راه شناخت را برای انسان تجویز و پیشنهاد کرده است: ۱. راه تشریع که فرامین الهی در قرآن و سپس سخنان رسول خدا(ص) و اهل‌بیت(ع) می‌باشد که کاملاً منطبق با تکوین است. ۲. تفکر استدلالی که ویژگی فطری انسان است. ۳. تهذیب نفس. علامه معتقد است که قرآن در بسیاری از آیاتش از روش‌های عقلی بهره گرفته است. ۲ و قرآن کریم در هیچ موردی انسان را به تبعیت کورکورانه دعوت نکرده است.^۳

از این نگاه میان دستاورد فطری و قطعی عقل با داده‌های وحیانی تفاوتی نیست: «اصولاً بین روش انبیاء در دعوت به حق و حقیقت، و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست منطقی به آن می‌رسد فرقی وجود ندارد. تنها فرقی که هست عبارت از این است که پیامبران از مبدأ غیبی وحیانی استمداد می‌جستند. مع ذلک با مقام ارجمند و والایی که داشتند و با وصف ارتباطی که بین ایشان برقرار بوده در عین حال خودشان را تنزل داده و در سطح فکر توده مردم قرار می‌دادند، و به اندازه فهم و درک آنها به سخن می‌پرداختند و از بشر می‌خواستند که این نیروی فطری همگانی را بکار ببرند»^۴.

۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۸.

۲. همان، ص ۲۷۱.

۳. همان، ص ۲۵۵.

۴. طباطبایی، محمد حسین. بررسی‌های اسلامی (مجموعه مقالات فارسی علامه) هجرت قم، ج ۳، کتاب علمی و فلسفه الهی، چاپ اول، صص ۲۰۴-۲۰۲.

حال این پرسش مطرح است که با عنایت به این میزان سازگاری میان عقل و وحی، و فطری بودن، و در نتیجه مشترک بودن عقل در همه انسانها، چرا عقل در جوامعی چون جهان غرب به دستاوردهایی در تقابل با وحی می‌رسد؟ تحلیل علامه بر مبنای فطرت این است که مسأله به انحراف عقل از فطرت بر می‌گردد. عقل در صورت استواری بر فطرت و مهار نیروهای موجود دیگر در انسان، به سوی مقصد فطری‌اش روان است اما اگر تدبیر از دست عقل رفت و تعادل انسان به هم خورد، عقل ابزاری در خدمت شهوت و نیروهای دیگر انسان می‌گردد.^۱

اما این همسویی میان عقل و وحی آیا به خودکفایی بسندگی عقل در تأمین شناخت متقن، منجر نمی‌گردد؟ از نظر علامه جواب منفی است. عقل بشری نمی‌تواند عقل خود بسنده و بی‌نیاز باشد و علامه در مباحث متعدد به آن اشاره یا تصریح می‌کند: «انسان دریافته که جهان مادی به تنهایی همراه با فقر و نیاز است و بدون تکیه بر مبدئی که نیاز او را بر طرف سازد و به او هستی بخشد، نمی‌تواند به پای خود بایستد، و این همان فلسفه الهی است.»^۲ علامه در این گفته فلسفه را درک فقر و ناتوانی انسان نسبت به خدا می‌داند. وی در جای دیگر معارف اعتقادی و عملی اسلام را مطابق با آفرینش انسان می‌داند که جامعه بشری دیر یا زود به لزوم اجرای آن می‌رسد.^۳ معنای این سخن کوتاهی عقل بشری نسبت به فرامین الهی است.

در باب درک جزئیات احکام شرع نیز ایشان به کوتاهی عقل تصریح می‌کند.^۴ و در جای دیگر در مقایسه راه‌های شناخت در اسلام، تصریح می‌کند: «ثانیاً طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برده و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را بدست آورد. بر خلاف دو طریق دیگر، زیرا اگرچه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را بدست آورد

۱. همان، ص ۲۶۹.

۲. طباطبایی، محمد حسین. شیعه در اسلام، پیشین، ص ۲۰۱.

۳. طباطبایی، محمد حسین. رسالت تشیع در دنیای امروز، (گفتگوی دیگر با هانری کربن) نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۴۱.

۴. طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۵۸.

ولی جزئیات احکام، نظر به این‌که مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند از شعاع عمل آن خارجند و همچنین است راه تهذیب نفس...»^۱

علامه تأکید می‌کند که قرآن با همه دانش‌های که به حیات بشری مربوط است، سر و کار دارد و فهم بیشتر هستی را برای شناخت عمیق‌تر خدا توصیه می‌کند اما تحمیل دستاوردهای علمی را بر قرآن نأروا می‌داند و این ناروایی اشاره دیگر به تمام نبودن این دانش‌هاست.^۲

ایشان در عجز خرد بشری برای ارائه یک قانون همیشگی و مورد پذیرش همه، تأکید می‌کند: قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تأمین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکوینا به عهده خرد گذاشته شده بود، هر انسان با خردی آن را درک می‌کرد چنانکه سود و زیان و سایر ضروریات زندگی خود را درک می‌کند ولی از چنین قانونی تا کنون خبری نیست.^۳

این همه تمایز میان دو متفکران به چه نقطه‌ای بر می‌گردد؟ به نظر می‌رسد مهمترین نکته تمایز بخش به موقف دو مفسر نسبت به فلسفه بر می‌گردد. در اندیشه آیت‌الله صادقی(ره) گرایش فلسفی رفته رفته را کم‌سو تر می‌گردد و در آثار متأخرش به نوع تفکیکی روی می‌آورد که مبنای اصلی آن قرآن است، نه تفکیک مصطلح در فضای فکری امروز که در جای خودش باید بررسی گردد؛ نمونه‌ای از موقف را در بیان ایشان در باب اصل «علیت» دیدیم.

اما در اندیشه علامه(ره) گرایش فلسفی در بیشتر آثار از جمله در المیزان پیوسته ادامه دارد. علامه معتقد است که قرآن تفکر فلسفی را امضاء کرده است و حتی چنین شیوه‌ای را به کار گرفته است.^۴

از نظر علامه یکی از امتیازات شیعه پیشگامی در تفکر فلسفی است. شیعه هم از نظر شروع تفکر فلسفی پیشگام است و هم از نظر پرورش و گسترش این تفکر. این امر بیش از هر چیز به آموزه‌های فلسفی موجود در آثار ائمه علیهم‌السلام بویژه امیرمؤمنان علیه‌السلام بر می‌گردد.

۱. طباطبائی، محمد حسین. شیعه در اسلام، صص ۱۰۴-۱۰۵.

۲. طباطبائی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹.

۳. طباطبائی، محمد حسین. شیعه در اسلام، ص ۱۳۹.

۴. طباطبائی، محمد حسین. المیزان، ج ۵، ص ۳۷۱.

«و اما کسانی که به آثار صحابه پیغمبر اکرم (ص) آشنائی دارند خوب می‌دانند که در میان این همه آثار که از صحابه (که حدود دوازده هزار نفر از ایشان ضبط شده) در دست است حتی یک اثر مشتمل به تفکر فلسفی باشد نقل نشده، تنها امیرالمؤمنین (ع) است که بیانات جذاب وی در الهیات عمیق‌ترین تفکرات فلسفی را دارد»^۱.

این تفاوت به خوبی در تمرکز بیشتر صاحب الفرقان (ره) بر آموزه‌های قرآن و حتی‌المقدور بر کنار ماندن از گرایش‌های فلسفی التقاطی اسلامی - یونانی، و غیر آن، و در واژه‌شناسی و نوآوری اصطلاحات صاحب الفرقان با استمداد از واژگان قرآنی خود را نشان می‌دهد که می‌شود آن را نوآوری دیگر مرحوم آیت‌الله صادقی (ره) نسبت به استادش ارزیابی کرد.

سخن پایانی

به نظر می‌رسد تازگی تحلیل صاحب الفرقان از رابطه عقل و وحی در میان متفکران جهان اسلام، بیش از هر مطلبی به مبنای قرآنی ایشان برگردد. نسبت عقل و وحی، سرگذشت دور و دراز نزاع‌ها را شاهد بوده است، اما جامعیت تحلیل قرآنی از این رابطه و ژرفای پژوهش و مستندات قرآنی وی، بی‌نظیر یا کم‌نظیر است. این تحلیل همزمان در مفهوم‌شناسی و نیز تحلیل محتوا مشهود است. و درست همین نکته بویژه در واپسین مراحل فکری ایشان، خط فکری ایشان را با استادش علامه طباطبایی متفاوت می‌سازد. گرایش فلسفی علامه، ویژگی ثابت اندیشه ایشان است.

اهمیت دیگر دیدگاه صاحب الفرقان، به رابطه تنگاتنگ آموزه‌های قرآنی و روایی شیعه بر می‌گردد که در تحلیل ایشان به خوبی نمود دارد. استدلال بر حقانیت و جامعیت معارف اهل بیت، و شناساندن این معارف با روش تحمل پذیرتر، پیامد دیگر دیدگاه ایشان است.

رابطه عقل و وحی، بر اساس این تحلیل، از فهم عقلی و فطری شروع می‌گردد و به پذیرش وحی می‌رسد، سپس عقل، محدودیت خود را درک و حد خویش را رعایت می‌کند. گویا عقل، خود، دست خود را بسته می‌یابد و چنین فهمی، قناعت عمیق عقل از عجز

۱. طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، ص ۱۳۱.

خویش را در پی دارد. چنین تحلیلی بخصوص برای مخاطبینی که وحی را به مثابه منبع معرفتی پذیرفته و اسلام را واجد کاملترین وحی می‌دانند، متین و هوشیارانه است. گرچه بیان ایشان، کلی و ناظر به دین‌مداران و غیر آنان است، اما به نظر می‌رسد جدا کردن دو دسته مباحث (برای هر دو مخاطب) این پژوهش را تکمیل خواهد کرد. تحلیلی که نگاه بیرونی داشته باشد؛ بخصوص با توجه به گستردگی این مباحث در آثار ایشان مشهود است.

دین‌مداری که به شریعتی پیش از شریعت خاتم پای‌بند است نیز جواب قطعی برای این پرسش نیافته است که «فوق عقل» بر اساس چه معیاری باید تعیین گردد. این نکته نیز جای تحقیق بیشتر در آثار صاحب الفرقان، را می‌طلبد.

منابع و مأخذ:

- ابن منظور، لسان العرب،
- اصفهانی راغب، المفردات فی غریب القرآن،
- الفراهیدی، خلیل، کتاب العین.
- صادقی تهرانی، محمد، تاریخ الفکر والحضارة، بیروت، دار التراث الاسلامی، بی‌جا، ۱۹۷۴.
- الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن.
- نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر.
- التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم.
- المقارنات بین الکتب السماویة،
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن.
- شیعه در اسلام.
- بررسی‌های اسلامی.
- رسالت تشیع در دنیای امروز.
- کلینی، محمد ابن یعقوب، اصول کافی.
- قرآن کریم (برای مراجعه به تمام منابع به جز تاریخ الفکر والحضاره، از نرم‌افزار نور استفاده گردیده است)



بحثی در جانشینی آدم از پیشینیان در تفسیر آیت الله العظمی دکتر محمد صادقی

محمدعلی کوشا*

چکیده

داستان گفت‌وگوی خدا با فرشتگان و قرار دادن خلیفه در زمین یکی از آیات بحث انگیز و مبین نگرش قرآن به انسان و جهان بینی توحیدی است که در آیات ۳۰ تا ۳۹ سوره بقره مطرح شده است. اساسی‌ترین آنها: خبر دادن پروردگار، از خلافت آدم و دستور سجده ملائکه در برابر او پس از تعلیم اسما و اعتراف ملائکه به تفاوت‌های بنیادی آنان با بنی آدم است. خلیفه به معنی جانشین است؛ ولی در اینکه خلافت در اینجا، جانشینی و نیابت از چه کسی است؟ مفسران احتمالات گوناگونی داده‌اند. بعضی گفته‌اند: مراد از «خلیفه» جانشینی آدم از جنّانی است که قبلاً در زمین به فساد می‌پرداخته‌اند. برخی گفته‌اند: مراد از خلیفه، جانشینی آدم و فرزندانش از خدا در روی زمین است. آن کس که می‌گوید انسان خلیفه خدا نیست، می‌گوید مستخلف عنه سکنه پیشین زمین، نسل آدم پیش از این آدم یا جنس دیگری از مخلوقین مانند جن یا نسناس - حسب اختلاف اقوال - باشد، زیرا مراد از خلیفه در این آیه شخص آدم نیست بلکه نسل اوست و آن کس که می‌گوید جانشین خدا است می‌گوید: خداوند دارای اسماء حسنی و صفات علیاست و بشر در تمامی آنها خلیفه و جانشین خدا در زمین است، و در واقع در تمام شئون خویش کارهای خدا را حکایت می‌کند!! و مظهر اسماء و صفات حق است. نهایت اینکه کمال تامّ و تمام آن صفات در خداست و به انسان مقداری

*. محقق و پژوهشگر قرآنی، استاد حوزه و دانشگاه.

از آنها عطا شده است. آیت‌الله صادقی در تفسیر خود به واکاوی این موضوع پرداخته و در نهایت می‌نویسد: «این خلیفه هرگز به معنای «جانشینی آدم از خدا» نیست؛ زیرا جانشینی شرایط و زمینه‌هایی چون «سنخیت» و «همگونی» و «عدم توانایی مستخلف عنه»، و یا بالاخره «مرگ و نابودی او» را می‌طلبد.

مقدمه

فقیه و مفسر بزرگ، مرحوم آیت‌الله دکتر محمد صادقی تهرانی از جمله اسلام‌شناسانی است که گذشت زمان و پیشرفت‌های علمی و فکری حوزوی به‌ویژه اصطکاک و برخورد متقابل اندیشه‌های جدید با تفکرات و رهیافت‌های سنتی، قدر و منزلت او را بهتر و روشن‌تر، نمایان خواهد ساخت و وسعت جهاد علمی این عالم قرآن‌مدار و پرتلاش را که هیچ‌گاه از کتاب خدا جدا نشد و آن را به حاشیه نراند، به دانشوران و فرهیختگان خواهد شناساند.

مرحوم دکتر صادقی به تمام معنا عالمی جامع و محقق اندیشمند و صاحب‌قلمی پرتوان بود. او آنچه را دریافته بود به زبان و قلم عرضه کرد، و مهم‌تر اینکه در سخت‌ترین دوران زندگی یعنی در مواجهه با طاغوت و متحجران در دوران جوانی، نه قلم را بر زمین گذاشت، و نه کرسی تدریس را رها کرد، و نه از امر به معروف و نهی از منکر باز ایستاد.

بارزترین ویژگی این شخصیت علمی، صراحت لهجه، نفاق‌گریزی و غلوستیزی و نشر فکر و فرهنگ قرآنی به گونه خاص است که در مجموعه آثارش نمایان است.

از جمله موارد بسیار بحث‌برانگیز در تفسیر قرآن که مفسران را به تأمل واداشته و آرای گوناگونی را برانگیخته است، داستان گفت‌وگوی خدا با فرشتگان و قرار دادن خلیفه در زمین است. آیات ۳۰ تا ۳۹ سوره بقره بیانگر این موضوع است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...»، یاد کن آنگاه که پروردگار تو به فرشتگان گفت: بی‌گمان، من قراردهنده جانشینی در زمین هستم».

در مجموعه این ۹ آیه نکات فراوانی دیده می‌شود اما اساسی‌ترین آنها: خبر دادن پروردگار، فرشتگان را از خلافت آدم و دستور سجده آنان در برابر او و تشریح وضعیت

زندگانی آدم در بهشت و حوادثی که منجر به خروج او و همسرش از آن گردید و سپس توبه آنان و سرانجام زندگی خود و فرزندانشان در زمین است.

نظریه دیگران در معنای خلیفه

فخر رازی در تفسیر کبیرش «مفاتیح الغیب» در معنای خلیفه گوید:

الْخَلِيفَةُ مَنْ يَخْلَفُ غَيْرَهُ وَيَقُومُ مَقَامَهُ، خلیفه کسی است که پس از دیگری می‌آید و به جای او می‌ایستد.^۱ بنابراین، خلیفه به معنی جانشین است؛ ولی در اینکه خلافت در اینجا، جانشینی و نیابت از چه کسی است؟ مفسران احتمالات گوناگونی داده‌اند. بعضی گفته‌اند: مراد از «خلیفه» جانشینی آدم از جَنّانی است که قبلاً در زمین به فساد می‌پرداخته‌اند. برخی گفته‌اند: مراد از خلیفه، جانشینی آدم و فرزندانش از خدا در روی زمین است. با این توضیح که خداوند دارای اسماء حسنی و صفات علیاست و بشر در تمامی آنها خلیفه و جانشین خدا در زمین است، و در واقع در تمام شئون خویش کارهای خدا را حکایت می‌کند و مظهر اسماء و صفات حق است. نهایت اینکه کمال تام و تمام آن صفات در خداست و به انسان مقداری از آنها عطا شده است و این خلافت شامل انسان است اعم از نیک و بد، مؤمن و کافر، بدکار و نیکوکار. مثلاً خالق، رازق، علیم، قادر، سمیع، بصیر، رحیم، حکیم، غفور که از اسماء حق تعالی است. بشر در تمام این صفات و اسماء جانشین خداست. خدا همه را خلق کرده، بشر نیز مثلاً ساختمان، کارخانه و غیره را خلق می‌کند و با قدرت خدادادی آنها را به وجود می‌آورد، و برای اولاد خود روزی فراهم می‌آورد، داناست، قدرت دارد، می‌شنود، می‌بیند؛ مهربان، محکم‌کار، چاره‌ساز و مدبّر است. اینها همه جانشینی از حق تعالی است.^۲

صاحب تفسیر المنار در این باره گوید: ظاهر آن است که مراد از «خلیفه» آدم و مجموع ذریه اوست. انسان اگرچه ضعیف خلق شده ولی دارای حس و شعور است و با آن دو در کائنات تصرف می‌کند و آنها را زیر سلطه خود می‌کشد، لذا دارای این همه اختراعات شگفت شده و در آینده نیز به جایی خواهد رسید که نمی‌توان همه آنها را اندازه‌گیری و شمارش کرد.

۱. فخر رازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۳۸۸

۲. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، ص ۲۸۸

پس انسان با این همه نیرو و موهبت از حیث استعداد و آرزو و علم و عمل غیرمحدود است. خداوند این مواهب را به او داده تا به واسطه او اسرار خلقت آشکار گردد. خدا او را با این مواهب، خلیفه و جانشین خود در زمین قرار داده است. در واقع او عجایب صنع خدا و اسرار خلقت و بدایع حکمت او را آشکار می‌سازد (تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۶۳).

مؤلف قاموس قرآن گوید: «بشر، خدافت و جانشین خداست. اصل نیروها و صفات که بشر داراست از خدا می‌باشد، منتهی بدکاران جانشینان بد و نیکوکاران جانشینان خوب‌اند. و در آیاتی نظیر ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ...﴾ (انعام: ۱۶۵)؛ ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا...﴾ (فاطر: ۳۹) منظور از «خلائف» به احتمال قوی خلیفه‌الله بودن انسان است و کافر نیز خلیفه خداست، اما کفر او در پیش خدا رسوایش خواهد کرد. ولی در آیاتی مثل: ﴿جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ (یونس: ۱۴)؛ ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (اعراف: ۶۹) ظاهراً جانشین شدن از گذشتگان است نه خلیفه‌الله بودن. همچنین است: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (اعراف: ۷۴)؛ ولی شاید منظور از آیه ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾ (یونس: ۷۳)، ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ (نمل: ۶۲) خلیفه‌الله بودن باشد.

معنای خلیفه‌الله بودن آن است که بشر در آینده از حیث صنعت و کار و عمل هرچه بیشتر خدافت خواهد شد و مظهر بیشتر آن در زندگی بهشتی است که انسان با اراده کار خواهد کرد و باید منتظر ترقیات عجیب بشر در دنیا بود که این موجود مرموز و خلیفه‌الله چه کارهایی انجام خواهد داد و ظهور آن کارها دلیل خلیفه‌الله و مظهر صفات حق بودن است و در عین حال معرف کمال قدرت خداست» (قاموس قرآن، ج ۲، ص ۲۸۸ - ۲۸۹).

سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن درباره خلیفه‌اللهی انسان گوید: «این اراده بلند خداوندی است که می‌خواهد به این پدیده‌ای که تازه به پهنه وجود آورده، زمام این خاکدان زمین را به او بسپارد و دستش را در آن باز گذارد، و به او وکالت دهد تا اراده آفریدگار را در نوآوری و خلاقیت، تجزیه و ترکیب، و تغییر و تبدیل تحقق بخشد، و به کشف نیروها و

انرژی‌ها و گنج‌ها و معادن و مواد خام زمین، دست یازد. و همه اینها را تا آنجا که خواست خدا باشد به زیر فرمان خود درآورد و آنها را در کار بزرگ و سترگی که خداوند بدو سپرده است، به کار گیرد. چنین است که خدا به این موجود جدید بشری، آن اندازه نیرومندی و توانایی بخشیده است و آمادگی شگرف در وجودش به ودیعت نهاده و ذخیره فرموده است که بتواند با نیروها و انرژی‌های موجود زمینی هم‌وردی کند و به مهار کردن آنها برخیزد و گنج‌ها و معادن آن را در دست قدرت خود گیرد. و خداوند آن اندازه به انسان، نیروهای نهان عطا کرده است که بتواند مشیت الهی را صورت تحقق بخشد و بدانچه خدا خواسته است کمر همت بندد. از اینجاست که یگانگی و هماهنگی واحدی میان قوانینی که بر زمین و بلکه بر همه جهان حکمفرما است، و میان قوانینی که حاکم بر این آفریده و نیروها و انرژی‌های نهفته در اوست، موجود بوده تا برخوردی میان این قوانین و آن قانون‌ها به وجود نیاید و نظام جهان از هم نپاشد، و تا اینکه نیروی انسان بر تخته سنگ ستبر جهان خرد نگردد و هرز نرود.

از این رو، این آفریده‌ای که بر این زمین پهناور می‌زید جایگاه بزرگی در دستگاه جهان دارد و آن بزرگداشتی است که آفریدگار یکتا و متعال برای او چنین خواسته است.

آنگاه سید قطب پس از بیان این مطالب می‌نویسد: آنچه گذشت، بخشی از الهاماتی است که از تعبیر رسا و بلندبالای کلام الهی یعنی «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۱ در ذهن و زبان او جای گرفته و بر قلمش جاری شده است!.

اینک ببینیم که صاحب تفسیر المیزان در این باره چه می‌گوید: «زمینه و سیاق کلام به دو نکته اشاره دارد، اول اینکه منظور از خلافت نام برده جانشینی خدا در زمین بوده، نه اینکه انسان جانشین ساکنان قبلی زمین شود، که در آن آیام منقرض شده بودند، و خدا خواسته انسان را جانشین آنها کند، چنانکه بعضی از مفسرین این احتمال را داده‌اند. برای اینکه جوابی که خدای سبحان به ملائکه داده، این است که اسماء را به آدم تعلیم داده و سپس فرموده: حال، ملائکه را از این اسماء خبر بده، و این پاسخ با احتمال نامبرده هیچ تناسبی ندارد. و بنابراین پس دیگر خلافت نامبرده اختصاص به شخص آدم (ع) ندارد، بلکه فرزندان او نیز در

۱. سید قطب، فی ظلال القرآن، ترجمه خرم‌دل، ج ۱، ص ۸۶

این مقام با او مشترکند. آن وقت معنای تعلیم اسماء این می‌شود که خدای تعالی این علم را در انسانها به ودیعت سپرده به طوری که آثار آن ودیعه، به تدریج و به طور دائم، از این نوع موجود سر بزند، هر وقت به طریق آن بیفتد و هدایت شود، بتواند آن ودیعه را از قوه به فعل درآورد، دلیل و مؤید این عمومیت خلافت، آیه **﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾** (اعراف: ۶۹) و آیه **﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾** (یونس: ۱۴) و **﴿يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾** (نمل: ۶۲) می‌باشد.^۱

صاحب تفسیر الکاشف نیز گوید: «مراد از واژه خلیفه در آیه **﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** آدم ابوالبشر و هر انسانی است که در هر زمان و مکان از نسل آدم به دنیا آمده یا به دنیا خواهد آمد. خداوند از آن جهت آدم را خلیفه نامید که زمام زمین و کشف نیروها و ثروت‌های موجود در آن و نیز بهره گرفتن از این ثروت‌ها را به او واگذار کرد».^۲

آلوسی نیز در «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی» گوید: **وَالْخَلِيفَةُ مَنْ يَخْلَفُ غَيْرَهُ وَيَتَوَبَّعُهُ، وَالْهَاءُ لِلْمُبَالَغَةِ... وَ مَعْنَى كَوْنِهِ خَلِيفَةً أَنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِي أَرْضِهِ، وَكَذَا كُلُّ نَبِيٍّ اسْتَخْلَفَهُمْ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ وَسِيَاسَةِ النَّاسِ وَتَكْمِيلِ نَفُوسِهِمْ وَتَنْفِيزِ أَمْرِهِ فِيهِمْ،** یعنی خلیفه کسی است که جانشین دیگری و نایب او می‌شود، و «هاء» آن برای مبالغه است. و مراد از خلیفه در آیه **﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** جانشینی آدم از خدای تعالی در زمین است، و نیز همین گونه است جانشینی پیامبران از خدا در آبادانی زمین و سیاست و تدبیر مردم و تکمیل نفوس آنها و تنفیذ فرمان الهی در میان آنان».^۳

محمد جمال الدین قاسمی دمشقی صاحب تفسیر «محاسن التأویل»، ذیل جمله **﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** می‌نویسد: ای قوماً یَخْلَفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ، کَمَا قَالَ تَعَالَى: **﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾** (انعام: ۱۶۵)، و قال: **﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾** (نمل: ۶۲)، و قال **﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ﴾** (زخرف: ۶۰)، و قال: **﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾** (مریم: ۵۹). و یَجُوزُ أَنْ يُرَادَ: خَلِيفَةُ

۱. طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، ج ۱، ص ۱۷۸

۲. مغنیه، محمد جواد، الکاشف، ترجمه موسی دانش، ج ۱، ص ۱۸۶

۳. روح المعانی، ج ۱، ص ۲۹۸

مِنْكُمْ... وَأَنْ يُرَادَ: خَلِيفَةُ مَنِّي، لِأَنَّ آدَمَ كَانَ خَلِيفَةَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَكَذَلِكَ كُلُّ نَبِيٍّ، خَلِيفَةٌ فِي دِينِهِ...^۱ اینجا یعنی قومی جایگزین و جانشین قوم دیگر شوند و نسل به نسل این جانشینی استمرار یابد و آیات مذکور هم شاهد بر این مدعا است. و ممکن است که مراد از خلیفه در این گونه آیات، خلافت و جانشینی از خدا در روی زمین باشد و همین‌طور هر پیغمبری جانشین خدا در روی زمین باشد» (محاسن التأویل، ج ۱، ص ۲۵۳)

می‌بینیم که این مفسر نامی، نظری مغایر دیگران درباره معنای «خلیفه» در آیه ۳۰ سوره بقره دارد اگرچه پس از اظهار نظر صریح، نظر دیگران را نیز به عنوان یک احتمال ذکر کرده است.

نظریه‌ای همگون با صاحب الفرقان در معنای خلیفه

نویسنده دایرةالمعارف «معارف و معاریف» نیز همچون قاسمی دمشقی در ذیل آیه مذکور نظری برخلاف دیگر مفسران دارد، می‌نویسد: «آنچه به نظر قاصر می‌رسد و با معنی خلافت سازگار است اینکه مستخلف عنه سکنه پیشین زمین، نسل آدم پیش از این آدم یا جنس دیگری از مخلوقین مانند جن یا نسناس - حسب اختلاف اقوال - باشد، زیرا مراد از خلیفه در این آیه شخص آدم نیست بلکه نسل اوست، چنانکه از ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ برمی‌آید. آنگاه می‌افزاید که: پیشرفت‌هایی که بشر در علم و صنعت داشته و کارهایی که وی در این رابطه انجام می‌دهد، هر قدر در دید محدود کوتاه‌بین ما مهم ارزشمند جلوه کند آیا صحیح است که بگوییم در علم نامحدود و ازلی خداوندی که خود این استعدادها را آفریده و خود زمینه‌ساز شکوفایی و به فعلیت رسیدن آن استعدادها بوده نیز مهم جلوه می‌کند؟! و آیا این معادله، معادله‌ای معقول است؟! گیرم در آینده فضایی‌های بشر در سطح چند ستاره دیگر هم فرود آمدند و چند توبره دیگر خاک نیز به ارمغان آوردند، آیا این کار در برابر آفرینش همان ستاره‌ها و میلیون‌ها کهکشان مشتمل بر میلیارد‌ها ستاره که همه اینها به قول قرآن تازه مربوط به نزدیک‌ترین آسمان است اهمیتی دارد که در این زمینه بشر را خلیفه‌الله بدانیم؟! آیا بشر تاکنون توانسته و یا تصور آن را کرده که کالبد حشره‌ای با بافت ویژه بسازد و جانی و اراده‌ای به آن بدهد؟!

چنانکه می‌دانیم نظیر کارهایی که بشر انجام می‌دهد - کمابیش - حیوانات دیگر نیز انجام می‌دهند: حیوان، روزی فرزندانش را فراهم می‌کند، خانه‌هایی طبق اصول معماری دقیق می‌سازد، زنبور عسل علاوه بر آن، شهد گوارایی از گزیده‌ترین گل‌ها تهیه می‌کند - و آن را در خانه‌ای قرار می‌دهد که هیچ صنعتگری تاکنون نتوانسته مانند آن بسازد - خانه‌ای متشکل از گنجانده‌ترین شکل هندسی - مسدس - می‌سازد که لبان مهندسان ماهر را به آفرین گشوده است. بنابراین مقام خلیفه‌اللّٰهی به انسان اختصاص نداشته و حیوانات دیگر نیز به این سِمَت مفتخرند!

علاوه بر این، مفهوم خلافت دو رکن اساسی دارد:

۱- کار مستخلف^۱ فیه از پیش به دست مستخلف^۲ عنه باشد. مثلاً امیرالمؤمنین(ع) خلیفه پیغمبر(ص) است، کار او همان کاری است که پیش از آن، خود پیامبر(ص) مباشر آن بوده که تبلیغ احکام و تنظیم شئون عامّه مردم باشد، چنانکه می‌دانیم کار داود جعل حکم نبوده که شأن خداوند است، بلکه وی میان مردم حکومت و داوری می‌کرده است. آیا این شغل او قبلاً به دست خدا بوده؟ آیا خدا میان مردم قضاوت می‌کرده؟!

۲- بایستی مستخلف^۳ عنه در آنجا یا آن کار مستخلف^۴ فیه حضور نداشته باشد، چه او نیز کماکان همان‌جا یا بر سر همان کار باشد، جانشینی معنی و مفهومی نخواهد داشت. در صورتی که خداوند در همه جا حاضر و هر کاری که به دست داشته لایزال در دست خود دارد. ضمناً باید توجه داشت که در شماری از آیات به مستخلف^۵ عنه تصریح گردیده که می‌توان آن آیات را مفسّر آیاتی دانست که «خلیفه» به نحو مطلق در آنها ذکر شده است: از جمله:

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (یونس: ۱۴).
 ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ (اعراف: ۶۹).^۱

نظریه صاحب تفسیر الفرقان

نظیر مفسّر فقیه یعنی صاحب تفسیر «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة» درباره معنی و مراد از «خلیفه» در آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ در تلخیصی که از تفسیر کبیرش با

۱. حسینی دشتی، سید مصطفی، معارف و معارف، ج ۵، ص ۲۰۲ - ۲۰۴

عنوان «ترجمان فرقان» به قلم خویش عرضه نموده‌اند به شرح ذیل است: «و این خلیفه هرگز به معنای «جانشینی آدم از خدا» نیست؛ زیرا جانشینی شرایط و زمینه‌هایی چون «سنخیت» و «همگونی» و «عدم توانایی مستخلف‌عنه»، و یا بالاخره «مرگ و نابودی او» را می‌طلبد. به ویژه «ة» که در «خلیفة» برای مبالغه است، بدین معنی که این جانشین با تلاش تمام برای جانشینی از مستخلف‌عنه بکوشد، که در این میدان برابر او یا کمتر از او یا اینکه - مانند اینجا - بیشتر از او جانشین او باشد.

و بر مبنای «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱) و آیات و ادله عقلی، خدا در هیچ بُعدی از ابعاد الوهیت و ربوبیت، همانندی ندارد. بنابراین هرگز خلیفه و جانشینی - حتی در کمترین مراحلش - برای او متصور نیست. وانگهی خدا در کار ربوبیت هرگز ناتوان نمی‌شود و نمی‌میرد، تا جانشینی لازم داشته باشد.

در روایاتی هم که پیامبرانی به عنوان «خلیفة‌الله» آمده‌اند، بدین معناست که خدا آنان را پس از انبیاء و رسولانی پیشین، جانشینان آنان در بُعد نبوت و رسالت مقرر فرموده است، نه اینکه اینان جانشینان خدا باشند.

نکته دیگر اینکه «خَلِیْفَةً» فرمود به معنی جانشینی، و نه «خَلِیْفَتِی» که جانشین من، و حتی اگر هم (خلیفتی) به معنای «جانشین من» فرموده بود، به معنای جانشین ذات و صفات و افعال ربوبی نبود؛ بلکه همچون کلمات «روحی، خلقی و ...» بود که مضاف هرگز سنخیتی با خدا - که مضاف‌الیه است - ندارد، و این کلمات متشابه با «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» پاسخ داده می‌شوند، و نیز مخاطب در این آیه فرشتگان‌اند که طبعاً در مرحله نخستین همانها باید معنای آن (خلیفه) را بفهمند. و اگر بر فرض محال از این «خلیفه» جانشین خدا فهمیده بودند سؤالشان خیلی بیجا بود که «آیا مفسدان و خون‌ریزان را جانشین خود قرار می‌دهی؟!»

اصولاً کم‌اعتقادترین و کم‌خردترین افراد نسبت به خدا همچون مشرکان - از جانشینی خدا هرگز چنان تصور پلیدی را ندارند، حال آنکه این فرشتگان، در قرآن کریم کاملاً معصوم‌اند (انبیاء: ۲۶ - ۲۷)؛ (نحل: ۵۰) در نتیجه این جانشین، جانشینی از غیر خداست. حال آیا جانشین فرشتگان است؟ در این صورت با چشم‌پوشی از شرایط سنخیت و همگونی، بین فرشته و انسان - که فرشته آسمانی و انسان زمینی است - (اسراء: ۹۵) باید

گفت: کارگزاری فرشتگان هرگز تعطیل بردار نیست، تا جانشینی انسان بخواند، و اگر هم تعطیل بردار بود فرشتگانی دیگر جانشین این فرشتگان می شدند، و نیز فرشتگان آفریدگانی پیش از انسان بوده اند.

بنابراین، جانشینی انسان از فرشتگان بی معناست؛ و اما جانشینی از جنّ - که بیشترشان زمینی هستند - نیز معنا ندارد، زیرا بر مبنای آیه «وَالْبَنَ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» و جن را پیش از آن از آتش سوزان نفوذکننده آفریدیم» (حجر: ۲۷).

که جنیان پیش از این انسان آفریده شده اند، و تا پایان هم موجودند، و در کارهای خودشان ناتوان نبوده و نیستند، و از سویی دیگر ماهیتشان با ماهیت انسان متفاوت است. پس جانشین بودن انسان از آنان نیز بی معناست.

بنابراین برحسب پرسش فرشتگان، و این براهین، آدم جانشین آدمیان منقرض شده است، که چون آنان فساد و خونریزی زیاد کرده بودند، خدا آنها را نابود کرده، و به جای آنان این انسان را آفرید، که گرچه خیر مطلق نیستند، ولی افساد و خونریزی شان کمتر از انسانهای منقرض شده است.

شگفتی و اعتراض ملائکه نیز بر این اساس بوده که اگر این انسان جانشین انسانهای پیشین است، پس در افساد و خونریزی به همان شیوه آن چنانی هم از آنان جانشینی خواهد کرد و روی همین اصل هم پرسیدند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» لیکن با «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» و همچنین «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» پاسخشان را به خوبی دریافت کردند که این جانشین گرچه در هیکل انسانی مانند انسانهای منقرض شده پیشین است، اما از نظر استعداد و عملکردش بسی برتر از آنان می باشد. اگر هم گفته شود سؤال ملائکه براساس علم آنها به آینده بود، پاسخ همان است که «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»، «قطعاً من چیزی می دانم که شما نمی دانید». ولی طبق آیه ۳۰ سوره بقره، آنان از روی علم به آینده چنین سؤالی نکردند، بلکه با علم به گذشته، زبان به این پرسش گشودند.

ممکن است پرسش شود: چرا نسل قبل منقرض شده است؟ در پاسخ می گوییم: در مورد نسل حاضر نیز تهدید بر انقراض وارد شده است، چنانکه می فرماید: «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا

النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا» ای مردم، اگر (خدا) بخواهد شما را می‌برد و گروهی دیگر (به جای شما) می‌آورد» (نساء: ۱۳۳).

و نیز می‌فرماید: ﴿... إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾، «اگر (خدا) بخواهد شما را می‌برد و پس از شما هر که را بخواهد جانشین می‌سازد چنان‌که شما را از نسل قومی دیگر پدید آورد» (انعام: ۱۳۳).

ضمناً آنچه در آیه آمده کلمه «خليفة» است و نه «خليفة» و در هیچ جای قرآن «خليفة» ذکر نشده است. بنابراین و به‌طور کلی به معنی جایگزین و جانشینی از خود حضرت اقدس ربوبیت نیست مانند ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ (ص: ۲۶). و کلّ انسانها هر گروهی جانشین گروه دیگرند، چه در درون نسل آخرین و چه کلّ اینان نسبت به نسل‌های گذشته، چنانکه در آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (انعام: ۱۶۵). و چه خلافت در سلطه حقّانی جهان‌شمول که در دولت آخرین است بر طبق آیه ﴿أَمِنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ﴾ (نمل: ۶۲).

و بالاخره خلافت و وکالت و نیابت و مانند اینها هرگز برای کسی نسبت به خدا نیست، چنانکه آیاتی مانند (انعام: ۱۶۵؛ اعراف: ۶۹؛ اسراء: ۵۴؛ نساء: ۱۷۱) کلّ خلافت‌های انسانی را در میان خود انسانها نسبت به یکدیگر قرار داده است.

اما به‌هرحال، آیه ۳۰ از سوره بقره حاکی از آن است که انسان از استعداد خاصی در زمینه معرفت حقایق برخوردار است به‌طوری‌که با شکوفا شدن آن می‌تواند از فرشتگان برتر شود و به تعبیر عارفان و شماری از مفسران «مظهر صفات جلال و جمال و همه اسماء حسناى حق گردد» و از این طریق قدرت تسخیر او بر همه آنچه در زمین و آسمانهاست ظهور یابد ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (جاثیه: ۱۳).

۱ ... وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ (اعراف (۷): ۶۹).

۲ ... وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا (اسراء (۱۷): ۵۴).

۳ ... وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا (نساء (۴): ۱۷۱).

و همچنین، موقعیت فرشتگان را در ارتباط با انسان روشن می‌سازد و با طرح استفهام آنان و پاسخ خداوند به آن و همچنین با مطرح ساختن فرمان سجدهٔ آنان در برابر آدم، عدم استعدادشان را برای مقام خلافت نشان می‌دهد. و از جایگاه ابلیس و دشمنی او با آدم و ذریه‌اش و استکبار در برابر خدا پرده برمی‌دارد؛ و از طرفی آسیب‌پذیری انسان را در مقابل وسوسه‌های ابلیس تا حیطهٔ هبوط و تنزّلش از مقام عالی به دانی نشان می‌دهد؛ ولی امکان توبه را از او سلب نمی‌کند و تدارک اشتباهات را با بازگشت خالصانه به سوی خدای رحمان و رحیم تا رسیدن به مقام قرب الهی ممکن می‌شمارد. (اقتباسی از تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۳۳)

صاحب تفسیر تسنیم گوید: «سیاق آیه ۳۰ و ۳۱ بقره گویای این است که خداوند در مقام اعطای کرامت و کمال به انسان است، کرامتی که نیاز به زمینهٔ مناسبی چون علم به اسماء دارد و ملائکه مکرم از زمینهٔ مزبور محروم‌اند. چنین کمال و کرامتی در صورتی تصوّر دارد که اولاً، انسان خلیفهٔ خدا باشد و ثانیاً، قلمرو خلافت و حوزهٔ تصرف او آسمانها و زمین باشد، نه خصوص زمین، و زمین تنها مسکن او باشد. بنابراین فرض خلافت انسان از جنّ یا نسناس کرامتی برای وی به حساب نمی‌آید و نیازی هم به علم اسماء و یا برخورداری از مقام تسبیح و تقدیس ندارد، تا سبب سؤال فرشتگان شود.

افزون بر این اولاً ظاهر جملهٔ «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» این است که متکلم برای خود، خلیفه تعیین می‌کند، نه برای دیگران، و ثانیاً، جریان سجده برای خلیفه نیز نشان می‌دهد که او خلیفهٔ خداست، نه خلیفهٔ شخص دیگر. ثالثاً، نسل‌های فراوانی یکی پس از دیگری آمدند و هر کدام جانشین دیگری بود و آفریدگار همهٔ آنها خدای سبحان بود، ولی هنگام آفریدن هیچ یک، فرشتگان را در جریان آفرینش نسل جدید قرار نداد و از آن به عنوان خلیفه یاد نکرد، وگرنه فرشتگان، مسبوق به جعل خلافت بوده‌اند. و این‌گونه از جعل خلافت تعجّب نمی‌کردند.

غرض آنکه «خلافت تاریخی» فراوان بود، لیکن هرگز خداوند از هیچ یک با عنوان «خلیفه» یاد نکرد. پس معلوم می‌شود که خلافت انسان، جریانی تاریخی و طبیعی و اجتماعی نیست بلکه مطلبی الهی است.

و چون انسان، نسخه جامع عالم است و عالم اکبر در او به ودیعت نهاده شده و از همه انواع کائنات، نمونه‌ای در او وجود دارد، باعث شده تا زمینه مساعدی برای مقام «خلیفه‌اللهی» او فراهم گردد. افزون بر این قرینه منفصله‌ای نیز وجود دارد که مستخلف^۱ عنه، ذات اقدس خداوند است و آن روایاتی است که در آنها از «آدم» تعبیر به «خلیفه‌الله» و از انسانهای کامل از ذریه او تعبیر به «خلفاء الله» شده است.^۱

نتیجه

حاصل بحث در مسئله خلافت آدم و چگونگی آن یادآور خاطره شکوهمند آگاهی دادن پروردگار به فرشتگان از دست‌اندرکاری خود در جهت قرار دادن جانشینی در زمین است که استفهام و استعجاب آنها را بر می‌انگیزد. همچنانکه مسئولیت و اختیار مدیریت بخشیدن به یک کارگزار تازه‌وارد با هوش و استعداد، تعجب و نابوری کارگزاران قدیمی را که فاقد چنین صلاحیتی هستند، برمی‌انگیزد و سابقه عبادات طولانی کارگزاری همچون ابلیس، او را به حسادت و کارشکنی تبهکارانه وا می‌دارد.

خداوند علیم و حکیم از آموختن «اسماء» به آدم یاد می‌کند و ظرفیت علمی او را نسبت به جهان هستی فراتر از فرشتگان می‌برد و پس از آگاهی و اعتراف فرشتگان به چنین امتیازی که از عقل و اختیار آدمی و امانتی که بر او عرضه شده ناشی می‌شود، از آنان خواسته می‌شود که در اختیار رشد و کمال او قرار گیرند و سر کرنش و فروتنی در مقابل او فرود آورند (نظم قرآن، ج ۱، ص ۳۸).

و بدین‌سان، خداوند متعال، آدم را به عنوان خلیفه در زمین قرار می‌دهد تا او و فرزندانش از مواهب آن بهره‌مند شوند. فشرده‌گی داستان آدم در قرآن، در قالب تعبیرات و عبارات کوتاه و رمزگونه همراه با اشارات لطیف، ضمن اینکه پرسش‌برانگیز است، محتوای مطالب را تعمیق خاص بخشیده و اندیشمند اهل تحقیق را به تدبّر و تعمق همه‌جانبه درباره آن وا می‌دارد. به همین جهت، هر صاحب‌نظر دین‌شناس و قرآن‌پژوهی، برداشت و بهره‌ای متغایر از دیگری در فهم این گونه آیات پیدا می‌کند، و با همه دقت‌ها و ظرافت‌های موشکافانه مفسران بزرگ

۱. حویزی، عبد‌علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۲؛ بحرانی، سید هاشم، تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۷۵

اسلامی که در قالب توضیح و تفسیر این گونه آیات بیان داشته‌اند، ولی هنوز همه آن مطالب را نمی‌توان سخن پایانی و تمام شده درباره این آیات تلقی نمود. البته اوج و اعتبار آراء تفسیری هر یک از این فرهیختگان پرتلاش در جای خود محفوظ و سعی و کوشش آنان مشکور و شایسته قدردانی است، اما در اینجا دو نکته را باید محور و ملاک ارزیابی تفسیر الفرقان قرار داد. اول رویکرد تفسیر قرآن با قرآن با محوریت خود قرآن و عرضه روایات بر قرآن نه قرآن بر روایات! دوم به‌کارگیری عنصر «عقل» در تفسیر آیات و لحاظ نمودن واقعیت‌های مکانی و زمانی در شکل‌گیری پدیده‌های مورد تفسیر که این دو رویکرد از ویژگی‌های تفسیر مرحوم آیت‌الله دکتر محمد صادق در تفسیر گران‌سنگ «الفرقان» است که چاپ جدید آن با تصحیح و تحقیق شماری از محققان در لبنان انجام پذیرفته است.

* * *

مأخذ

- قرآن کریم
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.
- اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، افست ذوی القربی، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۳ ش.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، جامعه مدرسین، قم، چاپ یازدهم، ۱۳۷۸ ش.
- قاسمی دمشقی، محمدجمال‌الدین، محاسن التأویل، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۵/۲۰۰۵.
- بازرگان، عبدالعلی، انتشارات قلم، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
- فخر رازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۲۲ ق.
- رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، تحقیق فؤاد سراج عبدالغفار، المکتبه التوفیقیه، قاهره، بی‌تا.
- آلوسی، محمود، روح المعانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰/۱۹۹۹.
- قرشی، سیدعلی‌اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۸۶ ش.
- حویزی، عبدعلی‌بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، دارالتفسیر، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
- بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، علمی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۷/۲۰۰۶.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
- مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ۵۶، ۱۳۸۸ ش.
- سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم‌دل، نشر احسان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
- صادقی، محمد، ترجمان فرقان، بی‌جا، بی‌تا.
- مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، ترجمه موسی دانش، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.



نگاهی به حقوق و آزادی زن در اسلام از دیدگاه آیت‌الله دکتر صادقی (با تأکید بر مسأله ازدواج موقت و تعدد زوجات)

حسین علیزاده *

چکیده

این مقاله پس از معرفی اجمالی آیت‌الله دکتر صادقی به عنوان یکی از فقیهان نواندیش و برجسته معاصر، به تبیین بخش مهمی از دیدگاه‌های ایشان درباره حقوق زنان براساس کتاب تخصصی ایشان با عنوان «نگرشی جدید بر حقوق بانوان در اسلام» پرداخته و پس از سیری اجمالی در کتاب و تلخیص اهم مباحث آن به بیان آرای فقهی ایشان درباره مسائلی همچون ارث زنان، قصاص و دیه، محرمات شیرخوارگی، شهادت در امور قضایی، حق طلاق، حق قضاوت، حضانت و حقوق مشترک همسران، روابط اجتماعی و مشاغل زنان، چگونگی آزادی زن و سرانجام با تفصیل و تأکید بیشتری براساس عین عبارات برگزیده کتاب مسأله مهم و مبتلابه تعدد زوجات و ازدواج موقت را مطرح کرده و نحوه ایفای حقوق عادلانه و معقول زنان را در هر یک از این موارد و سایر موارد مطروحه بیان کرده است و همه جا مؤلف کتاب با تکیه و تأکید شدید و ابتکاری بر هر کلمه از آیات کریمه قرآن و نیز روایات معتبر و عقل استدلالی و عرفی به بیان نظرات اغلب نو و شجاعانه و بعضاً خلاف رایج و مشهور اقدام کرده است. نظرات شجاعانه و مبتکرانه‌ای که اغلب منجر به انزوای مؤلف محترم از عرصه رسمی فقهات و برداشت‌های دینی شده بود.

کلیدواژه‌ها: حقوق زن، نگرش نو، ازدواج موقت، تعدد زوجات و آزادی زن.

فقیه نواندیش در پرتو قرآن و سنت

مرحوم آیت‌الله دکتر محمد صادقی تهرانی (۱۳۰۵ – ۱۳۹۰ش) بی‌تردید یکی از فقیهان نواندیش و برجسته معاصر بود که بیش از نیم‌قرن در عرصه مجاهدات علمی و عملی، تلاش چشمگیر و حضوری اثرگذار داشت. او در بسیاری از حوزه‌های فکر دینی معاصر اعم از سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به‌ویژه در آرای فقهی و حقوقی و دیدگاه‌های تفسیری، استنباط و اجتهادی ویژه و متفاوت و اغلب قابل توجه و تأمل داشت، دیدگاه‌هایی که با شجاعت و صراحتی کم‌نظیر آنها را در درس‌ها و بحث‌ها و کتاب‌های پرشمار خویش مطرح می‌کرد. جسارت دین‌پژوهانه و صراحت لهجه مجتهدانه و مستقلانه و البته خیرخواهانه و دلسوزانه‌ای که کم‌کم او را منفرد و منزوی و حتی در نظر طرفداران قرائت رایج و رسمی از دین و فقهت، نامتعارف ساخته و ناهمدلانه و بی‌رحمانه مورد بدبینی، اتهام و تخریب قرار داده بود. البته او هیچ باکی و تزلزل و واهمه‌ای از این همه نداشت و سال‌ها همچنان با اطمینان خاطر، اعتماد به نفس مثال‌زدنی، مداومت، پایداری و پیگیری‌ای طولانی به راه خود ادامه داد و آثار و شاگردانی ارجمند بر جای گذاشت.

یکی از جنبه‌های تفکر فقهی، حقوقی و تفسیری دکتر صادقی، به‌ویژه با تأکیدی که بر محوریت قرآن کریم در تبیین آنها داشت، مسأله زن و حقوق بانوان در اسلام بود که در این مقال به اجمال به آن پرداخته و با تأکید بر دو محور مطرح‌تر آنها (ازدواج موقت و تعدد زوجات) به طرح و تبیین آنها می‌پردازیم.

دیدگاه‌ها (و کتاب «حقوق بانوان در اسلام»)

دیدگاه‌های دکتر صادقی درباره حقوق زن عمدتاً در چند جا به صورت تفصیلی و مکتوب آمده است که عبارتند از: ۱- تفسیر عربی ۳۰ جلدی «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة» و نیز تفسیر موضوعی در ذیل آیات مربوط به زنان به‌ویژه در سوره نساء، احزاب و نور. گفتنی است که در تفسیر فارسی پنج جلدی ایشان نیز که خلاصه همان مجلدات مفصل‌تر عربی

است، فشرده‌ای از آن دیدگاه‌ها آورده شده، ضمن اینکه ترجمه کامل تفسیر «الفرقان» ایشان نیز در دست انجام است.

۲- تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة که رساله عملیه (و علمی و استدلالی) ایشان به عربی و محصول سال‌ها تدریس خارج فقه او می‌باشد. رساله توضیح المسائل فارسی دکتر صادقی که در دو تحریر و چاپ خود، کاملاً متفاوت (یکی در سال ۱۳۶۸ش و دیگری در سال ۱۳۷۳ و پس از آن ۱۳۸۴) از سایر رساله‌های عملیه است، نیز همان نظرات را در بر دارد.

۳- و سرانجام کتاب ویژه‌ای با عنوان «نگرشی جدید بر حقوق بانوان در اسلام» که در سال ۱۳۸۶ برای نخستین بار در ۲۲۲ صفحه قطع رقعی از سوی نشر امید فردا در تهران منتشر شد و دربردارنده مجموعه فتاوا و دیدگاه‌های ایشان درباره این موضوع است که شامل جزوه‌ای هم که قبلاً با عنوان «حقوق زن از دیدگاه قرآن و سنت» از ایشان ارائه شده بود، می‌شود و از این نظر جامع‌تر و کامل‌تر از سایر مطالب ایشان در موضوع زن است و در نوع خود رساله‌ای اختصاصی (موضوعی) و تخصصی (فقه استدلالی) محسوب می‌شود. و اینک در این نوشتار ضمن معرفی کتاب اخیر و مروری اجمالی بر آن برای آشنایی بیشتر با نمونه‌ای از آرای مؤلف، در این باب، به‌طور مشخص‌تر به نقل و تلخیص و بررسی نظرات وی در دو مسأله مبتلابه و بحث‌انگیز تعدد زوجات و ازدواج موقت می‌پردازیم. کتاب مذکور پس از پیشگفتاری که نکات عمده آن در پی خواهد آمد در حقیقت دارای دو بخش است که خلاصه آن به شرح ذیل است:

۱- ارث زنان و علل تفاوت آن با سهم ارث مردان، که نظر مؤلف درباره آن، متفاوت با فتاوی مشهور است و بنا بر دلایلی قرآنی (از جمله نساء: ۱۲) سهم ارث زن از شوهر متوفایش را از کل میراث مرد می‌داند برخلاف اکثر فقیهان که سهم زن را تنها از اموال منقول و بهای خانه مسکونی و نه عین خانه و زمین و اعیان می‌دانند! چون معتقد است که در آیه مذکور فقط دین و وصیت از ارث کسر شده است نه چیز دیگر: ﴿فَلَهُنَّ الشَّمْنُ مِمَّا

ترکتم من بعد وصية توصون بها او دین﴾.

و می‌افزاید که در اسلام نه تنها زن از هیچ بخشی از میراث مرد محروم نیست بلکه به نص قرآن تا یک سال پس از مرگ شوهر - قبل از ازدواج مجدد - حق سکونت و نفقه، در

خانه ملکی او را اضافه بر ارث دارد، به این صورت که بایستی نخست مخارج معیشت یک سال او از میراث جدا شود و سپس ارث میان وارثان تقسیم گردد. (بقره: ۲۴۰)

و باز با تأسف ادامه می‌دهد که از جمله نتایج منفی فتوای مشهور مبنی بر محرومیت زن از زمین و املاک شوهر، این است که زنانی شیعی که شوهرانشان سنی مذهبند، برای فرار از این محرومیت، سنی می‌شوند! چرا که چنان محرومیتی در فتوای سنیان برای زنان نیست، چنان که در لبنان چنین مواردی اتفاق افتاده است.

و نتیجه می‌گیرد که بر پایه نظام اقتصادی اسلام، هرگز برای زن، درماندگی مالی وجود ندارد، زیرا که پس از مرگ شوهر تا یک سال حق نفقه و سکنی دارد و قبل و بعد از آن نیز پدر، پسر و وارثان ذکور دیگر به ترتیب طبقات ارث، در نگهداری او وظیفه شرعی دارند و زنانی که کسی را ندارند، بیت‌المال باید حداقل زندگی مادی آنان را تأمین کند و هرگز شغلی بر آنان واجب نیست، مگر کارهایی که ضروری باشد و بتوانند و نیز آنها را به اختلاط با مردان نکشاند. پس گرچه سهم الارث زنان ظاهراً کمتر از مردان می‌نماید ولی در حقیقت بر مبنای اختلاف مخارجشان - بیشتر و یا حداقل برابر با آنان است.

۲- مرجعیت فتوا و قضاوت را نیز برای زن در صورت داشتن شایستگی بیش از مردان، جایز می‌داند، زیرا (زمر: ۱۸) ﴿فَبَشِّرْ عِبَاد...﴾ تبعیت از قول احسن در فیتبعون احسنه را مشروط به زن یا مرد نکرده است.

۳- سپس مسأله قصاص و شروط آن را مطرح کرده و درباره تفاوت قصاص و دیه زن و مرد نیز توجیهات عقلی و شرعی‌ای را ذکر کرده و باز فتوای جدیدی با توجه به تغییر موضوعات احکام در اثر مقتضیات زمان و مکان داده‌اند که استدلالشان معقول و شرع‌پسند به نظر آمده و به اصطلاح من‌عندی نیست و حالت تحمیل بر دلایل شرعی را ندارد و شرح آن را در اصل کتاب باید دید.

۴- حرمت ابدی ناشی از عقدی که در حال عده صورت گرفته باشد را نیز باز با دلیل قرآنی (نساء: ۲۴) ردّ کرده و حرمت ابدی را فقط در دو مورد منصوص مانند حرمت ازدواج پس از طلاق نهم دانسته است و بخشی از پیامدهای ناهنجار فتوای مشهور را در فروپاشی خانواده‌ها، مؤید فتوای جدید خود قرار می‌دهد.

- ۵- در محرمات شیرخوارگی نیز محارم رضاعی را بنا بر نصّ آیه (نساء: ۲۳) محدود دانسته و گسترش آن را برخلاف آیه و موجب بروز مشکلات خانوادگی در امر ازدواج می‌داند.
- ۶- شهادت زن را نیز در مسائل قضایی در مجموع برابر با مرد دانسته و سخن قرآن را (بقره: ۲۸۲) استثنا و دارای حکمت تعبدی یا حکمت ذکر شده در آیه از قبیل فراموشی و انعطاف‌پذیری زنان در نفی و اثبات مسائل مالی را در موارد استثنایی قابل تغییر می‌داند و اینکه اگر زنانی آن‌گونه نباشند، شهادت مالی‌شان را هم باید پذیرفت. به علاوه در برخی موارد نظیر بارداری، باکره بودن و مانند آن، تنها شهادت زنان - و نه مردان - را معتبر می‌داند.
- ۷- در بحث طلاق نیز، آن را بدون داشتن عذر شرعی بر مرد و زن حرام می‌داند و می‌گوید براساس آیات، طلاق همچون حقّی طرفینی است و هرگز در انحصار شوهران نیست و این فتوا که مرد در هر صورت می‌تواند طلاق بدهد، ظالمانه و برخلاف قرآن است.
- ۸- در حق حضانت و سایر حقوق مشترک همسران نیز باز اصل را بر عدالت و عقل و تقوی قرار داده و قائل به مساوات در اغلب موارد بوده و حتی در مواردی بنا بر مصالحی شرعی، زنان را مقدم دانسته و البته گاه نیز در شرایطی مردان را.
- ۹- آنگاه تعدد زوجات و ازدواج موقت را مطرح کرده که در ادامه با تفصیل بیشتری می‌آید.
- ۱۰- اجازه پدر در عقد دختر را به شرطی لازم دانسته که به مصلحت شرعی او باشد و می‌گوید که قرآن هرگز ولایت بر دختر را به طور مطلق به پدر نداده است و گروهی از فقهای بزرگ را نیز در این فتوا موافق خود نام برده است از جمله: شیخ انصاری، میرزای شیرازی دوم و سید محمد کاظم طباطبایی (صاحب عروة).
- ۱۱- خواستگاری را هم طرفینی دانسته و عادت رایج مبنی بر لزوم خواستگاری مرد از زن را افراطی و بی‌ارتباط با اسلام می‌داند (براساس آیه ۵۰ سوره احزاب).
- ۱۲- سپس سنخیت هماهنگ زوجین را مطرح کرده و نکات ارجمندی را درباره چگونگی کفو بودن، و شرایط همسری را براساس آیات کریمه مطرح کرده است.
- ۱۳- شروط حدّ زنا را هم فقط در انحصار رؤیت مستقیم می‌داند، البته در صورتی که رابطه مذکور قطعاً زنا باشد وگرنه تنها علم به آن یا گواهی کمتر از ۴ مرد عادل را موجب حدّ قذف بر مدّعیان دانسته است و نه متهم.

۱۴- روابط اجتماعی نامحرمان را آزاد دانسته و اگر رفتارشان با حرکات زننده و خارج از عرف و نزاکت عمومی باشد، امر به معروف و نهی از منکر را کافی دانسته و اگر توجه نکردند، قابل سؤال می‌داند.

۱۵- شغل زنان و مشارکت اجتماعی آنان را به شرط رعایت عفاف، نزاکت و متانت بسیار ارزشمند خوانده و اختلاط با مردان بیگانه را در موارد غیرضروری، روا ندانسته و حضور مطلق در اجتماع و مشارکت همه‌جانبه و دوشادوش با مردان را فسادآور می‌داند.

۱۶- در پایان این بخش تحت عنوان «آزادی» نکات سودمندی را آورده که اهم آن را ذکر خواهیم کرد.

۱۷- بخش بعدی کتاب حاوی پاسخ به پرسش‌هایی چند از سمینار زنان تهران (در سال ۱۳۷۱ ش) است که جمعاً به ۱۶ پرسش و استفتا بر مبنای قرآن پاسخ گفته‌اند.

۱۸- سپس مناظرات مکتوب پیرامون حقوق زنان بین ایشان و خانم شیرین عبادی و ژیل موحد شریعت‌پناهی و پاسخ به دعاوی آنان که در نشریه ایران فردا (در سال ۱۳۷۳ و پس از آن) مطرح شده بود، آمده است. مقاله خانم شریعت‌پناهی در شماره ۱۹ مجله ایران فردا چاپ شده بود که به درخواست یکی از دانشگاهیان، مرحوم دکتر صادقی به آن جواب دادند. عنوان مقاله خانم شیرین عبادی نیز «حقوق زن پس از انقلاب» است که پس از نقل این دو مقاله در کتاب، پاسخ‌های مبسوط و مستدل دکتر صادقی (در سال ۷۴) باز هم مبتنی بر آیات قرآن و گاه سنت معتبر آمده است.

۱۹- خانم شریعت‌پناهی در پاسخ به نظرات استاد جوابیه‌ای نوشته و ایشان مجدداً به آن پاسخ داده است. سپس خانم نامبرده به جوابیه دوم نیز پاسخ می‌دهد (در سال ۷۵) که جواب آن نامه نیز به قلم استاد در کتاب آمده و پس از آن دیگر خانم شریعت‌پناهی ادامه نداده و شاید هم قانع شده است! و جالب‌تر آنکه پاسخ‌های استاد که برای مجله ارسال شده بود در آنجا چاپ و درج نمی‌گردد! این جدال قلمی بین دو تن از فعالان حقوق زن با گرایش‌های روشنفکری غربگرا و فمینیستی از سویی و یک فقیه مبارز و نوآور مدافع حقوق زنان از منظر قرآن از سوی دیگر، بی‌سابقه بوده و از نظر محتوا بسیار خواندنی و قابل تأمل است و توجه ویژه پیگیران این مباحث را می‌طلبد.

۲۰- و سرانجام پایان‌بخش کتاب، متن جوابیه دیگری از دکتر صادقی دربارهٔ عهدنامه سازمان ملل راجع به حقوق زنان است که به درخواست مرکز تحقیقات قوه قضائیه در حجمی نزدیک به چهار صفحه مکتوب شده و بالاخره مختصری از زندگی‌نامه علمی و سیاسی مرحوم صادقی به همراه فهرست کامل تألیفات ایشان به دو زبان عربی و فارسی است که جمعاً بالغ بر بیش از ۱۱۵ جلد می‌شود.

در ادامه این نوشتار، گزیده‌ای از تفصیل آرای مؤلف را از پیشگفتار تا دو مسأله بالا (ازدواج موقت و تعدد زوجات) با نکات دیگری که حاوی نوعی جمع‌بندی و برگرفته از عین گفتار کتاب و نمونه‌ای از نثر گویای مؤلف است می‌خوانید؛ گفتنی است که نگارنده این نوشتار، برای سهولت در خوانش، گفتار ایشان را علاوه بر گزینش، فقط قدری تلخیص و سپس شماره‌گذاری کرده است که جمعاً ۲۷ نکته قابل توجه و شایان تأمل و بررسی است:

پارهای از مقدمات و مبانی

۱- شخصیت فردی و اجتماعی زن از دیدگاه اسلام، میانگینی بین جاهلیت گذشته تفریطی کوتاه‌نگر، و جاهلیت کنونی افراطی در نگرشی افزون‌تر از حدود زن است، که نه این حق است و نه آن، بلکه اسلام حقوقی را برای هر دوی زن و مرد معین کرده که آنان را از عدالت همسان بهره‌مند می‌سازد: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۲۸) «و برای زنان است همانند آنچه بر عهدهٔ آنان است، به گونه‌ای شناخته شده در عرف» (انسانی و اسلامی) سپس «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ» تنها درجه رجوعی شایسته در عده طلاق رجعی را دربر دارد و بس، بنابراین حقوق زن و مرد صد در صد عادلانه است، نه آنکه در حقوقشان تشابه مطلق وجود داشته باشد، بلکه بعضاً هر یک حقوقی ویژه خود دارند و به هر حال در شریعت حقّه اسلام، هر یک از آنان، حقوق شایسته و بایسته خود را بدون کم و کاست دارند.

۲- با بررسی دقیق و منصفانه در قرآن، درمی‌یابیم که اصولاً زن و مرد، هر کدام جزیی از دیگری و در انسانیت برابرند: «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (نساء: ۲۵). دیدگاه قرآن دربارهٔ زن، نه مانند جاهلیت گذشته است که انسانش نمی‌دانست، و نه مانند جاهلیت کنونی که او را برتر از مرد می‌انگارد؛ بلکه هر دو اعضای یک پیکرند، که در آغاز آفرینش ز یک گوهرند: «يَا أَيُّهَا

النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴿١﴾ (نساء: ۱) که زن در آفرینش آغازین، بخشی از مرد بوده و از گالبد وی، آفریده شده است، گرچه در ادامه نسل بشر، تمامی ولادت‌ها از زن است که بدون او هرگز تولید مثلی برای مرد ممکن نیست، اما برای زن، تولید مثل بدون همسر، برای یک بار به وقوع پیوسته، که حضرت عیسی (ع) بدون مرد از حضرت مریم متولد شد، ولی برای مردان هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد، و قرآن کریم نیز در پاسخ به مشرکان و گروهی از یهودیان و مسیحیان خیال‌پردازی که با خیالی نادرست، خدای سبحان را مردی فرزنداندار تصور می‌نمایند، می‌فرماید: ﴿أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ (انعام: ۱۰۱) «کی برای او فرزندی است و حال آنکه برایش همسری نبوده است؟»

۳- همچنین پس از بستن نطفه، بارداری و درد و رنج ولادت و سپس تربیت فرزند، ویژه زن است. بر همین مبنا، مقام مادران از نظر قرآن چند برابر مقام پدران است که ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان: ۱۴) «و انسان را درباره پدر و مادرش سفارش کردیم، [بالاخص که] مادر او را، در درون و پس از ولادت در آغوش خود با سستی روی سستی حمل کرد، و در (پایان) دو سال شیرخوارگی، از او جدایی‌پذیر است» که خودکفا شود، گرچه هنوز به مادر نیاز دارد.

۴- از آنجا که در زمان جاهلیت، ستم‌های فراوانی بر زن‌ها روا می‌شده و به منظور بیانگری احکام ویژه آنان، تنها در قرآن «سورة النساء» به چشم می‌خورد و نه سورة الرجال، گرچه جمعاً «سورة الانسان» در قرآن وجود دارد که مشتمل بر هر دو است. البته از نظر معنوی هرگز در این میان برتری نیست، بلکه هریک به‌تنهایی پاداش کردارهای زشت و زیبای خود را دریافت می‌کنند که: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ (نساء: ۱۲۴) هر کسی از کارهای شایسته انجام می‌دهد - چه مذکر و چه مؤنث - پس ایشان داخل بهشت می‌شوند، و ﴿ان اكرمکم عندالله اتقاکم﴾ به درستی مکرم‌ترینتان نزد خدا باتقوی‌ترین‌تانند، (و بس). ولی از نظر جسمی و معاشرتی، ویژگی‌هایی برای هر یک وجود دارد.^۱

تعدد زوجات

۱- تعدّد زوجات از نظر شرع، مقید به شروطی عادلانه است که حتی در یک ازدواج هم عدالت شرط اساسی است زیرا: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء: ۳) «اگر بترسید در میان یتیمان دختر که تربیت آنان به عهده شماست قسط را - که برتر از عدالت است - برقرار نکنید، پس ازدواج کنید با آن که و آن گونه که برای شما پسندیده و خوشایند است، دو یا سه یا چهار از این زنان و اگر بترسید که عدالت را رعایت نکنید پس یکی (کافی است) ...»

۲- در اینجا مبنای اصلی تعدّد زوجات، ترس از ترک واجب یا انجام حرام نسبت به یتیمان است؛ یعنی اگر بدون ازدواج، نسبت به آنان ظلم شود یا واجبی نسبت به آنان ترک گردد، جایز یا واجب است تا چهار ازدواج توسط مرد با توانایی عدالت انجام پذیرد، و در دیگر موارد نیز وجوب یا رجحان تعدّد ازدواج در صورت همین ترس و همچنین رعایت عدالت است؛ یعنی مفعول «الّا تعدلوا» محذوف است و قید ویژه‌ای ندارد، به همین سبب برای حفظ عدالت میان زنان در زندگی زناشویی، واجب و لازم است که تا سرحد امکان به گونه‌ای برابر و شایسته با آنان رفتار کند، بجز علاقه باطنی و محبت که دست خود انسان نیست، و «لن تستطیعوا» نیز ناظر به همین است. بنابراین، مرد فقط در زمانی می‌تواند ازدواج متعدّد نماید که توانایی‌های دینی، اقتصادی، اخلاقی، جسمی، جنسی و روحی برای اداره چند زن را داشته باشد و نه آنکه با تنگ‌دستی و یا استبداد و بداخلاقی بخواهد زنانی را سرگردان و اسیر شهوات خود نماید.

۳- «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» و اگر بترسید که عدالت - را برقرار - نکنید پس یکی [کافی است]، «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» یا - در حد امکان و توانتان - راه شرعی دیگری برای رفع نیازمندی جنسی [را در پیش بگیرید] که از جمله عقد موقت است، آری! این اهمیت رعایت عدالت در ازدواج واحد است تا چه رسد که عدالت در تعدّد زنان باشد، پس این ازدواج واحد چه دائم و یا موقت، [راهی] نزدیک‌تر است به اینکه از نظر اقتصادی و اخلاقی ... عائله‌مند و دچار مشکل نشوید.

۴- اینجا، آنچه در آغاز به چشم می‌خورد اصل رجحان یا وجوب در تعدّد ازدواج است، چه از نظر رعایت قسط در میان دختران یتیم که با ازدواج تبدیل به عدل می‌شود - زیرا بخش معاشرتی حفاظت از یتیم، قسط می‌باشد که از عدل بالاتر است - و یا از دیدگاه دیگر که مرد نتواند حتی با یک زن، زندگی عادلانه خود را ادامه دهد.

این عدالت، عدالت اجتماعی نیز هست؛ یعنی اگر تعداد زنان به آن اندازه نیست که شما بتوانید با چند زن ازدواج کنید، چون مردانی دیگر بدون ازدواج می‌مانند، باید عدالت را رعایت کنید، و همین‌طور عدالت در زندگی خودتان از لحاظ اقتصادی و غیره، که این «تعدد ازدواج» میدان مسابقه در ورزش عدالت است، و عادل‌ترین مردان و زنان کسانی هستند که تمامی جهات عدالت را رعایت کنند، مرد در چهار جنبه^۱ و زن در یک و یا بیشتر، و این خود بهترین الگوی عدالت است، و مردان و زنانی که از این امتحان بسیار دشوار سرافراز بیرون آیند، در تمامی صحنه‌های عدالت اجتماعی پیروز خواهند بود.

۵- از طرفی هم اصل تعدّد ازدواج، اولاً نصّ قرآن و تعبّدی است، و ثانیاً ضرورتی غیر قابل انکار است، زیرا تعداد زنان در سراسر جهان در طول تاریخ بیش از مردان بوده و هست، و نیز از دست دادن قدرت تولید مثل زنان خیلی زودرس‌تر از مردان است، و طبع تعدّد ازدواج در مردان بیشتر از زنان است، بلکه تعدّد برای زنان مؤمن در حد صفر است، مگر زنانی که تقیّدی به شرع ندارند، و نیز تلف شدن به واسطه بیماری یا جنگ در گروه مردان، خیلی زیاده‌تر از زنان می‌باشد، و همچنین موارد اضطراری برای تولید مثل نسل مانند مواقع جنگ، اقتضا می‌کند که مردان در هنگام بازگشت موقت به پشت جبهه، امکان تولید مثل متعدّد را داشته باشند که سر جمع، تعداد زنان برای ازدواج خیلی بیشتر از مردان است، پس آیا زنانی که بیش از تعداد مردان هستند باید بدون ازدواج بمانند، یا خدای ناکرده تن به انحراف و آلودگی دهند تا گروهی از آنان که به تعداد مردانند آزادانه بدون شریک، با شوهران خود زندگی کنند؟

۱. در عدالت بین زنان و حتی نسبت به یک زن و عدالت اجتماعی که تعداد زنان و مردان برابر باشند تعدّد ازدواج ظلم به دیگران است و همچنین حفظ عدالت فردی برای سلامت روحی و جسمی خود مرد که تعدّد یا اصل ازدواج دائم، منجر به ظلم و سختی نسبت به خود وی و یا دیگران نشود و «الّا تعدلوا» همه این موارد را شامل است و نه اینکه اگر مردی فقط بتواند بین چند زن عدالت را رعایت کند، مجاز به تعدّد زوجات باشد.

۶- چگونه یک انسان و بالاتر از آن یک مؤمن می‌تواند بپذیرد که هم‌جنسش به یکی از دو عذاب و محرومیت از زندگی زناشویی مبتلا شود تا خودش به راحتی و بدون هیچ دغدغه‌ای زندگی کند؟ مقتضای عدل انسانی و ایمانی این است که با فراهم شدن شرایط عدالت در تعدّد ازدواج این آمادگی را از خود نشان دهد، و یا حداقل مانع چنان جریانی نباشد، و در زمینه تعدّد عادلانه، جنجال و هرج و مرج ایجاد نکند، البته در تعدّد ازدواج شروطی از قبیل امکان مالی و اخلاقی و نیاز جنسی و اجتماعی به این تعدّد و مانند اینها وجود دارد که شرط اول تبلور عدالت است، که در این میدان، عادلان درجه اول را برای زندگی عادلانه اجتماعی می‌توان برگزید، و سپس این کار خود یکی از عوامل تقسیم عادلانه ثروت است که در غیر این صورت و بدون داشتن امکان اقتصادی به اداره چند زن و فرزند نمی‌توان اقدام به چنان ازدواجی نمود. آری! این گونه و نه به گونه‌ای دیگر که بدون هیچ قید و بندی، چند زن برگزینی با آنکه از اداره زندگی یک زن هم ناتوانی، تا چه رسد که از رعایت عدالت در سه بعد دیگر این تعدّد هم ناتوان باشی.

۷- البته این ازدواج باید زیر نظر حاکم شرع عادل و دادگاه صالحه انجام گیرد و ملاحظه شود که آیا مرد خواهان ازدواج مجدد، توانایی‌های لازم برای اجرای عدالت فردی و اجتماعی، مخصوصاً قدرت مالی و جنسی برای اداره دو یا چند زن را با رعایت شرع دارد یا خیر؟ و آن‌گاه به وی اجازه تعدّد زوجات بدهد و برای هر ازدواجی مجدد چنین اجازه‌ای از حاکم شرع عادل لازم است تا مردانی با تنگ‌دستی و فقر اقدام به ازدواج مجدد نمایند، و زنانی را به خاطر هوس و شهوت خود اسیر نکنند و مگر آنکه خود زنان راضی باشند، البته بعضی از مردان، با اجبار و زور، زن اول را به ازدواج مجددشان راضی می‌نمایند که دادگاه صالحه بایستی اولاً بر مبنای قدرت اقتصادی مرد، ثانیاً وجود شرایط ایمانی و اخلاقی و اجتماعی و... اجازه ازدواج مجدد را برای آنان صادر کند. منظور از توانایی اقتصادی هم، برآوردن نیازهای عادی خوراک، پوشاک و مسکن و نفقه زنان و برآوردن نیاز جنسی در حد عرف عادی است، و نه آن‌گونه بسیار مرفه و تجملاتی، و نه آنکه به زنان سخت بگذرد و گرسنه و ناروا بمانند، بلکه باید عدالت شرعی مراعات گردد تا به آنان ظلم نشود. در صورت

رعایت تمامی شرایط عدالت - حتی در مورد تحمل زن - و نیاز جنسی؛ تعدد ازدواج؛ واجب یا مستحب و دست‌کم جایز است.

۸- البته تعدد ازدواج برای زنان ممکن نیست، زیرا با تعدد شوهر، شناسایی نطفه برای زن امکان‌پذیر نیست، و حتی اگر زن طلاق بگیرد، طبق نصوص قرآن و سنت باید مدتی را عده نگه دارد تا احتمال اندک وجود نطفه نیز از میان برود. البته اگر زنی به طور قطع و یقین و صد در صد از نظر پزشکی بچه‌دار نمی‌شود و به گونه‌ای که کوچک‌ترین احتمال هم در بارداری وی نمی‌رود، مثل زنان یائسه و یا زنانی که رحم ندارند و یا اینکه ماه‌های متوالی، حداقل سه دوره قاعدگی با شوهر خود مباشرت نداشته‌اند و در امثال این موارد قطعی، زنان می‌توانند بدون عده، بعد از طلاق یا اتمام مدت در عقد موقت، و یا پس از طلاق در عقد دائم بلافاصله ازدواج نمایند، و تنها زنانی باید عده نگه دارند که کمترین احتمال بارداری آنان از نظر پزشکان برایشان وجود دارد.

۹- در نتیجه تعدد ازدواج یکجای زن با مردانی چند کلاً حرام است، ولی تعدد ازدواج یک مرد با زنانی چند تا چهار زن، یا واجب یا حرام و یا مباح است، که هر سه صورت بر مبنای عدالت و فضیلت است و بس، و نه هوسرانی مردان و مانند آن.

ازدواج موقت

۱- طبق نصّ آیه مبارکه: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (نساء: ۲۴) ازدواج موقت جایز است و حتی اگر آیه و روایاتی هم درباره جواز آن نداشتیم، خود لفظ نکاح در آیات و روایات، شامل عقد دائم و موقت می‌باشد، مانند لفظ بیع که قرارداد دائم و موقت را دربر می‌گیرد.

۲- این‌گونه ازدواج، از اکثریت زنان نسبت به مردان و یا عدم امکان ازدواج دائم برای برخی از زنان و نیازشان به سرپرست سرچشمه می‌گیرد؛ به‌ویژه اینکه بعضی از مردان نیز شرایط و امکان ازدواج دائم را ندارند؛ مثلاً گروهی از آنان مسئولیت‌های اقتصادی سنگینی دارند، در نتیجه در اینجا ازدواج موقت خود ضرورتی ثانوی است، و آیا اگر شما امکان خرید خانه‌های مسکونی را ندارید، نباید خانه‌ای هم بیع شرطی، یا اجاره کنید؟!

۳- کسانی که ازدواج موقت را تقبیح می‌کنند، نمی‌توانند انکار نمایند که در همهٔ جوامع بشری روابط موقت زن و مرد وجود داشته و دارد؛ مخصوصاً در جوامع غربی، این روابط موقت به‌طور نامشروع، باعث تولد فرزندان نامشروع زیادی می‌شود که جدای از مخالفت با احکام شرع، ازهم‌گسیختگی نسل بشری را روز به روز بیشتر می‌کند و بنیان ارتباطات سالم خانوادگی را سست نموده و از بین می‌برد.

۴- این افراد به بهانهٔ توهین به ارزش زن، می‌پندارند قرارداد عاقلانهٔ مرد و زن برای یک زندگی موقت به ضرر زن می‌باشد، حال آنکه اگر زن یا مرد در ازدواج دائم یا موقت متضرر گردند، ازدواجشان باطل است و تنها به شرط عدم زیان طرفین، عقدشان صحیح است. خدای متعال با تشریح ازدواج موقت، بر بشر منت نهاد تا کسانی که امکان ازدواج دائم را ندارند و می‌خواهند به‌طور موقت با هم زندگی آبرومندانه و بدون گناه داشته باشند ازدواج موقت نمایند تا هم از مشکلات عزوبت خالص شوند، و هم فرزندانی شایسته از خود به جای گذارند.

۵- از جمله ضرورت‌های ازدواج موقت این است که زن و مرد نتوانند به جهت مشکلات شغلی، زندگی دائمی تشکیل دهند، و یا از لحاظ سنی و یا هر جهت دیگر، رغبتی به ازدواج دائم نداشته باشند، و یا برای زناشویی دائم، توجهی به آنان نشود، و یا در محیط مدرسه و مانند آن نتوانند با نامحرم، کارشان را ادامه دهند، که از نظر شرع این خود یکی از موارد بسیار مهم ازدواج موقت و محرمیت است، که پسر و دختر تا مدتی که همکاری به‌طور سطحی با هم محرم باشند، و اگر هم خواستند به‌طور دائم با هم زندگی کنند، آن‌گاه بساط عقد دائم را بچینند. البته ازدواج موقت برای دختران تنها در حد محرمیت مجاز است و هرگز دختر باکره، جواز شرعی عقد موقت با آمیزش را ندارد، زیرا در این کار، قطعاً دختر متضرر می‌گردد و معاملهٔ زیان‌بار در اسلام حرام است و سایر حالات محرمیت برای دختر باکره در عقد موقت تنها به شرطی جایز است که امکان ازدواج دائم برای وی از بین نرود، و اگر در وضعیتی از فرهنگ و اجتماع، عقد محرمیت برای آبرو و حیثیت و تشکیل زندگی آیندهٔ او خطر و ضررهایی را در پی داشته باشد، حتی عقد محرمیت نیز برای دختر صحیح نخواهد بود، مگر آنکه کسی افشاء کننده و زیانبار از آن مطلع نگردد و مباشرت هم انجام نپذیرد.

۶- به هر حال، ایشان تأکید می‌کند که عقد موقت بدون آمیزش، برای دختر در مواقعی جایز است که احتمال ازدواج دائم آن دختر با همان پسر بسیار باشد؛ مثلاً پس از مراسم خواستگاری و قبل از عقد دائم، معمولاً عقد موقتی برای محرمیت و اجرای مراسم بعدی انجام می‌شود که صحیح است، زیرا عقد دائم بعد از آن حتمی و عقلانی است، و حتی اگر در این موارد، بر اثر بروز مشکلاتی عقد دائم منتفی گردد، برای آبروی دختر چندان ضرری ندارد زیرا عرف جامعه، چنین مواردی را بر دختر عیب نمی‌شمارد، اما در غیر حالت خواستگاری اگر دختر متوجه شود پسری قصد فریب و سوء استفاده از این عقد موقت را دارد، و یا برای آبروی او خطراتی را دربر دارد، باید از عقد محرمیت صرف نظر کند و به پسر بگوید تنها به شرط عقد دائم حاضر به صحبت و رابطه با اوست، بدین وسیله اگر آن پسر قصد ازدواج دائم با او را داشته باشد، چنین خواهد کرد، و اگر قصد نیرنگ و فریب وی را دارد، دختر با طفره رفتن پسر متوجه نیرنگ او خواهد شد و در غیر این صورت تنها قصد محرمیت در کار است، که اگر به گونه‌ای پنهان انجام گیرد حلال است.

آزادی [زن، چگونه؟]

۱- تأکید بر جدایی زنان از مردان، دلیل بر بدبینی نسبت به زنان یا مردان نیست، بلکه تنها به منظور پیشگیری قبل از درمان است، و آیا در جوامعی که زنان و مردان با هم به سادگی صحبت و رفت و آمد می‌کنند، امکان فساد بیشتر است، یا در جاهایی که امکان چندان، حتی برای ارتباط کلامی بین نامحرمان نیست؟ در شهرستانها که عرف و توده مردم نمی‌پذیرند مرد و زنی بدون دلیل با هم صحبت کنند و حفظ حجاب نیز اهمیت بیشتری نسبت به رعایت آن در جوامع به ظاهر مدنی دارد، می‌بینیم که حتی آمار طلاق هم کمتر است، تا چه رسد به آمار گناه.

۲- بنابراین کسانی که از آزادی بی‌قید و شرط و بی‌بند و باری حمایت می‌کنند، بهتر است با آزادی از هر گونه پیش‌داوری به این نکته توجه کنند که بی‌حجابی و بدحجابی و روابط بی‌پرده دختران و پسران، دلیل بر پیشرفت و تمدن نیست، بلکه دلیل بر غلبه و

سلطه بی‌مرز غریزه جنسی بر عقلانیت انسان، و نتیجتاً عقب‌ماندگی از انسانیت است، و فطرت پاک انسان نیز، حتی جدا از وحی ربّانی، بشریت را به تعادل گرایز دعوت می‌نماید.

۳- به هر حال، رهاسازی شهوات سرکش با نام آزادی، عواقب خطرناکی را برای انسان به بار می‌آورد که نتیجه این آزادی خواهی فسادآمیز را در همان مجامع آزادی خواهان به وضوح مشاهده می‌کنیم!

۴- منظور از آزادی [راستین]، تنها آزادی در بیان، شغل، انتخاب همسر و... است و حتی این آزادی‌ها نیز بایستی بر مبنای ایمان باشد، نه اینکه هر سخن یا شغل و یا هر عمل خلاف شریعت قرآن مثل دروغ، غیبت، تهمت، ربا، رشوه، اختلاس، رباخواری و امثال این محرمات آزاد باشد! اینان غافلند که انسان باید از شرّ هوای نفس و شیطان آزاد گردد نه از احکام خدای رحمان و رحیم، و اگر کسی خواست از اطاعت خدای سبحان آزاد باشد و از احکام الهی سرپیچی کند، نتیجه‌ای جز خسران دنیوی و اخروی ندارد!

از اینان می‌پرسیم چرا از غرب فقط بی‌بند و باری را یاد گرفته‌اید و به دنبال تکنولوژی، علم و صنعت غرب نمی‌روید؟ چرا رقص و آواز و میهمانی مختلط به سبک اروپایی را برای خود افتخار می‌دانید و به دانش و احتیاج علمی و صنعتی به بیگانگان و اسارت و ذلت علمی در برابر آنان اهمیت نمی‌دهید؟

۵- باید دانست که آزادی از انجام دستورات الهی، اسارت و زندانی شدن در بند هوای نفس است که از هر زندانی دیگر مخوف‌تر است! و کسانی که عمل کردن به احکام خدا را محدودیت می‌دانند، و در واقع مغالطه لفظی می‌کنند، چون اجرای اوامر الهی، آزادی از شرّ هوای نفس است، و آیا پیروی از شیطان و قرار گرفتن در بند حصارهای شیطانی محدودیت و برخلاف آزادی عقلانی نیست؟

آری! کسی که تن به پستی‌های مفسد جوامع غربی نداد و بندها را از دست و پایش باز کرد و از قید وسوسه‌های شیطانی رها شد، او حقیقتاً آزاد شده است؛ پس آزادی از قیود شیطانی، محدودیت نیست بلکه در حقیقت نامحدودیت و پیوستن به دریای معارف بی‌کران الهی و مکارم اخلاقی است.

۶- بسی روشن است که نقش‌های شایسته و به دور از شهوات و هوس‌ها، نقش و جایگاه زن را والاتر می‌گرداند، اما متأسفانه در دوره پهلوی و ماندش، که اگر هم زنان در امور اجتماعی و اداری و... همسان با مردان یا جلوتر از ایشان قرار می‌گرفتند، تنها اهداف تبلیغاتی و ابزاری در نظر بود و لاغیر؛ مانند سکرتر، منشی، فروشنده و ... جوان‌تر و زیباتر، گرچه کاربردی کمتر داشته باشند. آیا در آن زمان ارزش و احترام زنان بیشتر بود یا زمانی که زنان در حریم عفاف، خود و اجتماع را از فساد محافظت کنند؟

۷- به‌خوبی معلوم است که افزایش مشارکت زنان در فعالیت‌های مختلف اجتماعی، در محیط‌هایی که بی‌بند و باری وجود دارد، افزایش اعمال نامشروع خواهد بود که جلوگیری از تجاذب جنسی در این میان بسی دشوار و یا ناشدنی است، اما در جوامعی که ارزش‌های اخلاقی و دینی رعایت می‌شوند، زنان می‌توانند با اطمینان بیشتری فعالیت نمایند. به‌هرحال، نه به‌گونه تفریطی شرقی که زنان تنها باید در اندرونی خانه‌ها می‌ماندند و حتی در صندوق خانه حبس می‌شدند، و نه به‌صورت افراطی غربی که رها و بی‌بند و بار، در جوامع حضور دارند و حتی متکبرانه بر مردان فرمان می‌رانند! اگرچه تکبر و غرور از هر دوی مرد و زن مذموم است.

۸- باید یادآوری کرد که اگرچه فعالیت‌های زنان در عرصه‌های سینما، تئاتر، شعر، موسیقی، نقاشی و غیره در قبل از انقلاب و پس از آن تفاوت‌های زیادی دارد، ولی باید توجه داشت که عنوان جمهوری اسلامی، هرگز حرامی را حلال نمی‌کند، چنان‌که عنوان شاهنشاهی هم نمی‌تواند حلالی را حرام کند، و برخی از شرکت‌های زنان در این‌گونه جریان‌ات شهوت‌انگیز است و روابط نامشروع را از طریق تحریکات سمعی و بصری و... زیادتر می‌کند، و حتی هم‌خوانی علنی زنان در برابر مردان حرام است، زیرا صدای نازک زن، خود تحریک‌آمیز است، چنان‌که قرآن کریم خطاب به زنان پیامبر می‌افزاید: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ (احزاب: ۳۲)

مضمون آیه مبارکه این است که صدای نازک زن در گفتار با عشو و ناز و دلربایی، سبب طمع کسی می‌شود که در دلش بیماری شهوات حرام وجود دارد، و نهی الهی نسبت به زنان پیامبر، برای این‌گونه سخن گفتن، وظیفه سایر زنان را به‌وضوح معین می‌نماید.

و خلاصه هرگونه تحریکاتِ شهوانی چه از مرد و یا از زن در شرع مقدس اسلام ممنوع می‌باشد.

در پایان

و اینک ضمن تأکید بر اهمیت آرای حقوقی و تفسیری استاد مرحوم دکتر صادقی و اینکه به لحاظ روشی کاملاً فقیهانه و با تلاشی قرآن‌پژوهانه مرتبط و بلکه متکی و مبتنی بر قرآن کریم و احادیث معتبر و معیارهای عقلی و عدالت می‌باشد، لزوم آشنایی بیشتر و تأمل در آنها کاملاً احساس می‌شود و از این رو امید است که علاقمندان به این گونه مباحث که امروزه در اغلب محافل فکری و اجتماعی مطرح است، با بررسی و تأمل هرچه بیشتر در آنها بر غنای این تلاش فکری قرآنی و فقهی افزوده و بدین گونه راه ناهموار و دشوار شجاعان نواندیش در پرتو قرآن و سنت را پاس بدارند و معارف اصیل و عمیق قرآنی را در دفاع از حق و حقیقت و ارزش و کرامت زن و حقوق خانواده بیش از پیش به ظهور رسانند.





حجّیت یا عدم حجّیت «ظنّ» از دیدگاه قرآن

محمد جوکار*

چکیده:

در این مقاله، نویسنده بر اساس آیات کریمه قرآن و چند حدیث معتبر در صدد تبیین جایگاه ظنّ و گمان در برابر علم و یقین در قرآن است. به احادیث خبر چند مورد، عمداً پرداخته نشده اما برخی از آیاتی که صراحت در عدم حجّیت ظن دارد، کاوید شده و همچنین دیدگاه کسانی که قرآن را ظنی الدلاله می‌دانند، نقد شده است.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، حجّیت، دلالت، ظنّ و علم.

مقدمه:

هدف این مقاله تبیین جایگاه «ظنّ» در فهم آموزه‌های دینی است. در این موضوع همان طور که از عنوان مقاله نیز پیداست تنها از قرآن کمک گرفته شده است و از احادیث و میزان دلالت آنها بر حجّیت و عدم حجّیت «ظنّ» سخنی به میان نیامده است و بدیهی است نتیجه‌ای که از آیات قرآن استفاده شده مبتنی بر احادیث متواتر مورد قبول فریقین نیز هست چنانکه روایات زیر مشعر به آن است:

۱- عن رسول الله (ص): «إنه ستفشو عني أحاديث فما أتاكم من حديثي فاقروا كتاب الله و اعتبروه فما وافق كتاب الله فانا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله». رسول خدا (ص) فرموده است: «به زودی از من روایاتی [برای مردم] بیان خواهد شد پس هر حدیثی که به شما رسید قرآن را مد نظر قرار دهید هر حدیثی را که با قرآن موافق باشد من آن را گفته‌ام و هر حدیثی که مخالف قرآن باشد من آن را نگفته [و آن حدیث کذب می‌باشد].»

۲- عن رسول الله (ص): «ستكون عني رواه يروون الحديث فاعرضوه على القرآن فان وافق القرآن فخذوها والا فدعوها»: رسول خدا (ص) فرموده است: «بزودی راویانی از من حدیث نقل خواهند کرد پس آن حدیث را برقرآن عرضه بدارید اگر با قرآن موافقت داشت از آن پیروی کنید و گرنه آن را رها کنید.»^۱

۳- الامام الباقر (ع): «اذا حدثتكم بشيء فاستلوني من كتاب الله»: امام باقر (ع) فرموده است: «وقتی چیزی برای شما گفتم دلیل قرآنی آن را از من بپرسید.»^۲

۴- الامام الصادق (ع): «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»: امام صادق علیه السلام فرموده است: «هر حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد، باطل است.» با حفظ این مقدمه وارد اصل موضوع می‌شویم:

ظنّ در آیات قرآن

﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (یونس: ۳۶)

«به یقین، گمان از [شناخت] حق چیزی را بی‌نیاز نمی‌کند».

مفردات این آیه: «الظن»: «ظن» در لغت به معنای گمان و خیال قوی با احتمال خلاف آن می‌باشد: «الظنُّ: الترددُ الرَّاجِحُ بين طَرَفَيِ الاعتقادِ الغيرِ الجازمِ»^۳ و لذا اگر مساله و موضوعی در مقام تصدیق به مرتبه صد در صد برسد و احتمال خلاف در آن داده نشود به آن یقین و علم گفته می‌شود، در مقابل اگر درصدی احتمال خلاف داده شود آن مساله و موضوع تحت مقوله ظن است و هنوز بدان «مظنون» گفته می‌شود.

فیومی گوید: «الظنُّ: مصدرٌ مِنْ بَابِ قَتَلَ وَهُوَ خِلَافُ اليَقِينِ. قَالَ الْأَزْهَرِيُّ وَغَيْرُهُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى اليَقِينِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»^۴: «الظن» مصدری از باب «قتل» است و آن در مقابل یقین است چنانچه «ازهری» و دیگران گفته‌اند. و گاهی به

۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال ج ۱ احادیث ۹۹۳ و ۹۹۴، ناشر موسسه الرساله بیروت

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی ج ۱ ص ۶۰ باب الردالی کتاب والسنة ح ۵، ناشر دارالکتب الاسلامیه.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۹ باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ج ۳.

۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس باب «الظن» ج ۱۸، ص ۳۶۳، ناشر دارالفکر بیروت.

۵. فیرحی، احمد بن محمد، مصباح المنیر باب «الظن» ج ۲، ص ۳۸۶، ناشر منشورات دارالرضی.

معنای «یقین» می‌آید همانند قول خداوند: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ»^۱ البته بعدا بحث خواهد شد که آیا «ظن» در قرآن به معنای «علم» نیز استعمال شده است یا خیر؟ در لسان‌العرب آمده: «قال المبرد: الظَّنُّ المَتَّهَمُ، و أصله المَظْنُونُ، و هو من ظَنَنْتُ الَّذِي يَتَعَدَّى إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ ... و الظَّنُّ كُلُّ مَا لَا يُوثَقُ بِهِ مِنْ مَاءٍ أَوْ غَيْرِهِ. يقال: عَلِمْتُ بِالشَّيْءِ ظَنًّا إِذَا لَمْ يُوَثَّقْ بِهِ و الماءُ الظَّنُّ: الَّذِي تَوَهَّمَهُ و لست منه على ثقة و هى البئر التى يُظَنُّ أَنَّ فِيهَا مَاءٌ ... و رجل ظَنُونٌ: لَا يُوثَقُ بِخَبَرِهِ ... قال الفراء: العرب تقول للرجل الضعيف أو القليل الحيلة: هو ظَنُونٌ»^۲

«مبرد گفته است: «الظنّین» فرد متّهم را گویند واصل آن «مظنون» است وآن از فعل «ظننت» تک مفعولی است ... و «ظنون» به هرآنچه به آن وثوق و اعتمادی نباشد گفته می‌شود آب باشد ویا غیر آن و می‌گویند: «علم او به آن چیز (ظنون) است». زمانی که آن علم مورد اطمینان نباشد و «الماء الظنون»: آبی که به بودنش گمان داری و آن چاهی است که معلوم نیست در آن آب باشد ... «رجل ظنون»: کسی که به خبر او اعتمادی نباشد ... فراء گوید: عرب به فرد ضعیف و ناچار می‌گوید: «او ظنون است».

«غنی»: به معنای کفایت و بی‌نیازی است: «الغناء: الاستغناء و الکفایة»^۳ اما «اغناء» از باب افعال به معنای «بی‌نیاز کردن» است: «اغنانی بكذا و اُغْنِ عَنْهُ كذا»: «وقتی است که او را از آن چیز بی‌نیاز کنند». لذا ﴿لَا يُغْنِي﴾ در آیه به معنای «بی‌نیاز نمی‌کند» است. «الحق»: «ثابت. ضدّ باطل. راغب گوید: اصل حقّ به معنی مطابقت و موافقت است.»^۴ «الحق»: به معنی ثبوت و پابرجایی و مطابق با واقع بودن است، و آن در مقابل باطل استعمال می‌شود، و باطل چیزی است که برای آن ثبوت و واقعیّتی نباشد.^۵ «حق» از اسماء‌الهی است بدان جهت که ذات و افعال و صفات او همه مطابق واقع و در جای و

۱. قرآن کریم، بقره، ۴۶

۲. ابن منظور، محمدين مکرم، لسان العرب باب «الظن»، ج ۱۳، ص ۲۷۲، ناشر دارالفکر بیروت

۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، العين باب «غناء»، ج ۴، ص ۴۵۰، ناشر نشر هجرت

۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن باب «غناء» ص ۶۱۶، ناشر دارالعلم سوریه

۵. همان، مفردات الفاظ القرآن باب «الحق» ص ۲۴۶، ناشر دارالعلم سوریه

۶. مصطفوی، حسن، التحقيق باب «الحق» ج ۲ ص ۳۶۱، ناشر مرکز الكتاب للترجمة والنشر

موقع خویش است. و لذا هرآنچه از او صادرشود حق و حقیقت است: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾^۱ و كَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ^۲ ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾^۳ ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾^۴ ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ﴾^۵ ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾^۶

«الشیء»: الشیء: «هرآنچه که شناخته می‌شود و از آن آگاهی و خبر می‌دهند».^۷ و لذا هیچ لفظی در عمومیت و شمولیت از او عام‌تر نیست.

معنا و مفهوم این آیه: الف و لام «الظن» به اصطلاح الف و لام جنس و ماهیت است لذا نفی «الظن» نفی ماهیت و طبیعت «ظن» است. این نفی، زمانی صادق است که تمامی افراد «ظن» را شامل شود چرا که «الطبیعة تنعدم بانعدام افرادها» لذا سیاق آن شبیه «لارجل فی الدار» است و نیز «شئنا» نکره ایست درسیاق نفی که آن نیز مفید استغراق است لذا معنا چنین می‌شود: «به یقین [هیچ] مظنه و گمانی [انسان را از تشخیص] حق بی‌نیاز نمی‌کند.» بنا براین بیان، «ظن» از منظر قرآن هیچ ارزش و حجیتی ندارد حال این ظن و گمان در مورد احکام باشد و یا در اعتقادات. اما متأسفانه برخی از فقهاء به جهت مبانی‌ای که در فقه و اصول پذیرفته‌اند بدون توجه به سیاق این آیه و آیات قبل و بعد آن گفته‌اند که مراد از این «ظن»، ظن و گمان در اصول اعتقادی است که چنین ظنی از حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند نه ظن در فقه و احکام که آن مسلماً حجّت و با ارزش است.^۸

اما باید دانست که طبق بیانی که گذشت این آیه هر ظن و گمانی را در فهم مراد شریعت در قبال یقین بی ارزش و فاقد اعتبار می‌داند.

۱. قرآن کریم، بقره، ۱۴۷

۲. قرآن کریم، انعام، ۶۶

۳. قرآن کریم، یونس، ۸۲

۴. قرآن کریم، نمل، ۷۹

۵. قرآن کریم، ص، ۸۴

۶. قرآن کریم، یونس، ۳۲

۷. حمیری یمنی، نشوان بن سعید، شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکولم باب «الشیء» ج ۶ ص ۳۵۹۴، ناشر دارالفکر بیروت

۸. نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، ج ۳ ص ۱۶۰، الفصل الرابع فی حجیة الخبر، ناشر انتشارات اسلامی

کسانی که این آیه را ناظر به امور اعتقادی دانسته‌اند الف و لام «الظن» را الف و لام عهد ذکری گرفته‌اند. به جهت روشن‌تر شدن این قول به توضیح بیشتر آن می‌پردازیم:

در آیه ۳۵ سوره یونس چنین آمده: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾: «بگو: آیا از شریکانتان کسی هست که به سوی حق هدایت کند؟ بگو: خداوند به سوی حق هدایت می‌کند. پس آیا کسی که به حق هدایت می‌کند سزاوارتر است که پیروی شود یا کسی که [خود] راه نمی‌یابد مگر آنکه هدایت شود؟ پس شما را چه شده است، چگونه حکم می‌کنید؟» این که مراد از این «شرکاء» چه کسانی هستند؟

باید گفت که در آیه ۲۸ همین سوره آمده است: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائُكُمْ فَزَلِيلًا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا بَعْدُونَ﴾: «و روزی که همگی‌شان را محشور کنیم آن گاه به مشرکان می‌گوییم: خود شما و شریکانتان به جای خود [بایستید] سپس در میانشان تفرقه اندازیم و شریکانشان گویند: شما ما را نمی‌پرستیدید».

لذا دانسته می‌شود که «شرکاء» در آیه ۳۵ همان معبودان و خدایان مشرکان است. در آیه ۳۶ درباره مشرکان آمده: ﴿وَمَا يُتَّبَعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾: «و بیشترشان جز از گمان پیروی نمی‌کنند». این دسته از فقهاء «الظن» در ادامه آیه را همین «ظن» می‌دانند به عبارت دیگر چون بحث آیه در مورد توحید و امور اعتقادی است و فرموده اینها جز از «ظن و گمان» پیروی نمی‌کنند لذا در ادامه که می‌فرماید: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾: «به یقین گمان از [شناخت] حق چیزی را کفایت نمی‌کند». به همان ظن در امور اعتقادی اشاره دارد که چنین ظنی از یقین کفایت نمی‌کند.

اما باید توجه داشت که سیاق این آیه در مقام تعلیل و علت برای آیه قبلی می‌باشد و بسیار بعید است که در چنین جملاتی، مورد، خصوصیت داشته باشد. به بیانی دیگر قرآن در آیات قبلی مشرکان را مورد مذمت قرار داده که چگونه خدایانی را که دارای هیچ چشم و گوش و فهمی نیستند به عبادت گرفته‌اند خدایانی که نه چیزی را آفریده‌اند و نه مدبر و تدبیر کننده چیزی هستند، خدایانی که خود نیاز به هدایت دارند و هدایتگر کسی یا چیزی نیستند.

پس از تمامی اینها خداوند سرّ این گمراهی و سوء اختیار آنان را گوشزد می‌کند که: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾: «بیشتر آنان جز از گمانی پیروی نمی‌کنند.» و اینکه این را به اکثرشان نسبت داده نه همه آنها به خاطر این است که برخی از آنها با آنکه به خوبی حق را شناخته‌اند، با آن به ستیز و دشمنی برخاسته اند که: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾: «به خاطر ستم و برتری جویی آن را انکار کردند در حالی که خودشان بدان یقین داشتند.»

در پایان خط بطلانی بر روش و عملکرد آنان کشیده که: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾: «به راستی «گمان» بی‌نیاز نگرداند از حق چیزی را، بی‌گمان، خدا بدانچه می‌کنند داناست.»

لذا بسیار بعید است درچنین جایی که آیه درسیاق تعلیل است مراد از «الظن» تنها همان ظن در اعتقادات باشد که درقبل از آن بیان شده است؛ علاوه بر اینکه این عبارت در جای دیگری یعنی آیه ۲۸ سوره نجم نیز آمده که در آنجا بسیار نامعقول است که با توجه به آیات قبل و بعد الف ولام «الظن» را عهد بگیریم در آنجا چنین آمده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُوهَنَّ الْمُنَافِقِينَ تَسْمِيَهُ الْأَثْنَىٰ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾: «و آنان را بدان هیچ دانشی نیست. (آنها) پیروی نمی‌کنند جز گمان را، و به راستی که گمان چیزی را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد.»

علاوه بر آنکه خداوند در جای جای قرآن پیروی از گمان و تخمین را مذمت و نکوهش کرده و مکلفان را به پیروی از علم و یقین فراخوانده است: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخَرِّجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾^۱ «بگو: آیا نزد شما دانشی هست تا آن را برای ما آشکار کنید؟! پیروی نمی‌کنید مگر گمان را و جز به گزاف و تخمین سخن نمی‌گویید.» ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾^۲ «قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمَرَةٍ سَاهُونَ﴾^۳ «نابود شوند آنان که تخمین می‌زنند (همان) کسان که در گرداب جهالت غافل

۱. قرآن کریم، النمل، ۱۴

۲. قرآن کریم، الانعام، ۱۴۸

۳. قرآن کریم، النساء، ۱۵۷

۴. قرآن کریم، الذاریات، ۱۰

وسرگشته‌اند». ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾^۱ «و آنان را بدان هیچ دانشی نیست. آنها جز به گمان و پندار نمی‌گرایند». ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۲ «و از پی آنچه بدان دانشی نداری مرو، که گوش و چشم و دل، از همه اینها بازخواست خواهد شد». و... باید گفت که آیه اخیر یعنی آیه ۳۶ سورة اسراء اصلاً در خصوص احکام وارد شده است در آیات قبل پس از بحث از حرمت زنا و قتل نفس و قتل اولاد و وجوب وفای به کیل می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

و نیز در آیه ۳۶ سورة یونس نیز تعلیل ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾: «خدا بدانچه می‌کنند داناست» در ذیل آیه خود دلیلی روشن است بر اینکه مراد اتباع عملی از چنین اعتقاد باطلی است. و نیز آیه ۲۷ نجم که در مورد دختر نامیدن فرشتگان است در مقام نهی از عمل «تسمیه» نیز هست نه اینکه مراد تنها نهی از اعتقاد به چنین مطلبی باشد؛ که لازمه آن حرمت اسناد چیزی که مظنون و مجهول است به خدای تعالی می‌باشد.

و خلاصه اینکه قول به اختصاص داشتن این آیات به اصول اعتقادات علاوه بر بی‌دلیل بودن آن با تدبیر در خود آیات و سیاق آنها و نیز با توجه به حذف متعلق و نیز فهم عرف درباره عمومیت این آیات مردود می‌گردد.

گروه دیگری از فقها پس از اعتراف به عمومیت داشتن این آیات نسبت به احکام وفروع دین قائل به تخصیص این آیات به وسیله ادله حجیت ظنون، شده‌اند.^۳

اما باید گفت که سیاق این آیات عموماً سیاق تعلیل است ولذا به اصطلاح اصولی آبی (=رویکردان) از تخصیص می‌باشند و به عبارتی دیگر این آیات به امر ارتکازی عرفی که همان «عدم جواز رفع ید از امر مبرم به سبب امر غیر مبرم» است دلالت دارد و ادعای تخصیص در چنین عباراتی بسیار بعید و قبیح است زیرا بازگشت این معنا به این است که گفته شود: «هیچ ظنی بی‌نیاز از حق نمی‌کند جز این ظنون».

۱. قرآن کریم، جاثیه، ۲۴

۲. قرآن کریم، الاسراء، ۳۶

۳. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۲، مبحث املحجة المانعین (لحجّة الخبر الواحد)، ناشر انتشارات اسلامی

به بیانی دیگر در آیه ۳۶ سوره یونس پس از بیان صغری — که اعتقاد آنها به شرک و بت پرستی ناشی از ظن و گمان است — به بیان کبری می‌پردازد: «که هیچ ظنی انسان را از حق و حقیقت بی‌نیاز نمی‌گرداند». بیان مطلب به صورت برهان منطقی چنین است: «أَنَّ اعتقادهم في المقام اعتقاد ظنّي، و كلّ ظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، فهذا الاعتقاد لا يغني من الحقّ شيئاً». و بسیار روشن است که قول به تخصیص در چنین مقامی به دور از فصاحت و بلاغت می‌باشد. جای شگفتی است که همین فقها در مقام اثبات اصل استصحاب قائل به آبی از تخصیص بودن عبارتی همچون «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک» در صحیحۀ زراره — به جهت نقش علت داشتن — هستند^۱ در حالی که ظهور این فقره بسی ضعیف‌تر از ظهور این آیه و آیات مشابه در تعلیل می‌باشد. به بیانی که ذکر شد فساد این معنا هم که «عمل به ظنون خاصه نیز در حقیقت عمل به علم است، زیرا مستند ما در عمل به ظنون خاصه همان ادله حجیت آنهاست نه خود آنها»، روشن و مبرهن می‌گردد.

متأسفانه گروه دیگری از اصولیین به جوابیه دیگری متوسل شده‌اند که انسان پس از تأمل در آن به حیرت می‌افتد که چگونه چنین سخنانی از اهل علم و فضل صادر شده است؟! این جوابیه به اختصار چنین است: «اگر عمومیت این آیات را بپذیریم بی‌گمان شامل ظواهر خود کتاب هم خواهد شد — زیرا قرآن ظنی‌الدلاله است — ولذا بدین بیان ظواهر کتاب نیز حجیت و اعتباری نخواهند داشت»^۲.

در ابتدا باید گفت که در قرآن به آیات بسیاری بر می‌خوریم که در آنها طائفه خاصی را مانند بنی اسرائیل و مؤمنین و کفار و گاهی عموم مردم را متعلق خطاب قرار داده و مقاصد خود را به ایشان القاء می‌کند یا با آنان به احتجاج می‌پردازد یا حتی به مقام تحدی بر آمده از ایشان می‌خواهد که اگر شک و تردید دارند در اینکه قرآن کلام خدا است مثل آن را بیاورند و بدیهی است که تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست معنی ندارد و همچنین تکلیف مردم به آوردن مثل چیزی که معنی محصلی از آن فهمیده نمی‌شود قابل قبول نیست. علاوه بر این خدای متعال می‌فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ

۱. همان، ج ۲، ص ۵۶۵، مبحث «ادلة القول التاسع»

۲. خمینی، روح الله، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۷۵، مبحث ادلة عدم حجیة خبر الواحد، ناشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)

عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا^۱ ترجمه: «آیا قرآن را تدبیر پی‌گیری آیات با تأمل نمی‌کنند یا به دل‌هایی قفل‌هاشان زده شده است». و بدیهی است که اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند تأمل و تدبّر در آنها معنا نداشت.

این نکته نخست ذکر گردید، زیرا بعضی «از اینکه قرآن ظنی‌الدلالة است» این را اراده کرده‌اند که اصلاً قرآن همان ظهور عرفی را هم ندارد و ما برای روشن کردن معانی آن نیاز به احادیث وارده از اهل بیت داریم و در مواردی که حدیثی وارد نشده باید سکوت پیشه کنیم. اما باید گفت از نظر دلالت نیز گرچه آیات قرآن همانند روایات به نظر می‌رسد، لیکن چون از احتمال دسّ و تحریف از یک سو و احتمال سهو و نسیان و خطا در فهم و عصیان در ابلاغ و املا از سوی دیگر مصون است امری یقینی و قطعی است ولذا قرآن کریم خود را در آیات بسیاری به عنوان «نور» معرفی می‌کند: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾: «به راستی از [جانب] خدا برای شما نور و کتابی روشنگر آمده است.»^۲ ﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ﴾: «و از نوری که با او فرو فرستاده شده است پیروی کردند، [و] تنها همان‌ها هستند که رستگارند.» و بارزترین ویژگی نور آن است که هم خود روشن است و هم روشنگر غیر خود است؛ یعنی هم در روشن بودن خود و هم در روشن کردن اشیای دیگر نیازمند به غیر نیست.

مقتضای نور بودن قرآن کریم نیز این است که نه در روشن بودن خود نیازمند غیر باشد و نه در روشن کردن غیر؛ زیرا در صورت نیاز به هر مبین دیگری، آن مبین اصل بوده و قرآن کریم فرع آن خواهد بود و این فرع و تابع قرار گرفتن قرآن با نور بودن آن ناسازگار است و چنانکه خداوند در آیه ۳۶ سوره یونس می‌فرماید ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾: «به یقین گمان از [شناخت] حق و حقیقت چیزی را کفایت نمی‌کند». در جای دیگر قرآن را به تمامی حق و یقین معرفی می‌کند: ﴿وَإِنَّ لِحَقِّ الْيَقِينِ﴾: «و که آن حقیقت یقین است.»^۵

۱. قرآن کریم، محمد، ۲۴

۲. قرآن کریم، مائده، ۱۵

۳. قرآن کریم، اعراف، ۱۵۷

۴. القرآن الکریم، الحاقه، ۵۱

۵. ترجمه مرحوم ابوالقاسم پاینده

خوشبختانه از متأخرین بسیاری به «قطعی الدلالة» بودن قرآن معترف گشته‌اند و بابتی نو فرا روی محققان به سوی فهم معارف این کتاب عظیم باز نموده‌اند.

بعضی دیگر متوسل به ادله دیگری همچون حکومت و یا ورود و یا تخصص ادله حجیت ظنون خاصه نسبت به این آیات شده‌اند که جواب آن در کتب اصولی اهل تحقیق داده شده است. آنچه در این مقاله به نقد آمد نظریاتی است که پیوسته مورد توجه محققان اصولی بوده است.

گروهی دیگری از اصولیین فرموده اند که اگر به دلالت قرآن دست از ظنون خاصه بشویم دیگر راهی برای استنباط احکام دین نخواهیم داشت، غافل از اینکه بنا به تصریح خود کتاب وسنت قطعی قرآن کریم تبیان (بیانگر) همه معارف ضروری و سودمند برای بشر و عهده‌دار بیان همه معارف و احکام هدایتگر، سعادت‌بخش و سیادت‌آفرین برای انسان است و باید گفت که احکامی را که قرآن به دستور «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» همچون رکعات نماز بر ما واجب شده چنان متواتر از ائمه معصومین بیان شده است که احدی در آن اختلاف ندارد.

مع الأسف حدود ۵۰۰ آیه از آیات، که طبق اذعان فقها درباره احکام است آن گونه که باید و شاید چندان محور اساسی استدلال و مبنای تعیین کننده فتوا قرار نگرفته و به بهانه «ظنی الدلالة» بودن، درمقابل شماری از روایات آحاد، گویی حالت رنگ باختگی پیدا کرده‌اند تا آنجا که گاهی «اجماع» و «شهرت فتوایی» در مقابل آنها قرار داده شده و به ناچار، آیات را در حصار «تأویل» قرار داده و حتی گاهی نص و «ظاهر مستقر» آن را به تأویل برده‌اند.

نتیجه اینکه؛

بر اساس روایات مورد قبول فریقین، احادیث ناموافق با قرآن، از اعتبار ساقط است و از سوی دیگر مقتضای نور و مبین بودن قرآن این است که در دلالت و روشنگری خود نیازمند به غیر نیست و نباید به بهانه ظنی الدلالة بودن در برابر برخی از روایات آحاد و یا حتی اجماع ادعایی یا شهرت فتوایی، مورد تأویل قرار گرفته و فرع بر روایات قرار گیرند، چرا که قرآن بر خلاف بسیاری از روایات، مصون از خطا و سهو و نسیان و تحریف است.



بررسی وجوه تشابه و تمایز المیزان و الفرقان

طاهره مختاری پور *

چکیده

صحیح‌ترین روش در روش‌های تفسیری، تفسیر قرآن به قرآن است که از زمان ائمه (ع) مورد توجه بوده و بعد از ایشان نیز طرفداران بسیاری داشته است.

اینکه بعضی از مفسران این روش را دنبال کرده‌اند و تفسیرهایشان چه ویژگی‌هایی داشته است مورد بررسی قرار گرفته اما مقایسه بین دو تفسیر با بررسی وجه تشابه و اختلاف کمتر دیده شده است. بنابراین این سؤال مطرح می‌شود که بین دو روش تفسیری مشابه، اختلاف دیده می‌شود یا نه و اگر اختلافی هست ریشه آن در کجاست؟

در این تحقیق به مقایسه دو تفسیر «المیزان» و «الفرقان» پرداخته شده است که هر دو از روش قرآن به قرآن استفاده کرده‌اند، اما در آنها اختلافاتی دیده می‌شود.

به عنوان مثال در مواردی مثل سیاق این دو تفسیر کاملاً در مقابل هم قرار گرفته‌اند. برای روشن‌تر شدن مطالب از سبک الفرقان به نظرات جدید و نادر مفسر در زمینه فقه الاحکام پرداخته شده و در مورد سبک المیزان به بررسی ویژگی‌های مهم تفسیر و استفاده از سیاق به عنوان ابزار کار تفسیر قرآن به قرآن اشاره شده است.

روش تحقیق براساس جمع‌آوری اطلاعات، روش مطالعه‌ای اسنادی و کتابخانه‌ای است و ضمن مراجعه به دو کتاب تفسیر به کتاب‌های دیگر نیز مراجعه شده است.

یکی از دستاوردهای تحقیق این است که نویسندگان الفرقان روایت قوی‌السند مخالف با ظواهر قرآن را قبول ندارد و طبق مبنای خود حکم‌های شاذ و نادری را ارائه کرده، اما

* . محقق و پژوهشگر قرآنی

علامه طباطبائی، روایات قوی‌السند را در تفسیر می‌پذیرد و هرگز در صدد نفی ارزش و اعتبار قول معصوم (ع) در زمینه تفسیر نبوده است.

مقدمه

قرآن کریم با واژه‌هایی چون نور، تبیان، کتاب مبین خود را معرفی می‌کند و این ویژگی‌ها حاکی از روشن بودن معانی و قابل فهم بودن محتوای این کتاب آسمانی است.

بی‌تردید متقن‌ترین منبع برای تبیین و تفسیر قرآن، خود قرآن است، زیرا قرآنی که خود تبیان همه چیز است به طریق اولی تبیان خودش نیز خواهد بود. به همین جهت است که بعضی از مفسران روش تفسیر قرآن با قرآن را پیش گرفته‌اند.

البته نخستین کسانی که به تفسیر قرآن به قرآن پرداختند پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) هستند که آیاتی را با برخی آیات دیگر تفسیر نمودند.

از ابن عباس و دیگر مفسران نیز مشاهده می‌شود که گاهی در تفسیر آیه‌ای از دیگر آیات کمک می‌گرفتند. در قرن هشتم ابن تیمیه این روش را به عنوان بهترین روش می‌پذیرد، و بعد از آن تفسیر ده جلدی «حقائق التأویل» سید شریف رضی، تفسیر قرآن به قرآن بوده و بعد از حدود چهارده قرن علامه طباطبائی، این شیوه را احیا می‌کند.

بعد از ایشان کسانی این روش را در پیش گرفتند همچون آیت‌الله دکتر محمد صادقی تهرانی که در تفسیر «الفرقان» از روش قرآن به قرآن استفاده کرده و با اینکه شباهت‌هایی با «المیزان» دارد ولی تفاوت‌هایی هم در آن مشاهده می‌شود.

یکی از این تفاوت‌ها این است که مفسر «الفرقان» از روایاتی استفاده کرده که با ظواهر مستقر قرآن سازگار باشد و حتی از روایات قوی‌السند مخالف با ظواهر قرآن پرهیز کرده از این‌رو در زمینه فقه، احکام نادری از ایشان مشاهده می‌شود.

در این تحقیق سعی شده به تفاوت‌های این دو تفسیر اشاره شود و برای همین در چند مسئله فقهی مطالبی ارائه شده است به عنوان نمونه در مورد مسئله نماز مسافر از نگرش «الفرقان» در مورد عدم قصر نماز مسافر صحبت به میان آمده و از تفسیر «المیزان» نیز مطالبی در آن ارائه شده است.

و نیز در مورد شباهت این دو تفسیر از گرایش علمی و پرهیز از اسرائیلیات و نگرش منفی دو مفسر نسبت به آن سخن به میان آمده است.

روش تفسیر قرآن به قرآن

این شیوه تفسیری عبارت است از توضیح و کشف آیه‌ای به وسیله آیات هم‌لفظ و هم‌محتوا، توضیح اینکه تا آنجا که آیات می‌تواند روشنگر آیه‌ای باشد نوبت به دیگر منابع نمی‌رسد. آغاز و چشم‌انداز تفسیر آیه باید آیات قرآن باشد نه اینکه زمینه فهم آیه را از آغاز با شأن نزول آماده نموده و پس از آن به سراغ آیات برویم. بلکه زمینه فهم آیات را باید از خود آیات فراهم نمود.

دانشمندان بسیاری طرفدار این روش هستند که از آن جمله می‌توان از «ابن تیمیه»، «ابن کثیر»، «بدرالدین زرکشی»، «علامه طباطبایی»، «محمدجواد بلاغی»، صاحب تفسیر آلاء الرحمن»، «دکتر صادقی، صاحب الفرقان»، «محمدامین مالکی» و ... نام برد.^۱

پیشینه روش تفسیر قرآن به قرآن

البته این روش تفسیری از زمان ائمه (ع) بوده است و از روایات به دست می‌آید که امامان معصوم (ع) به وسیله آیات قرآن از برخی آیات دیگر رفع ابهام می‌کردند. مثلاً در مورد نماز مسافر که واجب است شکسته باشد، امام (ع) دلیل می‌آورند به آیه شریفه: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ». و آیه ۱۵۸ سوره بقره که: «إِنَّ الصَّلَاةَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ...» استفاده می‌کنند که در این آیه از کلمه جناح معنای وجوب استفاده می‌شود. پس همان‌طور که از «لا جناح» وجوب استفاده می‌شود فلیس علیکم جناح نیز دلالت بر وجوب دارد.

تفسیر قرآن به قرآن در صورتی صحیح است که وقتی در آیه‌ای ابهام وجود دارد با بررسی آیات دیگر که متناسب با آن آیه است چه تناسب لفظی باشد چه معنوی ابهام برطرف گردد.

۱. علوی مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، انتشارات اسوه، ۱۳۸۱.

معرفی چند تفسیر قرآن به قرآن

۱. تفسیر «اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن» تألیف محمدامین بن محمد مختار مالکی شنقیطی که از دانشمندان سنی مذهب، با تفکر اشعری است. و درست است که روش را قرآن به قرآن دانسته ولی چندان استفاده‌ای از آن نکرده است.

۲. تفسیر «القرآنی للقرآن» اثر عبدالکریم خطیب از مفسران سنی در قرن ۱۴.

۳. تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» تألیف علامه طباطبایی، که هم تفسیر ترتیبی است و هم تفسیر موضوعی

۴. تفسیر «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة»^۱ تألیف آیت‌الله دکتر محمد صادقی تهرانی که شباهت‌هایی با تفسیر المیزان دارد ولی تفاوت‌های زیادی هم در آن مشاهده می‌شود. و در این تفسیر در قسمت احکام نیز از آیات قرآن استفاده شده، برای همین از نظر فقهی احکام نادری در آن دیده می‌شود، مثل: حرمت کاستن از نماز و ترک روزه در سفر که بر مبنای آیه ۲۳۸ بقره و آیه ۱۰۱ نساء از جانب ایشان مطرح شده است.^۲ در این تحقیق دو تفسیر المیزان و الفرقان از نظر سبک نگارش بررسی می‌شود و مقداری هم در مورد اسباب النزول در دو تفسیر و استفاده این دو مفسر از اسباب النزول مطالبی ارائه می‌شود که امید است مورد استفاده قرار گیرد.

معرفی مؤلف تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن»

مؤلف آن علامه سید محمدحسین طباطبایی از سلسله سادات قاضی مشهور در آذربایجانند که به طباطبایی مشهور شده‌اند. علامه طباطبایی در علوم، جامع بین علم و عمل بودند و در علوم ریاضی، اعداد و حساب جمل و جبر و مقابله و هندسه - در علوم غریبه در رمل و جفر (که البته عمل نکردند) در ادبیات عرب و معانی و بیان و بدیع در فقه و اصول و... استاد بودند. اما معارف الهیه و اخلاق را نزد مرحوم قاضی آموختند و به ایشان شیفتگی خاصی داشتند. ایشان در کودکی پدر و مادر را از دست داده و در نجف به تحصیل مشغول شدند. ده

۱. ر.ک: صادقی تهرانی، محمد، نگرشی جدید بر نماز و روزه مسافران، انتشارات امید فردا.

۲. ر.ک: علوی مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری.

سال در یکی از روستاهای تبریز مشغول کشاورزی بوده‌اند. بعداً به قم مهاجرت نموده و ۳۵ سال در حوزه به تدریس و تألیف مشغول بوده‌اند و در نجف و قم، در تفسیر و فلسفه به تحصیل و تدریس مشغول بوده‌اند.

در مورد روش تفسیری ایشان در *المیزان* می‌توان از سخنان استاد جوادی آملی بهره گرفت که می‌فرمایند: مرحوم علامه تمام ظاهر قرآن را می‌دانستند و سیری طولانی و عمیق در سنت داشتند. در علوم نقلی مانند فقه و اصول صاحب‌نظر بودند و به همه محکّمات قرآن آشنا بودند. آشنا با مبانی عرفان و خطوط کلی کشف و اقسام گوناگون شهود بودند. در تشخیص مفهوم از مصداق کارآزموده بودند و تفسیر را با تطبیق خلط نمی‌کردند. تنزل قرآن را به طور تجلّی می‌دانستند نه به تجافی لذا اختلاف طولی آن را مد نظر داشته و هر یک را در رتبه خاص خویش قرار می‌دادند.

معارف دینی را جزء ماورای طبیعت می‌دانستند لذا آنها را منزه از احکام ماده و حرکت دانسته، افزونی و کاهش را در حریم آنها روا نمی‌دیدند.^۱

با توجه به سخنان آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله معرفت در کتاب *تفسیر و مفسران* روشن می‌شود که علامه با شناخت عمیقی که داشتند و با فطرت پاکشان در وصول به حقایق پیرو صادقی برای معصومین (ع) بوده‌اند.

از آثار علامه می‌توان به کتاب‌های *شیعه در اسلام* که به زبان انگلیسی ترجمه شده است و *اصول فلسفه و روش رئالیسم* در ۵ جلد - *حاشیه بر کفایه - نهایه الحکمه - بدایه الحکمه* - رساله‌هایی در اثبات ذات، صفات، افعال، وسائط، قوه و فعل، مشتقات، برهان، مفاطه، مکالمات بین دو مکاتبات - معنویت تشیع - وحی یا شعور مرموز و... اشاره کرد.^۲

معرفی تفسیر «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة»

مؤلف عالیقدر آن آیت‌الله دکتر محمد صادقی تهرانی یکی از اعیان فقهی، تحقیقی و تفسیری قرآن مجید در قرن چهاردهم هجری است. مؤلف از اعلام مبارز روحانیت است که سال‌ها

۱. تاجدینی، علی، یاد و یادگارها / ۱۵، انتشارات پیام نور، ۱۳۶۹.

۲. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، طبقات مفسرین / ۹۱۳ - ۹۱۹.

پیش با آغاز دروس حوزوی، شروع به مطالعه قرآن و تفسیر آن کرده و حدود نیم‌قرن تلاش در این راه داشته است.

تفسیر او سلسله درس‌هایی است که برای طلاب علوم دینی در حوزه علمیه نجف و قم عرضه شده. ایشان قبل از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۴۱ از شرّ حکومت طاغوت به نجف اشرف پناهنده گردید و در اثر تبانی حکومت عراق و ایران در آن سال‌ها ناچار به لبنان مهاجرت کرد.

در آنجا ۵ سال مشغول بررسی‌های قرآنی بوده، سپس در بحران جنگ لبنان و اسرائیل به مکه مهاجرت نموده و ۲ سال در مکه به القای دروس قرآنی پرداخته و بعد زندانی شده است و پس از استخلاص دوباره به لبنان مراجعت و در لحظه‌های پیروزی انقلاب به ایران بازگشته و در حوزه علمیه قم اقامت جسته است و حدود سی سال تمام در قرآن کار کرده که محصول آن ۳۰ جلد تفسیر *الفرقان* به زبان عربی می‌باشد.

این تفسیر مجموعاً در حدود ۱۲۲۹۱ صفحه وزیری می‌باشد که به تدریج در لبنان، و ایران به چاپ رسیده و پایان تألیف آن ۱۳۶۷ هـ.ش است.^۱

تألیفات ایشان متجاوز از ۱۰۰ اثر است که ۸۲ تای آن عربی و بقیه فارسی است که از جمله می‌توان به این کتاب‌ها اشاره کرد.

۱. التفسیر الموضوعی بین الكتاب والسنة (۲۲ مجلداً) ۲. الفقه المقارن بین الكتاب والسنة (۸ مجلدات) ۳. حوار بین الالهیین والمادیین ۴. مقارنات الفقهیة ۵. نماز مسافر با وسایل امروزی^۲ ۶. قضاوت از دیدگاه کتاب و سنت ۷. بشارات عهدین و ...

سبک تفسیر الفرقان

عنوان تفسیر چنین می‌نماید یک مفسر از دو سبک قرآن به قرآن و تفسیر قرآن با سنت سود برده است. اما در مقدمه اظهار می‌دارد که بهترین روش تفسیری، تفسیر قرآن به قرآن است. وی بر این باور است که:

۱. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، طبقات مفسران شیعه / ۸۶۵، دفتر نشر نوید اسلام، تابستان ۱۳۸۲.

۲. صادقی تهرانی، محمد، نگرشی جدید بر نماز و روزه مسافران / ۴۸، انتشارات امید فردا، ۱۳۸۲.

همه شیوه‌های تفسیری نادرست است، جز شیوه تفسیر قرآن به قرآن و این همان شیوه تفسیر پیامبر(ص) و امامان(ع) است. بر مفسران لازم است که این روش تفسیری را از معلمان معصوم فرا گیرند و در تفسیر آیات به کار بندند.

شاخص‌های ویژه سبک الفرقان و مقایسه آن با تفسیر میزان

(۱) شیوه نگارش

نویسنده با بهره‌گیری از صنعت تضمین، سجع و با استفاده گسترده از مصدرهای صناعی، شیوه جدیدی را پیش گرفته است که در تفاسیر مانند آن دیده نشده است.

(۲) بهره‌گیری از ظرفیت مفهومی واژه‌ها

پدیده دیگری که در سبک مفسر به صورت کاملاً برجسته رخ می‌نماید و می‌توان گفت از ویژگی‌های این تفسیر به شمار می‌آید، بهره‌گیری از ظرفیت مفهومی واژه‌هاست.

در این مورد مفسر الفرقان سعی کرده مفاهیم واژه‌ها را بدون هر گونه محدودیتی و با همان گستردگی که در خود کلمه وجود دارد، به عنوان پایه و سرآغاز تفسیر خود قرار دهد. به عنوان نمونه به نکته‌های تازه‌ای که در مورد برخی آیات اشاره کرده‌اند می‌پردازیم.

در مورد آیه: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (نبا: ۱۷)، می‌نویسد:

این جدایی و انداختن اختلافات، فاصله افتادن بین اختلاف‌کنندگان، جدا شدن دوستان و نزدیکان و بریدن از آرزوها و اعمال، جدا شدن حق از باطل و حق‌گرا از باطل‌گرا و بالاخره آشکار شدن هر گونه امر مبهم و ناشناخته را شامل می‌شود.^۱

یا در مورد تفسیر کلمه نبا در آیه ۱: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ﴾، که بیشتر مفسران به آن اشاره می‌کنند و آن را به مورد مشخصی تفسیر می‌کنند. ایشان براساس سبک ویژه خود مفهوم آن را از جنس خبر می‌داند و واقعیت‌هایی چون توحید، نبوت، معاد، قرآن و پیامبر و روایت اهل بیت(ع) را از نمونه‌های آن به شمار می‌آورد.

در صورتی که «المیزان» در این مورد «نبا عظیم» را در مورد خبر قیامت می‌داند و بقیه موارد مثل قرآن و... را رد می‌کند چون آن را با سیاق آیات متناسب نمی‌بیند.

۱. صادقی تهرانی، محمد، تفسیر الفرقان، ۳/ ۳۲.

۳) دقت در واژه‌ها و تعبیرها

مفسر در کشف زوایای جدید مفهوم آیه و نشان دادن تصویر نو از محتوای آن بهره زیاد برده است. به عنوان نمونه ذیل آیه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ (بقره: ۱۳) با طرح این سؤال که چرا فرمود: ﴿كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ و نفرمود: «کما آمن المؤمنون» در پاسخ می‌نویسد: شاید علت این باشد که آنچه اکنون از آنها خواسته می‌شود، کمترین درجه ایمان است. به اندازه‌ای که آنها را از کفر و نفاق خارج کند. در ردیف سایر مردم که دارای عقل و درک هستند قرار دهد.^۱

۴) استفاده گسترده از روایات

ویژگی دیگر تفسیر این است که همراه با سبک قرآن با قرآن از روایات به صورت گسترده بهره برده است و مهم‌ترین محورهایی که استفاده از روایات در آن صورت گرفته، تأیید تفسیر آیه و گسترش ابعاد آیه است، گرچه در موارد دیگری مانند شأن نزول نیز به روایات استفاده شده است.

۵) بحث فقهی استدلالی

این تفسیر به فقه الاحکام به صورت مبسوط و استدلالی پرداخته و معتقد است که اگر آیات الاحکام مورد بحث قرار نگیرد، از آنجا که در فقه نیز به گونه‌ای بایسته از آن بحث نمی‌شود، در بحث آیات الاحکام، همیشه تفسیر باقی می‌ماند و این کار نتایج زیانباری در فقه به‌وجود می‌آورد.

۶) گستردگی منابع

در تفسیر *الفرقان* تعدد منابع مورد استفاده بسیار است. طبق بررسی در جلدهای تفسیر این نتایج به دست آمده است:

منابع روایی: حدود ۸۰ مأخذ روایی

منابع تفسیری: بیش از ۲۵ تفسیر

منابع لغوی: کتاب‌های لغوی بسیار همچون لسان العرب، قاموس، مصباح

منابع پراکنده: بالغ بر ۶۰ کتاب و مقاله در زمینه‌های مختلف

۷) استفاده از عهدین با زبان عبری

استفاده از متون عبری عهدین در تفسیر الفرقان یکی دیگر از شاخصه‌های این تفسیر است. نقل این متون در راستای دو هدف کلی صورت گرفته: یکی تأیید مفاهیم و گزارش‌های قرآنی و دیگر نقل تحریف‌های موجود در عهدین، که البته در این مورد «تفسیر المیزان» نیز به نقل تحریف‌های موجود در عهدین می‌پردازد.

۸) نظرات جدید یا نادر در فقه الاحکام

مفسر در زمینه‌های گوناگون به‌ویژه فقه الاحکام به نظریات جدید و نادری رسیده است. به عنوان نمونه مفسر تمام آیاتی را که علم را در بستر زمان به خدا نسبت می‌دهد مانند: «علم الله - يعلم الله» به معنی آگاهی نمی‌داند، بلکه از ریشه علامت و به معنی علامت زدن می‌گیرد و معتقد است که اگر به معنی علم و آگاهی بود، باید به دو مفعول متعدی می‌شد، در حالی که در تمام آیاتی که این واژه به کار رفته، فعل به یک مفعول متعدی شده است. این نشان می‌دهد که واژه‌های یاد شده از مصدر علم نیست بلکه از مصدر علامت است.^۱ و در بحث عصمت پیامبران، نظریه سومی را در قبال دو نظریه معصوم بودن و معصوم نبودن پیامبران انتخاب کرده است.

وی معتقد است که نبوت به عنوان عهد الهی در انبیای اولوالعزم، مستلزم عصمت آنان است. اما دیگر پیامبران، مانند آدم(ع) مستلزم عصمت نیست. بنابراین انجام معصیت از آنان، خلاف انتظار نمی‌باشد.^۲

در مورد موضوع خلق و امر و ماده و تجرد معتقد است که موجود مجرد تنها خداست و هیچ موجود دیگری جز او حتی ملائکه مجرد نیستند، بلکه یا ماده‌اند یا نیروی مادی. که البته «مفسر المیزان» در این مورد، در تفسیر «روح» روح را از «امر» و «امر» را از مقوله «خواستن و شدن» می‌داند.

۱. همان، ۲۷/ ۱۲۹.

۲. همان، ۱/ ۳۲۴.

در مورد قصر یا عدم قصر نماز مسافر نیز ایشان نظر قابل توجهی دارد که به تفصیل به آن می‌پردازیم.

مفسر الفرقان در مورد آیه: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (نساء: ۱۰۱) می‌فرماید: در اینجا می‌بینیم که آیه «ضربتم» است نه «سافرتم» و این نشان می‌دهد که سفر لفظ ویژه‌ای برای خود دارد ولی «ضربتم فی الارض» فقط زدنی در زمین با پیمودنی سخت و دشوار است، چه در جنگ - چنانکه آیه مورد بحث درباره جنگ است - چه در مورد کار دشوار مثل تجارت، بنابراین «ضربتم فی الارض» در اختصاص سفر نیست و محور حکم قصر در این آیه کاری خطرناک و جانکاه است.

اما «فلیس علیکم جناح» پس گناهی بر شما نیست. پاسخگوی کسانی است که بر پایه اهمیت نماز گمان می‌کردند حتی به هنگام خطر هجوم دشمن و مانند آن نیز بایستی نماز را بدون کم و کاستی انجام داد. گرچه جانشان هم در خطر باشد. در حالی که در آیه فرمان داده شد که نماز خوف بخوانند. و بالاخره «ان تقصروا من الصلاة» را با شرط «ان خفتم» آورده که فقط قصر از کیفیت نماز را دربر دارد. و در آخر آیه «فاذا اطمأنتم» به پا داشتن واجبات کیفیتی نماز را از قصر به اتمام برگشت می‌دهد و دیگر هیچ علت یا حکمتی که نماز را کوتاه کند، نمی‌آورد.

حال: اگر «ضربتم فی الارض» به معنای سفر باشد و «الصلاة» هم نمازهای پنج‌گانه بنابراین اختصاص آن به سه نماز از پنج نماز و اختصاص سفر به چهار فرسنگ یا یک روز راه، بی‌مورد است و در صورت خوف نیز هرگز چاره‌اش کاستی از رکعات نماز نیست چون احياناً مقدار کمی توقف هم جان‌فرساست.

آری کاستی از عدد رکعات نماز هیچ اثری در خوف‌زدایی ندارد که اگر چند لحظه هم در جایی ترسناک توقف کنی، خوف همچنان گریبان‌گیر شماست، ولی اگر فوراً جایگاه نماز را ترک کرده و از کیفیت ایستایی در نماز بکاهی، خطر برطرف می‌شود. اگرچه نمازگزار می‌تواند در حال حرکت و فرار از مکان خوفناک حتی چهل رکعت نماز هم بخواند، زیرا خوف هیچ‌گونه آسیبی به تعداد رکعات نماز وارد نمی‌کند.

با این حال چگونه پذیرفته است که با چند کیلومتر دور شدن از وطن نمازهای چهار رکعتی را باید نصف کرد. که اگر این کار را نکنی نمازت باطل و حرام می‌شود؟! با آنکه صرف سفر نه حرجی دارد و نه ضرری. اگر هم ضرر و خطری وجود داشته باشد، جلوگیری از هیچ خطری با کاستن دو رکعت نماز تحقق نمی‌یابد.^۱

اما در جواب ایشان گفته شده: البته آیه درست است که در مورد صلوٰه در سفر در صورت خوف است و در مورد صلوٰه در سفر ساکت است. اما قصر صلوٰه در سفر به امر حضرت پیامبر(ص) و اجماع بین مسلمین از زمان حضرت پیامبر(ص) تا حالا بوده است و احدی از فقهای سنی و شیعه حکم قصر نماز را مخصوص خوف ندانسته‌اند.

در تمام احادیث نماز مسافر که تعداد آنان ۲۲۹ حدیث است قید خوف نشده و در همه آنها موضوع حکم سفر بدون خوف است. پس می‌توان گفت که طبق روایات نماز مسافر شکسته می‌شود و خواندن نماز کامل در سفر حرام است.

البته در این مورد علامه مفسر «المیزان» نیز می‌فرماید: قصر در قرآن به معنای شکستن است و این آیه در سیاق وجوب است و مقام آیه مقام تشریع حکم است.

اما در مورد «فلیس علیکم جناح» به روایتی از امام صادق(ع) اشاره می‌شود که از ایشان سؤال کردند شما چطور وجوب را از این آیه استناد می‌کنید؟ آن حضرت با استناد به آیه ۱۰۱ نساء می‌فرماید: «إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا»، در این آیه از کلمه جناح استفاده شد ولی مراد از آن وجوب است و می‌فرماید: همان‌طور که از لا جناح وجوب استفاده می‌شود فلیس علیکم جناح نیز دلالت بر وجوب دارد. سپس علامه استدلال می‌کنند که قصر نماز مسافر طبق روایات صحیح است.

پس در اینجا تفاوتی مهم در تفسیر المیزان و الفرقان مشاهده می‌شود زیرا در تفسیر الفرقان در مورد آیات الاحکام گویی از روایات استفاده نمی‌شود و یا شاید قرآن را کافی می‌دانند. و گویی روایات را در برابر نص قرآن قابل نقش نمی‌دانند و به روایات تفسیر ائمه(ع) در تفسیر قرآن به قرآن اذعان دارند، و این یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز تفسیر الفرقان و المیزان است.

۱. صادقی تهرانی، محمد، نگرشی جدید بر نماز و روزه مسافران / ۱۲ تا ۱۵.

۹) سیاق^۱ و تناسب

مفسر *الفرقان* به لفظ سیاق در آیات اشاره نمی‌کند ولی در هر آیه یا مجموعه‌ای از آیات مورد بررسی، از سیاق قبل و بعد از آن به عنوان قرینه یا عنصر دخیل، در فهم آیه همراه با استدلال کافی استفاده می‌کند. حال آنکه تفسیر المیزان، به کاربرد لفظ سیاق در تفسیر اهتمام بیشتری دارد و از این جهت تفسیر *الفرقان* در برابر تفسیر *المیزان* قرار دارد که به صورت گسترده از سیاق، برای تفسیر و فهم آیات استفاده کرده است و این یکی دیگر از اختلافات بزرگ تفسیر *المیزان* و *الفرقان* است.

۱۰) گرایش علمی

گرایش علمی به معنی اصل قرار دادن فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی در تفسیر براساس آنها، چیزی است که در تفسیر مورد اجتناب بوده و به روشنی در مقدمه «*الفرقان*» تفسیر به رأی شمرده شده که باید از آن اجتناب کرد. مفسر بر این باور است که قرآن برخلاف نظام طبیعت سخن نمی‌گوید اما بیانات قرآن در چنین فرضیه‌هایی به صورت اشاره است و نه تصریح. زیرا شرایط زمان نزول اجازه نمی‌داده است که به واقعیت‌های علمی تصریح شود.^۲

این چنین برخوردی با نظریه‌های علمی، تفسیر *الفرقان* را در گروه تفسیرهای علمی اعتدالی قرار داده است. با وجود این *الفرقان* هم از علم سود برده و هم محوریت آن را در مقابل قرآن رد کرده است.

در مورد گرایش علمی تفسیر *المیزان* نیز همچون تفسیر *الفرقان* محوریت علم را در مقابل قرآن رد کرده است.

۱۱) تاریخ داستانهای پیامبران و اسرائیلیات

در زمینه تاریخ و قصص پیامبران؛ مفسر بر این باور است که نباید پا را فراتر از آنچه آیات طرح کرده است، گذاشت. بر این اساس از اموری چون مکان احقاف، نام‌های اشخاص و نام شجره ممنوع با بی‌توجهی می‌گذرد و نسبت به اسرائیلیات نظر منفی دارد. که البته در این

۱. سیاق عبارت است از نشانه‌هایی که معنای لفظ مورد نظر را کشف کند و به عنوان ابزار کار روش تفسیر قرآن به قرآن به‌کار می‌آید.

۲. صادقی تهرانی، محمد، تفسیر *الفرقان*، ۱۷/۱۱.

مورد نیز با تفسیر المیزان شباهت بسیاری دارد و هر دو مفسر نسبت به اسرائیلیات گرایش منفی دارند که در قسمت‌های بعدی همین مقاله به آن اشاره می‌شود.

۱۲) گرایش شیعی

تفسیر الفرقان، تفسیر شیعی است ولی از منابع اهل سنت هم استفاده کرده است و در این مورد نیز با تفسیر المیزان که گرایش شیعی دارد همانند است.^۱

حال که با ویژگی‌ها و سبک الفرقان آشنا شدیم و در بعضی مسائل آن را با تفسیر المیزان مقایسه کردیم، بهتر است با ویژگی‌های تفسیر المیزان نیز آشنا شویم تا به تفاوت این دو تفسیر آگاهی بیشتری پیدا کنیم. چون در دو تفسیر ممکن است در نامگذاری روش تفسیری مثل هم باشند ولی تفاوت‌های بسیاری در آنها مشاهده شود.

ویژگی‌های تفسیر المیزان

۱. تکیه بر غنای قرآن در تفسیر آیات

از ویژگی‌های تفسیر المیزان، استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن است. علامه طباطبایی این روش را در تفسیر خود به کار گرفته است. وی برای تفسیر قرآن سه راه را یادآور می‌شود و بهترین راه را تفسیر قرآن به قرآن و تدبر در آیات آن می‌داند.

از دلایل تفسیر قرآن به قرآن، خطابات قرآن کریم است که به عنوان آیات روشن‌گر مطرح است. علامه در این باره می‌نویسد: قرآن مجید، کتابی است همگانی و همیشگی همه را مورد خطاب قرار داده، به مقاصد خود ارشاد و هدایت می‌کند و نیز با همه به مقام تحدی و احتجاج می‌آید و خود را نور روشن‌کننده و بیان‌کننده همه چیز معرفی می‌کند و البته چنین چیزی در روشن شدن خود نباید نیازمند دیگران باشد ...

و اگر چنین کلامی در روشن شدن مقاصد خود، حاجت به چیزی دیگر یا کس دیگر داشت، این حجت تمام نبود.^۲

۱. امین، محمد رضا، اصول و مبانی تفسیر الفرقان، پژوهش‌های قرآنی، زمستان ۱۳۷۵.

۲. طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام/ ۷۴، مشهد، انتشارات طلوع، بی‌تا.

در راستای نکته یاد شده، علامه طباطبایی به این نتیجه رسیده است که قرآن، خود باید بیانگر خویش و روشنگر حق باشد. و این روش را تفسیر واقعی قرآن دانسته است و می‌نویسد: تفسیر واقعی قرآن، تفسیری است که از تدبّر آیات و استعداد در آیه به آیات مربوطه دیگر به دست آید. به عبارت دیگر، در تفسیر آیات قرآنی یکی از سه راه را در پیش داریم:

- (۱) تفسیر آیه به تنهایی با مقدمات علمی و غیرعلمی که در نزد خود داریم.
- (۲) تفسیر آیه به کمک روایتی که در ذیل آیه از معصوم (ع) رسیده.
- (۳) تفسیر آیه با استمداد از تدبّر و استنطاق معنی آیه از مجموع آیات مربوط و استفاده از روایت صحیح.

طریق سوم، همان روشی است که پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در تعلیمات خود به آن اشاره فرمودند.

طریق اول. قابل اعتماد نیست و در حقیقت از قبیل تفسیر به رأی می‌باشد. مگر در جایی که باید با طریق سوم توافق کند.

طریق دوم. روشی است که علماء تفسیر در صدر اسلام داشته و قرن‌ها رایج و مورد عمل بود و تاکنون در میان اخباریین اهل سنت و شیعه، معمول می‌باشد، طریقه‌ای است محدود، در برابر نیاز نامحدود ...^۱

۲. نگرشی ناب به قرآن به دور از پیش‌داوری‌های علمی، فلسفی و ...

علامه با تکیه بر روش تفسیری یاد شده در مجال تفسیر سور و آیات با توجه به موضوع، هدف و سیاق مشترک آیات، آنها را به بحث‌هایی تقسیم کرده و در پی آن، بخشی را به عنوان «بیان آیات» ذکر کرده است و در این زمینه از هرگونه استدلال فلسفی و فرضیه علمی یا مکاشفات عرفانی دوری جسته و تنها به برخی نکته‌های ادبی بسنده کرده و همت خویش را به فهم آیه در پرتو دیگر آیات معطوف ساخته است، به عنوان مثال در آیه هفتم سوره فاتحه صراط الذین انعمت علیهم... آمده و ابهام این آیه را با آیه‌ای دیگر تفسیر نموده‌اند که: ﴿فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (نساء: ۶۹)

۳. توجه به ارتباط مفهومی میان آیات یک سوره

علامه در آغاز تفسیر هر سوره، تلاش می‌کند تا هدف بنیادین سوره و آیات آن را بیان کند و همان گونه که خود در آغاز تفسیر سوره حمد بیان داشته است:

هر یک از قسمت‌های قرآن که به صورت قطعه‌ای مستقل و جداگانه بیان شده و نام سوره را بر خود دارد، دارای نوعی ارتباط و به‌هم‌پیوستگی است که در میان دو سوره مختلف و یا اجزاء آنها وجود ندارد و از آنجایی که وحدت و یگانگی یک سخن، بسته به یگانگی هدف و منظوری است که از آن در نظر گرفته شده است، بنابراین هر یک از سوره‌ها هدف و منظور ویژه را دنبال می‌کند.^۱

۴. نگرش موضوعی به تفسیر آیات در زمینه‌های لازم

مرحوم علامه براساس روش خود از روش موضوعی نیز بهره فراوان برده است و بدین لحاظ می‌توان تفسیر ایشان را تفسیری ترتیبی و موضوعی دانست. یعنی هر جا که به بحث در زمینه آیه‌ای به تنهایی پرداخته، حق مطالب را ادا کرده و افق‌های تازه‌ای اندیشه به روی ذهن می‌گشاید و همراه با این تلاش، مجموعه‌ای از آیات را مرتب نموده و براساس آن رابطه‌های محتوایی و پیوند مفهومی میان آن آیه‌ها، در اطراف موضوع و ژرفای معنایی آن کاوش کرده و به نتایجی درخور درنگ دست می‌یابد.

۵. حذف مباحث زاید و بی‌تأثیر در تفسیر و فهم آیات

نویسنده *المیزان* به مباحث ادبی، اعراب، شکل‌ها و حالت‌های بلاغت، تا بدان اندازه که به فهم آیه و برطرف ساختن پیچیدگی معنایی آن کمک می‌کند، می‌پردازد و چندان اعتقادی به نقش این امور در تفسیر ندارد. او در حد نیاز از منابع لغت و تفسیر استفاده کرده و از مجمع *البیان* طبرسی و *مفردات* استفاده کرده است. در زمینه ادب و بلاغت از *کشاف* زمخشری نقل سخن بسیار کرده است.

۶. اهتمام به سیاق آیات در فرآیند تفسیر آنها

سیاق به عنوان نشانه‌های لفظی و معنوی تأثیرگذار بر معانی و واژه‌ها و کلیت آیات، در *المیزان* جایگاهی ویژه دارد و مؤلف از این امر در زمینه‌های گوناگون تفسیری بهره برده

۱. طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ۱/ ۴۱.

است. در مواردی برای کشف معانی آیات و روشن شدن معنای واژه‌ها و پذیرش یا ردّ روایات و نقد و بررسی گفته‌ها و نظریه‌های مفسران، از سیاق استفاده می‌کند.

در بازشناسی آیات مکی و مدنی بر سیاق تکیه می‌کند و بر پایه سیاق و نیز تناسب مفهومی آیات با رخدادها، مکه یا مدینه، حکم به مدنی یا مکی بودن می‌کند.

۷. ارزش‌گذاری برای عقل در فهم معارف قرآن

از ویژگی‌های آشکار/میزان، تکیه بر عقل در تفسیر است. علامه با یادآوری اینکه قرآن به تعقل و اندیشه و کاربرد روش‌های عقلی بایسته فرا می‌خواند، لزوم اندیشیدن درباره حقیقت را نتیجه گرفته است. وی موضعی سرسختانه و به شدت انتقادی در برابر اسرائیلیات و خرافه‌های اهل کتاب که در متون تفسیری، انتقادی و تاریخی، جسته است، دارد.

۸. بهره‌وری از روایات به دور از افراط و تفریط

علامه قرآن را به عنوان معیاری در شناسایی و بیان معارف می‌داند و بر آن است که حجت بودن سخن پیامبر(ص) و امامان(ص) باید از قرآن فهمیده شود. بنابراین هنگامی به سنت استفاده می‌جوید که یقین آورده باشد و آن دسته از خبر واحدهایی که به صدور آنها اطمینان هست، ولی نشانه‌های یقینی به همراه ندارند، از نظر وی تنها در احکام عملی حجت هستند و در غیر احکام عملی تنها می‌توانند، به عنوان تأکیدکننده گزاره‌های آیه، مورد استفاده قرار گیرند. این همه در صورتی است که روایت‌های یاد شده، همساز با معانی آیه باشند، وگرنه به کناری نهاده می‌شوند.

۹. اهتمام به یادکرد دیگر مفسران و نقد آنها

نویسنده/میزان به آراء و اقوال مفسران توجه ویژه دارد. وی در میان مفسران از آموزه‌های تفسیری عالمانی چون طبری، عیاشی، فرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی، نعمانی، فیض، بحرانی، حویزی، استفاده کرده و از زمره عالمان سنی دیدگاه‌های مفسرانی چون زمخشری، رازی، طبری، بیضاوی، سیوطی، شوکانی، آلوسی، عبده، رشیدرضا، طنطاوی و قرطبی را مورد بررسی قرار داده و با نگرشی نقادانه به دیدگاه‌های ایشان پرداخته است. ایشان با همه ارج نهادن به تلاش‌های تفسیری صحابه و تابعین که به دلیل نزدیک‌بودن به زمان و مکان و شرایط نزول وحی از آراء

دیدگاه‌های شفاف‌تری نسبت به دیگر مفسران برخوردار هستند، با مطلق انگاشتن و چشم فرو بستن بر روی ناهمسازی‌های نظری آنان با تفسیر آیات، موافق نیست.

۱۰. طرح مباحث اجتماعی، تاریخی، فلسفی ...

دیگر ویژگی *المیزان*، ورود در بحث‌های گوناگون اجتماعی، تاریخی، فلسفی و علمی است که به گونه‌ای مستقل طرح گردیده است و در آن مباحث جدی و مطرح زمان، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و با اندیشه‌های اسلامی سنجیده شده است.

با این همه علامه در سربابی که اندیشه‌های بسیاری را مسحور خویش ساخته، گرفتار نیامده است و خواننده *المیزان*، از حاکمیت اصطلاحات علمی و تطبیق قرآن با پیشرفت‌های علوم و نظریه‌پردازی‌های تجربی، در این اثر، نشانی نمی‌بیند، برخلاف تفاسیر که سعی فراوانی در تطبیق و توضیح نظریه‌های تازه علمی با آیه‌های قرآنی داشته‌اند. علامه بر این باور است که:

قرآن برای همه طبقه‌ها و گروه‌ها معجزه است، برای سخن‌سنان از نظر بلاغت، برای حکما از نظر حکمت، برای دانشمندان از نظر جنبه‌های علمی، برای جامعه‌شناسان از نظر جهات اجتماعی، برای قانون‌گذاران از نظر قوانین علیم، برای سیاستمداران از نظر حقوق سیاسی، برای هیئت‌های حاکمه، از نظر شیوه حکومت و سرانجام برای همه جهانیان، از نظر اموری که به آن دسترسی ندارند مانند علوم غیبی و پرهیز از ناهمگونی در سخن‌ها و قانون‌ها.^۱ با این حال، آن‌گونه که از *المیزان* برمی‌آید، علامه توجه چندانی به نظریه‌های علمی نداشته است و از مفسرانی نیز که روش علمی را گرایش تفسیری خویش ساخته‌اند، دفاع نمی‌کند. هرچند که در مواردی اشاره‌هایی به مباحث علمی را از این جهت که می‌توانند به توضیح معنای آیه سود برسانند، دارد.





نقد حدیث در پرتو سنت قطعیہ در تفسیر الفرقان

زهره نریمانی*

جعفر فیروزمندی بندپی*

چکیده:

از معیارهای مهم در عرصه نقد حدیث در تفسیر الفرقان، عرضه بر سنت قطعیه است. با تفحص در این تفسیر ما شاهد موارد متعدد نقد روایات با این ملاک هستیم که مفسر پس از عرضه روایات تفصیلی بر قرآن، از این میزان که در غالب موارد با وادعای عطف پس از قرآن آورده می‌شود، یاد می‌کند. جایگاه سنت در این تفسیر بسیار رفیع است و محل احتجاج و مراجعه است. مؤلف تعمداً در نامی که برای تفسیر خویش برگزیده از واژه «السنة المطهرة» پس از قرآن استفاده کرده تا اهمیت و کاربرد آن را در تفسیر خویش بیشتر نمایان سازد، این استفاده و اهتمام فقط در ذکر روایات مکرر و متعدد نبوده بلکه در عرضه نقد روایات و گاه نظرات تفصیلی نیز، سنت را بسیار مورد اهتمام و توجه قرار داده و از آن به عنوان دومین ملاک نقد حدیث به همراه قرآن، یاد می‌نماید.

کلید واژه: سنت قطعیه، نقد حدیث، تفسیر الفرقان، تفسیر پژوهی، روش‌شناسی.

مقدمه:

نقد روایات به ویژه روایات تفسیری، پیوسته مورد اهتمام مفسران و محدثان بوده است. زیرا این مجموعه روائی علاوه بر برخورداری از حیثیت حدیثی، به جهت تاثیرگذاری قابل توجه در

*. عضو هیات علمی دانشگاه جامع معارف و علوم قرآن کریم. zohrh.narimani@yahoo.com.

*. دانشجوی مقطع دکتری دانشگاه آزاد تهران واحد علوم تحقیقات j.firoozmandi@gmail.com.

تفسیر وفهم آیات دارای حساسیت بیشتری هستند. به همین دلیل قبل از هر چیز در باب نقد این روایات، جستجو از ملاک نقد بسیار حائز اهمیت است. در این میان معیارهای قرآن و سنت قطعی، از جمله مهمترین ملاکها محسوب می‌شوند که تقریباً مورد اتفاق اکثر مفسران ومحدثان است. اما در نحوه و کیفیت استفاده از همین مبانی، میان صاحبانظران اختلافاتی هست که این اختلاف وتفاوت خود، سبب ارزیابی‌های گوناگون وحتى متضاد در باب روایات می‌شود.

از منظر الفرقان نیز سنت قطعی همخوان با کتاب یا دست کم غیر مخالف با نص وظاهر مستقر قرآن، چون قرآن افاده علم می‌نماید^۱ و دلیل آن را منشأ وحیانی داشتن سنت دانسته‌اند.^۲ در همین راستا است که پایه اصول استنباط فقهی را ادله قطعی و معصوم؛ کتاب و سنت بیان می‌دارند البته سنتی که بر محور کتاب باشد. از دیدگاه ایشان کتاب و سنت بر هم انطباق دارند و اگر گاهی با حساسیت تأکید دارند که سنت قطعی باید مطابق قرآن باشد و مخالف آن نباشد به جهت عدم اعتماد بر نسبت سنت به معصوم است نه وجود احتمال صدور سنت غیر قرآنی از معصوم.^۳

به همین دلیل روایات واحد برای اخذ تأیید و پذیرش خویش ناچار به مراجعه به سنت هستند. حال در این بخش چند سؤال مطرح می‌شود که در قالب پاسخ به این سؤالات، بحث از عرضه به سنت را دنبال می‌گیریم:

۱. معنای دقیق سنت از دیدگاه الفرقان و تفاوت آن با وحی و روایت در چیست؟
۲. آیا تعریف سنت قطعی به نحو کامل و مشروح در این تفسیر ارائه شده است؟ به عبارت دیگر از دیدگاه مفسر، سنت قطعی به چه روایاتی اطلاق می‌شود؟
۳. آیا مراد از سنت قطعی فقط سنت رسول اکرم است یا دیگر اهل بیت را نیز شامل می‌شود؟

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۷، ص ۲۰۸

۲. همان، ج ۱۱، ص ۱۰۳

۳. صادقی تهرانی، محمد، اصول الاستنباط، ص ۸

سنت قطعی و روایت در الفرقان

حسب ظاهر در تفسیر الفرقان میان سنت قطعی و روایت، تفاوت بسیار است. بر اساس اصول عقل نیز در بحث نقد حدیث این تفاوت باید وجود داشته باشد. زیرا اگر دو حدیث یکسان بوده، شرایط نقد یکی بر دیگری منتفی خواهد شد. لذا در جوهر بحث عرضه روایات بر سنت، عدم یکسانی سنت و حدیث نهفته است. لحاظ این تفاوت در میان محدثان شیعی نیز مورد عنایت بوده است که در تعریف حدیث از عبارت ذیل بهره برده «کلام یحکی قول المعصوم أو فعله أو تقریره»^۱.

در تعریف سنت «نفس قول و فعل و تقریر معصوم»^۲ گنجانده شده است. مشاهده می‌شود که در این دو تعریف، تفاوت در گزارش قول و فعل و تقریر و خود فعل و قول و تقریر است. واضح است که نفس قول، فعل و تقریر پیامبر و معصومین صحیح است پس ما سنت غیر صحیح در اصل وقوع نداریم ولی پس از گذشت زمان وجود سنت غیر صحیح محال نبوده و این به سبب انتساب ناصحیحی است که ممکن است از سوی روات صورت گرفته باشد. دیگر آنکه عملاً در زمان حال به سبب عدم دسترسی به معصوم باب سنت نیز به گونه ای بسته شده و آنچه برای ما وجود دارد حکایت سنت، یعنی همان حدیث است. و حدیث در ابعاد گوناگون دینی، فقهی، تفسیری، اخلاقی حجیت دارد.

در همین جا این نکته را متذکر می‌شویم که برخی از صاحب نظران برای ملاک بودن سنت، قید قطعیت را لحاظ ننموده اند و عرضه روایات را بر سنت مکفی دانسته‌اند.^۳ هرچند که شخصی چون شیخ طوسی به سنت صرف اکتفا ننموده و قید تواتر را که نشان از قطعیت سنت دارد در آن افزوده است.^۴ اما در تفسیر الفرقان، اصرار بسیار بر عرضه روایات بر سنت قطعی و ملاک سنت قطعی در وجوه متعدد شده است، و بین سنت و روایت تفاوت بسیار قائل شده است. ایشان نیز سنت را از روایت که حکایتگر است به لحاظ حجت و اعتبار، تفکیک می‌کند، سنت را به عنوان قول، فعل و تقریر معصوم، مانند آیات قرآن امری و حیانی و معتبر و

۱. شیخ بهایی، محمدبن حسین، الوجیزه، ص ۵۳۴، صدر، سید حسین، نه‌ایة الدرایه، ص ۸۰، سبحانی، جعفر، اصول الحدیث، ص ۳۳.

۲. شیخ بهایی، محمدبن حسین، الوجیزه، ص ۵۳۵، صدر، سید حسین، نه‌ایة الدرایه، ص ۸۵.

۳. ر.ک: انصاری، مرتضی، همچون شیخ انصاری. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۵.

۴. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴.

حجت می‌داند،^۱ که بسان آیات، می‌تواند مفسر و بیانگر قرآن باشد^۲ و هیچگاه در تعارض و ناسازگاری با آیات قرآن نبوده است چه آنکه اجزاء وحی همواره با هم هماهنگ و ناظر به یکدیگرند، همانگونه که آیات قرآن نسبت به یکدیگر نظر مفسر دارند نه معارض.

وی در این زمینه می‌نویسد: «قرآن و محمد و همچنین امامان معصوم (ع) وحدت معنوی دارند، حقیقت قرآن همان روح پیامبر و امامان است، چنانکه روح پیامبر و ائمه واقعیت پوشیده‌ای از حقیقت قرآن است از همین رو هرگز با هم سر ستیز و ناسازگاری ندارند».^۳ اما روایت و حدیث که حکایتگر سنت است، از آنجا که در معرض آفات بسیاری مانند ضعف سند، نقل به معنی و ... قرار دارد نمی‌تواند خود حجت باشد، بلکه اعتبار و حجیت آن را باید از راه موافقت یا مخالفت با قرآن بدست آورد.^۴ زیرا فقط در این صورت است که سنت بودن آن به اثبات می‌رسد.

حال کشف این سنت به عنوان قطعی یا غیرقطعی و به عبارت دیگر خبر واحد از خبر متواتر در الفرقان به چه کیفیتی است؟ آیا از روش و اصول خاص برخوردار است؟ با دقت و تتبع در روایات آمده در الفرقان ما شاهد این نکته هستیم که آیت‌الله صادقی در عرضه نقد روایات بر سنت، از ملاک‌های زیر به گونه‌ای که زیر مجموعه سنت به شمار می‌روند، بهره برده است؛ الف: تظافر، تواتر، استفاضه، ب: حدیث مسلم، حدیث و سنت.

تعریف متواتر در الفرقان

الف: حدیث متواتر در اصطلاح محدثان

به حدیثی اطلاق می‌شود که «خبری از جماعتی، به حدی از کثرت نقل برسد که اتفاق و تبانی آنها بر کذب محال باشد و از اخبار آنها علم حاصل شود».^۵

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۸، ص ۱۱.

۲. همان، ج ۱۵، ص ۳۰.

۳. همان، ج ۵، ص ۲۹۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۰.

۵. خبر جماعة بلغوا فی الکثرة إلى حدٍّ أحوال العادة اتفاقهم و تواطئهم علی الکذب، و يحصلُ باخبارهم العلم، تلخیص مقیاس الهدایة، ص ۱۸.

حدیث متواتر به دو نوع معنوی و لفظی تقسیم می‌شود. متواتر لفظی آن است که در اول، وسط و آخر سند آن را با یک لفظ و عبارت و با یک شکل و صورت نقل کرده باشند. و آن چنانکه ابن صلاح بر آن است حدیثی این چنین، جداً حدیث ارجمند و گرامی است، بلکه بعید است چنین احادیثی یافت شوند و از هر کس پرسیده شود که برای تواتر لفظی، مثالی بیاورد، قطعاً دچار اشکال می‌شود.^۱

در متواتر معنوی نیز مطابقت لفظ، شرط نیست و فقط هماهنگ بودن مفهوم و معنی کافی است، هرچند روایات آن با الفاظ و شکلهای مختلف باشد و شرط آن این است که هماهنگی راویان بر دروغ سازی عقلاً و عادتاً، محال باشد.^۲

با دقت در احادیث آمده در الفرقان و اذعان به تواتر آنها و ذکر برخی از آنها، ظاهراً مراد از تواتر، معنوی است. ولی آیا واقعاً احادیثی که در این تفسیر حکم به تواتر آنها می‌دهد، از دیدگاه مفسران و دیگر محدثان متواتر است یا خیر؟ و اساساً با دیدگاه خاصی که ایشان نسبت به سند دارند می‌تواند حکم تواتر (لفظی یا معنوی) ایشان با دیگران، درباره روایات علی‌السویه باشد؟

اینگونه برمی‌آید، از آنجا که الفرقان مهمترین معیار را در پذیرش روایت تطابق با قرآن دانسته لذا اگر روایتی این معیار مهم را داشته باشد و تعداد بسیاری نیز آن را نقل کرده باشند (صرف نظر از اینکه این تعداد، در تمام طبقات به کثرت تواتر رسیده است یا نه) حکم به تواتر آن داده و آن را متواتر می‌دانند. برای نمونه در بخشی از تفسیر الفرقان ذیل آیات سوره جمعه و وجوب و عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت پس از حکم به وجوب آن در عصر غیبت چنین بیان می‌دارد: روایتی را که بر شرط حضور معصوم در وجوب نماز جمعه دلالت می‌کند ضعیف است و این ضعف به جهت مخالفت با کتاب و سنت متواتر است که تعداد روایات آن به دوست روایت می‌رسد.^۳ و در حاشیه به ذکر تعدادی از آن روایات بدون ذکر دقیق سند می‌پردازد.

۱. صبحی صالح، علم حدیث و اصطلاحات آن، ترجمه و تحقیق: عادل نادر علی، ص ۱۱۴.

۲. همان، ص ۱۱۵.

۳. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۲۸-۲۷، ص ۳۴۷.

نمی‌توان گفت بر اساس سخن فوق یقیناً مراد ایشان از حدیث متواتر و یا همان سنت قطعی وجود دویست روایت و یا رقم نزدیک بدان است ولی از کلام فوق می‌توان اینگونه استنباط کرد که کثرت نقل روایتی که موافق با قرآن باشد و حدیث مخالف آن، مخالف با قرآن نیز باشد در شمار روایت متواتر در می‌آید.

نمونه دیگر، اظهار نظر مفسر الفرقان درباره روایت «خیر نساء العالمین من الاولین و الاخرین» است که در شأن حضرت زهرا(س) است. ایشان بیان می‌دارند این نص از طریق فریقین متواتر معنوی است. و حضرت، برترین زنان عالم از اولین تا آخرین بدون استثناء است و به عبارت دیگر «أنها سیده نساء أهل الجنة» و «سیده نساء هذه الامة» نیز اشاره می‌کند. در ادامه بیان می‌دارند که صدها روایت از طریق برادران اهل سنت وجود دارد که افضلیت حضرت صدیقه کبری^۱ را بر تمام زنان جهان در دنیا و آخرت را می‌رساند.

نکته قابل توجه اینکه بیشترین روایاتی که در این تفسیر حکم به تواتر آنها داده شده احادیث وارده درباره اهل بیت است. مکرر این روایات را متواتر دانسته و بر اساس آنها روایات بسیاری را نقد نموده است. برای نمونه ذیل آیه ۱۶ سوره نمل «وَوَرَّثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ...» به نقد روایت ابی بکر منقول از رسول خدا پرداخته که: «نحن معاشر الأنبياء لانورث و ما تركناه صدقة». ایشان به سبب مخالفت روایات با صریح قرآن و مخالفت با خبر متواتر دیگری از رسول خدا در شأن حضرت زهرا(س) که فرمودند: «فاطمة بضعة منی من آذاها اذانی...». و نیز خبر متواتری که فاطمه(س) از ابوبکر آزرده بود و به ابوبکر اجازه ورود به منزل خویشان را نداد و اجازه نداد بر ایشان نماز بگذارد استناد نموده و آن حدیث ادعایی ابوبکر را مطروح اعلام نموده است.^۲

مورد دیگر آیه مودت، آیه ۲۳ سوره شوری و تعیین ذی القربی است که روایتی از در المنثور به نقل از ابن عباس بدین نحو نقل می‌کند که پیامبر فرموده: «لا اسألكم علیه اجرا الا ان تودونی فی نفسی لقرابی منکم و تحفظوا القرباهُ التی بینی و بینکم».^۳

۱. همان، ج ۴-۳، ص ۱۳۰.

۲. همان، ج ۲۰-۱۹، ص ۱۵۸. علاوه بر این در ذیل آیه ۱۱ سوره نساء مبحث ارث با ملاک قرآن و متواتر روایت از اهل بیت این حدیث را نقد و رد کرده است. ج ۵-۴، ص ۲۸۶.

۳. همان، ج ۳۶، ص ۱۸۳.

مفسر پس از تبیین معنای «القربی» بر اساس تفسیر قرآن به قرآن و لغت، این حدیث را چنین نقد می‌کند: این روایت خلاف معنایی است که از «القربی» در آیه افاده شده و علاوه بر آن بر خلاف نقل متواتری است که از خود ابن عباس نقل شده است و نیز بر خلاف اجماع اهل بیت است.^۱

مفسر پیش از این نقد، بر اساس کتب شیعی و سنی بیش از صد قول و منهج با ذکر سند روایت در تبیین صحیح «القربی» و نیز نقل‌های ابن عباس را آورده که خود می‌تواند ناظر بر آن باشد که معنای تواتر و کثرت نقل آن در دیدگاه آیت‌الله صادقی چه نوع کثرتی است. از بررسی روایاتی که در این تفسیر ادعای تواتر بر آنان شده است یک تفاوت عمده بین دیدگاه غالب و تعریف رایج و مصطلح از تواتر با تعریف الفرقان وجود دارد و آن اینکه مؤلف الفرقان در کثرت نقل به کثرت راویان و عدم امکان تبانی در هر طبقه توجه ندارد بلکه کثرت از دیدگاه ایشان، نقل بسیار و متعدد در کتب مختلف است حال ممکن است که این کثرت در طبقه دوم و سوم به بعد حاصل شده باشد و یا در یکی از طبقات میانی به کثرت نرسد، اینگونه توجه به طبقات و کثرت ناقلین در هر طبقه به هیچ عنوان مورد عنایت دکتر صادقی نبوده است. شاهد مثال، نقل روایات متواتر در باب «القربی» است که غالب آنها نقل از ابن عباس است و خود ایشان نیز به این مسأله در متن کلام خویش اشاره دارند و می‌گویند: «خلاف النقل المتواتر عن ابن عباس نفسه».^۲

و این دیدگاه تا حدودی با دیدگاه برخی از اهل سنت تطابق دارد که معتقدند هیچ اشکالی ندارد که حدیث متواتر معنوی در ابتدا آحادی باشد سپس بعد از طبقه اول به طور مستفیض نقل شود. دلیل آنها حدیث «أثما الاعمال بالنیات» است که ابتدا فقط عمر بن الخطاب آن را نقل کرده و بعد علقمه از عمر و بعد از علقمه، محمد بن ابراهیم تیمی و بعد از تیمی، یحیی بن سعید قطان و سپس از یحیی بود که شهرت یافت.^۳

۱. همان.

۲. همان، ج ۲۵-۲۶.

۳. صبحی صالح، علم حدیث و اصطلاحات آن، ص ۱۱۵.

تظافر و استفاضه در الفرقان

از دیگر اصطلاحات به کار رفته در حوزه درایه، تظافر و استفاضه است. حدیث مستفیض در اصطلاح به حدیثی اطلاق می‌شود که راویان آن در هر طبقه بیش از سه نفر و کمتر از حد تواتر باشند.^۱ البته در حداقل روایت نیز اختلاف هست ولی غالباً تعداد را بیش از سه نفر دانسته‌اند.^۲ و خبر متظافر نیز غالباً به معنای متواتر معنوی بکار می‌رود.^۳

ولی در الفرقان این اصطلاحات در غیر این معانی بکار رفته است. مفسر گاه برخی از روایات که میزان نقد قرار گرفته‌اند، با قید مستفیضه و متظافر همراه می‌سازد. اما در این روایات نیز همچون بحث متواتر، هرگز اشاره‌ای به وجود سه راوی یا بیشتر در طبقات ننموده است. و فقط به استعمال این الفاظ اکتفا نموده است. در مجموع بی‌تفاوتی ایشان به رجال و طبقات در استفاده از اصطلاحات حدیثی، مشهود است. بکارگیری متفاوت همین سه اصطلاح (تواتر، تظافر، استفاضه) نیز بیانگر آن است که مؤلف میان آنها نیز تفاوت قائل بوده است و متظافر چیزی غیر از تواتر معنوی است. البته به سبب استعمال قریب به هم این سه مصطلح می‌توان برداشت نمود این روایات از منظر الفرقان بالاتر از خبر واحد و کمتر از متواتر است. ولی نوع تفاوت و درجه آن را نه در الفرقان و نه در دیگر مجموعه‌های حدیثی و قرآنی خویش تبیین ننموده‌اند. و در نمونه‌هایی نیز که به کار برده است فقط به ذکر و استعمال واژگان اکتفا نموده است. برای مثال در ذیل آیه قذف، آیه ۴ سوره نور حدیثی را از حضرت علی(ع) نقل نموده اند دالّ بر اینکه توبه و شهادت هر گناهکاری که حدّ بر او وارد شده، پذیرفته می‌شود إلا شهادت قاذف. زیرا توبه وی بین او و خدای خویش است. که مفسر روایت را به خاطر مخالفت با کتاب و سنت مستفیض و نیز روایات دیگر پذیرفته است.^۴ نکته قابل توجه در این مثال جدا نمودن سنت مستفیض و کتاب خدا از ذکر دو روایت دیگر است یعنی آنکه روایت مورد بحث را با سه مبنا مخالف می‌داند: قرآن، سنت مستفیض و دو روایت واحد دیگر که در مفهوم یکسان هستند. لذا این گونه می‌توان برداشت

۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، الرعايه ص ۶۳.

۲. شیخ بهایی، محمد بن حسین، الوجیزه، ص ۵۳۷، میرداماد، محمد باقر، الرواشح السماویه، ص ۱۹۳، نهایه الدرایه، ص ۱۵۸.

۳. نهایه الدرایه، ص ۱۰۱. تلخیص مقیاس الهدایه، ص ۱۹.

۴. الفرقان، ج ۱۹-۱۸، ص ۴۴.

نمود منظور از سنت مستفیض غیر از احادیث متحد المعنی در یک موضوع است بلکه نقل مکرر و متعدد از فعل معصوم، مراد ایشان است.

ب: حدیث مسلم، حدیث و سنت

برخلاف آنکه مفسر در طرح مبانی خویش هنگام عرضه حدیث بر قرآن و سنت قطعی، و یا در موارد متعدد هنگام سخن از حجیت سنت بر قطعیت و تواتر آن تأکید بسیار دارد ولی در سیره عملی ایشان ما شاهد مواردی هستیم که روایات را با حدیث واحد صحیح و حدیث مسلم و سنت غیر قطعی و غیر مستفیض نقد نموده است. شاید بتوان گفت مؤلف در این موارد در تنگنای یافتن حدیث متواتر و مستفیض قرار گرفته است و از حدیث غیر متواتر ولی صحیح برای نقد بهره برده است و از آنجا که عرضه حدیث بر اینگونه احادیث به صورت مطلق و منفرد نبوده بلکه در کنار عرضه بر قرآن و مخالفت روایت با نص و ظاهر آن است، لذا همین روایات غیر متواتر نیز برای وی حجت شناخته شده و به عنوان ملاک نقد از آن بهره جسته است. این در صورتی است که این استفاده را تخطی از مبانی خویشتن از سوی مفسر به حساب نیاوریم و گر نه می‌توان به طور جدی آن را در زمره تعارض مبنا و عمل قرار داد. موارد فوق را در مثالهایی تبیین می‌نماییم.

درباره مراجعه به سنت غیر قطعی ذیل آیه ۳۸ سوره شوری در باب مشورت نمودن پیامبر(ص) با برخی از اصحاب و ترک رأی خویشتن به خاطر رعایت اکثریت، دکتر صادقی بر آن است؛ این روایات مخالف عقل و حیانی پیامبر است که تمام امور را فرا می‌گیرد و علاوه بر آن، مخالف نصوصی از کتاب و سنت است.^۱

اضافه بر آن، مصداق این سنت و یا حتی نمونه ای خلاف آنچه که ادعا شده با سنت مخالف است، ذکر نکرده بلکه به قطعیت و میزان اعتبار آن نیز اشاره نداده است.

از نمونه دیگر مثال‌های نقد حدیث با حدیث ذیل آیه ۶۹ سوره انبیاء ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ است که روایاتی را به نقل از الدرالمثور و بحار دال بر سرد شدن آتش برای همگان تا سه روز، نقل می‌کند که در نقد آن احادیث، به روایتی از امام رضا و امام باقر توجه می‌دهند که هنگام افتادن در آتش حضرت ابراهیم خدا را به حق اهل بیت پیامبر اکرم،

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۲۶، ص ۲۲۴. نمونه دیگر رک: ج ۱۱-۱۰، ص ۱۵۲.

سوگند داد و خداوند آتش را بر او سرد و سلامت گردانید.^۱ مفسر در اینباره حدیث واحد را با حدیث واحد نقد نموده و آن را رد کرده است. علاوه بر آنکه در این نقد از معیار تاریخ نیز بهره برده و بیان داشته است که اگر آتش برای همگان سرد می‌شده آن هم به مدت سه روز، این مسأله در تاریخ فوق تواتر بود و باید افراد بسیاری آن را نقل می‌نمودند.^۲

اینگونه استنباط می‌شود که مفسر از این مبنا (حدیث واحد و سنت غیر متواتر) در کنار دیگر مبانی استفاده کرده و به تنهایی آنها را برای نقد حدیث مکفی ندانسته است.

نمونه دیگر از مصادیق سخن فوق ذیل آیه ۲۳ سوره نساء در بحث حرمت دختر خوانده و شرطیت دخول در مادر دختر است که مفسر الفرقان در اینباره بر آنند که صرف دخول نه نگاه و لمس مادر، سبب محرمیت دختر خوانده می‌شود حال چه دختر در دامن مرد پرورش یافته باشد یا نه. و این برخلاف روایات صحیحی است که پرورش دختر در دامن مرد را به همراه دخول در مادر، شرط محرمیت ربیبه می‌داند. این روایات مخالف آیه و روایات صحیح دیگر است.^۳

ایشان در ادامه، احادیث را با احادیث معارض آورده و علاوه بر مخالفت روایات با آیه قرآن در وهله اول، به مخالفت با حدیث صحیح دیگر نیز اشاره می‌نماید و این تأیید همان سخن پیش است که به احادیث و سنت غیر متواتر به طور یقین اعتماد ندارد.

نمونه دیگر در باب احادیث عرش است. مفسر با استفاده از روایات آمده از امیرالمومنین (ع) و امام صادق (ع) نتیجه می‌گیرد که عرش، کرسی را فرا می‌گیرد همانگونه که کرسی آسمان و زمین را در بر می‌گیرد. و به دلیل همین روایاتی که با ذکر سند به نقل آنها پرداخته، نتیجه می‌گیرد، روایاتی که عرش و هر آنچه در عالم هستی را در کرسی می‌داند مختلق و برساخته است. و برای نمونه به دو حدیث از این روایات برساخته به نقل از شیخ صدوق از امام صادق (ع) اشاره می‌کند.^۴

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱۹، ص ۳۲۹.

۲. همان.

۳. همان، ج ۶، ص ۳۹۶.

۴. همان، ج ۴، ص ۲۱۸.

سنت قطعیه رسول یا اهل بیت

در پاسخ به سؤال سوم آیا مراد از سنت قطعیه، فقط سنت رسول اکرم است یا دیگر اهل بیت را نیز شامل می‌شود؟ باید پاسخ داد که ایشان نیز چون دیگر علمای شیعی در حوزه‌های متعدد تفسیر، حدیث، فقه، اصول و... عترت رسول را چیزی جدا از رسول ندانسته و به یکسانی آنها حکم داده و در هر کجا که خبر متواتری از اهل بیت (ع) رسیده باشد، حکم به صحت و قطعیت آن داده و آن را قبول می‌نمایند. و خود ایشان نیز در موارد گوناگونی با عبارت «متواتر روایة عن اهل البیت»^۱ و «متواتر عن اهل البیت»^۲ به روایات حضرات معصومین استناد نموده است.

در منظر ایشان قرآن و محمد و هم چنین امامان معصوم (ع) وحدت معنوی دارند، حقیقت قرآن همان روح پیامبر و امامان است، چنانچه روح پیامبر و ائمه واقعیت پوشیده‌ای از حقیقت قرآن است. و از همین رو هرگز با هم سر ستیز و ناسازگاری ندارند.^۳

نقد و نظر:

در انتهای بحث عرضه روایات بر سنت ذکر سه نکته خالی از لطف نیست.

۱- نقل و تأیید روایات مجعول:

بر طبق مبانی طرح شده که از تفسیر و دیگر کتب ایشان مستفاد شده بود هنگام مراجعه به تفسیر الفرقان و مطالعه موردی روایات آمده در آن، ما شاهد روایاتی هستیم که شدیداً نیازمند نقد و بررسی صحیح و عمیق دارند ولی مفسر متأسفانه برخی از آن روایات را نه تنها نقد ننموده بلکه سکوتی از سر تأیید داشته و برخی دیگر را چون در کتب و یا مقالات دیگر خویش نقد کرده در اینجا به نقد آن اشاره ننموده است برای نمونه ۲ حدیث در باب قضاوت و حکم دادن پیامبر و امکان خطای در آن به علت عدم انتساب حکم به وحی است که از الدر المنثور، نقل نموده است^۴ و مفسر آنها را در تأیید کلام خویش آورده در حالی که این

۱. الفرقان، ج ۵-۴، ص ۲۸۶.

۲. الفرقان، ج ۲۷-۲۸، ص ۲۴۰.

۳. الفرقان، ج ۵، ص ۲۹۶.

۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر، الدر المنثور ۱: ۲۰۳-۲۰۴ أخرج الشافعی و ابن أبی شیبة و البخاری و مسلم عن ام سلمة زوج النبی (ص) ان رسول الله (ص) قال: إنما انا بشر مثلکم تختصمون إلی و لعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض فأقضی

روایات با نص صریح قرآن «ما ینطق عن الهوی» و نیز مبنای خود آقای صادقی در باب رموز رسمی و غیر رسمی قرآن و نیز عصمت محض رسول اکرم، در تنافی شدید است. موارد دیگری که شدیداً نیازمند نقد و ردّ از سوی صاحب الفرقان است ولی مفسر سکوت یا تأیید کرده است؛ شامل روایاتی است که تعدد زوجات و کثرت ازدواج موقت و دائم امام حسن (ع)^۱ و یا روایات غلو آمیز در باب اهل بیت (ع)^۲، نقل ماجرای ورقه بن نوفل^۳، نقل روایاتی که ابن عباس را در شمار اهل بیت آورده،^۴ نقل روایاتی دالّ بر اقرار «لا ادری» حضرت علی (ع) بر منبر کوفه،^۵ نقل روایات دالّ بر عجله کردن حضرت آدم بر خلقت خود و توصیه وی به خدا در تکمیل و تشریع هیأت ظاهری وی،^۶ تعلیم آموزه‌های دینی و فقهی اصحاب به پیامبر،^۷ و نیز روایاتی که پیامبر در مسجد نام تک تک منافقان را برده و آنها را مقتضح نموده و بشارت این امر را به عمر داده‌اند^۸ و عمر خود جزء منافقان نبوده؛ همگی این روایات نیازمند نقد و ردّ صریح با موازینی چون مخالفت با قرآن، سنت قطعی، شأن رسول خدا و امیرالمؤمنین، واقعیت و... دارد ولی متأسفانه مفسر کلیه این موارد را نقل نموده و همگی آنها را تلقی به قبول کرده‌اند.

۲- عدم ذکر دقیق مورد نقد:

نقد دیگر در این باب، عدم اشاره صریح به مبنای نقد است. یعنی گاه در عرضه روایات بر سنت، اشاره به مخالفت حدیث با سنت قطعی دارد ولی آن سنت قطعی را تبیین ننموده است و به طور بسیار مجمل و سر بسته از آن عبور کرده است. وقتی که در عرصه نقد حدیث، مفسر و محدث روایتی را مردود اعلام می‌کند باید دلایل متقن و استواری داشته باشد زیرا ردّ

له علی نحو ما اسمع منه فمن قضیت له بشيء من حق أخیه فلا يأخذ فانما اقطع له قطعة من النار. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۳، ص ۸۳.

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۳-۲، ص ۱۴۳.

۲. همان، ص ۲۵۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۸.

۴. همان، ج ۲۶-۲۵، ص ۱۸۷.

۵. همان، ج ۲۰-۱۹، ص ۱۸۳.

۶. همان، ج ۱۵، ص ۸۷.

۷. همان، ج ۶-۵، ص ۱۷.

۸. همان، ج ۱۱-۱۰، ص ۳۷۹.

حدیث صحیح نیز آفتی کمتر از جعل حدیث ندارد و این نکته بسیار حائز اهمیت است که اگر ما در مردود خواندن روایت با گشاده دستی و تسامح و تساهل پیش رویم با گذشت زمان و کثرت این نمونه‌ها، آسیبی مهم و جدی بر مجموعه حدیثی وارد ساخته‌ایم. برای نمونه ذیل آیه ۶۰ سوره توبه ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ...﴾ بیان می‌دارند که این آیات در پرتو روایات، وجوب زکات را به طور مطلق و فراگیر تمام اموال را در بر می‌گیرد. و روایات دیگر را یا باید تأویل نمود و یا آنها را مطروح اعلام کرد چون مخالف کتاب خدا و سنت است.^۱ حال سنت قطعی و یا سنتی که ایشان، دیگر روایات را به خاطر آن مطروح اعلام نموده‌اند به خوبی در اینجا تبیین نشده است. هر چند روایاتی در موارد دیگر در ذیل مبحث زکات آورده ولی آن روایات همگی خود خبر واحد بوده و هم عرض و همسان این روایات هستند پس چگونه بدون مشخص نمودن سنت، به ردّ مجموعه‌ای از روایات که تعداد کمی هم نیستند در ذیل آیه‌ای اقدام نموده است؟

۳- عدم ذکر مبنای نقد:

تسامح در نقد حدیث جلوه‌ای دیگر نیز دارد و آن اینکه گاه مفسر به ردّ حدیثی اقدام می‌نماید بدون آنکه مبنای خاصی را مطرح کند شاید به واقع، آن احادیث مطروح باشند ولی در دقت‌های عالمانه، جستجو از دلیل و در پی علت بودن از مهمترین موارد کاوش و پژوهش‌های علمی است که متأسفانه مفسر هر چند در موارد بسیار محدود، در تفسیر وزین خویش رعایت ننموده‌اند. برای نمونه در ذیل آیه ۱۴۳ سوره بقره «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» در باب تغییر قبله روایتی را نقل نموده دالّ بر آنکه مراد از این تغییر قبله امتحان مردم مدینه بود که دوست داشتند به سمت بیت المقدس نماز بخوانند ولی خداوند خلاف آن را از آنها خواست تا موافقان با پیامبر آشکار شوند و... مفسر روایت را به سبب شباهت روایت با فلاسفه و برخی التقاطات رد کرده است. به خوبی آشکار است که شباهت با این دو مسأله غیر از باطل بودن حدیث است.^۲

۱. همان، ج، ص ۱۵۳.

۲. أقول: تفسیر «لنعلم» شبیه تفسیر المتفلسفین، ثم و سائر مواضع الحديث يشبه التقاطات ملفقة بين حق و باطل الفرقان، ج ۲، ص ۱۹۳.

نتیجه گیری:

در تفسیر الفرقان برای نقد روایات تفسیری از سنت قطعی به عنوان یکی از معیارهای مهم استفاده می‌شود. در این راستا از عناوینی چون خبر مستفیض و متظافر نیز استفاده می‌شود. البته تعریف مولف از این مصطلحات با تعریف مصطلح درایه نگاران همخوانی نداشته و معنایی متفاوت از اصطلاحات آنها را اراده نموده است. و اگر در باب نقد موردی خاص، سنت قطعی در اختیار نبود آنگاه از خبر واحد استفاده می‌شود. البته هنگام نقد روایت با خبر واحد صرفاً به این معیار تکیه نمی‌شود و پیوسته از این معیار در کنار معیارهایی دیگر چون قرآن و عقل و تاریخ و ... استفاده می‌شود.

* * *

فهرست منابع و مآخذ

- الانصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۱.
- سبحانی، جعفر، اصول الحدیث واحکامه فی علم الدرایه، ط ۲، قم: موسسه الامام الصادق، ۱۴۱۹.
- شهیدثانی (زین الدین بن علی)، الرعايه لحال البدایه فی علم الدرایه والبدایه فی عم الدرایه، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- شیخ بهائی، محمدبن الحسین العاملی، الوجیزه فی علم الدرایه، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۲.
- صادقی تهرانی، محمد، اصول الاستنباط، قم: جامعه علوم القرآن، ۱۴۳۱.
- -----، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة المطهرة قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- صبحی صالح، علوم حدیث واصطلاحات آن، ترجمه و تحقیق: عادل نادر علی، تهران: اسوه، ۱۳۷۶.
- الصدر، السید حسن، نهایه الدرایه: شرح الوجیزه للشیخ البهائی، ایران: نشر مشعر
- الصدر العاملی الکاظمی، نهایه الدرایه شرح الوجیزه، نشرالمشعر
- طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الاحکام، ط ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
- مامقانی، عبدالله، تلخیص مقباس الهدایه، تلخیص و تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۶۹.
- میرداماد (محمدباقر الحسینی الاسترآبادی)، الرواشح السماویه، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۰.
-

* * *



ارث زوجه از ماترک زوج از منظر فقه گویا

مقایسه آراء مشهور فقیهان امامیه و

مرحوم استاد علامه صادقی تهرانی (ره) در ارث زوجه

ابراهیم فولادی سوادکوهی*

چکیده:

از جمله فروعات ارث در فقه امامیه که معرکه آراء است محرومیت زوجه از تصاحب برخی از اموال برجای مانده از زوج خویش می‌باشد که از طرف اکثر ایشان مورد پذیرش قرار گرفته. بر طبق نظر مشهور فقهای امامیه، زوجه از عین و قیمت مطلق اراضی محروم است؛ هم چنین از عین آلات و ابنیه و اشجار موجود در زمین نیز ممنوع بوده ولی سهم ایشان از قیمت آنها محفوظ است. اقوال دیگری نیز در این خصوص مطرح شده که با پذیرش اصل محرومیت، دایره مضیق‌تری برای آن تعریف کرده‌اند. در مقابل عده قلیلی از ایشان این محرومیت را رد کرده و زوجه را سهم در تمامی اموال می‌دانند. فقهایمانند اسکافی، صادقی تهرانی، ارباب، موسوی غروی، فضل‌الله، جناتی، صانعی از این دسته‌اند. در اثبات این نظر می‌توان به برخی آیات و روایات استناد کرد لیکن مشهور فقها این ادله را نپذیرفته و به نقد آنها پرداخته‌اند. ایرادات مطروحه بی‌پاسخ نبوده و قول به ضعف این نظر ناتمام است. عمده دلیل مشهور فقیهان در اثبات این محرومیت نیز روایات منتسب به معصومین (ع) است که اکثر آنها، به ضعف سندی و تعدادی نیز به ضعف مفادی مبتلا می‌باشند. این روایات علاوه بر مخالفت با قرآن در آیات ۷ و ۱۲ سوره نساء، و همچنین تعارض با برخی روایات که مفید استحقاق زوجه در تمام ماترک‌کاند، در میزان محرومیت نیز با یکدیگر تضارب دارند.

*. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

ادعای تواتر این روایات و جبران ضعف سندی آنها به واسطه عمل مشهور فقیهان نیز قابل دفاع نیست.

واژگان کلیدی: ارث، زوجه، ماترک، محرومیت، صادقی تهرانی، فقه امامیه

مقدمه:

بر طبق نظر مشهور فقهای امامیه که دارای طرفداران نامداری همچون شیخ طوسی، علامه حلی، محقق حلی، شهیدین، فخر المحققین، صاحب جواهر و... می باشد زوجه از عین و قیمت تمامی زمین های باقی مانده از زوج اعم از زمین های مزروعی، باغ، زمین خانه مسکونی و... محروم است و سهمی از آنها به ایشان تعلق نمی گیرد. هم چنین از عین آلات و ابنیه و اشجار موجود در زمین نیز ممنوع بوده و صرفاً به میزان ربع یا ثمن در قیمتشان سهم شناخته شده اند. در این خصوص برخی آراء دیگر نیز در فقه امامیه مطرح شده است. لازم به ذکر است که به موجب ماده ۹۴۶ سابق قانون مدنی ایران: «زوج از تمام اموال زوجه ارث می برد لیکن زوجه فقط از اموال ذیل: ۱- از اموال منقوله از هر قبیل که باشد ۲- از ابنیه و اشجار». همچنین ماده ۹۴۷ سابق در مقام تبیین حکم فوق اشعار می داشت: «زوجه از قیمت ابنیه و اشجار ارث می برد و نه از عین آنها...». در اسفند ۱۳۸۷ ماده فوق الذکر بدین نحو که: «زوج از تمام اموال زوجه ارث می برد و زوجه در صورت فرزند دار بودن زوج یک هشتم از عین اموال منقول و یک هشتم از قیمت اموال غیر منقول اعم از عرصه و اعیان ارث می برد. در صورتی که زوج هیچ فرزندی نداشته باشد سهم زوجه یک چهارم از کلیه اموال، به ترتیب فوق می باشد» اصلاح گردید.

ما در این نوشتار و به تناسب قدردانی از مقام بارز علمی فقیه برجسته و فرزانه، استاد الفقها و المفسرین مرحوم آیت الله العظمی شیخ محمد صادقی تهرانی ^(رضوان الله تعالی علیه) و در جهت شناسایی جوانب و ادله فتوای ایشان در این فرع فقهی، در گفتار نخست به بیان دیدگاه مشهور فقهای امامیه در این خصوص می پردازیم و در ادامه به بررسی آیات وارده در ارث زوجه و همچنین روایاتی می پردازیم که موافق با حکم قرآن می باشند. (گفتار دوم)

در گفتار سوم نیز به بررسی سندی و دلالتی روایات وارده که مستند دیدگاه مشهور فقها قرار گرفته‌اند خواهیم پرداخت. باشد تا مرضی امام عصر (عج) افتد و موجب رضایت و شادی روح آن استاد فرزانه شده و گوشه‌ای از زحمات ایشان را جبران نماید.

گفتار نخست: آراء مشهور فقیهان امامیه

دیدگاه نخست:

محرومیت از عین تمام اراضی و آلات و ابنیه و اشجار با لحاظ قیمت آنها

بنابر این نظر زوجه از عین تمام اراضی اعم از زمین مزروعی، باغ و بستان، کشتزارها و زمین خانه مسکونی و زمین بایر محروم می‌باشد لیکن از قیمت اراضی و آلات و ابنیه و اشجار موجود در آنها، سهم زوجه به وی پرداخت خواهد شد.^۱ رهبر انقلاب نیز در پاسخ به استفتائی که از ایشان گردید، در این خصوص می‌فرماید: "زوجه خواه دارای فرزند از شوهرش باشد یا نباشد از قیمت زمین خواه زمین خانه یا مغازه یا زمین باغ یا مزرعه ارث می‌برد".^۲

از مذاقه در کلام این دسته از فقها معلوم می‌گردد که نظر ایشان بر سه وجه استوار است. در اصل محرومیت، بر روایات وارده؛ در میزان محرومیت، علت یا حکمت‌های موجود در ذیل برخی از این روایات که در مقام چرائی این محرومیت جلوگیری از ایجاد آزار روحی (سنگینی ورود اجنبی در فرض ازدواج مجدد زوجه و شریک شدن غریبه در ملک موروثی ایشان) و مزاحمت ملکی محتمل الوقوع را (به فرض ازدواج زوجه و ورود افراد جدید) مطرح می‌نمایند، موثر در مقام اند. در زوجه مشمول این حکم نیز که در اینجا انحصار در زوجه غیر ذات ولد از زوج دارد، به مقطوعه ابن اذینه^۳ نظر دارند؛ کما اینکه اکثر روایاتی که صدوق در کتاب خویش نقل کرده، در آنها کلمه «عقار» بکار رفته و عقار به معنای هر چیزی است که دارای اصل و ثبات است یعنی اموال غیر منقول.

۱. صدوق، محمدبن علی، همان، ص ۳۴۹؛ شعرانی، شرح تبصره، ص ۶۸.

۲. ر.ک به آدرس اینترنتی <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=۴۹>.

۳. محمدبن ابی عمیر از ابن اذینه نقل می‌کند که «فی النساء اذا كان لهنّ ولدٌ أعطین من الرباع».

دیدگاه دوم:

محرومیت از عین و قیمت زمین خانه‌ها و عین ابنیه و اشجار با لحاظ قیمت آنها

قائلین به این نظر زوجه را از عین و قیمت زمینی که در آن بنای مسکونی نهاده شده، محروم می‌دانند و در عین حال نظر به پرداخت سهم ایشان از قیمت ابنیه و اشجار موجود در آن دارند.^۱ علامه حلی در این خصوص بیان می‌دارد: «قول شیخ ما (شیخ مفید) به واسطه تقلیل تخصیصی که در آن وجود دارد نیکوست چرا که قرآن دالّ بر توریث است مطلقاً، پس تخصیص مخالف کتاب بوده و هر آنچه از آن بکاهد، اولی است».^۲ مستند این نظر از یک طرف روایات وارده در خصوص محرومیت و بالآخر آنهاست که صراحتاً در آنها لفظ «رباع» به معنای خانه مسکونی در آنها بکار رفته و از طرف دیگر اجماع ادعایی. همچنین اخذ به قدر متیقّن در روایات وارده در خصوص محرومیت نیز می‌تواند مورد تمسک قرار گیرد.

دیدگاه سوم:**محرومیت از عین زمین خانه مسکونی و آلات و ابنیه با لحاظ قیمت آنها**

بر اساس این نظر زوجه صرفاً از عین زمین خانه مسکونی و ابنیه و اشجار موجود در آن محروم می‌باشد لیکن سهم ایشان از قیمت این اموال و هم چنین از سایر ماترک محفوظ و واجب الادا است.^۳ سید علم الهدی در تبیین دلیل خویش بیان می‌دارد که از یک طرف فقها اجماع بر محرومیت زوجه از زمین خانه مسکونی و آلات و ابنیه دارند و از طرف دیگر سهیم بودن تمام وراثت در ماترک، ظاهر آیه هفتم سوره نساء است؛ فقهای ما اجماع ندارند که محرومیت هم در عین و هم قیمت زمین خانه مسکونی باشد، لذا اگر سهم زوجه از قیمت این اموال به او پرداخت شود هم اجماع فقها رعایت شده و هم ظاهر آیه محفوظ مانده است.^۴ علامه این نظر را تحسین می‌کند (علامه حلی، مختلف الشیعه، ص ۳۵) و محقق سبزواری نیز اعتقاد به آن را وجیه می‌داند (سبزواری، کفایة الاحکام، ص ۳۰۴ و ۳۰۵) در

۱. شیخ مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، ص ۶۸۷؛ همو، المسائل الصاغیة، ص ۱۰۰؛ ابن ادریس، محمد بن احمد، سرائر، ص ۲۵۸؛ آبی، فاضل، کشف الرموز، ص ۴۶۳ و ۴۶۴

۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعه، ص ۳۵ و ۳۶

۳. سید مرتضی، علی بن حسین، الانتصار، ص ۵۸۵؛ موسوی بجنوردی، سید محمد، مجموعه مقالات، ص ۴۸۰ و ۴۸۱

۴. همان، ص ۵۸۲، م ۳۱۶؛ همو، الرسائل، ص ۲۵۹، م ۸۴

مقابل، صاحب جواهر بیان می‌دارد که این نظر مخالف روایات وارده در این مورد است که برخی از آنها صریح در محرومیت از عین و قیمت می‌باشند لذا جمع مزبور مخالف ظاهر هر دو دلیل (ظاهر کتاب که ارث بری از عین است و ظاهر روایات که محرومیت از عین و قیمت است) است بدون اینکه شاهی آنرا تایید نماید.^۱

دیدگاه چهارم:

محرومیت از عین و قیمت زمین و عین ابنیه، آلات و اشجار با لحاظ قیمت آنها
بنابر این نظر که رأی مشهور فقهای امامیه محسوب می‌گردد، زوجه از تمامی زمین‌ها عیناً و قیمتاً محروم است و از عین ابنیه و اشجار موجود در آن نیز سهمی ندارد ولی از قیمت آنها به وی پرداخت خواهد شد.^۲ در اثبات این نظر به روایاتی از قبیل حسنه فضالی خمس و برخی روایات دیگر استناد شده است. (شهید ثانی، شرح لمعه، ص ۲۵۵ و ۲۵۶)

گفتار دوم: دیدگاه مرحوم آیت‌الله العظمی صادقی تهرانی

دیدگاه پنجم:

سهمیم بودن زوجه در تمام ماترک و ردّ محرومیت

دسته‌ای از فقهای این محرومیت را از اصل منکر شده و زوجه را همانند سایر ورثه در تمام ماترک سهمیم دانسته‌اند.^۳ در این خصوص از برخی دیگر از فقهای نیز نام برده شده است.^۴ شیخ جواد مغنیه را نیز با عنایت به نحوه بیان ایشان در کتب خویش می‌بایست در این دسته قرار

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ص ۲۱۴ و ۲۱۵؛ نراقی، ملا احمد، مستند الشیعه، ص ۳۷۷

۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، النهایه، ص ۶۴۲؛ طوسی، محمد بن حسن، الميسوط، ص ۱۲۶؛ همو، الوسيله، ص ۳۹۱؛ ابن براج، عبدالعزیز بن عبدالعزیز، المذهب، ص ۱۴۰ و ۱۴۱؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، تحریر الاحکام، ص ۱۶۸؛ همو، قواعد الاحکام، ص ۳۷۶؛ همو، المذهب البار، ص ۴۰۲؛ حکیم، سید محسن، رساله فی حرمان الزوجه، ص ۱۷؛ جبعی عاملی، زین‌الدین بن علی بن احمد بن جمال الدین، مسالک الافهام، ص ۱۹۰؛ حلی، الجامع للشرایع، ص ۵۰۸ و ۵۰۹؛ مکی عاملی، شمس الدین محمد، لمعه دمشقیه، ص ۳۳۰؛ همو، الدروس، ص ۳۵۸

۳. اسکافی، ابن جنید، مجموعه فتاوی ابن جنید، ص ۳۳۶؛ موسوی غروی، محمد جواد، شرح رساله آیت‌الله بروجردی، ص ۶۲۴

۴. مهرپور، بررسی فقهی حقوقی ارث زوجه، ص ۱۳۱، ۱۵۴ و ۱۵۵

داد.^۱ مرحوم استاد ما آیت الله العظمی صادقی تهرانی (رضوان الله تعالی علیه) نیز همین نظر را در آثار خویش پذیرفته اند.^۲ در ذیل به بررسی تفصیلی این نظر می پردازیم:

مبحث نخست: آیه هفتم سورة نساء

﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾.

«ما ترک» یعنی آنچه که میت برجای نهاده است؛ کأنه میت آنرا برای سایرین بر جای گذارده و خود از دنیا کوچ می کند. «ما» در این ترکیب مای موصوله بوده و از آن جا که صله آن در سابق بیان نشده و باصطلاح معهود میان متکلم و مخاطب نیست، شامل تمامی مصادیق ماترک می گردد بدون آن که خصوصیتی در هر یک از آنها موجب اخراج از حکم گردد. (صادقی تهرانی، الفرقان، ج ۶، ص ۲۴۹) «اقرّبون» نیز در این آیه، به واسطه اطلاقی شامل اقرّبای نسبی و سببی می گردد و از جمله اقرّبای یک مرد، همسر اوست همان گونه که از جمله اقرّبای زوجه نیز شوهر اوست. (همان، ص ۲۴۶) ادعای عدم شمول «اقرّبون» نسبت به زوج که اقرّب ذوی القربات سببی زن است؛ اولاً مخالف با تطبیق عنوان «اقرّبون» بر ایشان در عرف که موجب دخول ایشان در مدلول این آیه است، می باشد؛ ثانیاً با شأن نزول های مطروحه در ذیل این آیه که در این نوشتار بدانها نیز می پردازیم ناسازگاری دارد؛ چه اینکه قدر جامع تمامی آنها ورود این آیه در ارث زوجه است و خروج زوجه از عنوان «نساء» یا زوج از عنوان «اقرّبون»، به واسطه اختصاص یا انصراف از قبیل تخصیص مورد خواهد بود که بطلان آن از واضحات است؛ ثالثاً مفسرین و فقها بالاتفاق این آیه را رکن رکین و اصل اساسی اسلام در بحث ارث و آیات یازدهم و دوازدهم و آیه آخر همین سوره را تفصیل آن (در آنچه متکفل بیان آن نگردیده است) دانسته اند. این برداشت نیز مؤید دخول زوج در اقرّبای مطروحه در این آیه است چرا که در اصل وراثت ایشان تردیدی نیست؛ رابعاً این برداشت با فهم برخی از فقها نیز تأیید می گردد. صاحب دعائم الاسلام در خصوص

۱. مغنیه، محمد جواد، فقه الامام الصادق، ص ۵۵۹ و ۵۶۰؛ همو، الفصول الشرعیه، ص ۸۹؛ همو، تفسیر الکاشف، ص ۲۳۷

۲. صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، ص ۳۴۳؛ همو، التفسیر الموضوعی، ج ۱۶، ص ۱۴۷؛ همو، الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۹۸؛ همو، تبصره الفقها علی تبصرة المتعلمین، ج ۲، ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱؛ همو، نگرشی جدید بر حقوق بانوان در اسلام، ص ۱۱

روایات مفید محرومیت آنها را در تعارض با این آیه بیان می‌دارد که این امر به وضوح دلالت بر دخول زوجه در عنوان «أقربون» دارد (تمیمی مغربی، دعائم الاسلام، ص ۳۹۵) برخی از فقها و مفسرین نیز به این امر تصریح کرده‌اند.^۱

در این آیه، اشارات و لطایفی وجود دارد که مفید تاکید چندباره نسبت به حکمی است که به مخاطب منتقل می‌گردد که ما در ذیل به آنها اشاره می‌کنیم:

(الف) در جمله «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ»، «لِّلرِّجَالِ» خبر مقدم است و «نَصِيبٌ» مبتدا مؤخر. تقدّم خبر بر مبتدا در زبان عربی جهت بذل توجه به آن و تأکید بر آن است.^۲ در حقیقت در این مرحله باید آیه را چنین معنی کرد که «تأکیداً برای مطلق مردان سهمی است از آنچه والدین و نزدیکتران ایشان بر جای نهاده‌اند و تأکیداً برای مطلق زنان سهمی است از آنچه که والدین و نزدیکتران ایشان بر جای نهاده‌اند...»

(ب) در این آیه «للنساء» عطف به مردان نگردید تا آیه بدین نحو گردد که «للرجال و للنساء نصیبٌ مما ترک الوالدان و الاقربون...»؛ بلکه هر یک از زنان و مردان جداگانه مورد خطاب در حکم قرار گرفتند.^۳ این نحوه بیان یعنی تصریح در مقامی که عطف نیز امکان دارد، مفید تأکید بوده و وجه آن نیز همان عادت بشری بر محروم کردن عده‌ای از وراثت از ارث می‌باشد.^۴ علل علیلی مانند صغیر بودن یا زن بودن یا پیر بودن یا جنگاور نبودن یا... در سابق نسبت به اصل ارث؛ و وجوهی مانند احتمال ازدواج مجدد، احتمال اذیت و آزار روحی و ملکی سایر شرکاء؛ نداشتن رابطه نسبی با زوج، امکان و جواز گسستن رابطه میان زوج و زوجه به واسطه طلاق و شبه آن و... در زمانهای دیگر تا زمان حاضر.

(ج) خداوند متعلّق نصیب زنان را عطف به مردان ننمود، در حالی که جا داشت در اینجا به آوردن ضمیر اکتفا کند و بیان دارد «.. و للنساء نصیبٌ منه...». شارع برای اینکه حق فاش گویی و تأکید را دوجندان ادا کرده باشد از یک طرف زنان را به مردان عطف نفرمود و هریک

۱. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن، ص ۷۸؛ همو، الفرقان، ج ۶، ص ۲۴۶؛ همو، التفسیر الموضوعی، ج ۱۶، ص ۱۰۸

۲. مصطفوی، تفسیر روشن، ص ۳۵۸

۳. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، مواهب الرحمن، ص ۳۰۴

۴. طباطبائی، المیزان، ص ۲۰۶

را جداگانه سهیم در ماترک معرفی کرد و از طرف دیگر متعلق نصیب زنان را نیز همانند مرد مورد تصریح قرار داد. (همان، ص ۲۰۶)

د) «مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ» بدل «مما ترک» و وجه آن نیز تاکید بر متعلق نصیب مردان و زنان است.^۱ نکته اینجاست که تمام این مطلب، از عبارت «لِلرِّجَالِ... وَلِلنِّسَاءِ... مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» نیز بر می آید لیکن خداوند در آنچه که اراده فرموده تا بیان نماید، تاکیدات متعددی را ضمیمه ساخته تا حق تصریح و فاش گویی را ادا کرده باشد و بعد از آن بر هیچکس نسبت به خدا حجتی در تخلف از آن نباشد. (۱۶۵ / نساء و ۴۱ / إسرائ)؛ تأکید به اینکه متعلق سهام زنان و مردان تمام اموال برجای مانده است، اعم از اینکه کم باشد یا زیاد، منقول باشد یا غیر منقول...

ه) در انتهای آیه، خداوند عبارت «نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» را بکار برده است. به تصریح مفسرین این عبارت مفید تاکید است در این آیه^۲ تاکید بر این مطلب که نصیب جنس مرد و زن مطلقاً در مطلق اموال مصداق ماترک نهاده شده و آن نصیبی کاملاً مشخص و تعیین شده است، مورد تغییر و تبدل قرار نخواهد گرفت و پرداخت آن به هر یک از وراث واجب حتمی است. از جمله این وراث که تاکیدات چندگانه مزبور شامل او نیز می گردد، زوجه است و از جمله اموالی که تاکیدات شامل آن هم می شود، اموالی نظیر زمین زراعتی و بایر و باغ و خانه مسکونی و درختان و سایر ابنیه می باشد.

از طرف دیگر مفسرینی که به بحث از شأن نزول این آیه پرداخته اند^۳ معمولاً پنج مورد ذیل را برای آن بیان نموده اند که قدر جامع و متیقن آنها این نکته است که اگر استثنایی در متعلق نصیب زوجه وجود داشت یا تفصیلی در زوجه ای که به حکم آیه هفتم از تمام اموال به نسبتی معین ارث می برد تشریح گردیده بود، محققاً باید بدان تصریح می شد؛ حال یا در این

۱. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، ص ۵۵۶؛ مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان، ص ۶۴۵؛ فاضل مقداد، کنز العرفان، ص ۳۳۶؛ صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ص ۲۴۷؛ شبّر، عبدالله، الجوهر الثمین، ص ۱۳؛ علامه طباطبائی، همان، ص ۲۰۰

۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ص ۲۳۸؛ کاشانی، فتح الدین شکرالله، منهج الصادقین، ص ۴۳۲؛ فاضل مقداد، همان، ص ۳۳۸؛ فاضل، جواد بن سعید، مسالک الافهام، ص ۱۶۶؛ صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۶، ص ۲۵۱؛ همو، التفسیر الموضوعی، ج ۱۶، ص ۱۱۱

۳. برای نمونه؛ رازی، جمال الدین ابوالفتح، روض الجنان، ص ۳۶۸ و ۳۶۹؛ شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان، ص ۱۲۱؛ جرجانی، حسین بن حسن، جلاء الاذهان، ص ۵۷۶

آیه یا در آیه دوازدهم یا در کلام رسول خدا. (مانند آن چه در باب رکعات نماز یا طواف بلا اختلاف میان فریقین وجود دارد) زمان نزول نیز محققاً و بلا ریب، وقت حاجت بوده است.

۱- اوس بن ثابت انصاری فوت کرد و زن و دو دختر و دو پسر عمو از او باقی ماندند. پسر عموها تمام اموال را میان خویش تقسیم کردند و به زن و دو دختر او چیزی ندادند. همسر او نزد رسول الله (ص) آمد و شکایت کرد. رسول الله بعد از استماع بیان پسر عموها فرمود که ایشان بازگردند تا خدا در مورد آنان حکم فرماید. به دنبال این واقعه این آیه و آیه یازدهم سوره نساء نازل شد.

۲- در جاهلیت به زنان و کودکان از اموال، سهمی نمی‌دادند. این آیه نازل شد تا آن رسم جاهلی را نسخ کند.

۳- از جابر بن عبدالله انصاری وارد شده که این آیه درباره ایشان نازل شده است. آنگاه که در بستر بیماری بوده و رسول الله به دیدار ایشان آمدند و او از حکم اموالش برای وارثین خود سؤال کرد.

۴- سعد بن ربیع در جنگ احد کشته شد. همسر و دو دختر و یک برادر از او ماندند. برادر او تمام اموال را برداشت. زن به نزد رسول شکایت کرد و این آیه نازل شد. رسول الله اموال را از برادر او گرفت و به زن و فرزندان او داد.

۵- عبدالرحمن، برادر حسان شاعر، فوت کرد. زن و پنج خواهر از خود برجای گذاشت. وارثان دیگر مال را میان خویش تقسیم کردند. ایشان نزد رسول رفتند و ماجرا را بیان داشتند. خداوند این آیه را بر رسول خویش نازل کرد. اگر همسر اوس بن ثابت یا عبدالرحمن یا سعد بن ربیع یا جابر بن عبد الله از ارث بردن از املاک و زمین و برخی دیگر از اموال ممنوع بود یا تمام سنت جاهلی را در محروم کردن زنان و کودکان از ماترک، نسخ نکرده بود و بخشی از آن را (یعنی محرومیت از زمین و برخی اموال دیگر) نسبت به برخی از وراثت (یعنی زوجات) بر وجه سابق ابقاء نموده بود، در همین آیه یا در آیه دیگر که در مقام بیان مقدار سهم الارث ایشان بوده می‌بایست آنرا بیان می‌نمود تا موجب گمراهی و برداشت غلط نگردد؛ نه اینکه از یک طرف قالبی تأکیدگرانه و الفاظ «ماترک» و «مما قلّ منه أو کثر» را در این آیه استعمال نماید و از طرف دیگر در آیه دوازدهم نیز که در تفصیل این آیه وارد گردیده از

عبارات «للنساء» و «ازواج» و ضمیر «هنّ» که هر گونه قید و خصوصیتی را در زوجه مشمول حکم، طرد می‌نماید مجدداً استفاده نماید. عدم بیان در فرض تشریع چنین تفصیلی در متعلّق نصیب یا نوع زوجات مشمول حکم مزبور، موجب اضلال و گمراهی انسانها، می‌باشد که نه تنها بطلان آن از بدیهیات دین و قرآن است بلکه خداوند در پایان بحث از ارث، علت بیان احکام (ارث) را ممنوعیت و بیزاری موکّد خویش، از ورود ایشان در ورطه گمراهی و ضلالت معرفی می‌کند. (در انتهای آیه ۱۷۶ سوره نساء و بعد از بیان احکامی دیگر از مقوله ارث می‌خوانیم: «يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا»)

مبحث دوم: آیه دوازدهم سوره نساء

«وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يَوْصِينَ بِهَا أَوْ دِينَ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دِينَ... وَصِيَّتِهِ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ»

خداوند در آیات ۱۱، ۱۲ و ۱۷۶ سوره نساء به تبیین و تفصیل احکام ارث پرداخته و نصیب هر یک از وراث را با تصریح به اولویت هر یک بر دیگری یا دسته‌ای بر دسته‌ای دیگر، بصورت کاملاً مشخص بیان فرموده‌اند. در این آیه نیز به نصیب زوج و زوجه از ماترک یکدیگر پرداخته‌اند.

الف) به حکم آیات، روایات و عرف در صدق عنوان زوج و زوجه، عاملی جز نکاح دخالت ندارد. ضمیر «هنّ» در «لَهُنَّ» نیز به «ازواج» که در صدر آیه بیان شده بر می‌گردد لذا اگر قید یا تخصیصی به «هنّ» وارد گردد، در واقع به مرجع ضمیر نیز - یعنی «ازواج» به واسطه تبعیّت از مرجع خود - اعاده می‌نماید در حالیکه در هیچیک از فرق اسلامی، ارث زوج از زوجه خویش موکول به قید یا خصوصیتی از این دست نشده است. (خاجوئی، رسائل، ص ۴۰) پس باید گفت آنجا که لازم امری باطل است، ملزوم آن نیز باطل خواهد بود.

ب) خداوند در این آیه متعلّق نصیب زوجات را مجدداً مورد تصریح قرار داده در حالیکه اگر عبارت به نحو «و لَهُنَّ الثَّمَنُ إِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ» و «... وَلَهُنَّ الرُّبْعُ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ» نیز بیان گردیده بود، از حیث انتقال مطلب و مفهوم هیچ نقصی حاصل نمی‌گشت. با

وجود این خداوند برای ادای حقّ فاش گویی، مجدداً در مقام تصریح به متعلّق نصیب زوجات قرار گرفته است.

ج) اگر امر مشخصی میان گوینده و مخاطب معهود باشد، «ما»ی موصول بدان بازمی‌گردد اما اگر امر مشخصی میان گوینده و مخاطب معهود نباشد نمی‌توان آنرا مختصّ بعضی افراد دون بعض دیگر قرار داد زیرا این امر موجب تخصیص بلا دلیل و ترجیح بلا مرجّح خواهد بود. بنابراین «ماترک» که در آیه قبل نیز وارد شده بود و در آیات ارث جمعاً نه بار تکرار گردیده، در تمام موارد بر شمولیت خویش باقی است و مقید به هیچ قید یا خصوصیتی نگشته تا شامل برخی ماترک نگردد.

د) عدم اشاره به هیچگونه استثنائی با وجود اینکه خدا در مقام بیان میزان سهم الارث و متعلّق سهام وراثت بوده و محققاً مسلمین به بیان تمام حکم محتاج بودند و باصطلاح مقام، مقام حاجت بوده است از یک طرف (کما اینکه از شأن نزول‌های بیان شده، همین امر بر می‌آید و اصولاً طبع احکام ارث مقتضی چنین امری است چرا که مرگ هر لحظه ممکن است حادث شود) و تقدّم اخراج وصیت و ادای دین از ماترک میّت که چهار بار نیز تکرار گردیده (در حالیکه یکبار بیان کفایت می‌نمود) از طرف دیگر پذیرش استثناء یا قید دیگری را در این آیه مستبعد می‌گرداند. به نظر مرحوم استاد، همین استثناء نکردن خود دلیل بسیار محکمی است به این که زن از کل ماترک ارث می‌برد.^۱

مبحث سوم: روایات موافق با قرآن

روایات وارده در این قسمت را می‌توان به دو قسمت تقسیم نمود؛ دسته نخست روایاتی که به بیان سهم الارث زوجه متعلّق آنها «ماترک» و عموم و اطلاق آن می‌باشد. بسیاری از فقها صراحتاً بر کثرت و صحت دلّالی و سندی^۲ و برخی نیز بر تواتر این دسته از روایات نسبت به متعلّق نصیب زوجه تصریح کرده‌اند.^۳ (میرزای قمی به نقل از موسوی غروی، فقه استدلالی،

۱. صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، ص ۳۴۳

۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة، ص ۴۴۳ و ۴۵۵؛ سبزواری، محمد باقر ابن محمد مؤمن، کفایة الاحکام، ص ۸۵۳؛

نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعه، ص ۳۷۸

۳- برای نمونه روایات ذیل:

ص ۴۴۸) دسته دوم روایاتی هستند که صراحتاً و بدون هیچ گونه تردید و توجیهی دلالت بر ارث زوجه از تمام دارایی زوج دارند که ما در ذیل بدانها می پردازیم.

بند نخست: روایت فضل بن عبد الملک و ابن ابی یعفور:

حسین بن سعید عن فضاله عن فضل بن عبد الملک و ابن ابی یعفور عن ابی عبد الله علیه السلام: «قال: سألتُهُ عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من الثَّربَةِ شيئاً أو يكون ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها و ترثه من كل شيء تركت و ترک». (صدوق، همان، ص ۳۴۹)

سند این روایت (اردبیلی، جامع الرواة، ص ۷۶) و طریق صدوق به آن (خوئی، معجم رجال، ج ۱۳، ش ۳۷) صحیح است. فقها در مقام تضعیف استناد به این روایت، به دو وجه پرداخته اند؛ نخست ایراداتی که به اصل حجّیت و قابلیت تمسک به این روایت برمی گردد و دوم تأویل و توجیه مفاد آن و در واقع اخراج مدلول این روایت از قابلیت استناد.

۱) ایرادات:

نخستین ایراد آن است که فقها از این روایت اعراض کرده و به مضمون آن فتوا نداده اند. اعراض ایشان از یک روایت گرچه صحیح السند باشد، موجب سستی و خروج از قابلیت استناد می گردد.^۱

- أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي أيوب الخزاز و غيره عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر قال لا يرث مع الأم و لا مع الأب و لا مع الابن و لا مع البنت إلا زوج أو زوجة و إن الزوج لا ينقص من النصف شيئاً إذا لم يكن ولد و لا تنقص الزوجة من الربع شيئاً إذا لم يكن ولد فإذا كان معهما ولد فلزوج الربع و للمرأة الثمن (شيخ طوسي، تهذيب الاحكام، ص ۲۵۱)

- علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن علي عن علي بن النعمان عن إسحاق عن أبي عبد الله ع قال أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث للوالدين السدان أو ما فوق ذلك وللزوج النصف أو الربع و للمرأة الربع أو الثمن. (همان، ص ۲۸۶)

- علي بن إبراهيم عن أبيه و محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب عن ابن رباب عن أبي بصير قال سألت أبا جعفر ع عن رجل تزوج أربع نسوة في عقده واحدة أو قال في مجلس واحد و مهرهن مختلفه قال جائز له و لهن قلت إن هو خرج إلى بعض البلدان فطلق واحدة من الأربع و أشهد على طلاقها قوماً من أهل تلك البلاد و هم لا يعرفون المرأة ثم تزوج امرأة من أهل تلك البلاد بعد انقضاء عده تلك المطلقة ثم مات بعد ما دخل بها كيف يقسم ميراثه قال إن كان له ولد فإن للمرأة التي تزوجها أخيراً من أهل تلك البلاد ربع ثمن ما ترك و إن عرفت التي طلق من الأربع بعينها و نسبها فلا شيء لها من الميراث و عليها العدة قال و يقسمن الثلث نسوة ثلاثة أربع ثمن ما ترك و عليهن العدة و إن لم تعرف التي طلق من الأربع أقسمن الأربع نسوة ثلاثة أربع ثمن ما ترك بينهما جميعاً و عليهن جميعاً العدة. (كليني، الكافي، ص ۱۳۱)

۱. فاضل لنكرانی، تفصیل الشریعه، ص ۴۶۵

پاسخ به این ایراد در چند وجه ارائه می‌گردد؛ نخست اینکه این مبنا در نزد فقهای بزرگ ما آب و رنگی نداشته است. علامه حلی نیز اگر از این مبنا پیروی می‌نمود هیچگاه نمی‌توانست به عدم انفعال آب چاه فتوا دهد. تا قبل از ایشان، روایت مورد استناد وی مورد پذیرش فقها قرار گرفته بود و اجماع بر این بود که آب چاه با افتادن شیء نجس در آن نجس می‌شود. علامه این قول را از حسن بن ابی‌عقیل نقل می‌کند و با توجه به اینکه ایشان در قرن چهارم هجری می‌زیستند و علامه در قرن هشتم، مشخص می‌گردد که قریب به چهارصد سال نظر فقها و اجماع بر این نظر بوده و فقها در این چهار قرن روایات مستند علامه را می‌دیده و از آن اعراض می‌نمودند. همچنین برخی از معاصرین این مبنا را مورد نقد و رد قرار داده‌اند.^۱ شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی، سید محمد عاملی را نیز در این دسته قرار می‌گیرند. از طرف دیگر اعراض فقهای متقدم از این روایت محرز نشده؛ بالعکس شیخ طوسی به این روایت فتوا داده (شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ص ۳۰۰ و ۳۰۱) آلا اینکه به واسطه اجتهاد خویش آنرا حمل بر موردی کرده‌اند که زوجه ذات ولد از متوفی باشد. صدوق نیز به مضمون این روایت فتوا داده (صدوق، من لا یحضر، ص ۳۴۹) از طرف دیگر به فرض پذیرش مبنای مزبور، باید دانست که اعراض فقها زمانی می‌تواند موجب وهن استناد به یک روایت گردد که کاشف از وجود خلل و ضعف در آن روایت باشد به نحو ی که اجتهاد ایشان در احراز این امر مدخلیتی نداشته باشد (صانعی، فقه و زندگی، ص ۳۹) ولی در اینجا احراز این مطلب بدلیل وجود سه وجه، منتفی است. نخست اجماعات و اتفاق آرائی است که با معاهد متفاوت و متضارب از فقها نقل شده و ایشان همواره به رعایت آنها اهتمام داشته‌اند.^۲ دومین عامل به کثرت ظاهری و بدوی روایات مفید محرومیت بر می‌گردد که در نزد فقها کثرت عددی اخبار وارده نیز از اسباب ترجیح دسته‌ای از روایات بر دسته‌ای دیگر می‌باشد. مشخص است که اخذ به این مرجح نیز ناشی از اجتهاد ایشان است نه ناشی از وجود قرینه‌های مخفیّه از انظار ما. سومین عامل نیز مخالفت تمامی مذاهب عامه با این حکم می‌باشد. مخالفت با

۱. خوئی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ص ۳۶۱ بعد؛ جنتی، محمد ابراهیم، ادوار فقه، ص ۱۷۰ و ۱۷۱

۲. سید مرتضی، الانتصار، ص ۵۸۵؛ شیخ طوسی، محمدبن حسن، الخلاف، ص ۱۱۶؛ ابن ادریس، محمدبن احمد، سرائر، ص ۲۵۸ و

عامه نیز یکی از مرجّحات باب تعارض است لذا اعراض از این روایت اگر محقق باشد مسبّب همین عوامل است نه وجود قرینه‌هایی که در دست متقدمین بوده و به ما نرسیده. ایراد دوم چنین است که این روایت موافق مذاهب عامّه و مخالف با اتفاق فقهای شیعه در حرمان فی الجمله زوجه از برخی اموال می‌باشد. روایاتی که از چنین موقعیتی برخوردار باشند، حمل بر تقیه می‌گردند.^۱

در پاسخ می‌گوییم که اتفاق فقهای شیعه در این مسئله شکل نگرفته است. ابن جنید اسکافی با این محرومیت مخالفت نموده (اشتیهاردی، همان، ص ۳۰۸) و بسیاری از کتب متقدمین نیز با اینکه در ارث زوجه به سهم الارث یک چهارم و یک هشتم از ماترک که دلالت بر تمام اموال دارد، تصریح کرده‌اند از این محرومیت خالی است. مجمع‌البیان، جوامع‌الجامع، الفرائض النصیریه، فقه القرآن و المراسم از جمله کتبی هستند که بحثی از این مطلب در آنها مطرح نشده است. با رجوع به مجمع‌البیان ملاحظه می‌شود که علامه طبرسی در موارد مشابه که روایات وارده عمومات و اطلاقات قرآن را مورد تخصیص و تقيید قرار می‌دهند ولو به نحو گذرا به آنها اشاره کرده است. برای مثال در آیه یازدهم سوره نساء که «إخوه» به نحو مطلق بکار رفته است و روایات وارده، آنرا مقید به اخوه ابی یا ابوینی نموده‌اند (طبرسی، مجمع‌البیان، ص ۲۵ و ۲۶) و یا در بحث از «کلاله» در آیه دوازدهم بیان می‌دارد که بنابر آنچه از ائمه معصومین وارد شده، مقصود خواهران و برادران مادری میّت هستند. (همان، ص ۲۹) همچنین است تفسیر جوامع‌الجامع و فقه القرآن. اگر عدم ذکر این مساله به واسطه شدت وضوح آن می‌بود حداقل لازم می‌آمد تا بدون اشاره به اختلاف فقها و اقوال، متعلّق محرومیت بیان گردد؛ در حالیکه ایشان به مواردی پرداخته‌اند که اوضح از این فرع است و هیچ اختلافی در میان فقهای شیعه و عامّه در آن وجود ندارد. امّی بودن کلاله در آیه دوازدهم از این نمونه است. بله؛ از صرف عدم بیان به یک فرع فقهی نمی‌توان موافقت یا مخالفت فقیه را استنباط کرد لیکن آنگاه که عدم بیان یک فرع فقهی در کنار مجموعه‌ای از قرائن قرار گیرد، موافقت یا مخالفت ایشان قابل استنباط است. در ما نحن فیه نیز با عنایت

۱. شیخ طوسی، محمدبن حسن، الاستبصار، ص ۱۵۵؛ فیض کاشانی، محسن، الوافی، ص ۷۸۹؛ خاجوثی، محمد اسماعیل، رسائل، ص ۴۹ و ۵۰؛ بروجردی، محمد تقی، نخبة الافکار، ص ۳.

به قرائتی که در بالا بیان کردیم مطلب چنین است. حداقل اگر موافقت ایشان مورد پذیرش قرار نگیرد بلا تردید عدم تعرض ایشان (در کنار قرائن ذکر شده) قاذب ادعای اجماع فقها و حصول اتفاق میان فقها می‌باشد. صاحب دعائم الاسلام نیز با این محرومیت مخالفت نموده است. همچنین اجماع به فرض پذیرش اصل حجّیت و تحقق آن محققاً مدرکی است بنابراین اعتباری از حیث دلیل ندارد و معیار همان روایات وارده خواهند بود. در کنار این که معاهد اجماع‌های ادعایی نیز با هم در تعارض است.

از طرف دیگر مسئله ارث و امثالهم از جمله مسائل سیاسی نیست تا امام در آن تقیه کند. به عبارتی دیگر فوت انسان در هر زمان و هر مکانی و هر حکومتی روی می‌دهد فلذا قهر و غلبه حکومت‌ها را در پی نخواهد داشت.^۱ مضافاً اینکه «راوی این روایت دو تن از اعظم شیعه اند که مسلماً می‌دانستند شایسته نیست در محضر یکی از مخالفین، از مسالهای سؤال کنند که ممکن بود امام در پاسخ دادن، معذب باشد. حال تقیه کردن امام از این اعظم با این وصف، چه وجهی دارد؟! اگر چنانچه مورد، محلّ تقیه بود چرا سائل تقیه نموده و از امام سؤال می‌کند و در متن سؤال صراحتاً مخالفت با عامّه را در پیش گرفته و بیان می‌دارد:.. یا در این مساله به منزله زن می‌باشد...» (موسوی غروی، فقه استدلالی، ص ۴۳۹ و ۴۴۰)

ایراد سومی که بر تمسک به این روایت وارد شده چنین است که عموم این روایت چیزی بیش از عموم و اطلاق کتاب نیست که با روایات مفید محرومیت تخصیص می‌خورد کما اینکه عموم و اطلاق کتاب نیز در ارث زوجه با تخصیص مواجه شده است.^۲ لذا عمومیت این روایت نظر به وجود مخصّص، حجّیت ندارد.

پاسخ به این ایراد نیز از دو منظر ارائه می‌گردد؛ نخست آنکه دلالت عموم روایت ابن ابی‌یعفور در حدّ عمومیت ساده نیست تا ادعای تخصیص آن با روایات مفید حرمان پذیرفته شود. (شاهرودی، همان، ص ۹۲؛ صناعی)^۳ این روایت در همان موردی صادر شده که روایات مفید محرومیت وارد شده‌اند و به قرینه بیان امام مبنی بر اینکه تفاوتی میان زوج و زوجه در

۱. شاهرودی، پژوهشهای نو، ص ۱۳۲

۲. رودسری، الفوائد الغرویه، ص ۱۴۵؛ روحانی، فقه الصادق، ص ۹۸

۳. <http://saanei.org/page.php?pg=showistifta&id=۵۵۹&lang=fa>

این مورد وجود ندارد و نحوه سؤال سائل، لسان این روایت را از هرگونه تخصیص و تقیید، آبی است. فیض کاشانی نیز نظر به استبعاد این حمل دارد.^۱

در مقابل برخی از معاصرین چنین بیان داشته اند که گرچه در متن سؤال عنوان ارض ذکر گردیده است لیکن چون این تصریح از لحاظ ارث زوج بوده است و نه ارث زوجه بنابراین تخصیص در این مورد با مانعی مواجه نخواهد بود،^۲ لیکن برای عبارت ایشان هیچ معنای قابل دفاعی یافت نشد چه اینکه اگر «ذلک» در «.. فلا یرث من ذلک شیئاً» به «دار» و «أرض» مصرّحه در قبل از آن بازنگردد، پس مرجع آن چه خواهد بود؟! از طرف دیگر تخصیص کتاب با روایات وارده، نیز خود ادعایی است که نیاز به اثبات دارد لذا نمی‌تواند اساس ادعایی دیگر قرار گیرد.

ایراد آخر نیز چنین است که این روایت بنابر اینکه سند و دلالت و جهت صدور آن بی نقص و معتبر باشد، مخالف با روایاتی است که از طرق صحیح و معتبر برای ما نقل شده‌اند و برخی فقها نسبت به آنها اعتقاد به تواتر معنوی و برخی دیگر ادعای تواتر اجمالی دارند.^۳ برخی از فقها نیز این دسته از روایات را فوق حدّ تواتر دانسته‌اند. (صافی، همان، ص ۶؛ بروجردی، همان، ص ۳) همانگونه که روایات مخالف قرآن از حجّیت ساقط است، روایت مخالف با احادیث متواتر نیز ساقط است.

باید بیان نماییم که اعتقاد به صدور روایات مفید حرمان از مجاری صحیح و معتبر مخالف تحقیق است. بسیاری از روایات وارده از لحاظ سندی ضعیف بوده و برخی از آنها نیز شامل مواردی در محرومیت‌اند که هیچ فقیهی نمی‌تواند بدان ملتزم شود.^۴ همچنین لسان برخی از این روایات چنانست که هر کس کمترین بینش و بصیرتی در روایات معصومین داشته باشد صدور این روایت با این الفاظ و عبارات را از ایشان محال می‌داند.^۵ ثانیاً تعداد واقعی این روایات

۱. فیض کاشانی، همان، ص ۷۸۹

۲. حکیم، محسن، رساله فی حرمان الزوجه، ص ۲۰۱

۳. صافی، همان، ص ۵؛ ابن ادریس، محمد بن احمد، همان، ص ۲۵۸ و ۲۵۹؛ حکیم، محسن، همان، ص ۱۳؛ نراقی، احمد بن محمد

مهدی، مستندالشیعه، ص ۳۷۸

۴. و آن عبارت است از چهارپایان و سلاح. صدوق، همان، ص ۳۴۸

۵. طباطبایی بروجردی، تقریرات ثلاث، ص ۱۱۱

جزماً نمی‌تواند بیشتر از شش یا هفت روایت باشد.^۱ لذا نه کثرت این روایات موافق تحقیق است و نه ادعای تواتر ناشی از این هفت روایت. مضاف بر اینکه این ادعا صرفاً از سوی تعداد خیلی از فقها مطرح گردیده است. از متقدمین شیخ مفید و ابن ادریس ادعای تواتر کرده‌اند.^۲ پس از ایشان ندیدیم فقهی را که ادعای تواتر روایات وارده را نماید مگر در میان عده‌ای قلیل از فقه‌های معاصر که تعداد ایشان به تعداد انگشتان یک دست هم نمی‌رسد.^۳ آیا می‌توان به چنین ادعای تواتری دلخوش کرد؟! تا چه رسد به ادعای فوق حدّ تواتر!

از طرف دیگر از میرزای قمی در جامع‌الشتات نقل شده که نسبت به روایاتی که با عموم و اطلاقی خود زوجه را در تمام مایه‌های سهیم دانسته‌اند، معتقد به تواتر بوده است.^۴ برخی از معاصرین نیز صراحتاً ادعای تواتر روایات مفید حرمان را مردود دانسته‌اند. (شاهروندی، همان، ص ۱۲۴ و ۱۲۵) لذا همین قلت فقه‌های مدعی تواتر و اختلاف در میان ایشان در خصوص تواتر یا عدم آن، در کنار عدم ورود بسیاری از فقها در این بحث با اینکه از موافقین قول به محرومیت بودند و می‌توانستند در جهت تقویت موضع خود به این تواتر متشبث شوند، همراه با موضع صریح برخی دائر بر آحاد بودن این روایات، دلیل بر عدم حصول تواتر است.

۲) تأویلات:

۲-۱- برخی از فقها این صحیح را حمل بر فرض ذات ولد بودن زوجه از زوج نموده و شاهد این حمل را نیز مقطوعه ابن اذینه قرار داده‌اند که «فی النساء اذا کان لهنّ ولدٌ أعطین من الرباع». (صدوق، همان، ص ۳۴۹)

نخستین وجه ایراد به این جمع، نفس بیان وارده از ابن اذینه است. از یک طرف شدیداً میان فقها در اینکه آیا آنچه از ابن اذینه وارد شده، روایت است یا خیر اختلاف وجود دارد. (اکثر متأخرین و معاصرین این کلام را قابل اخذ نمی‌دانند برخلاف متقدمین که آن را روایت دانسته‌اند) حتی اگر این مقطوعه به عنوان روایت پذیرفته شود باید دانست آنچه به واسطه

۱. صافی، لطف‌الله، همان، ص ۲۰؛ فاضل لنکرانی، محمد، همان، ص ۴۷۱؛ شاهروندی، همان، ص ۱۲۵؛ سبحانی، جعفر، نظام الارث، ص ۳۱۷ و ۳۳۰

۲. مفید، محمد، المسائل الصاغانیه، ص ۱۱۶؛ ابن ادریس، محمد بن احمد، همان، ص ۲۵۸ و ۲۵۹

۳. شیرازی، الفقه، ص ۳۴؛ نراقی، احمد، همان، ص ۳۷۸

۴. موسوی غروی، فقه استدلالی، ص ۴۴۸

آن از تحت اموال مطروحه در روایات مفید حرمان خارج می‌گردد یا اصولاً داخل در عناوین محرومیت نمی‌شود، رباع یعنی خانه مسکونی و زمین آن است نه مطلق زمین، آنچنان که مستمسکین در پی آن هستند.^۱ همچنین در این مقطوعه معیار ارث بردن زوجه از رباع، ذات ولد بودن خود زوجه است نه منحصرأ ذات ولد بودن زوجه از متوفی در حالیکه این مطلبی است که هیچیک از قائلین به این تفصیل ملتزم به آن نمی‌شوند. مضاف بر اینکه این حمل مخالف با روایت بعد نیز می‌باشد. صراحت سؤال و پاسخ امام این مطلب را می‌رساند که زوجه قبل از وقوع نزدیکی، زوج خود را از دست داده لذا فرض ذات ولد بودن زوجه مشمول این حکم، ممتنع است. همچنین است روایاتی که در فرض تنها بودن زوجه او را در یک چهارم سهم می‌داند و مابقی را به امام وا می‌گذارد. برخی از فقها در قبال این جمع ادعایی می‌نویسند: «چه مانعی برای امام وجود داشته که نتوانسته در مقابل دو تن از اعاضم و شاگردان خویش به کلامش افزوده و بیان دارد: "... به شرطی که زن از شوهرش فرزند داشته باشد!» (موسوی غروی، همان، ص ۴۳۹)

۲-۲- برخی دیگر این روایت را حمل بر رضای وراث کرده‌اند تا عمومیت این روایت را از قابلیت احتجاج خارج کنند.^۲ لیکن این حمل نیز بلا وجه است زیرا اگر رضای وارث، در ارث بردن زوجه از جمیع مال شرط باشد، باید امام بلافاصله آن را ذکر می‌کرد و الا چنین شرطی را سائل چگونه فهم نماید؟!^۳ آیا برای امام مانعی وجود داشت که در کلام خویش اضافه نماید.. به شرط اینکه سایر وراث راضی به این امر باشند؟! از طرف دیگر این حمل مخالف صریح قرآن است که در تحقق سهم الارث هر یک از ورثه در تمام ماترک، هر گونه شرطی را نفی کرده است و ادای سهام را بدون هیچ قید و شرطی، امری واجب و قطعی معرفی کرده است. معلوم نیست رضایت ورثه که مختارند جمیع اموالشان را به هر بیگانه‌ای انتقال دهند یا ببخشند چه مناسبتی با این مقام دارد؟!

بند دوم: روایت عبید بن زراره:

۱. حکیم، همان، ص ۱۸؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ص ۳۰۴

۲. عاملی، وسائل الشیعه، ص ۲۱۳

۳. موسوی غروی، همان، ص ۴۳۹

عَلَىٰ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ فَضَّالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ وَ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: "قُلْنَا لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً ثُمَّ مَاتَ عَنْهَا وَ قَدْ فَرَضَ الصَّدَاقَ؟ قَالَ: لَهَا نِصْفُ الصَّدَاقِ وَ تَرْتُهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِنْ مَاتَتْ فَهُوَ كَذَلِكَ."

سند این روایت، صحیح است. (علامه حلی، مختصر الاقوال، ص ۲۳۰ و ۱۷۶) در این روایت امام به صراحت، اعلام می‌نمایند که زوجین، هر دو از تمام اموال برجای مانده از یکدیگر ارث می‌برند و هیچ تفاوتی میان زوجات مشمول این حکم وجود ندارد کما اینکه از سؤال سائل نیز همین امر واضح می‌گردد چرا که مورد سؤال در وقوع فوتِ زوج، قبل از وقوع زناشویی است و بحث از وارث دیگر نیز فاقد اثر در بحث حاضر است. برخی از فقها در ذیل این روایت بیان داشته‌اند که امام صرفاً در مقام دفع این توهّم است که چون در مهر، در این فرض نیمی از استحقاقِ زوجه از بین می‌رود فلذا در ارث نیز استحقاق او به نیمی از ترکه از بین برود یا استحقاق او نسبت به تمام ترکه، نیمی از یک چهارم یا یک هشتم گردد بلکه تنصیف به واسطه عدم وقوع نزدیکی مختصّ صدق است و نه غیر آن. (صافی، همان، ص ۶) انصاف این است که آنچه ایشان بیان می‌دارند در جای خود صحیح می‌باشد الا اینکه حصری که ایشان ادعا نموده‌اند، مورد قبول نیست. در این روایت سؤال راوی ظاهراً در ارتباط با صدق و استحقاقِ زوجه نسبت به آن در فرض موت زوج است ولی امام بعد از پاسخ گویی به ایشان عبارت، «و ترته من کلّ شیءٍ» را نیز اضافه می‌نمایند. تمام بحث در این است که آیا این امر موجب می‌شود تا عمومیت کلام امام از بین برود و در موارد و فروع دیگر قابل تمسک نگردد؟ بی‌شک عرف این اختصاص را نمی‌پذیرد و از این بیان عام در موارد دیگر استفاده می‌کند. در ما نحن فیه نیز عبارت امام نسبت به این سؤال و فرع فقهی که آیا تنصیف صدق در فرض فوت زوج قبل از همبستری با زوجه، به مبحث ارث نیز سرایت می‌کند یا خیر (که ممکن بود به ذهن سائل خطور نماید) پاسخ داده ولی مانع از این نمی‌گردد تا فرع فقهی دیگر یعنی مسئله ارثِ زوجه از تمام یا برخی از ماترک را نتوان از آن استنباط کرد. این مطلب مانند این نکته است که «مورد، مخصّص نیست». تأویل دیگری که در ذیل این روایت بیان گردیده چنین است که محتمل می‌باشد که سائل توهّم محرومیتِ زوجه از

ارث را در فرض عدم همبستری زوج با زوجه داشته (کما اینکه در برخی فروض نکاح در حالت مرض چنین گفته‌اند) لذا امام در مقام دفع این توهّم بوده است که اگر لزوم همبستری برای ارث بردن زوجه، صرفاً مربوط به نکاح در حالت مرض است و قابل تسرّی به نکاح در حالت افاقه نمی‌باشد (صافی، همان، ص ۶) لیکن وجه ادعا شده استبعاد زیادی دارد. نخست اینکه چنین توهّمی را در سائل ایشان با توجه به چه نکته‌ای استنباط کرده‌اند تا ادعای دوم خویش مبنی بر اختصاص پاسخ به فرض مزبور را بر آن مبتنی سازند؟! اگر چنان که ایشان بیان فرموده‌اند باشد دیگر چه جای بحث از صداق و تعیین آن بود در حالی که این مسئله دائر مدار تعیین مهر یا عدم آن نیست. دیگر این که اگر امام در مقام دفع چنین توهّم و پاسخ گویی بدان بود صرف «.. و هی ترثه» کفایت می‌نمود؛ نه این که عبارت «.. و هی ترثه من کلّ شیء» را بکار ببرند و این موجب لغویت کلام امام خواهد بود لذا این روایت نیز، در کنار حدیث نخست نصّ در سهیم بودن زوجه در تمام ماترک زوج است.

با اینکه آیات و روایات وارده با دلالت واضح و بدون هیچگونه تردیدی، نصّ در سهیم بودن زوجه در تمام ترکه دارند (صادقی تهرانی، رساله توضیح المسائل، ص ۳۴۳) لیکن برخی روایات وارده در این خصوص ایشان را از بسیاری از اموال زوج ممنوع دانسته‌اند و در واقع با این آیات و روایات به مخالفت پرداخته‌اند. مرحوم استاد بزرگوار رضوان‌الله‌تعالی‌علیه در برخی از کتب و رسائل خویش به برخی از ایرادات وارده حول این روایات پرداخته‌اند و ما در ادامه به ایرادات مطروحه می‌پردازیم تا موجب ایضاح هر چه بیشتر کلام ایشان گردد.

گفتار سوم: بررسی روایات وارده در محرومیت زوجه

بند نخست:

حَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ: "إِنَّ النِّسَاءَ لَا يَرِثْنَ مِنَ الدُّوْرِ وَلَا مِنَ الضِّيَاعِ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُثَ بَنَاءً فَيَرِثْنَ ذَلِكَ الْبَنَاءَ". (طوسی، تهذیب الاحکام، ص ۳۰۰)

در سند این روایت «حسن بن محمد بن سماعه» از شیوخ متعصب مذهب واقفیه می‌باشد جز اینکه مورد توثیق قرار گرفته است. (طوسی، الفهرست، ص ۱۰۳)

بند دوم:

حسن بن محبوب عن علی بن رئاب و خطاب ابی محمد الهمدانی عن طربال بن رجاء عن ابی جعفر (ع): «إِنَّ الْمَرَأَ لَا تَرِثُ مِمَّا تَرَكَ زَوْجُهَا مِنَ الْقُرَى وَ الدُّورِ وَ السَّلَاحِ وَ الدَّوَابِّ وَ تَرِثُ مِنَ الْمَالِ وَ الرَّقِيقِ وَ الثِّيابِ وَ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِمَّا تَرَكَ، وَ يَقُومُ النَّقْضُ وَ الْأَجْذَاعُ وَ الْقَصَبُ فَتُعْطَى حَقُّهَا مِنْهُ». (شیخ صدوق، من لا یحضر، ص ۳۴۸)

در خصوص «خطاب»^۱ و «طربال»^۲ هیچ توثیقی وارد نشده و از این حیث مجهول‌اند. آنچه دلالت بر سستی مضمون این روایت دارد این است که در میان متعلقات محرومیت، چهارپایان و سلاح نیز ذکر گردیده حال آنکه فقها آنها را در زمره متعلقات محرومیت نیاوردند. دسته‌ای از فقها در مقام توجیه این فراز روایت، بیان داشته‌اند که مقصود، سلاحی است که مختص پسر بزرگتر بوده و سایرین از آن محروم می‌باشند (حبوه). در مورد «دواب» نیز مربوط به فرضی است که مورد وصیت یا وقف بر غیر زوجه قرار گرفته‌اند.^۳ برخی نیز این قسمت از روایت را به دلیل مخالفت با اجماع فقهای شیعه از حجیت ساقط دانسته‌اند.

توجیه نخست با این ایراد مواجه است که اولاً هیچ قرینه‌ای در روایت آن را تأیید نمی‌کند. دیگر آنکه اگر مقصود از سلاح همان اموال متعلق حق پسر بزرگتر بود معلوم نیست چرا از یک طرف از قرآن و انگشت حریفی به میان نیامده و از طرف دیگر «لباس» که در زمره مختصات پسر بزرگتر است، در ذیل اموالی قرار گرفته که زن از آنها ارث می‌برد!! در حالیکه می‌بایست در ردیف سلاح قرار می‌گرفت. از طرف دیگر مشهور فقها^۴ فقط شمشیر را در زمره اموال متعلق حبوه آورده‌اند و نه مطلق سلاح را. در مورد توجیه دوم نیز بیان می‌داریم که از یک طرف قرینه‌ای در روایت موجود نیست تا آن را وجیه سازد و از طرف دیگر همچنان که از سیاق روایات بر می‌آید، مقام سخن، بیان اموالی است که زوجه از آن محروم می‌باشد در حالیکه بحث اموال مورد وصیت و عدم تعلق نصیب ورثه به آنها،

۱. خویی، معجم رجال، ج ۶، ص ۹۶

۲. همان، ج ۸، ص ۵۷ الی ۶۰

۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرسائل، ص ۲۵۷

۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، ص ۶۸۴؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعه، ص ۱۹؛ نراقی، احمد، ص ۲۹۲؛

سبزواری، عبدالاعلی، کفایة الاحکام، ص ۲۹۶؛

و یا حبس ملک در صورت وقف و عدم انتقال به ورثه، صرفاً مختصّ زوجه نیست تا همدیف محرومیت از اراضی و سایر اموال آورده شود. محرومیت از ارث برخی اموال، مربوط به بعد از اخراج وصیت و دین می‌باشد، در حالیکه عدم تعلّق حقّ وراثت به اموال مورد وصیت یا وقف، مربوط به مرحله قبل از حصول متعلّق سهم وراثت است. تجزیه در روایات نیز در موردی است که صدر یا ذیل آن دارای دو حکم مجزاً بوده و همچون دو کلام جداگانه باشند در حالیکه در این روایت، عناوین «دوّاب» و «سلاح»، عطف به «قري» و «دور» شده و همگی آنها در حکم محرومیت، مشابه و مشترکند؛ بنابراین نمی‌توان به این استناد در میان اموال مزبور قائل به تفکیک شده و محرومیت را نسبت به برخی از آنها پذیرفت و نسبت به برخی دیگر ردّ نمود. (شاهرودی، همان، ص ۲۶) حمل بر قضیه خارجیّه نیز موجب می‌گردد تا روایت از قابلیت استناد خارج شود.^۱

بند سوم:

علی بن الحسن بن فضال عن احمد بن الحسن عن ابيه عن عبدالله بن المغيرة عن موسى بن بكر قال: قلت لزراره ان بكيرا حدثني عن ابي جعفر (ع): «أَنَّ النِّسَاءَ لَا تَرِثُ إِمْرَأَةً مِمَّا تَرَكَ زَوْجُهَا مِنْ تُرْبَةِ دَارٍ وَلَا أَرْضٍ إِلَّا أَنْ يَقُومَ الْبِنَاءُ وَالْجُدُوعُ وَالْخَشَبُ فَتُعْطَى نَصِيبُهَا مِنْ قِيمَةِ الْبِنَاءِ، فَأَمَّا التُّرْبَةُ فَلَا تُعْطَى شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تُرْبَةُ دَارٍ» قَالَ زَرَّارَةُ: «هَذَا لَا شَكَّ فِيهِ». (شيخ طوسي، همان، ص ۳۰۱) «علی بن حسن بن فضال» ثقه ولی فطحي مذهب است.^۲ در سند این روایت «موسی بن بکر واسطی» وجود دارد که از طرف هیچیک از علمای رجال مورد توثیق قرار نگرفته و «نجاشی» صرفاً بیان می‌دارد که او دارای کتاب است^۳ و گفته شده که این کلام، دلالتی حتی بر مدح او ندارد.^۴ مشهور فقها او را مجهول و ضعیف می‌دانند. (خاجوی، همان، ص ۵۲)

بند چهارم:

عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن الحكم عن أبان الأحمر قال: لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ مَيْسَرٍ بَيَّاعِ الزُّطِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ النِّسَاءِ مَا لَهُنَّ مِنَ الْمِيرَاثِ؟ قَالَ: «لَهُنَّ

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، روایت دیگری نیز با همین مضمون وارد شده است. (کلینی، کافی، ص ۱۲۷)

۲. نجاشی، رجال، ص ۲۷۵

۳. نجاشی، همان، ص ۱۰۷

۴. ربّانی، محمد حسن، بررسی نظریات رجالی امام خمینی، ص ۱۷۷

قیمه الطوب و البناء والخشب والقصب وأما الأرض والعقارات فلما ميراث لهن فيها، قال: قلت؟ فالثياب؟ قال: الثياب لهن نصيبهن^۱. قال: قلت: كيف صار ذا ولهن الثمن ولهن الربع مسمى؟ قال: "لأن المرأة ليس لها نسب ترث به وإنما هي دخيل عليهم وإنما صار هذا كذا كيلا تتزوج المرأة فيجىء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوماً في عقارهم." (کلینی، همان، ص ۱۲۹). در سند این روایت «سهل بن زیاد الآدمي» واقع شده است. علمای رجال به دروغگو و غالی بودن او تصریح کرده‌اند.^۱ سند این روایت بنا بر نقل «صدوق» چنین است: «علی بن حکم از أبان أحمر از میسر از أبی عبدالله (ع)». ^۲ «میسر بیاع الزطی» همان «میسر بن عبد العزیز» بوده که «کشی» تنها به نقل کلامی از «علی بن حسن بن فضال» که خود از واقفیه است بسنده کرده که: «میسر ثقه است». (خویی، همان، ج ۲۰، ص ۱۱۲ الی ۱۱۸) روایاتی نیز وارد شده است که از آنها ممدوح بودن ایشان استنباط می‌شود لیکن راوی اکثر این روایات خود اوست. برخی از بزرگان تصریح نموده اند که اینگونه روایات شخص را در معرض سوء ظن قرار می‌دهد چرا که او در جامعه اسلامی به تمجید از خود پرداخته (ربانی، همان، ص ۲۵۱) و از طرف دیگر مستلزم دور نیز می‌باشد چرا که پذیرش روایت او موکول است به احراز وثاقت ایشان و احراز وثاقت نیز منوط است به پذیرش روایاتی که در باب او وارد شده که راوی آنها خود او می‌باشد. (سبحانی، رجال، ص ۱۵۷ و ۱۵۸)

از لحاظ مفادی به این روایت مجموعه‌ای از ایراد وارد است؛ نخست اینکه اگر زوجات به دلیل عدم ورود در نسب همسر خود محروم از بخش ماترک می‌گردند، معلوم نیست چرا مردان از این محرومیت در امان مانده اند؟! ایشان نیز داخل در نسب همسر خود نمی‌گردند.^۳ از طرف دیگر با در نظر گرفتن این مطلب که گرایش مردان به ازدواج مجدد بسیار بیشتر از زنان بیوه بوده و بسیاری از محذورات و موانع ازدواج زنان بیوه برای ایشان محملی ندارد،

۱. نجاشی در مورد او بیان می‌دارد: كان ضعيفاً في الحديث غير معتمد عليه فيه و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو و الكذب. (نجاشی، همان، ص ۱۸۵) شیخ نیز او را تضعیف کرده (شیخ طوسی، الفهرست، ص ۱۴۲) و در جای دیگر می‌نویسد: ... هو ضعيف جداً عند نقاد الأخبار... (همو، الاستبصار، ص ۳۶۱) از فضل بن شاذان نیز نقل شده که در مورد او گفته: ... هو الأحمق. (همو، اختیار معرفة الرجال، ص ۸۳۷) ابن غضائری نیز گفته: كان ضعيفاً جداً فاسد الرواية والدین ... (واسطی بغدادی، رجال، ص ۱۷ و ۱۲۵) شهیدین، محقق اردبیلی، فاضل آبی، محقق حلی و محمد عاملی او را ضعیف می‌دانند. (ربانی، همان)

۲. صدوق، من لا يحضر، ص ۳۴۷

۳. موسوی غروی، فقه استدلالی، ص ۴۲۴ و ۴۲۵

معلوم نیست چرا این محرومیت دامن مردان را نگرفته است؟! حال آنکه همان احتمالی که در مورد نتیجه ازدواج زنان بیان گردیده، در مورد مردان به نحو قوی‌تری وجود دارد!^۱ همچنین اگر این نگرانی در زوجات، موجب چنین محرومیت عظیمی گردد، همین نگرانی در مورد مادر، دختران و خواهران متوفی نیز وجود دارد چرا که اگر احتمال ازدواج ایشان بیش از زوجه نباشد، مسلماً حداقل در خواهران و دختران کمتر نیست لذا می‌بایست حکم محرومیت در مورد ایشان نیز جاری می‌گردید.^۲ همچنین در امثال اراضی زراعی و باغ‌ها، تقسیم آنها میان مستحقین امری سهل، ممکن و مقبول بوده و راه حلی بهتر، عاقلانه‌تر و عادلانه‌تر در مقایسه با محرومیت است.^۳

بند پنجم:

کَتَبَ الرضا عليه السلام الى محمد بن سنان فيما كتب من جواب مسائله عله المرأة انّها لا ترث من العار شيئاً الا قيمه الطوب والنقص لان العار لا يمكن تغييره و قلبه و المرأة قد يجوز ان ينقطع ما بينها و بينه من العصمة و يجوز تغييرها و تبديلها و ليس الولد و الولد كذلك لانه لا يمكن التفصيص منها و المرأة يمكن الاستبدال بها فما يجوز ان يجيء و يذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله و تغييره اذا اشبههما و كان الثابت المقيم على حاله، كمن كان مثله في الثبات و القيام". (شيخ صدوق، همان، ص ۳۴۷)

قریب به اتفاق رجالیون «محمد بن سنان» را از شهر کذابین و ضعفا دانسته‌اند.^۴ هر سه طریق صدوق به او نیز ضعیف است. (صانعی، شهادت زنان، ص ۱۴۹ و ۱۵۰؛ صافی، همان، ص ۱۷) واقعاً چگونه می‌توان میان محرومیت زوجات از بخش عظیم از دارایی همسرشان از

۱. صادقی تهرانی، تبصرة الفقها، ص ۳۱۷

۲. همو، الفرقان، ص ۳۰۵

۳. سبحانی، نظام الارث، ص ۳۳۶؛ شاهرودی، پژوهشهای نو، ص ۲۰

۴. «نجاشی» در مورد او می‌گوید: «هو رجل ضعيف جداً لا يعول عليه و لا يلتفت الى ما تفرد به». (نجاشی، همان، ص ۳۲۸) از «فضل بن شاذان» نیز نقل کرده‌اند که در حق او گفته است: «أن من الكذابين المشهورين ابن سنان و ليس بعبد الله». (عاملی، التحرير الطاووسی، ص ۵۰۷) «شیخ مفید» نیز بیان میدارد: «و محمد بن سنان مطعون فيه، لا تختلف العصابة في تهمة و ضعفة». (خوئی، همان، ج ۱۷، ص ۱۶۸) برخی دیگر نیز به ضعف او تصریح کرده‌اند. (طوسی، الفهرست، ص ۲۱۹، ش ۶۱۹؛ واسطی بنگدای، همان، ص ۱۶ و ۹۲؛ علامه حلی، همان، ص ۸۹ و ۳۴۸ و ۳۹۴؛ عاملی، منتقى الجمان، ص ۳۶۰) از محقق حلی، شهید ثانی، محقق اردبیلی، ابن طاووس، سید علی طباطبائی، سید محمد عاملی، بروجرودی و بسیاری دیگر نقل شده که او را ضعیف دانسته‌اند. (ربانی، همان، ص ۲۱۵) در مقابل این جماعت، عده‌ای از متأخرین خواسته‌اند تا با «امارات توثیق» می‌نامند، او را توثیق کنند.

یک طرف و امکان جدائی از ایشان در طرف مقابل، رابطه‌ای برقرار کرد؛ حال آنکه فرض مسئله در جایی است که زوجه تا حین الفوت همسرش در علقه زوجیت او بوده است؟! «.. زنی که در حباله نکاح شوهر است تا هنگامی که زوج وفات یافته، چه تغییر و تحوّل برای او صورت گرفته است؟! آیا چون امکان داشته شوهرش او را طلاق دهد ولی طلاقش نداد، فقط به سبب نفس این امکان، باید از ارث شوهر در زمین و بناء و مانند آن بی بهره گردد؟!» (موسوی غروی، همان، ص ۴۳۸) از طرف دیگر همین احتمال در مورد مرد نیز مطرح می‌شود؛ اگر صرف احتمال جدایی مرد از زن موجب محرومیت زوجه می‌گردد، همین محرومیت می‌بایست دامن مردان را هم بگیرد و حال آنکه چنین نشده است!^۱

بند ششم:

حسن بن محبوب عن الاحول عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «لَا يَرِثُنَ النِّسَاءُ مِنَ الْعَقَارِ شَيْئًا وَ لَهُنَّ قِيَمَةُ الْبَنَاءِ وَ الشَّجَرِ وَ النَّخْلِ». (صدوق، همان، ص ۳۴۸)

در مورد سند این روایت گفته شده که: «راوی بلاواسطه از «أحول»، «حسن بن محبوب» است در حالیکه «أحول» در سن طفولیت او فوت کرده و امکان روایت مستقیم برای او از أحول وجود نداشته پس این روایت مرسله است».^۲

بند هفتم:

حمید بن زیاد عن الحسن بن محمد بن السماعه عن عمّه جعفر بن سماعه عن مثنی عن عبد الملك بن أعین عن أحدهما علیهما السلام قال: «لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الدَّوْرِ وَ الْعَقَارِ شَيْئًا». (کلینی، همان، ص ۱۲۹). در سند این روایت «حمید بن زیاد» (نجاشی، همان، ص ۱۳۲) و «حسن بن محمد بن سماعه» واقع شده که هر دو واقفی متعصب اند. «جعفر بن سماعه» نیز در کتب رجالی از او نامی برده نشده لذا برخی بر این نظرند که او همان «جعفر بن محمد بن سماعه» است که واقفی و ثقة می‌باشد. (خویی، همان، ص ۳۷ الی ۴۰) «المثنی» نیز مشترک میان «المثنی بن عبد السلام» و «المثنی بن ولید» است که به هر دو «المثنی الحنات» اطلاق می‌شود. «کشی»

۱. در مورد این روایت بیان شده: و هذه الرواية تنادي بأعلى صوتهما أنها ليست بهذه الالفاظ من الامام عليه السلام كما يعرف ذلك من كان له أدنى بصيرة في الفاظ الاحاديث المنقولة عنهم. عليه السلام (بروجردی طباطبائی، همان، ص ۱۱۱)

۲. بروجردی، تقریرات ثلاث، ص ۱۱۶ و ۱۲۰؛ سبحانی، همان، ص ۳۲۲

در شرح حال ایشان صرفاً به بیانی از «علی بن حسن» که خود فطحی مذهب است بسنده کرده که: «کُلُّهُمْ حَنَاطُونَ، کوفیون، لَا بَأْسَ بِهِمْ».^۱ لیکن همانگونه که برخی از معاصرین نیز تصریح نموده اند که عبارت «لا بَأْسَ بِهِمْ»، دلالتی بر توثیق و حتی مدح ایشان ندارد.^۲ شهید ثانی نیز راویان این حدیث را جماعتی از ضعفا معرفی می کند.^۳ مجلسی ثانی نیز این حدیث را ضعیف می داند. (مجلسی، مرآه العقول، ص ۱۹۰)

بند هشتم:

محمد بن ابی عبدالله عن معاویه بن حکیم عن علی بن الحسن بن رباط عن مثنی عن یزید الصائغ قال: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ: "إِنَّ النِّسَاءَ لَا يَرِثْنَ مِنْ رِبَاعِ الْأَرْضِ شَيْئاً وَلَكِنْ لَهُنَّ قِيَمَةُ الطُّوبَى وَالْخَشَبِ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: إِنَّ النَّاسَ لَا يَأْخُذُونَ بِهَذَا. فَقَالَ: إِذَا وَلَّيْنَاهُمْ ضَرْبَنَاهُمْ بِالسُّوْطِ فَإِنْ اتَّهَمُوا وَإِلَّا ضَرْبَنَاهُمْ عَلَيْهِ بِالسَّيْفِ." (کلینی، همان، ص ۱۲۹)

راوی مستقیم این روایت (یزید الصائغ) که از دروغ گوترین افراد است،^۴ در صدد تخریب چهره واقعی امامان بر آمده و می کوشد تا ایشان را فردی معرفی کند که در ابزار نخستین ایشان در هدایت و اقناع سایرین، شمشیر و تازیانه است. واضح است که او با جعل این روایت و انتساب آن به امام در پی این است تا در میان غیر شیعه مسلّم گردد که حکومت نباید در دست شیعه و امام ایشان قرار گیرد و گرنه آن چیزی که در انتظار مردم خواهد بود، تازیانه است و شمشیر؛ تا از این رهگذر مردم را به ابقای حکومت غیر شیعی آن زمان که سر تا پا ظلم و بی عدالتی است، ترغیب نماید. برای بطلان این کلام و اثبات جعلی بودن آن کافی است نگاهی اجمالی به برخی از آیات قرآن بیفکنیم؛ در سوره بقره می خوانیم: «و... برای مردم کلام نیکو بگو».^۵ آیا تمسک به تازیانه و شمشیر در مقابل مسلمانی که به کتاب خدا و آیات

۱. اردبیلی، جامع الرواة، ج ۳۹؛ خوئی، همان، ج ۱۵، ص ۱۹۰

۲. صانعی، همان، ص ۱۴۴

۳. شهید ثانی، همان، ص ۳۶۰

۴. «فضل بن شاذان» در حق او می گوید: الْكَذَّابُونَ الْمَشْهُورُونَ أَبُو الْخَطَّابِ وَ يُؤْنَسُ بْنُ ظُبْيَانَ وَ يَزِيدُ الصَّائِغُ وَ مُحَمَّدُ بْنُ سَنَانَ وَ أَبُو سَيْمَنَةَ أَشْهَرُهُمْ. (خوئی، همان، ج ۲۱، ص ۱۳۰؛ حلی، همان، ص ۴۱۸؛ جبعی عاملی، همان، ص ۱۸۸) «ابن داود» نیز در شرح حال او اضافه می کند که او واقعی مذهب است. (ابن داود، رجال، ص ۲۸۵) شهید ثانی بعد از بیان این روایت چنین بیان می دارد: «و فی طریق الثانی جماعه ضعفاء و ناهیك یزید الصائغ فقد قال الفضل بن شاذان...» (جبعی عاملی، بی تا، ص ۳۶۱)

۵. و قولوا للناس حسناً. آیه ۸۳ بقره

آن استناد می‌کند، کلام نیکو و رفتار خوش است؟ در حالی که امام مأمور است تا در هدایت خلق برهان ارائه دهد نه این که تمسک به وسایلی نماید که امثال بنی‌امیه و بنی‌عباس^۱ به آن چنگ زده و حکومت خود را حفظ کرده و مردم را به راهی که می‌خواستند می‌کشاندند. «واضح و مشهود است که هجو و ضرب و شتم و قتل، مردم را از راه حق و استماع و عمل به کتاب خدا، در اعلی مرتبه دور می‌سازد و آن چه ایشان را به حق نزدیک کرده و شیفته کلام الهی می‌گرداند، زبان خوش و خلق نیک و عدل و احسان است».^۲ «این که انسان بگوید حرف من را قبول کن و الا با شمشیر تو را می‌کشم صحیح نیست، زیرا شمشیر اگر بالای سر انسان قرار گیرد به ناچار سخن را می‌پذیرد چه حق باشد و چه باطل». (موسوی اردبیلی، ارتداد نگاهی دوباره، ص ۱۲) خداوند صفت راست گویان و صادقین را با ارائه دلیل و برهان برای گفتار و کردارشان گره زده است.^۳ آیا تمسک به تازیانه و شمشیر همسنگ تمسک به دلیل و برهان است یا از مصادیق آن!! در آیه ۳۴ سوره نحل آمده: «پس آیا جز ابلاغ آشکارگر بر رسولان وظیفه‌ای است؟»^۴ سپس در آیه ۱۲۵ همان سوره می‌فرماید: «با فرزاندی و اندرز نیکو (مکلفان را) به راه پروردگارت دعوت کن، و با آنان با نیکوترین شیوه مجادله نمای. به راستی پروردگارت به (حال) کسی که از راه او منحرف شده دانتر و (هم) او به (حال) راه یافتگان (نیز) دانتر است».^۵ همچنین امر می‌نماید تا در مقام مجادله با افرادی که از گردن نهادن به ایشان و احکامشان روی گردانند، نه راه حسن و نیکو بلکه احسن طرق را در پیش گیریم. حال آیا توسل به ابزارهایی مانند تازیانه و شمشیر برای پذیرش حکمی از احکام ارث در راستای عمل به این آیات است؟! چقدر فرق است میان این آیات و التزام به

۱. «...أَمَّا عَلِمْتُ أَنَّ إِمَارَةَ بَنِي أُمَيَّةٍ كَانَتْ بِالسَّيْفِ وَالْعَسْفِ وَالْجَوْرِ وَأَنَّ إِمَامَتَنَا بِالرَّقِّقِ وَالْأَلْفِ وَالْوَقَارِ وَالتَّقِيَّةِ وَحُسْنِ الْخُلُطَةِ وَالْوَرَعِ وَالْإِجْتِهَادِ فَرَعَبُوا النَّاسَ فِي دِينِكُمْ وَفِي مَا أَنْتُمْ فِيهِ». (عاملی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۵)

۲. موسوی غروی، فقه استدلالی، ص ۲۱۰

۳. قل هاتوا برهانکم إن کنتم صادقین. آیه ۱۱۱ سوره بقره

۴. و قَالَ الَّذِينَ أُشْرِكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ، كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَبَلَغُوا رُسُلَهُمْ إِلَى الْبَلَاغِ الْمُبِينِ. آیه ۳۴ نمل. ذیل آیه ۵۴ سوره مبارکه نور نیز عیناً همین عبارت تکرار شده است.

۵. ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ... آیه ۱۲۵ سوره نحل.

۶. .. كَذَلِكَ يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾. آیه ۸۱ و ۸۲ نحل. مسلماً نگارنده وظیفه معصوم را صرف بیان حکم نمی‌داند بلکه وظیفه مهمتر ایشان اجرای احکام اسلام است که خود اصدق مصادیق ابلاغ مبین است چه اینکه آشنایی مردم با آثار و نتایج اجرای احکام شارع، از مراحل اعلاای ابلاغ تمام حکم است. تمام کلام در شیوه اجراست؟!

مفاد روایت مورد بحث در لزوم ضرب با تازیانه و در صورت عدم پذیرش نظر شیعه در آن مساله دست به قبضه شمشیر بردن و مسلمانی را به قتل رسانیدن. از سوی دیگر این روایت با واقعیت خارجی آن زمان نیز سازگاری ندارد؛ زمان ورود این روایت مسلماً مباحث مربوط به حقوق زنان، مورد توجه نبوده تا مردان به حمایت از زنان افزایش سهم الارث دریافتی خویش را نپذیرفته یا زنان در مقابل این حکم اعتراض نمایند و به آیات قرآن نیز استناد نمایند لذا در چنین محیطی راضی نشدن مردان به این محرومیت مفهومی ندارد. از طرف دیگر عامّه که پیوسته بر میراث عصبه اصرار داشتند و بر خلاف قرآن و سنت به آن ملتزم شده‌اند مطمئناً این حکم را قبول می‌کردند. (عابدینی، ارث زن از زمین، ص ۷۳) عدم پذیرش این حکم از جانب عامّه به واسطه التزام به قرآن و عموم و اطلاق آن نیز نمی‌تواند باشد؛ ایشان در تخصیص و تقیید قرآن مبسوط الید بوده‌اند.^۱

بند نهم:

علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل عن زراره و محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال: "لَا تَرِثُ النِّسَاءُ مِنْ عَقَارِ الْأَرْضِ شَيْئاً". (کلینی، همان، ص ۱۲۸)

بند دهم:

یونس عن محمد بن حمران عن زراره عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) قال: "النِّسَاءُ لَا يَرِثْنَ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا مِنْ الْعَقَارِ شَيْئاً". (طوسی، تهذیب الاحکام، ص ۸۲)

بند یازدهم:

علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذینه عن زراره و بکیر و فضیل و برید و محمد بن مسلم عن ابي جعفر و ابي عبدالله علیه السلام منهم من رواه عن ابي عبدالله علیه السلام و منهم من رواه عن أحدهما (ع)؛ "أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَرِثُ مِنْ تَرَكَهَ زَوْجُهَا مِنْ تَرْبَةٍ دَارٍ أَوْ أَرْضٍ إِلَّا أَنْ يَقُومَ الطُّوبُ وَ الْخَشَبُ قِيمَةً فَتُعْطَى رُبْعُهَا أَوْ تُمْنَهَا إِنْ كَانَ لَهَا وَلَدٌ مِنْ قِيمَةِ الطُّوبِ وَ الْجُدُوعِ وَ الْخَشَبِ". (کلینی، همان، ص ۱۲۸)

۱. روایت دیگری نیز از همین راوی و به همین مضمون وارد شده: یزید الصائغ قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ النِّسَاءِ هَلْ يَرِثْنَ الرِّبَاعَ؟ فَقَالَ: "لَا وَلَكِنْ يَرِثْنَ قِيمَةَ الْبَنَاءِ". قَالَ قُلْتُ: فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرْضَوْنَ بِذَلِكَ؟ قَالَ: فَقَالَ: إِذَا وَلَّيْنَا فَلَمْ يَرْضَ النَّاسُ بِذَلِكَ ضَرَبْنَاهُمْ بِالسُّوْطِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِيمُوا ضَرَبْنَاهُمْ بِالسَّيْفِ". (کلینی، همان، ص ۷۸)

سه روایت اخیر از لحاظ سندی صحیح‌اند.

در مقام جمع بندی ملاحظه شد که بسیاری از این روایات مفید محرومیت از لحاظ سندی ضعیف می‌باشند. این روایات از لحاظ مفادی نیز با یکدیگر مطابقت نداشته و از برخی از آنها محرومیت از تمام اراضی و ابنیه و از برخی دیگر محرومیت از خانه و یا زمین کشاورزی بر می‌آید لذا لسان آنها در میزان محرومیت به شدت مضطرب است. همچنین وجوهی که در برخی از آنها به مناسبت حکمت یا علت این محرومیت وارد شده صراحتاً بر بطلان آن و سستی‌شان دلالت دارد. اگر دلالت صریح آیات وارده در این خصوص مورد پذیرش قرار نگیرد و نوبت به تعارض اخبار برسد؛ حسب روایات عرض اخبار بر قرآن که شامل تمامی روایات (اعم از این که معارض داشته باشند و یا نداشته باشند) می‌گردد، تقدّم با روایاتی است که زوج را در تمام ترکه سهم می‌دانند.^۱ در اصل حدوث تعارض میان ادله نیز نظر به کثرت عددی یک طرف و قلت طرف دیگر نمی‌شود و صرف کثرت نیز، فی نفسه دلیل نیست. (همان، ص ۶۸)

نتیجه بحث

در فقه شیعه در خصوص مسئله میراث زوج و پنج دیدگاه مطرح می‌باشد. بر طبق نظر مشهور زوج از عین و قیمت تمامی زمین‌های باقی مانده از زوج اعم از زمین‌های مزروعی، باغ، زمین خانه مسکونی و... محروم است و سهمی از آنها به ایشان تعلّق نمی‌گیرد. هم چنین از عین آلات و ابنیه و اشجار موجود در زمین نیز ممنوع بوده و صرفاً به میزان ربع یا ثمن در قیمتشان سهم شناخته شده‌اند. دسته‌ای دیگر زوج را صرفاً محروم از عین زمین و عین ابنیه و آلات و اشجار دانسته‌اند لیکن نصیب ایشان را در قیمت این دسته از ماترک پذیرفته‌اند. عده‌ای نیز بر این نظر رفته‌اند که متعلّق محرومیت ایشان فقط عین و قیمت زمین خانه مسکونی و عین آلات و ابنیه و اشجار می‌باشد. برخی نیز این ممنوعیت را در عین زمین خانه مسکونی و آلات و ابنیه اعلام نموده اند و قیمت آنها را تحت عمومات ارث

۱. صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح المسائل، ص ۴۴۵؛ خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، ص ۳۵۷؛ بیعد؛ فضل‌الله، محمد حسین،

دانسته‌اند. در مقابل این دیدگاه‌ها که در اصل پذیرش محرومیت زوجه با یکدیگر مسترکند، دسته‌ای از فقها این محرومیت را از اصل منکر شده و زوجه را همانند سایر ورثه در تمام ماترک سهمیه دانسته‌اند.

به نظر مرحوم استاد (رضوان الله تعالی علیه) آیات ۷ و ۱۲ سوره نساء به دلالت واضح بیانگر سهمیه بودن زوجه در تمام ترکه و در کنار سایر ورثه هستند. بنابراین نه تنها قرآن میان متعلق نصیب زوجات با سایر ورثه تفاوتی قائل نیست بلکه اساساً نحوه بیان این مطلب و تأکیدات فراوان آن به گونه‌ای است که از پذیرش هرگونه تاویل و توجیه و تخصیص ابا دارند. علاوه بر عموم و اطلاق بسیاری از روایات وارده، در خصوص متعلق سهم زوجه دو روایت صحیح السند نیز وجود دارند که بالصراحه ایشان را در تمام ترکه سهمیه دانسته و نافی این محرومیت می‌باشند. روایات وارده در خصوص محرومیت نیز مخالف با آیات قرآن، عموم و اطلاق روایات متواتر در خصوص متعلق سهم زوجه و روایات منصوص می‌باشند. بسیاری از این روایات دارای ضعف سندی و دلالتی بوده و حکمت یا علتی که در برخی از آنها ذکر شده برای حکم به مجعول بودن آنها کفایت می‌کند. احتیاط علمی و عملی نیز در اخذ به حکم قرآن و عدم مخالفت با آن است.

به موجب ماده ۹۴۶ قانون مدنی: «زوج از تمام اموال زوجه ارث می‌برد و زوجه در صورت فرزند دار بودن زوج یک هشتم از عین اموال منقول و یک هشتم از قیمت اموال غیر منقول اعم از عرصه و اعیان ارث می‌برد. در صورتی که زوج هیچ فرزندی نداشته باشد سهم زوجه یک چهارم از کلیه اموال، به ترتیب فوق می‌باشد». با بیان آراء مطروحه حول مساله محرومیت زوجه معلوم می‌گردد که حکم ماده ۹۴۶ قانون مدنی از آنجا که اصل محرومیت در برخی ماترک را پذیرفته با نظر فقهایی مانند ابن‌جنید، نعمانی مغربی، حاج آقا رحیم ارباب، موسوی غروی، صادقی تهرانی و سایرین که محرومیت مزبور را از اساس منکر گردیده‌اند متفاوت است؛ و با توجه به اینکه اموال متعلق محرومیت را تمام اراضی و آلات و ابنیه و اشجار موجود در آن معرفی می‌کند با نظر فقهایی مانند سید مرتضی (که متعلق محرومیت را بنای خانه مسکونی و زمین آن معرفی کرده‌اند) و شیخ مفید و ابن ادریس (که میزان محرومیت را عین و قیمت آن دانسته‌اند) تفاوت دارد. همچنین با عنایت

به اینکه محرومیت را در عین اموال مزبور می‌داند و نه عین و قیمت آن با نظر مشهور فقها نیز مخالف است. هرچند عدم اعتقاد به وجود تفصیل در زوجات مشمول این حکم، وجه تفارق این نظر با نظر فقهایی مانند شیخ صدوق و مرحوم شعرانی است لیکن برداشتی که از مجموع ادله مطروحه در باب محرومیت حاصل گردید و در ماده ۹۴۶ تبلور یافت امری بی‌سابقه در فقه نبوده و بزرگان دیگری نیز قائل به این میزان محرومیت شده‌اند.

«والسلام علی من اتّبع الهدی»

* * *

جایگاه اسرائیلیات در تفسیر الفرقان

جعفر فیروزمندی بندپی*

چکیده

در این مقاله ابتدا به تبیین معنای اسرائیلیات و جایگاه آن در تفاسیر قرآن و اهمیت نقد آن پرداخته شده و بعد دو سرچشمه آن معرفی شده است. سپس با توجه به حساسیت ویژه صاحب تفسیر الفرقان نسبت به احتراز از قبول روایات اسرائیلی؛ به بررسی اسرائیلیات پرداخته شده و شاخص‌های آن در تفسیر مزبور همراه با چندین مثال و نمونه مطرح شده و مجموعه آنها که در الفرقان ذکر و بررسی شده، ۳۳ مورد دانسته شده است. آنگاه چون از مجموع آنها تنها یک روایت پذیرفته شده، این پذیرش در این تفسیر مورد سؤال قرار گرفته است و به اهمیت نقد اینگونه روایات از سوی مفسران تأکید بیشتری شده است.

کلید واژه‌ها: اسرائیلیات؛ مفهوم، شاخص‌ها و نمونه‌ها، دیدگاه صاحب الفرقان.

جایگاه اسرائیلیات در تفاسیر و اهمیت نقد آن

از آسیب‌های مهم در حوزه روایات تفسیری، وجود روایات جعلی و موضوع با مشخصه اسرائیلیات است. وجود و راه‌یافت این دسته از جعلیات در حوزه روایات تفسیری، سبب شده، مفسرین و محدثین پیوسته در خصوص بخش‌هایی از این مجموعه با دیده شک و تردید بنگرند، و برخی از روایات را تحت عنوان اسرائیلی، محکوم به رد نمایند. برخی برآنند که

*. عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه / دانشجوی مقطع دکتری دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات تهران

اصطلاح اسرائیلیات از سوی متأخران بر دسته‌ای از روایات با شاخصه‌های خاص خود وضع شده، و متقدمان این اصطلاح را بکار نبرده‌اند.^۱

مفهوم اسرائیلیات

فان فلوتن، بر آن است که، علمای اسلام، واژه اسرائیلیات را بر تمامی عقاید غیر اسلامی به‌ویژه افسانه‌ها و خرافات یهود و نصاری که از قرن اول هجری در دین اسلام وارد شده است، اطلاق می‌نمایند.^۲

دکتر آل جعفر، اسرائیلیات را در اصطلاح مفسران و محدثان، شامل داستان‌های خرافی و اساطیری می‌داند که وارد احادیث و تفاسیر اسلام گردیده‌اند گرچه منشأ آن‌ها یهود یا مسیحیت نباشد.^۳

یکی دیگر از محققان بر آن است که متفکران مسلمان، اسرائیلیات را بر مجموعه اخبار و قصه‌های یهودی و نصرانی اطلاق می‌نمایند، و این اتفاق بعد از ورود جمعی از یهودیان و مسیحیان به دین اسلام و یا تظاهر آن‌ها به مسلمانی وارد جامعه اسلامی گردیده است.^۴

ولی دکتر محمدحسین ذهبی معنای اسرائیلیات را در مفهومی گسترده‌تر و فراگیرتر می‌بیند و آن را تأثیرپذیری تفاسیر، از فرهنگ یهودی و مسیحی و غلبه این دو دین بر تفاسیر، می‌داند. اما از آنجا که از صدر اسلام همواره یهودیان بیش از سایرین با مسلمانان معاشرت داشته و از نظر تعداد هم بیش از هم‌قطاران خود بوده‌اند، بدین جهت در مقایسه با مسیحیت و سایر فرقه‌ها بیشترین تأثیر را در تفاسیر و سایر منابع اسلامی بر جای گذارده‌اند.^۵

پس؛ اسرائیلیات، مجموعه عقاید و آرای یهودیان، مسیحیان، مجوسیان (در مجموع غیر مسلمان) است که به دست پیروان آن ادیان در حوزه اندیشه اسلامی راه پیدا کرده است. پیروانی که یا از سر ناچاری مجبور به پذیرش دین اسلام شدند و یا اگر از سر رضا تسلیم

۱. الذهبی، محمد حسین، اسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث، ص ۷۴.

۲. فلوتن، فان، ترجمه: حسن ابراهیم حسن، السیادة العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی‌امیه، ص ۱۰۹.

۳. مساعد مسلم، عبدالله آل جعفر، اثر التطور الفکری فی التفسیر فی العصر العباسی، ص ۱۲۱.

۴. عبدالحمید الاسوی، محسن، به نقل از: الاسرائیلیات و اثرها فی کتب التفسیر، ص ۷۳.

۵. الذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۱۶۵.

شدند، نتوانستند علقه‌های مذهبی، کلامی و اعتقادی خود را یکسره کنار گذارند؛ به همین روی به سبب مشابهت‌هایی که در گوهر حقایق ادیان الهی میان آموزه‌ها و عبارات کتب مقدس وجود دارد، شروع به اقتباس کلام و قصص از کتب خود و انتساب آنها به رسول اکرم(ص) در ذیل برخی آیات نمودند. و چون عدم کتابت حدیث نیز راه اسناد صحیح به کلام رسول خدا را بسته بود؛ پس بهترین موقعیت و فرصت بود تا از روی حقد و یا جهل به قرآن آسیب وارد سازند. افزون بر همه عرب نیز از ادیان الهی پیشین و تاریخ انبیاء اطلاع و علم کافی، حتی در حد اولیه نداشته و قرآن نیز به آموزه‌ها و داستان‌ها و تاریخ آن‌ها به اجمال و در حد ضرورت پرداخت. این در حالی است که همین مباحث به تفصیل و در قالب داستان و قصه‌پردازی در کتب مقدس آمده است، و از شیرینی و سرگرم‌کنندگی خاصی هم برخوردار بود؛ به همین دلیل این قصص با اقبال عوام و حتی حاکمان و خلفا روبرو شد و خلیفه دوم رسماً به تمیم‌داری اجازه نقل آن داستان‌ها و قصص را تحت عنوان «قصه‌خوانی و قاص» در روزهای جمعه قبل از خطبه نماز جمعه داد.^۱ علاوه بر ایشان در زمان خلیفه دوم عبد بن عمر، وهب بن منبه، کعب الاحبار، تبیح بن عامر پسر همسر کعب، ابوهریره^۲ به قصه‌خوانی و فتح باب اسرائیلیات پرداختند. نقل شده، کعب الاحبار در مسجد می‌نشست و در حالی که قرآن و تورات در برابرش بود، قرآن می‌خواند و آیات آن را با تورات تفسیر می‌کرد!^۳

افزون بر این، خلفایی چون عمر، معاویه و عمر بن عبدالعزیز رسماً در نصب و عزل قصاص دخالت کرد. و برای آن‌ها اجر و حقوق ماهیانه در نظر می‌گرفتند.^۴

اقبال به قصه‌پردازی و اسرائیلیات از سوی صحابه و حکام، تا بدان‌جا بود که برخی از قصاصون چون کعب الاحبار خود به صورت مرسل، از پیامبر روایت می‌کرد و منبع نقل حدیث و شیخ حدیثی دیگران و حتی صحابه‌ایی چون ابن عمر، ابوهریره، ابن عباس، ابن زبیر، معاویه و دیگران شد.^۵ شاید بتوان گفت بیشترین حوزه ورود اسرائیلیات در روایات

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲. مرتضی، سید جعفر، الصحيح من سيرة النبي الاعظم، ج ۱، ص ۱۴.

۳. حسینی جلالی، محمد رضا، تدوین السنة الشریفه، ص ۱۱۰.

۴. مرتضی، سید جعفر، الصحيح من سيرة النبي الاعظم، ج ۱، ص ۱۴۲.

۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، ج ۵، ص ۳۳۳.

تفسیری در ذیل آیات تاریخ انبیاء و امم، توحید و ذات و صفات خدا و نیز مباحث مربوط به عصمت و خطا و گناه انبیاء است.

سرچشمه‌های اسرائیلیات

در یک نگاه، منابع اصلی اسرائیلیات در دو امر خلاصه می‌شود:

۱. کتب تحریف شده یهود و نصاری.

بسیاری از روایات اسرائیلی ریشه در منابع تحریف شده یهود و نصاری دارد که با امعان نظر می‌توان دریافت برخی داستان‌های خرافی و اساطیر و اباطیل مندرج در کتاب‌های آنها با رنگ و لعابی جدید و با پردازشی اسلامی وارد تفاسیر و سایر منابع مسلمین گردیده‌اند.

۲. خیال‌پردازی و افسانه‌سرایی‌های مسلمان‌نمایان اهل کتاب.

یکی از سرچشمه‌های مهم اسرائیلیات، ذهنیت پردازشی و افسانه‌سرایی یهودیان و مسیحیان تازه‌مسلمانی چون کعب الاحبار، وهب بن منبه، تمیم داری، عبدالله بن سلام و هم‌کیشان آنها بوده است.

یهودیان گاه خرافات و یا ساخته‌های ذهن خود را به مسلمین القاء می‌کردند تا آنان، این مطالب را وارد کتاب‌های خود کنند و با دین خویش درآمیزند. به همین دلیل در کتاب‌های مسلمین به نوعی از اسرائیلیات خرافی بر می‌خوریم که در عهد قدیم (تورات) اصلاً اشاره بدان‌ها نشده است.^۱

این افراد از آنجا که برخی مسلمانان ساده‌لوح را آماده شنیدن خرافات می‌یافتند، با بهره‌گیری از قوه خلاقه خود، داستان‌ها و افسانه‌های خرافی که حتی گاه، در منابع اهل کتاب بی‌سابقه بودند، را خلق می‌نمودند.

بسیار می‌شد که آن‌ها قصص قرآن و داستان‌های انبیاء را که به اجمال و اختصار در قرآن طرح شده بود دست‌مایه کار خود قرار می‌دادند و شرح و تفصیل‌هایی همچون طول و عرض حضرت آدم، طول و عرض و ارتفاع کشتی نوح، ماجرای حیوانات موجود در آن، نام عصای موسی و جنس و مشخصات آن، نوع درختی که خدا به وسیله آن با موسی سخن

۱. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۴، ص ۳۶۸.

گفت، ویژگی‌های ازدهایی که از عصای موسی پدید آمد، ویژگی‌های تابوت عهد و طول و عرض و جنس آن، نام سگ اصحاب کهف و رنگش و موضوعاتی از این قبیل، که غالباً زاینده فکر و خیال آنان بود با تمام ریزه‌کاری‌ها نقل می‌کردند. بسیاری از این افسانه‌ها را می‌توان در لابه‌لای کتاب‌های تاریخ و تفسیر سراغ گرفت.

توجه به اسرائیلیات در تفسیر الفرقان

با آنچه آمد و نیز بررسی‌هایی که در تفسیر الفرقان صورت گرفته است، ظاهراً تعریف آیت‌الله آقای دکتر صادقی، از اسرائیلیات مطابق تفسیر دکتر محمدحسین ذهبی است. یعنی این‌که ایشان هر نوع تأثیرپذیری مستقیم و غیر مستقیم از فرهنگ یهودیان و در مجموع غیر مسلمانان که در حوزه روایات به ویژه، روایات تفسیری راه یافته، نام اسرائیلیات داده‌اند. البته گاه در کنار واژه اسرائیلیات از واژه «مسیحیات»^۱ نیز بهره برده است که استعمال این واژه از دیدگاه مفسر بیانگر عدم انحصار فرهنگ و تأثیرپذیری صرف روایات تفسیری از یهود بوده و شامل دیگر ادیان الهی نیز می‌شود.

در الفرقان، به وجود فراوانی روایات اسرائیلی در مجموعه روایی مسلمانان اذعان شده، و مفسر چنین ادعا کرده است که هیچ کتاب حدیث و فقه و تفسیری از این دست روایات نجات نیافته است. وبا اسانیدی صحیح و ضعیف در کتب حدیث نفوذی عمیق یافته اند.^۲ وی تمام تلاش خود را در حذف و عدم ذکر و استناد به روایات اسرائیلی در تفسیر خویش داشته و حتی در مقدمه الفرقان تصریح نموده، یکی از دلایل وی برای روی‌گردانی از تفسیر روایی و روی‌آوری به تفسیر قرآن به قرآن، وجود روایات اسرائیلی و مسیحی در مجموعه حدیثی مسلمانان است. چرا که چنین روایاتی حتی اگر سند صحیح نیز داشته باشند تا آنجا که قرآن تأیید نکند، نمی‌تواند معیار تفسیر قرار بگیرد.^۳ زیرا روایات اسلامی

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱، ص ۲۱ و ۴۹؛ ج ۱۶، ص ۱۲۹، «تناقلا روایات بهذا الصدد هرقت به رواتها، من اسرائیلیات ام کنیسیات ...»

۲. همان، ج ۱، ص ۲۰؛ ج ۱۱، ص ۳۶۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۰.

صحیح زیاد دارد و غلط کم. بر عکس روایات اسرائیلی مانند تورات و انجیل غلط بسیار دارند و صحیح کم. به همین دلیل هرگز داعی بر نقل روایات اسرائیلی نداشتند.^۱ با این وجود، ما در تفسیرالفرقان، شاهد ذکر برخی از روایات اسرائیلی البته به صورت بسیار محدود هستیم که مفسر با شدت وحدت هر چه تمام تر به رد و اسرائیلی خواندن آن حکم داده است. و در ردّ آن‌ها حساسیت خاصی از خود نشان داده‌اند.

این تعداد روایات بنا بر استقصاء تام به ۳۳ مورد می‌رسد. با دقت و مطالعه موارد حکم داده شده تحت عنوانی اسرائیلی نکاتی چند به دست آمده است که خواننده عزیز را بدان‌ها توجه می‌دهیم.

شاید سؤال مهمی که در بررسی روایات موسوم به اسرائیلی به ذهن خطور کند این باشد که ملاک در این حکم چیست؟ یعنی بر چه اساسی باید یک روایت حتی صحیح الاسناد، را اسرائیلی خواند؟

شاخص‌ها و نمونه‌ها در الفرقان

با دقت در مجموعه روایات اسرائیلی آمده در الفرقان متوجه می‌شویم که مفسر با نگاه مجموعی به چند شاخصه، در نقد روایات، به اسرائیلی بودن آن حکم می‌دهد. در وهله اول در غالب موارد قبل از هر چیز مخالفت روایت را با مبانی آمده در نقد حدیث چون قرآن (نص و ظاهر مستقر)، سنت قطعی، عقل، علم و تجربه و حس، مسلمات و البته در این بخش، ساحت و شأن و عصمت انبیاء و قرآن را مطرح کرده و نوع تخالف آن را تبیین نموده است. در مرحله بعد اگر مشابه روایت، با وجود تخالف‌ها، در کتب عهد عتیق و جدید یا در باور و فرهنگ عامیانه غیر مسلمین وجود داشته باشد حکم به اسرائیلی بودن آن می‌دهد. برای مثال در مجرای حضرت سلیمان و روایاتی که (معاذ الله) حکایت از حلال‌زاده نبودن حضرت سلیمان و زانی بودن حضرت داوود می‌دهد را بنا به نص شریف قرآن و نیز عصمت انبیاء از

۱. مصاحبه با آقای صادقی (مبانی برداشت معصومانه از قرآن) برگرفته از سایت: www.albalaq.com.

خطا و گناه مردود شناخته، و ریشه و اصول و پایه آن را در تورات، دانسته و آنرا اسرائیلی خوانده است.^۱

و نیز در ذیل آیه ۴۴ سوره ص در تبیین ماجرای حضرت ایوب و علت گرفتاری‌ها و بیماری‌های آن حضرت تأکید دارند که باید روایات ساختگی را بر دیوار کوبید. روایاتی که در کتب عهد قدیم ریشه داشته و از ساحت انبیاء کاسته، و چهره روایات ما را نیز آلوده ساخته اند. ما فقط آن بخش از روایات را می‌پذیریم که نص قرآن در آن باره سخن گفته است.^۲

هم ایشان نیز در جایی دیگر از تفسیر خویش، به ملاک بودن این عناصر اشاره داشته بر عدم مخالفت این روایات با قرآن و وجود اشاره ایی از قرآن بر این داستانها تأکید نموده و چون همیشه بر طرح روایات داستانی در این باب که مورد تصدیق قرآن نباشد، تأکید ورزیده است.^۳

و در تبیین حکم قتل و مجازات قاتل در ذیل آیه ۲۷ سوره مائده به واژه «الحق» در آیه اشاره می‌نماید و بیان می‌دارد که این واژه جهت نفی هرگونه افراط و تفریط در اجرای حکم است افراط و تفریطی که در روایات اسرائیلی آمده و البته در خود تورات نیز نمونه‌هایی از قرآن وجود دارد. در حاشیه به ذکر آن نمونه‌ها در تورات اشاره می‌نماید.^۴

در غالب موارد، چون دو مثال آمده، مفسر به نقل اسرائیلیات به تفصیل نمی‌پردازد، و فقط به اشاره و تلمیح در اصل ماجرا اکتفا می‌نماید و هیچ‌گونه نقل قول مستقیمی از آن مجموعه روایات اسرائیلی نمی‌نماید. گویی که می‌خواهد ساحت تفسیر خود را حتی در مقام نقد از نقل روایاتی آلوده به کفر و عصیان منزّه نگه دارد و آن عناوین و مطالب را که لقب روایات اسرائیلی یافته‌اند از هرگونه رسمیت و ارزش‌دهی حتی در مقام ردّ و نقد ساقط سازد. البته گاه برخی از روایات اسرائیلی که شهرت بسیار یافته‌اند را نقل نموده تا با نقل کامل آن به نقد فراگیرتری از آن بپردازد.

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۲۵، ص ۲۳.

۲. همان، ج ۲۵، ص ۲۵۸.

۳. همان، ج ۱۱، ص ۲۶۵.

۴. همان، ج ۸، ص ۲۸۵. «ثم و يلحق هنالها دور المطاردة للمختلفات الزور المتخلفات عن الحق الواقع من مختلفات الروايات و الاسرائيليات التوراتية و سواها كما وفي نص التورات افراط و تفریط في عرض القصة، بعيدين عن وجه الحق و واجهه»

از جهت موضوعی اگر بخواهیم روایات اسرائیلی مورد اشاره در تفسیر الفرقان را دسته‌بندی کنیم قسمت اعظم آن مربوط به روایات تحریف به نقصان یا زیادت قرآن است و پس از آن خدشه‌دار نمودن عصمت انبیاء و آلوده کردن ساحت آنان با گناه، تجسیم خدای سبحان، غلو در باب پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)، تأیید مبانی یهود و نصاری در تفسیر آیات، و سرانجام خرافات است.

در باب روایاتی که در زمینه تحریف قرآن وارد شده است، مفسر به روایاتی که در ذیل سورة احزاب دال بر طولانی‌تر بودن این سوره حتی از سوره بقره، اشاره نموده و آن را به سبب مخالفت بسیار با دو بُعد قرآن (یکی آیه حفظ و آیات دال بر عدم تحریف و دیگری تواتر قرآن موجود) و احادیث عرضه، رد نموده و تهمت تحریف آن هم بدین گسترده‌گی و فراوانی را جزء بدعت‌های اسرائیلیات دانسته است.^۱

در مبحث عصمت انبیاء نیز می‌توان به ماجرای حضرت یوسف و درخواست ایشان از همنشین زندانی‌اش در باب یادکرد یوسف نزد پادشاه اشاره نمود که در برخی از روایات، از سرزنش شدن حضرت یوسف به‌خاطر غلبه شیطان و فراموشی ذکر خدا، سخن به میان آمده است. مفسر این روایات را جعلی و برساخته دست یهود دانسته که در روایات اسلامی راه یافته است.^۲

در باب غلو در حق پیامبر و اهل بیت پیرامون روایتی که حاجی نوری در فصل الخطاب ذیل آیه ۲۴ سورة ق: ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلُّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ﴾؛ [به آن دو فرشته خطاب می‌شود]: «هر کافر سرسختی را در جهنم فروافکنید»، می‌گوید: «یا محمد یا علی القیا فی جهنم کل کفار عنید» بیان می‌دارند که: این دست روایات از یاوه‌گویی‌های برخی از متظاهرين به تشیع است که روایات اسرائیلی را تأیید و نقل می‌نمایند. از دیدگاه اینان گویی، قرآن صرفاً برای اثبات فضیلت آل محمد(ص) نازل شده است.^۳ البته کسانی که هر روایت ضعیفی را هر چند اسرائیلی نباشد، درباره فضایل اهل بیت(ع) قبول می‌کنند، مورد نظر ما نیست.

۱. همان، ج ۲۴، ص ۱۱، موارد دیگر ر.ک: همان، ج ۱۶، ص ۱۳۰؛ ج ۲۰، ص ۱۶۴؛ ج ۳۰، ص ۵۳۹؛ ج ۱، ص ۴۶.

۲. همان، ج ۱۵، ص ۱۰۵، موارد دیگر ر.ک: همان، ص ۲۲۲؛ ج ۱۴، ص ۱۶۲؛ ج ۲۳، ص ۲۲۲؛ ج ۱۸، ص ۳۱۳؛ ج ۱۵، ص ۱۶۲.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۶-۴۷، موارد دیگر ر.ک: همان، ج ۲۰، ص ۲۰۰، ماجرای خواندن آیاتی از قرآن توسط حضرت علی(ع) قبل از نزول آیات.

در زمینه تجسیم خدا که می‌توان به‌گونه‌ای آن‌را تأیید مبانی یهود و نصاری نیز به حساب آورد، فقط به یک روایت اسرائیلی اشاره شده، آن‌هم درباره کشف ساق خداوند در روز قیامت است. مفسر، روایات، تجسیم خدا و نشان دادن ساق پای خدا را به شدت تکذیب نموده و آنها را از جمله جعلیات مشرکین و اسرائیلیات برشمرده است. در مقابل، به ذکر روایاتی می‌پردازد که معنای صحیح آیه را تفسیر می‌کند.^۱

در مورد مثال‌های دیگر در زمینه تأیید مبانی یهود و نصاری می‌توان به روایاتی اشاره نمود که حضرت اسحاق را به‌عنوان «ذبیح» معرفی نموده^۲ و نیز روایاتی که تمام عصیان‌ها و معصیت‌های بنی‌آدم را به آدم و حوا و نیز تمام خطاهای آدم را به حوا نسبت می‌دهد.^۳ مفسر در این موارد به صراحت بیان می‌دارد که این گفته‌ها اسرائیلیات مسیحی است که کسی باید گناه دیگری را به هر دلیل به دوش بکشد.^۴

در باب خرافات نیز می‌توان به روایاتی اشاره نمود که در آنها مسائل عجیب و غریب و غیرمعقول ذکر شده است. از جمله ماجرای خلقت زمین بر روی کوه و قرار گرفتن آن بر روی صخره و چگونگی ایجاد زلزله است. مفسر این کوه، را کوه خرافات دانسته است که اهل کتاب، در دین ما وارد نمودند تا احادیث اسلامی را در مقابل عقل و علم و حس، زشت و رو سیاه جلوه دهند.^۵

با همه حساسیت و احتراز شدیدی که مفسر نسبت به اسرائیلیات دارد و نقدهای شدید اللحنی که نسبت به ناقلین و پذیرندگان آن دارد با این حال در «الفرقان» ما شاهد دو مسأله هستیم که به هیچ‌وجه با مبانی و اصول آمده مفسر قابل جمع نیست و آن نقل و پذیرش یک مورد روایت اسرائیلی است؛ آن هم روایتی که با عصمت انبیاء ناسازگار بوده و یا دست‌کم به ساحت والای آنها آسیب می‌رساند، روایت بدین قرار است که به ماجرای تعدد زوجات و

۱. همان، ج ۲۹، ص ۷۵.

۲. همان، ج ۲۵، ص ۱۸۳.

۳. همان، ج ۱۳، ص ۸۴.

۴. همان.

۵. همان، ج ۲۷، ص ۲۶۷.

ازدواج‌های حضرت سلیمان به نقل از تورات استناد نموده و حتی عدالت حضرت را به عنوان الگو برای مسلمانان مطرح نموده است و در این باره می‌گوید:

«معیار عدالت برای تعدد زوجات پیامبران و اهل بیت و دیگر اولیاء صالحین در طول زمان رسالت است. مانند حضرت سلیمان که به تصریح تورات با صد زن ازدواج نمود...»^۱
این بیان از چند وجه قابل نقد است:

اول آن که دفاع خود ایشان از ساحت منزّه حضرت سلیمان در تفسیر الفرقان در موارد مکرر با نقل آمده در تعارض شدید است. اتفاقاً در مواردی خود تصریح می‌کنند که این جعلیات اسرائیلی - وفقاً لما فی التورات^۲ - است.

این بیان از این جهت قابل تأمل است که در یکی از این انتقاداتی که مفسر نسبت به تورات وارد نموده بخش‌هایی از آن را که مطالبی علیه سلیمان ذکر کرده‌اند فهرست نموده است. یکی از آن انتقادات ماجرایی تعدد زوجات سلیمان است.^۳

حال چگونه خود در این جا روایتی را که شاخصه‌های اسرائیلی بودن را دارا می‌باشد پذیرفته و حتی آن را هم به عنوان الگو مطرح کرده است؟

وجه دوم انتقاد به این روایت، استناد و استفاده از صراحت و اشارت تورات به این مسأله و پذیرفتن شهادت کتابی که به اذعان خود مفسر بالغ بر یک میلیون خطا و دروغ و تحریف دارد. آیا کتابی که خود سرشار از تناقض‌گویی و بر مبنای زدودن عصمت انبیاء و به تصویر کشاندن آن‌ها چون انسانهای خاطی و عاصی و دنیا طلب است می‌تواند ملاک و صحت و سقم کلام و یا روایت باشد؟

البته ما در این جا اذعان می‌کنیم با بضاعت علمی بسیار اندک خود که در تمام تفسیر الفرقان تفحص و جستجو نمودیم تنها به همین یک مورد روایت اسرائیلی برخورد نمودیم که مورد تأیید ایشان است.

۱. همان، ج ۳، ص ۱۹۷.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۸.

۳. همان، ج ۲، ص ۷۸.

انتقاد دوم در این باب نقل روایات هرچند با مضامین غیر اسرائیلی از راویان معروف اسرائیلی چون کعب الاحبار، وهب بن منبه و ابوهریره است.^۱

تعداد نقل روایات از ابوهریره ۳۳۲ مورد، وهب بن منبه ۸ مورد، و کعب الاحبار ۵ مورد است. هر چند مفسر در بسیاری از موارد این روایات را به نقد کشانده است، با این حال در مواردی نیز آنها را تأیید کرده است. شاید اگر دیگر مفسران این گونه روایات را نقل می نمودند انتقادی به آنها وارد نبود. ولی این عمل بار دیگر با مبانی گفته شده خود آقای صادقی، درباب نقل از غیر یهود و نصاری در تناقض است. زیرا وی بر آن است روایاتی را که غیر یهود و نصاری نقل می کنند نوعاً قابل قبول است و اسرائیلی نیست.^۲ مفهوم مخالف این سخن آن است که روایات منقول از یهود و نصاری قابل قبول نیست. هر چند که این افراد اسلام آورده باشند زیرا نحوه و کیفیت اسلام آوردن آنها واضح است. البته شاید برخی از آن راویان واقعاً مسلمان بوده اند ولی اینگونه روایات را منکر نمی دانسته اند.

حال نقل نه چندان اندک از افراد معلوم الحالی که حتی اخباریون در نقل روایات از آنها با احتیاط بسیار عمل می کنند چگونه با مبانی سخت حدیثی و رجالی مفسر سازگار است؟ آیا این امر به دلیل بی توجهی به علم رجال و سند است؟ یا چون مضامین این روایات، از مؤیدات قرآنی برخوردار است، از سوی مفسر تلقی قبول شده و در نقل آن روایات اشکالی ندیده است؟ شاید هم ایشان از باب فرض صحت این خبر چنین گفته اند یا آن را بر فرض صحت مربوط به پیش از نبوت حضرت سلیمان دانسته اند.

به هر حال این مسأله ایی است که در تفسیر جوابی صریحی برای چرایی آن نیافته ایم. اگر چه اخیراً اطلاع یافتیم ایشان در جلسه ای علمی در اواخر حیات خود حدیثی را که در آن، ادعای ازدواج حضرت سلیمان با هزار زن مطرح شده مردود دانسته اند.

۱. برای نمونه رک: همان، ج ۱، ص ۶۳، ۴۴۷، ج ۲، ص ۲۸۳، ۲۹۳، ج ۳، ص ۱۸، ۱۸۰، ۲۸، ص ۹۴، ۳۵۱، ج ۱۳، ص ۵۲، ج ۲۷، ص ۶۶، ج ۲۴، ص ۳۳۳، ج ۲۶، ص ۲۲۴.

۲. مبانی برداشت معصومانه از قرآن برگرفته از سایت: www.albalq.com.



بررسی حدود ارث زوجه از زوج

ایمان ضربابی*

چکیده

در ادوار تاریخ، ارث در ملل گوناگون بر عادات متداول اجتماعی گذرانده می‌شد. و در هر دوره اجتماعی تا آنجا که نظم جامعه را مختل نمی‌کرد، اعتدال در آن رعایت می‌گردید. از آن رو که بحث ارث، آیاتی چند از کتاب حیات بخش مسلمانان یعنی قرآن شریف و همچنین بیش از هزار حکم روایی، قواعد عقلی و مسائلی از این دست را به خود اختصاص داده است، به جرأت می‌توان آن را به عنوان مهمترین و پیچیده‌ترین باب در کتاب‌های فقهی و حقوقی دانست. فقها و حقوقدانان با توجه به گستردگی، شمول و جامعیت آیات، با دقت بسیار به فصل بندی بحث ارث پرداخته، و درباره آن تحت عناوینی همچون موجبات، موانع، شرایط ارث و... به طور مفصل سخن گفته‌اند. یکی از مباحث مطرح شده در این باب بحث حدود ارث زن از اموال شوهر است، که این مقاله به بررسی کمی و کیفی سهم ارث زن از اموال شوهر با رویکرد مقایسه‌ای بین فقه سنتی و فقه قرآنی پرداخته است.

واژه‌های اصلی: موجبات ارث، دارایی‌های منقول و غیرمنقول، ارث زوجه، ذات ولد و غیر ذات ولد، ارث زوجات متعدد

مقدمه

ارث یکی از موارد و ابواب فقه اسلامی است و اسلام به مسئله ارث با نگاهی روشن و دقیق پرداخته است به گونه‌ای که در نظام ارث اسلامی، هیچ یک از بستگان متوفا با توجه به

*. از شاگردان و محبان فقیه قرآنی، استاد حوزه و دانشگاه.

سلسله مراتب سببی و نسبی از ارث محروم نمی‌شوند. در میان اعراب جاهلی و یا پاره‌ای از کشورهای قبل از ظهور اسلام مرسوم بود که زنان و یا کودکان بخاطر عدم توانایی حمل اسلحه و شرکت در میدان جنگ از ارث محروم می‌شدند و ثروت متوفا را به افراد دورتر می‌دادند یا اموال متوفا را با وجود زن و کودک به حاکمان وقت، اختصاص می‌دادند!

قانون ارث چون ریشه فطری دارد به آشکال گوناگون در میان ملل گذشته دیده می‌شود در میان یهود گرچه بعضی مدعی هستند که قانون ارثی وجود نداشته، ولی با مراجعه به تورات می‌بینیم این قانون صریحاً در «سفر اعداد» آمده است آنجاکه می‌گوید: «با بنی اسرائیل متکلم شده بگو که اگر کسی بمیرد و پسری ندارد میراث وی را به پدرش انتقال نمایم و اگر دختری ندارد میراثش را به برادرانش بدهیم و اگر برادری ندارد میراث وی را به برادران پدرش بدهیم، و اگر پدرش برادری ندارد میراث او را به بازمانده او از نزدیک‌ترین خویشاوندانش بدهیم تا وارث آن باشد، و این برای بنی اسرائیل حکم واجبی باشد به نوعی که خداوند به موسی امر فرموده است». از جمله‌های فوق استفاده می‌شود که ارث در میان بنی اسرائیل فقط روی مسئله نسب دور می‌زده است. زیرا نامی از همسر در آن برده نشده است. و همچنین در مسیحیت التقاطی نیز باید همین قانون تورات معتبر باشد زیرا در اناجیل موجود نقل شده که مسیح گفته است من نیامده‌ام که چیزی از احکام تورات را تغییر دهم، و لذا در کتب و رسائل مذهبی موجود آنها بحثی درباره ارث نمی‌یابیم، «فقط در چند مورد از مشتقات کلمه ارث سخن گفته شده که همگی درباره ارث معنوی یا اخروی است».

اما در میان عربهای عصر جاهلیت، پیش از ظهور اسلام تقسیم ارث یکی از این سه طریق بوده است: (الف) نسب: که شامل پسران و مردان نسبی بوده و زنان و کودکان از ارث بردن محروم بودند. (ب) تبنی: یعنی فرزند پسری که از خانواده خود طرد شده بود و خانواده دیگری او را به خود نسبت می‌داد و به شکل پسرخوانده درآمد در این صورت میان این پسر خوانده و پدر خوانده‌اش، ارث برقرار می‌شد. (ج) عهد و پیمان: یعنی دو مرد با هم پیمان می‌بستند که در دوران حیات زندگی از یکدیگر دفاع کنند و بعد از مرگ از هم ارث ببرند.

در میان ایرانیان نیز ارث بیشتر متوجه مردان بوده و زنان حق چندانی در بهره برداری از حق الارث نداشتند. در زمینه تشکیل خانواده نکته جالب دیگر که در تمدن ساسانی دیده

می‌شود این است که چون پسری به سن رشد و بلوغ می‌رسید، پدر یکی از زنان متعدد خود را به عقد زناشویی وی در می‌آورده است. و زن چون در تمدن ساسانی شخصیت حقوقی نداشته است، پدر و شوهر اختیارات وسیعی در دارایی‌های وی داشته‌اند و دختری که به شوی میرفت دیگر از پدر یا کفیل خود ارث نمی‌برد و در انتخاب شوهر هیچ‌گونه حقی برای او قائل نبودند اما اگر در سن بلوغ، پدر در زناشویی وی کوتاهی می‌کرد دختر حق داشت به ازدواج نامشروع اقدام نماید در این صورت نیز از پدر ارث نمی‌برد.

اسلام قانون طبیعی و فطری ارث را از خرافاتی که به آن آمیخته شده بود پاک کرد و تبعیضات ظالمانه‌ای را که در میان زن و مرد از یک سو، بزرگسال و کودک از سوی دیگر قائل بودند از بین برد. و سرچشمه‌های ارث را عادلانه در سه چیز خلاصه کرد که تا آن زمان به این شکل سابقه نداشت.

(۱) نسب: به مفهوم وسیع آن یعنی هرگونه ارتباطی که از طریق تولد در میان دو نفر در سطوح مختلف ایجاد می‌شود اعم از زن و مرد، بزرگسال و کودک

(۲) سبب: یعنی ارتباط‌هایی که از طریق ازدواج در میان افراد ایجاد می‌شود.

(۳) ولاء: یعنی ارتباط‌های دیگری که از غیرطریق خویشاوندی سببی و نسبی در میان دو نفر پیدا می‌شود مانند ولاء عتق «یعنی اگر کسی برده خود را آزاد کند، و آن برده پس از مرگ خود هیچ‌گونه خویشاوند نسبی و سببی از خود به یادگار نگذارد، اموال او به آزادکننده او می‌رسد. و «ولاء ضمان جریره» و آن پیمان خاصی بوده که در میان دو نفر به خواست و اراده خودشان برقرار می‌شده، و طرفین متعهد می‌شدند که از یکدیگر در موارد مختلفی دفاع کنند و پس از مرگ در صورتی که هیچ‌گونه خویشاوند نسبی و سببی نداشته باشند از یکدیگر ارث ببرند. و دیگر «ولاء امامت» است یعنی اگر کسی از دنیا برود و هیچ‌گونه و ارث نسبی و سببی و غیر آن نداشته باشد میراث او به امام (ع) و به عبارت روشنتر به بیت‌المال مسلمین می‌رسد. البته هر یک از طبقات فوق شرایط و احکامی دارند که در کتب فقهی - حقوقی مشروحاً به آنها پرداخته شده. اما از آنجا که در مسئله ارث در طول تاریخ نسبت به حق زن تعدی شده و زن در ادوار مختلف تاریخ دچار تبعیضات مردگرایانه حتی در فقه سنتی اسلامی گردیده است، در این مقاله کوشیده ایم با توجه به

فقه اصیل قرآنی که بیانگذار آن استاد فقیدم علامه مجاهد اعلم العلماء آیت‌الله‌العظمی صادقی تهرانی (ره) می‌باشند به مقوله ارث زن از شوهرش پرداخته و با بررسی کتاب (قرآن) و سنت ثابتۀ محمدیه، تفاوت بین این دو دیدگاه را مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

ارث

حروف اصلی این واژه و مشتقات آن "ورث" است. ارث و تراث مصدر ثلاثی مجرد هستند و افزون بر معنای مصدری، به معنای اسم مفعول نیز به کار می‌روند. میراث مفهوم اسم مفعولی دارد و به چیزی که به ارث برده شود، گفته می‌شود گروهی از لغویان، برای واژه ارث معنایی ذکر نکرده‌اند. همه لغویان، کاربرد ارث را در انتقال مال حقیقت می‌دانند. ولی در حقیقت یا مجاز بودن استعمال این واژه در انتقال غیر مال بر یک رای نیستند. کاربرد مشتقات این واژه بویژه در قرآن کریم، در غیر دارایی شایع است. تا آنجا که گفته‌اند این معنای مجازی به جهت فراوانی کاربرد همانند معنای حقیقی شده است. به شخصی که چیزی به او منتقل می‌شود وارث و شخصی که از او منتقل شده موروث و مورث اطلاق می‌شود و چون لازمه این انتقال، وجود و بقای وارث و میراث است، به نظر می‌رسد که تعریف ارث به بقیه، و وارث به باقی و... تعریف به لازم معنا باشد.

ارث در اصطلاح فقیهان استحقاق شخصی، بر دارایی دیگری به نسب یا سبب است. البته بیشتر فقیهان برای آن معنای اصطلاحی ذکر نکرده‌اند که خود گویای تقارب معنای اصطلاحی و لغوی است. مشتقات ارث ۳۵ بار در قرآن آمده است، که آیات مورد نظر، گستره‌ای فراتر از بیان احکام فقهی ارث و ویژگی‌های آن در اسلام دارد، که در این آیات به بیان وراثت خدای سبحان یا به ارث بردن بهشت و کتاب آسمانی و غیر آن نیز پرداخته شده است.

سببیت

یکی از موجبات و شرایطی که اگر جمع گردد، ترکه و دارایی از موروث به بازماندگان او منتقل می‌گردد، داشتن رابطه سببیت (به معنای خاص) است و یکی از روابط سببیت پیوند

زناشویی می‌باشد، که آنهم به وسیله عقد منعقد شده بین زن و مرد و داشتن روابط مادی و معنوی بین آنهاست که از طرفی قرابت سببی بین آنها به وجود می‌آید و از سوی دیگر، زوجین در هر طبقه و هر درجه‌ای که با خویشاوندان نسبی قرار گیرند، ارث خواهند برد. البته بین فقها هیچ اختلافی در ارث بردن زن و شوهر از یکدیگر وجود ندارد. فقط در حیطة ارث بردن زن از مرد، تقریباً اکثر فقها معتقدند که حدود ارث زن از شوهر محدودتر از حدود ارث مرد از زن می‌باشد. در خصوص ارث زن از شوهرش معتقدند که زن از همه اموال منقول ارث می‌برد ولی از اموال غیرمنقول (اعم از عین و قیمت آن) ارث نمی‌برد. (البته عده‌ای از فقها قائلند که زن از قیمت اموال غیرمنقول شوهر ارث می‌برد نه عین آنها).

دارایی منقول و غیر منقول

در مباحث فقهی و حقوقی اموال و دارایی‌های انسان به دو صورت منقول و غیرمنقول تقسیم می‌شود. یعنی گاهی اوقات نمی‌توان آنها را از محلی به محل دیگر انتقال داد. اعم از اینکه استقرارشان ذاتی و یا به واسطه عمل انسان باشد. به نحوی که انتقال آنها مستلزم خرابی یا نقص خود مال و یا محل آن باشد، به این اموال دارایی‌های غیرمنقول می‌گویند. اراضی (زمین‌ها)، ابنیه (ساختمانها) آسیاب (که در زمین منصوب باشد) و همچنین لوله‌هایی که در زمین یا بنا برای جریان آب و یا مقاصد دیگر کشیده شده‌اند، آئینه، پرده نقاشی و مجسمه به طوری که در زمین یا بنا به کار رفته و نقل آنها موجب نقص و خرابی شود جزو اموال غیرمنقول اند. از دیگر اموال غیرمنقول می‌توان به این موارد اشاره کرد: ثمره و حاصل اشجار (مادام که چیده یا درو نشده باشند) و شاخه‌های آنها مادام که بریده یا کنده نشوند و...

با توجه به آنچه که گفته شد اشیایی که نقل آنها از محلی به محل دیگر ممکن باشد و در نقل و انتقال دستخوش نقص و خرابی واقع نگردد اموال منقول نامیده می‌شوند که از جمله آنها می‌توان به فرش، مبیل، پرده و مانند آنها اشاره نمود. کلیه دیون مانند قرض، مال الاجاره، حقوقی مثل حق خیار، شفعه، وثیقه، اختیار تألیف و ترجمه و شرکا، انواع کشتی‌ها، قایق‌ها، آسیاب‌ها، حمام‌های متحرک که بر روی رودخانه و دریا ساخته می‌شود، کارخانه‌هایی که جزو بنای عمارتی نباشند ماشینها و مصالح بنایی مانند سنگ، آجر، گچ

و... تا زمانی که در بنا به کار نرفته‌اند اموال منقول به حساب می‌آیند. ابنیه به چیزی می‌گویند که بوسیله عمل انسان بر روی زمین با چوب، آهن، سنگ، آجر، آهک، خاک، سیمان و امثال آن ساخته شده باشد. مثل خانه، دکان، کاروانسرا، حمام و تأسیسات دیگر. البته برخی چیزهای دیگر هستند که هیچ‌گونه مصالح ساختمانی در آنها بکار نرفته است اما در حکم ابنیه می‌باشند مانند لوله‌های آب، کابل‌ها برق، تلفن، و امثال آن که در زمین نصب شده‌اند.

همینطور چیزهایی که به واسطه حفر زمین درست شده‌اند؛ مانند آب انبار، حوض، قنوات، یا چاه آب، زیرزمین‌هایی که در بعضی از شهرها در طبقه دوم و یا سوم در سنگ حفر می‌نمایند و یا زاعه‌هایی که برای گوسفندان در کوه و یا در زیرزمین می‌کنند. منظور از اشجار نیز درختان و اصله‌هایی است که در روی زمین هستند. اعم از اینکه طبیعتاً رویده باشند و یا به واسطه کاشتن انسان رویده باشند. عده‌ای از صاحب‌نظران فقه و حقوق کشت و زراعت و بوته‌هایی که در زمین می‌رویند مانند: بادمجان، پنبه و امثال آن را در حکم اشجار قرار می‌دهند، اگرچه کلمه اشجار شامل آنها نمی‌شود. البته لازم به ذکر است که تعبیر درختان، شامل گلها نمی‌شود.

بررسی آراء فقها در خصوص ارث زوجه

فقها و صاحب‌نظران عرصه فقه و حقوق با استفاده از روایات حدود ارث زن از اموال شوهرش را مشخص نموده‌اند و بین زن ذات ولد (زنی که فرزند دارد) و زن غیر ذات ولد (زنی که فرزندی ندارد به هر دلیل)، تفاوت قائلند که ما در اینجا به بیان این آراء می‌پردازیم.

الف) سهم زوجه بدون فرزند

از بررسی احکام فقهی چنین بر می‌آید که بیشتر فقها با عنایت و استناد به احادیث موجود و جمع اخبار، احکام فقهی سهم زوجه مذکور را اینگونه بیان نموده‌اند.

علامه حلی در کتاب تبصرة المتعلمین، سهم الارث زن بدون فرزند را تنها از اموال منقول بر می‌شمرد و وی را از ارث بردن از اموال غیر منقول نظیر خانه، باغ، زمین، درختان

و ... محروم می‌داند اما به دلیل اینکه این زن نسبت به فرزندان میت اجنبی است و ممکن است شوهر کند و بیگانه‌ای را مزاحم ارث سازد از این رو به نظر ایشان، شرع مقدس به ورثه این حق را داده تا قیمت املاک غیرمنقول را به این زن بدهند و شر مزاحمت بیگانه را دفع کنند و اگر بخواهند می‌توانند به شرکت او راضی باشند و ظاهر کلام فقها آن است که قیمت اسباب و آلات و بنا و درختان و امثال آن را باید به زن داد، و نه قیمت اصل زمین؛ چون در روایات از آجر، چوب و درب بنا نام برده شده است نه زمین.

شهید اول و شهید ثانی نیز چنین زنی را صاحب ارث از زمین قیمت زمین ابزار آلات ساختمانی (آجر، سنگ، چوب و...) خود بنا و ساختمان نمی‌دانند، در حالی که معتقدند چنین زنی از قیمت عین ساختمان می‌تواند ارث ببرد.

آنچه از نظر محقق حلی صاحب شرایع نیز بر می‌آید این است که زن از خود زمین چه عین و چه قیمت آن محروم است و این امر فرقی ندارد در این که زمین ساده باشد و یا بر روی آن زراعت، ساختمان سازی، عمارت، درخت کاری و... شده باشد. و از آلات و عمارت نیز ارث نمی‌برد. اما می‌توان آلات و عمارت را قیمت کرد و سهم او از قیمت آن عمارت را به وی داد. محقق حلی در ادامه دیدگاه خویش نظر سید مرتضی مبنی بر سهم داشتن زن از قیمت زمین و دادن سهم او از قیمت زمین را بیان نموده و قول قوی‌تر را همان نظر نخست بر می‌شمرد. با وجود این مطالب، فقهای متأخر، همچون علامه حلی در کتاب قواعد الاحکام و شهید اول در کتاب دروس، اشجار را در طبقه آلات و عمارت گنجانده‌اند که سطح محرومیت زن از خود آنهاست و از قیمت آن ارث خواهد برد.

قابل توجه آن که علامه حلی در کتاب مختلف و محقق حلی در کتاب مختصر النافع بدین مطلب اشاره می‌کنند که زن از خانه‌ها و مساکن محروم است ولی بوستان و ضیاع و مزارع بوی به ارث می‌رسد.

ب) سهم زوجه صاحب فرزند

اکثر فقهای متأخر بر این نظرند که زن چنانچه از همسر متوفای خود فرزند داشته باشد از کلیه اموال (اعم از منقول و غیرمنقول) ارث می‌برد. گفتنی است با وجود آنکه احادیث به

صورت فصل‌بندی در موضوعات فقهی طبقه‌بندی شده و روایات رسیده در مورد زن صاحب فرزند با روایات موجود در مورد زن بدون فرزند، بخش‌های متفاوتی را به خود اختصاص داده‌اند، اما به عقیده فقه‌های متأخر این روایات اعم از زن دارای فرزند و یا بدون فرزند است و بدین ترتیب سهم ارث زن به طور کلی تنها از اموال منقول و قیمت عمارات و بناها می‌باشد و نه عین یا قیمت زمین و امثال آن.

مستندات روایی فقها در مسئله ارث زوجه

اکثر فقه‌های متقدم و متأخر با استناد به چند روایت، قائل به انحصار ارث زن از شوهر از اموال منقول شده‌اند که در ذیل به پنج روایت که به این موضوع پرداخته‌اند اشاره می‌شود.

(۱) محمد بن یعقوب، از عده‌ای از اصحاب ما... از زراه از ابی جعفر (ع) نقل کرده است: همانا زن از ساختمان، درب‌ها، سرا و مساکن حقش را می‌گیرد ولی از دِه‌ها، زمین و سلاح چیزی نمی‌برد و از مال و فرش و اثاث خانه هم ارث می‌برد.

(۲) و از ایشان از سهل از علی بن حکم... از ابان الاحمر نقل شده که گفت برای زنان، قیمت آجر و بنا و چوب آن است و از زمین و ساختمان چیزی ارث نمی‌برند.

(۳) و از علی بن ابراهیم... از زراه از محمد بن مسلم از ابی جعفر (ع) نقل شده که فرمودند: زنان از زمین و مستقالات (ملک غیر منقول) چیزی به ارث نمی‌برند.

(۴) محمد بن علی بن الحسین به اسنادش از حسن بن محبوب از احول، از ابی عبدالله (ع) روایت کرده که گفت: زنان از ساختمان ارث نمی‌برند اما از قیمت بنا درخت، نخل و زراعت ارث می‌برند.

(۵) از محمد بن حسین از جعفر بن بشیر، از عبد الملک نقل شده که ابو جعفر (ع) با ارائه کتابی که به خط مبارک ایشان و املائی پیامبر بوده، فرموده‌اند (طبق این کتاب) هرگاه مرد وفات نماید، برای زنان از ساختمان چیزی نیست.

البته روایات در این باب بیش از مقدار یادشده است و ما به جهت اختصار به اهم آنها اشاره کردیم. روایات فوق از آن دسته روایاتی هستند که مورد استناد فقها در کتاب‌های

استدلالی‌شان قرار گرفته و با توجه به آنچه در قبل گفته شده بدان فتوا داده‌اند و حدود ارث زن را فقط اموال منقول شوهر می‌دانند.

قرآن و مسئله ارث زوجه

در خصوص ارث زن از همسر متوفایش قرآن مجید نیز چنین می‌فرماید: ﴿... و لهن الربع مما ترکتم ان لم یکن لکم ولد فان کان لکم ولد فلهن الثمن مما ترکتم من بعد وصیه توصون بها اودین...﴾

(یک چهارم از کل میراث شما (مردان) برای زنان تان است اگر شما فرزندی نداشته باشید و اگر فرزندی داشته باشید یک هشتم کل آن برای آنان است (البته پس از (انجام) وصیتی که بدان سفارش می‌کنید یا دینی).

از مطالعه تفاسیر مختلف قرآن و آیات احکام، صرفاً چنین برمی‌آید که زن در صورتی که از همسر خود صاحب فرزند باشد یک هشتم از کلیه دارایی برجای مانده شوهر و در حالتی که فرزندی نداشته باشد، یک چهارم از کل دارایی او را مالک می‌گردد و تأکید متون تفسیری بیشتر بر این نکته است که طبق فرمایش خداوند متعال، بعد از عمل به وصیت متوفا و یا پرداخت دیونش (در صورت موجود بودن) سهم ارث وارث (در اینجا زوجه) داده می‌شود.

البته در این راستا روایتی چند از معصومین (ع) به شرح و بسط این آیه پرداخته‌اند که به ذکر دو روایت در این باب بسنده می‌کنیم.

۱) علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود از ابی جارود از ابی جعفر (ع) نقل کرده که در سخن خداوند متعال آمده است: پیامبر خدا (ص) در مورد زنان سؤال کردند که میراث ایشان چقدر است؟ پس خدا آیه نازل فرمود: یک چهارم و یک هشتم.

۲) محمد بن یعقوب از محمد بن یحیی... از محمد بن مسلم از ابی جعفر (ع) نقل کرده‌اند که فرمودند: سهم زوجه در صورتی که فرزندی نداشته باشد یک چهارم و اگر برایش فرزندی باشد یک هشتم است.

فقه قرآنی (فقه گویا) و مسئله ارث زن

یکی از اشکالاتی که استاد ما و بنیان گذار مکتب فقه گویا یا همان فقه قرآنی حضرت آیت الله العظمی علامه صادقی تهرانی، در کتب متعدد خود بر آن تأکید داشته و آن را به عنوان کمبود و تبعیض مردگرایانه در حوزه حقوق زن بر می‌شمردند، مسئله ارث زن از شوهر متوفا بوده است ایشان با استناد به آیه شریفه (نساء: ۱۲) در بیش از شصت سال گذشته ارث زن را از کلیه اموال منقول و غیرمنقول شوهر می‌دانسته‌اند و در این خصوص ادله‌ای را اقامه فرمودند که ما در اینجا به بیان مختصری از این ادله و اشکالات ایشان می‌پردازیم.

۱) وجه تبعیض و اشکال بر فقه سنتی: «در اینجا کمبود دیگری هم که پایه شرعی ندارد - اضافه بر دو اصل نخست، در کمبود سهم الارث زن - بر حسب فتاوای اکثر فقیهان - به چشم می‌خورد که: زن تنها از منقولات و بهای خانه مسکونی و یا سایر ساختمانها سهم دارد! که حق زن بسیار کم و در نتیجه ناچیز خواهد بود؛ بویژه در زمانهای گذشته که بهای زمین و ماندش از بهای اموال منقول بسیار زیاده‌تر بوده، و هم اکنون نیز چنان است. و اگر بهای اموال منقول و غیرمنقول یکسان باشد میراث زن - از اموال منقول - گرچه با اضافه بهای مسکونی خیلی ناچیز است که در صورت چهار زن بودن میراث هر یکی از آنان یک شصت و چهارم مرد می‌شود. ولی همینجا به وضوح ملاحظه می‌کنیم که در نص قرآن محرومیت زنان را از این بخش کلان برطرف ساخته و برای آنان از کل میراث مرد از منقول و اعیان، سهم الارث مقرر داشته است.

۲) تصریح قرآن به ارث زن از کل میراث مرد: ایشان در این باره می‌فرمایند: «در خصوص تفسیر آیه شریفه باید گفت که زن در صورت داشتن فرزند یک چهارم و در صورت نداشتن فرزند یک هشتم از کل اموال و دارایی‌های مرد ارث می‌برد و همچنین مرد از همسر متوفی خود. و این آیه در خصوص هر دو (چه زن و چه مرد) اطلاق دارد و تنها چیزی که این اطلاق را مستثنی می‌کند بخش وصیت و دین است پس زن و مرد در سهم الارث زوجیت با یکدیگر یکسانند. نکته قابل توجه این است که استثنای ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيهِ يَوْصُونَ بِهَا﴾ او دین» در چهار جای قرآن تکرار شده و هرگز در این موارد اشاره‌ای به جدا بودن اموال

غیرمنقول و اعیانی از میراث مرد نسبت به زن وجود ندارد که اگر چنان استثنایی وجود داشت حداقل یک بار در قرآن کریم یاد می‌شد.

۳) تعارض با قرآن و استناد به قاعده اصولی (اذا تعارضا تساقطا): ایشان به این موضوع اشاره کرده فرمودند: «روایاتی که در مقابل نص صریح آیه قرار دارند بدلیل مخالفتشان با قرآن طرد می‌شوند زیرا آیه نص در اطلاق است و قابل تقیید نیست و روایات نیز در منابع روایی باهم تعارض دارند.

۴) ازدواج زن پس از مرگ شوهر: ایشان در رد نظریه مطروحه در حدیث ذیل که: «چون ممکن است زن پس از مرگ شوهرش ازدواج کند و با شوهر جدید در سهم الارث خانه، مزاحم سایر وارثان شود، پس از قسمت اعیانی میراث مرد محروم است» می‌فرمایند: و حال آنکه این قضیه درباره مردان بیشتر اتفاق می‌افتد که ازدواج مرد زن مرده، از ازدواج زن بیوه خیلی بیشتر است و انگهی چرا در این صورت، زنان باید از بهای اموال غیر منقول دیگر هم محروم باشند ولی در بهای خانه مسکونی - که مورد استدلال این حدیث است - سهم باشند؟ از جمله اتفاقات فتوای محرومیت زنان از تمامی ماترک شوهرانشان این است که زنان شیعی که شوهرانشان سنی مذهبند، برای فرار از این محرومیت سنی می‌شوند که چنان محرومیتی به فتوای سنیان برای زنان نیست - چنان که در لبنان چنان جریانی اتفاق افتاده و ادامه دارد.

۵) بهره‌بری زن از حقوقی دیگر بعد از مرگ شوهر: «نه تنها زن در نظر اسلام از هیچ بخشی از میراث مرد محروم نیست، بلکه به نص صریح قرآن تا یک سال پس از مرگ شوهر - قبل از ازدواج مجدد - حق سکونت و نفقه، در خانه ملکی او را اضافه بر ارث دارد به این صورت که بایستی نخست مخارج معیشت یکسال او از میراث جدا شود و سپس ارث میان وارثان تقسیم گردد. چنانکه قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَزَوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ اخْرَاجِ فَنَ خَرَجِنَ فَلَ جَنَاحَ عَلَیْکُمْ فِیْمَا فَعَلْنَ فِیْ أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهِ عَزِیزٌ حَکِیمٌ﴾.

و کسانی از شما که مرگشان در رسد و همسرانی بر جای می‌گذراند سفارشی است برای همسرانشان (که دیگر وارثان) آنان را تا یک سال (در نیازهای زندگیشان) بهره‌مند سازند و

از (خانه‌های شوهرانشان) بیرون‌شان نکنند پس اگر (زودتر) بیرون بروند، در آنچه آنان به شایستگی درباره خودشان انجام دهند، هرگز گناهی برای شما نیست و خدا عزیزی حکیم است.

۶) ارث زن از شوهر در صورت انحصار: استاد با بهره‌گیری از آیه شریفه ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (و ارحام، بعضی بر بعضی دیگر در کتاب خدا برترند. به راستی خدا به هر چیزی بسی داناست) فرمودند: (اولوا الارحام) و همچنین (اقربین) که سرسلسه آنان همین زنانند از مهمترین مصادیق وصیت به ثلث می‌باشند که در موارد استثنایی بایستی نیازمندی‌شان با وصیت از ثلث میراث برآورده شود چنانکه برخی از آیات بیانگر این اولویت هستند.

ولی متأسفانه در اینجا بسیاری از فقیهان زن را از (اولوا الارحام) نمی‌دانند، در حالی که زن خود صاحب رحم و مادر فرزندان است، پس چگونه است که فرزندان او جز اولوا الارحام هستند ولی خود او که صاحب رحم و پرورش دهنده آنان است، جزو آنان نیست و با توجه به آیه یاد شده زن مشمول اولین درجات ارث است و اگر وارث دیگری نباشد تنها وارث، خود زن خواهد بود. پس می‌بینیم که بر پایه نظام اقتصادی اسلام هرگز برای زن درماندگی مالی وجود ندارد.

دلیل روایی بر اثبات ادله فقه قرآنی

در منابع روایی ما روایاتی وجود دارد که استدلالات یاد شده را تأیید می‌نماید، که به عنوان نمونه به بیان دو روایت می‌پردازیم.

۱) محمد بن حسن به اسنادش از حسین بن سعید... از ابی عبدالله (ع) سؤال کرد با این مضمون پرسید: آیا مرد از خانه و زمین متعلق به زوجه اش ارث می‌برد؟ و آیا به منزله حکم زوجه (در ارث بری) است که ارث نمی‌برد؟ ابی عبدالله (ع) در پاسخ فرمودند: (نه اینگونه نیست بلکه) هر یک از زوج و زوجه از هر چه دیگری به جای گذارد ارث می‌برند.

۲) محمد بن حسن به اسنادش از احمد بن محمد بن عیسی، از برقی از محمد بن قاسم بن فضیل بن یسار بصری نقل می‌کند که از امام رضا (ع) در مورد ارث زوجه سؤال شد که تنها

وارث شوهر متوفای خود می‌باشد و امام فرمودند که تمام مال به زوجه داده می‌شود و دلالت بر ارث بردن زن از کل ماترک شوهر در صورت انحصار وی در وراثت است.

سهم الارث زنان متعدد

در فقه قرآنی با توجه به آیه ۳ و ۱۲ از سوره مبارکه نساء در خصوص تعدد زوجات برای مرد و نحوه تقسیم ارث میان آنها چنین باید گفت که طبق نصوص در صورت وجود فرزند حتی برای یکی از زوجات، در یک هشتم ارث شریک خواهند بود و در صورت نبود فرزند، همه آنها در یک چهارم شریکند. یعنی فرزند میت مانع از این می‌شود که همسر بیش از یک هشتم مال را ببرد و تفاوتی هم نمی‌کند که فرزند میت از همین همسر متولد شده باشد که ارث می‌برد یا از زنی دیگر (چه دائمی و چه انقطاعی) باشد.

در خصوص مسئله تعدد زوجات و شراکت آنها در ارث شوهر متوفا روایت شده از محمد بن حسن به اسنادش از فضل بن شاذان... از ابی عمر عبدی از علی بن ابيطالب (ع) در حدیثی نقل می‌کند که حضرت فرمودند: سهم زوج از یک دوم بیشتر نمی‌شود و از یک چهارم کمتر نمی‌شود و زوجه نیز حداقل سهمش یک هشتم و حداکثر آن یک چهارم خواهد بود خواه زوجات چهار نفر یا غیر از این (یعنی کمتر) باشند.

وضعیت حقوقی ارث زن از شوهر

قانون مدنی ایران در گذشته به تبعیت از فقه سنتی، زن را در هر شرایطی (چه دارای فرزند باشد و چه نباشد) مستحق ارث از اموال منقول شوهر - و نه اعیان و اموال غیر منقول - می‌دانست.

اما در سال ۱۳۸۷ ماده ۹۴۶ مصوب ۱۳۰۷ اصلاح گردید و طبق ماده اصلاح شده ۹۴۶ مقرر گردید. زوج از تمام اموال زوجه ارث ببرد و زوجه در صورت فرزنددار بودن زوج یک هشتم از عین اموال منقول و یک هشتم از قیمت اموال غیرمنقول اعم از عرصه و اعیان را ارث ببرد و در صورتی که زوج هیچ فرزندی نداشته باشد سهم زوجه یک چهارم از کلیه اموال به ترتیبی که گفته شد خواهد بود.

همچنین ماده ۹۴۸ مصوب ۱۳۰۷ نیز اصلاح گردید و مقرر گردید هرگاه ورثه از ادای قیمت امتناع کنند زن می‌تواند برابر قانون حق خود را از عین اموال استیفا کند. در ادامه اصلاحات قانون ارث زن، ماده ۹۴۷ قانون مدنی حذف گردید.

نتیجه

بدین ترتیب بر اساس استنباط از آیات کریمه بویژه آیات ارث و احادیثی که مطرح شد بر مبنای دیدگاه قرآنی و روش تفسیری و فقهی مرحوم علامه صادقی تهرانی، زن نه تنها از اموال منقول بلکه از اموال غیر منقول (اعم از عرصه و اعیان) ارث می‌برد و تبعیضی که در آرای برخی از فقها دیده می‌شود، پایه شرعی ندارد.

مرحوم علامه صادقی حتی با اولوالأرحام و اقربین دانستن زن و بر مبنای «اولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» در صورت وارث انحصاری بودن او، تنها وارث را خود زن می‌داند و بدیهی است که این دیدگاه روشنگر اثر مهمی در رفع تبعیض‌های ناروا نسبت به زنان خواهد داشت.

روش تفسیری فقیه قرآنی

محمد عقیقی

چکیده

در این مقاله پس از معرفی تفسیر الفرقان و ویژگی‌های آن به بیان معنای روش تفسیری قرآن به قرآن پرداخته شده و با چندین دلیل قرآنی و روایی ثابت شده است که قرآن ظنی‌الدلاله نیست و همانطور که در دیدگاه‌ها و روش تفسیری فقیه قرآنی علامه صادقی تهرانی آمده است، لازمه تدبر در قرآن ظنی‌الدلاله نبودن است. همچنین با طرح بحثی دربارهٔ محکومات قرآن و برگشت متشابهات به محکومات بر این مطلب تأکید شده و تنها راه صحیح تفسیر قرآن نیز استفاده از خود قرآن کریم و روایات معتبر (به عنوان حاشیه قرآن) دانسته شده است.

کلید واژه‌ها: روش‌های تفسیر، تفسیر قرآن به قرآن، محکم و متشابه، صاحب الفرقان؛ آرای قرآنی، جایگاه روایات در تفسیر قرآن به قرآن، صادقی تهرانی،

حضرت امیرالمومنین علی(ع):

به زودی بر شما بعد از من کسانی می‌آیند که قرآن را دور می‌افکنند و حافظانش آن را به فراموشی می‌سپارند و مردم نیز از قرآن جز خطش نمی‌شناسند و حاملان قرآن، آن را وا گذاشته و رها می‌کنند، حافظان قرآن هم آن را فراموش می‌کنند پس در آن روز قرآن و پیروان قرآن از میان مردم رانده و مهجور می‌گردند و هردو غریبانه در یک راه ناشناخته سرگردانند و پناهگاهی در میان مردم ندارند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷؛ بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۳۶۵)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

یکی از پرسابقه ترین روش های تفسیر قرآن کریم، روش تفسیری قرآن به قرآن است. این روش تفسیر، یکی از اقسام روش نقلی تفسیر به شمار می آید. در مورد کمتر روش تفسیری همچون این روش اتفاق نظر وجود دارد. همه مفسران و صاحب نظران، جز تعداد اندکی، این روش را پسندیده، در بسیاری موارد از آن استفاده کرده، و برخی آن را بهترین روش تفسیر دانسته اند. اهمیت این روش هنگامی روشن می شود که بدانیم تفسیر موضوعی قرآن بدون استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن ممکن نیست و در تفسیر ترتیبی نیز مفسر نمی تواند از این روش بی نیاز باشد و اگر آن را کنار بگذارد، در حقیقت از قراین نقلی موجود در آیات دیگر صرف نظر کرده است و در نتیجه، به دام تفسیر به رأی می افتد. از این رو، لازم است که مفسر قرآن این روش را به خوبی بشناسد و با تمرین و ممارست در آن مهارت یابد.

روش تفسیر قرآن به قرآن، از جمله روش هایی است که در منابع روایی و متون تفسیری - هرچند به اجمال - قابل ردیابی است، ولی در قرن چهارده بود که این شیوه با ضوابط و تفصیل بیشتری مورد توجه قرآن پژوهان قرار گرفت و کسانی چون علامه طباطبایی و علامه آیت الله العظمی دکتر صادقی تهرانی معتقد شدند که اساساً تفسیر بایسته و صحیح، تنها همین شیوه تفسیری است و بس. علامه دکتر صادقی تهرانی از بزرگترین مفسران و فقهاء تاریخ اسلام و از جمله افتخارات شیعه به شمار می آید. او بیشترین تأثیر را در بیداری قرآنی داشته است. اثر تفسیری آیت الله العظمی صادقی (الفرقان) با گذشت سالها و تدوین تفاسیر جدید هنوز قرب و منزلت و ارزش خود را حفظ کرده است و یکی از شاهکارهای حوزه شیعه شناخته می شود.

همزمان با نزول نخستین آیات قرآن، در عصر پیامبر(ص) ضرورت توجه به ژرفای مفاهیم وحی مطرح گردید و اهمیت دستیابی به پیامهای متراکم و به هم پیوسته قرآن، مورد توجه قرار گرفت. شخص پیامبر(ص) نخستین مفسری بود که پرده از پیامهای نهفته کلام الهی برداشت و از سیر تفسیر و شیوه های تبیین مراد الهی سخن گفت و این مهم را در قالب سیره عملی خود نیز به نمایش گذاشت. این سخن از رسول اکرم(ص) نقل شده است: «القرآن

یَصْلَقُ بَعْضُهُ بَعْضًا - هر بخش از قرآن بخش دیگری را تصدیق می‌کند»^۱ مطمئن باشید راه آزاد در شناخت دین بدون هیچ‌گونه تحمیلی و رها از هر قید و بندی در اصالت قرآنی است. و بدترین سفاقت و کجروی این جرأت غلط است که به ملاحظه‌ای نظرات علمائی، برخلاف کتاب خدا نظر دهی و صاحب نظران راستین را به کثری و کج سلیقه‌ی متهم سازی.

روش صحیح تفسیر قرآن کریم از دیدگاه فقیه قرآنی

تفسیر قرآن به قرآن، از روش‌های مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان از صدر اسلام تاکنون بوده است، و برخی آن را اولین روش در تفسیر به شمار می‌آورند چراکه در تفسیر قرآن، پیش از هر چیز دیگر باید از خود قرآن، تفسیر آن را بخواهیم.^۲ این روش که از عصر معصومان (ع) مورد استفاده و استناد بوده است، کارآمدترین شیوه تفسیری قرآن است. دانشمندان قرن اخیر به اهمیت ویژه این نوع تفسیر به منزله روشی کارآمد و اصیل تأکید داشته‌اند تا آنجا که از سوی مفسرانی همچون علامه طباطبائی و آیت‌الله العظمی صادقی تهرانی تنها روش صحیح تفسیر خوانده شده است.^۳ تفسیر قرآن به قرآن یعنی استفاده - حداکثری - از آیات دیگر قرآن برای تبیین مراد آیه‌ای دیگر که موضوع و محتوای آنها یکسان یا نزدیک به هم است.^۴ در این روش دست‌یابی به مراد واقعی خدای متعال، با توجه به آیات دیگر قرآن کامل می‌گردد. پیامبر اکرم (ص) که به تصریح قرآن، مبین قرآن بود درباره شیوه بیانی قرآن می‌فرماید: آیه‌های قرآن یکدیگر را تأیید و تصدیق می‌کنند، پس میان آنها ناسازگاری و ناهمگونی نیفکنید.^۵ تفسیر و تصدیق‌کننده بودن بعضی آیات قرآن برای بعض دیگر، به این معناست که آنها ناظر به یکدیگر تفسیر می‌شوند. آن حضرت در قالب سیره عملی خود نیز این شیوه را به یاران خویش می‌آموخت. پیشوایان معصوم (ع) نیز در تفسیر آیات قرآن، از خود قرآن

۱. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، به نقل از: عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روشهای تفسیر، ص ۲۹۹

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مقدمة فی اصول التفسیر، ص ۳۹؛ الذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۳۷-۳۸؛ الخالدی، عبدالفتاح، تعریف الدارسین بمنهج المفسرین، ص ۱۵۰

۳. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۱۳-۱۵ و جزوه تفسیر آیت‌الله العظمی صادقی تهرانی

۴. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۳۶۱

۵. متقی هندی، حسام‌الدین، کنز العمال، ج ۱، ص ۶۹۱، ح ۲۸۶۱

استفاده کرده‌اند و این امر بیانگر سابقه طولانی تفسیر قرآن به قرآن است.^۱ امام علی (ع) آیات قرآن را گواه، گویای یکدیگر^۲ و تصدیق‌گر هم خوانده است.^۳ احادیث متعدد و فراوانی که از طریق شیعه و اهل سنت در نهی از تفسیر به رأی وارد شده دلالت دارد که نظر استقلالی به آیات قرآن و اعتماد به خود آیه، بدون رجوع به آیات دیگر، طریقی ناتمام در فهم قرآن است و قرآن باید از طریق خود تفسیر گردد.^۴

در خصوص تفسیر قرآن به قرآن، سه دیدگاه کلی مطرح است:

۱. تفسیر قرآن به قرآن به منزله یکی از روش‌های تفسیری، در رتبه نخست، تلاش تفسیری است، اما در رتبه پس از آن، سایر منابع از جمله سنت جایگاه خود را داشته و در مواردی که دلیل قرآنی در تفسیر آیه‌ای یافت نشود، نوبت به سایر منابع می‌رسد.^۵

۲. مراجعه به خود قرآن اصل بوده و تنها سنت متواتر قطعی در تفسیر آیات قابل استفاده است. کسانی مانند عبدالکریم خطیب، محمد عبده و محمد مصطفی مراغی در این گروه جای می‌گیرند.

۳. روش تفسیر قرآن به قرآن کارآمدترین روش و بلکه تنها روش استوار بوده،^۶ و تمام بیانات قرآنی به گونه‌ای گویا و رساست که با تدبّر و مراجعه به خود آن، قابل فهم و تفسیر است و قرآن هرگز در دلالت خود گنگ نیست. این دیدگاه، این دیدگاه، این دیدگاه اصل را در احکام، قرآن و فرع را سنت قطعی قرار داده است که این مسئله همان نظریه **علامه صادقی تهرانی** است. ولی **علامه طباطبائی** می‌گوید: این دیدگاه نقش روایات را در آیات احکام و تفصیل جزئیات پذیرفته^۷ و در سایر آیات، نقش روایات را نقش کمک و تعلیم در فهم آیات و به منزله کلید تدبّر در خود قرآن قلمداد کرده است.^۸

۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۱۲

۲. نهج البلاغه، خ ۱۲۶، ص ۲۲۷

۳. همان، خ ۱۷، ص ۵۹

۴. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۳، ص ۷۶-۸۰

۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مقدمه فی اصول التفسیر، ص ۹۳؛ خالیدی، عبدالفتاح، تعریف الدارسین، ص ۱۵۰

۶. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۱۲؛ ج ۳، ص ۷۵

۷. همو، حاشیه کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲

۸. همان، ج ۱۴، ص ۲۰۵

ادله منبع بودن قرآن در تفسیر

چهار دسته دلیل می‌توان بر منبع بودن قرآن در تفسیر برشمرد که عبارتند از:

۱. سیره عقلا

سیره عقلا این است که در فهم سخن هر گوینده و نویسنده‌ای، از سخنان دیگر وی برای رفع اجمال و ابهام آن کمک می‌گیرند، به ویژه اگر صاحب سخن از کسانی باشد که مطالب مربوط به یک موضوع را متفرق و در زمان‌های متفاوت بیان می‌کند؛ حتی اگر در سخن وی ابهام و اجمالی نباشد و احتمال داده شود که در سخنان دیگر او، قیدی، قرینه‌ای، مخصّصی، مبینی باشد که به فهم بهتر آن کمک می‌کند، بررسی سخنان دیگر او را لازم می‌دانند.

با توجه به اینکه قرآن کریم اولاً، به زبان مردم بیان شده است ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَلِّغَ قَوْمَهُ لَئِيْن لَّهُمْ﴾ - و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا [حق را] برای آنان تبیین کند^۱ و ثانیاً، به صورت تدریجی و در طول ۲۳ سال و در موقعیت‌های زمانی گوناگون نازل شده و آیات مربوط به یک موضوع در کل قرآن پراکنده است، به این نتیجه می‌رسیم که در تفسیر هر آیه ای، حتی در غیر موارد اجمال و تشابه نیز، باید به تمام آیاتی که با معنای آن آیه ارتباط دارد و احتمال داده می‌شود که در معنای آن آیه تأثیر داشته باشد، مراجعه شود و با در نظر گرفتن آنها، به تفسیر آیه پرداخته شود. بر اساس این دلیل، منبع بودن قرآن در تفسیر، حتی در مواردی که اجمال و ابهامی در آیه وجود ندارد، اثبات می‌شود.

۲. برخی ویژگی‌های قرآن

برخی از ویژگی‌های قرآن نشان می‌دهد که در تفسیر این کتاب الهی، ناچار باید از آیات دیگر آن استفاده کرد. مانند:

الف. نزول تدریجی: تاریخ قرآن کریم حکایت از آن دارد که به صورت تدریجی طی ۲۳ سال بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده و آیات - جز در موارد بسیار اندک - به همان ترتیب نزول

در میان سوره‌ها قرار گرفته و این امر موجب شده است که در برخی موارد، آیه‌ای به تنهایی قابل فهم نباشد و مفهوم همان آیه در جای دیگر که با الفاظ دیگری بیان شده، قابل فهم گردد و یا لغت مبهم آیه‌ای در ساختار دیگری قابل فهم باشد و یا در بسیاری از موارد، مطلبی که در آیه‌ای از قرآن به صورت مجمل بیان شده در جای دیگر به گونه‌ای روشن و با وضوح بیشتر بیان گردد. مفسّر از آیه نخست برداشت احتمالی دارد و آیه دوم تصدیق کننده برداشت تفسیری مفسّر می‌شود. یا موضوعی به صورت عام یا مطلق یا در جایی به صورت خاص یا مقید بیان شده و یا مطلبی به صورت موجز بیان گردیده و در جای دیگر، به تفصیل بیان شده است یا مفهوم آیه‌ای روشن بوده، ولی مصداق آن مبهم است و در جای دیگر بیان شده. در این گونه موارد، آیات دسته دوم قرینه فهم مراد خداوند از دسته اول است.^۱

ب. بیان مطالب بسیار در حجم کم: ویژگی دیگر قرآن این است که در برخی موارد، در بیان مطالب، گزینشی عمل کرده، به گونه‌ای که اگر قرینه مقالی یا حالی و مقامی نباشد، مراد آیه مبهم مانده، به خوبی فهمیده نمی‌شود. در این گونه موارد، برخی آیات یا اصول کلی مستخرج از آن، قرینه فهم آیه شده، مراد آیه را روشن می‌سازد.

۳. دلیل قرآنی

از آیه ۷ سوره آل عمران منبع بودن قرآن کریم برای تفسیر استفاده می‌شود. این آیه می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ - اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن آیات محکم [صریح و روشن] است (که) آنها مادر (و مرجع تفسیر و فهم) کتابند؛ و (پاره‌ای) دیگر (از نظر لفظی با آیاتی دیگر) متشابه‌اند. پس اما کسانی که در دل هایشان انحراف است، (روی این اصل نااصل) برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن (به دلخواه خود)، از متشابه آن پیروی می‌کنند (حال آنکه از نظر معنوی با هم متفاوتند). در حالی که تأویل آن (قرآن) را جز

۱. الذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۳۷

خدا (کسی) نمی‌داند و (همچنین) پای برجایان در علم (ایمانی) می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم. همه‌ی قرآن (چه محکم و چه متشابهش) از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان عمیق کسی متذکر نمی‌شود.»

در اینجا نخست این سؤال پیش می‌آید که خود این آیه محکم است یا متشابه؟ پاسخ این است که با دقت در خود آیه و این که تنها آیه‌ای است که تقسیم بندی محکمت و متشابهات را بیان کرده به محکم بودن این آیه پی می‌بریم، در غیر این صورت مرزهای محکمت و متشابهات ناشناخته مانده و تمام آیات متشابه خواهند بود. در آیه «ام‌الکتاب» آمده نه «ام‌المتشابهات» و از این نتیجه می‌گیریم که گاهی محکمت نیز مورد تفسیر و تبیین محکمت دیگر واقع می‌شوند، و در حقیقت محکمتی قرآنی برای ما در کل کتاب هستند چه برای متشابهات و چه محکمتی دیگر.

محکمت قرآن در مجموع، اصل و مرجع کل متشابهاتند و هر آیه محکم مرجع یک یا چند آیه متشابه یا محکم قرار می‌گیرد، و اینگونه نیست که هر کدام از محکمت مرجع تمام متشابهات باشند مگر محکمی «لیس کمثله شیء» و لذا «هن ام‌الکتاب» فرمود، نه «هن امهات‌الکتاب».

«کل قرآن در جهاتی چند محکمت است:» احکام تمامی آیات به معنی حکمت عالی‌ه ربانی است که در تمامی آیات قرآنی نمودار است. و همچنین معنی محکم بودن دلالت کل آیات قرآن است. احکام آیات در برابر تفضیل آیات به این معنی است که نزول دفعی قرآن بر قلب مبارک رسول‌الله (ص) در شب قدر بر مبنای احکام و اتقان صورت گرفته، و در حقیقت تمام محکمت و متشابهات قرآن مفصل در نزول دفعی قرآن بدینگونه محکم بوده‌اند.

متشابهات قرآن نیز اگر چه در مرحله نخستین و نظر سطحی احکام ندارند لیکن با ارجاع به محکمت قرآن و با بهتر دقت کردن و عمیق شدن در دلالت خودشان، محکم خواهند شد. پس هرگز در قرآن آیه مبهم و مجملی نداریم و حروف مقطعه نیز چنانکه گذشت خارج از محور دلالت هستند.

تشابه کلی آیات قرآن نیز در ابعادی چند است:

۱- هماهنگی‌های بایسته کل قرآن است با سائر کتابهای وحیانی در اصل وحی و وحی اصیل.

۲- تشابه کل آیات قرآن در ابعاد اعجاز، فصاحت و بلاغت و وزن و نظم.

۳- تشابه در توافق کلی آیات با فطرت پاک، عقل سلیم و علم مسلم.

۴- تشابه از لحاظ هماهنگی با هم و عدم اختلاف با یکدیگر و در عین حال تفسیر یکدیگر، و اصولاً تشابه و همانندی بین دو جمله یا چند کلمه؛ یا از نظر لفظی است که لفظ یکسان و معنی متفاوت است، یا از نظر معنوی که معنی یکسان و الفاظ متعدد است، و یا تشابه هم در لفظ است و هم در معنی که در صورت ترادف است و در صورت سوّم تساوی. لازم به ذکر است که کلمات کلاً سه گونه‌اند: ۱- ویژه خدا ۲- ویژه آفریدگان ۳- نسبت به هر دو استعمال می‌شود. در دو مورد اول تشابه خلقی و خالق‌ی وجود ندارد. مثلاً کلمه ازلی و سرمدی مخصوص خداست و کلمه حادث مخصوص خلق است. و در مورد یکدیگر به کار برده نمی‌شوند و احياناً در کلمات مخصوص خلق نیز تشابه حاصل می‌شود که به تفصیل توضیح داده خواهد شد. در مورد سوّم که کلمات هم نسبت به خدا و هم نسبت به خلق کاربرد دارد تشابه لفظی خلقی و خالق‌ی لازم می‌آید مانند کلمات: عرش، علم، سمع، بصر، جاء و ید که هم در مورد خدا استعمال می‌شود هم در مورد مخلوقات.

«متشابه» آیه‌ای است که به رغم روشنی مدلول لفظی آن، مراد خداوند از آن برای شنونده روشن نیست و در دو یا چند احتمال مردّد می‌شود. این معنا با توجه به تقابلی که میان این دو دسته آیات برقرار شده روشن می‌شود و نیز به دلیل بیان این نکته که کسانی که در دل‌هایشان انحرافی وجود دارد، برای طلب فتنه و تأویل، از آیات متشابه پیروی می‌کنند.

اما «محکم» آیه‌ای است که در دلالتش بر مراد خداوند، هیچ‌گونه شک و تردیدی وجود ندارد. از این رو، محکم «امّ الکتاب» معرفی شده است.^۱ واژه «امّ» در واژه‌نامه‌ها به معنای چیزی است که آنچه در اطرافش قرار دارد، بدان چسبانده می‌شود^۲ و نیز به معنای اصل هر چیز^۳ محل بازگشت، جماعت و دین آمده و علت اینکه آیات محکم «امّ الکتاب» معرفی شده، آن است که این دسته از آیات «مرجع قرآن» هستند. بنابراین، طبق این آیه، آیات

۱. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان، ج ۱، ص ۲۲۴

۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ج ۱، ص ۱۰۴

۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ص ۸۵

۴. ابوالحسن احمد بن فارس، المجل، ج ۱، ص ۲۱

محکم قرآن مرجع آیات متشابهند. چنان که بسیاری از مفسران اشاره دارند، مرجع بودن آیات محکم برای آیات متشابه، در تفسیر و تبیین است^۱ یعنی آیات محکم توضیح دهنده و مفسر آیات متشابهند. در نتیجه، این آیه بر منبع بودن برخی آیات برای تفسیر آیات دیگر، دلالت دارد.^۲ در روایات نیز این مسئله مورد تأیید واقع شده است. امام رضا(ع) فرمودند: «من ردّ متشابه القرآن الی محکمه فقد هدی الی صراط مستقیم - هر کس متشابه قرآن را به محکم آن برگرداند، به راه مستقیم هدایت شده است.»^۳

۴. دلایل روایی

الف. در روایت آمده است که «كِتَابُ اللَّهِ تَبْصِرُونَ بِهِ وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ - این کتاب خداست که بدان ینش می‌یابید و با آن سخن می‌گویید و به وسیله آن می‌شنوید. [کتابی است که] هر قسمتی از آن، از قسمت دیگر سخن می‌گوید و برخی بر برخی دیگر گواهی می‌دهد»^۴

بر اساس این روایت، قرآن مجموعه به هم پیوسته‌ای است که برخی از آیات آن مرتبط با آیات دیگر و هم موضوع است، به گونه‌ای که برخی از برخی دیگر سخن می‌گویند و گواه بر آن است. بنابراین، با مراجعه و تدبّر در مجموع آیاتی که این ویژگی را دارند، می‌توان آیه‌ای را گواه بر آیه دیگر و قرینه فهم آیه دیگر قرار داد و این چیزی جز منبع بودن قرآن در تفسیر نیست.

۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۳، ص ۴۳ - ابوالفتوح رازی (حسین بن علی بن احمد خزاعی نیشابوری)، روح الجنان و روح الجنان، ج ۴، ص ۱۷۴ - محمدبن حسن طوسی، ج ۲، ص ۳۹۴ - مولی محسن فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر کلام الله (تفسیر الصافی)، ج ۱، ص ۲۹۴ - محمدجواد بلاغی، آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۲۵۵

۲. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، ص ۲۰۹

۳. شیخ حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، ج ۲۷، ب ۹ (ابواب صفات قاضی)، ص ۱۵

۴. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، دارالهجره، خطبه ۱۳۳، ص ۱۹۲ - در منابع اهل سنت، روایاتی وجود دارد که در آنها به منبع بودن قرآن در تفسیر تصریح شده است. با تتبع مختصر به دو مورد برمی‌خوریم که عبارتند از: اول. روایتی از حضرت رسول اکرم(ص) که به طریق حذیفه نقل شده است: «و الحديث كالقرآن يفسر بعضه بعضاً.» محمدبن احمد قرطبی انصاری، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳، ص ۲۵ دوم. «اخرج ابن جریر و ابن المنذر عن سعید بن جبیر فی قوله "متشابهاً قال: يفسر بعضه بعضاً، و يدلّ بعضه علی بعض.» جلال الدین سیوطی، پیشین، ج ۷، ص ۲۲۱

ب. از امام صادق (ع) روایت شده است: «و اعلموا - رحمکم الله - أنه من لم يعرف من کتاب الله - عزوجل - الناسخ من المنسوخ و الخاص من العام و المحکم من المتشابه و الرخص من العزائم و المکی و المدنی و أسباب التنزیل و المبهم من القرآن فی ألفاظه المنقطعة و المؤلفه، و ما فیہ من علم القضاء و القدر و التقدیم و التأخیر و المبین و العمیق و الظاهر و الباطن و الابتداء و الانتهاء و السؤال و الجواب و القطع و الوصل و المستثنی منه و الجاری فیہ و الصفه لما قبل ممّا يدلّ علی ما بعد... فلیس بعالم بالقرآن و لا هو من أهله، و متى ما ادعی معرفه هذه الاقسام مدّع بغير دلیل فهو کاذب مرتاب مفتر علی الله الکذب و رسوله و ماؤاه جهنم و بسّ المصیر - بدانید - خداوند رحمتتان کند - هرگاه کسی از کتاب خدا، ناسخ را از منسوخ، خاص را از عام، محکم را از متشابه و مستحبات را از واجبات، مکی و مدنی و اسباب نزول و آنچه را از قرآن مبهم است، چه الفاظش از هم منقطع باشد یا مرگب، و آنچه از علم قضا و قدر و تقدیم و تأخیر، آشکار و عمیق، ظاهر و باطن، ابتدا و انتها، سؤال و جواب، قطع و وصل، آنچه استثنا شده و آنچه نشده و صفت کلام قبلی را که دلالت بر مابعد دارد، نداند به قرآن آگاه نیست و اهل آن محسوب نمی شود و اگر کسی مدعی شناخت این اقسام شود بدون دلیل، دروغگو و اهل افترا و تهمت بر خدا و پیامبرش است و منزلگاه او جهنم خواهد بود که بد سرانجامی است»^۱

امام صادق (ع) در این روایت، به برخی از ویژگی های قرآن اشاره فرموده و در پی، آن کسی را که به دروغ، مدعی آگاهی از این ویژگی هاست، جاهل به قرآن معرفی نموده و وعده عذاب به وی داده است. با اندک تدبیری در این ویژگی ها، می توان به راحتی به این نکته پی برد که از یک سو، در نظام ساختاری و محتوایی برخی آیات، نگاه متقابل ملاحظه شده است، به گونه ای که برخی آیات قید یا قرینه یا مخصّص و مبینی نسبت به آیه دیگر محسوب می شود، و از سوی دیگر، آیات مربوط به یک موضوع در کل قرآن پراکنده است. از این رو، در تفسیر هر آیه، باید به تمام آیاتی که با معنای آن آیه مرتبط است و احتمال دارد که در معنای آیه تأثیر داشته باشد، مراجعه شود.

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۴

ج. در روایتی از امام رضا(ع) آمده است: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ، وَ مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، فَردُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا، وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا، فَتَضَلُّوا- قطعاً در روایات ما، محکم و متشابهی همانند محکم و متشابه قرآن وجود دارد. پس متشابه روایات ما را به محکم آن برگردانید و از متشابه روایات بدون رجوع به محکم، پیروی نکنید [که اگر پیروی کنید] گم راه می‌شوید»^۱

در روایت یاد شده، روایات معصومان(ع) در داشتن محکم و متشابه به آیات قرآن تشبیه گردیده و وجوب رجوع به محکّمات آیات به هدف فهم متشابهات آیات امری مسلّم فرض شده و برای تأکید مطلب، پیامد مرجع قرار ندادن محکّمات را گمراهی بیان کرده است. بنابراین، منبع بودن محکّمات برای متشابهات در آیات و روایات از این روایت استفاده می‌شود.

د. در اخبار متواتر منقول از پیامبر اکرم و ائمه اطهار(ع)، عرض اخبار به کتاب خدا یک وظیفه شمرده شده است. به نظر می‌رسد معیار سنجش بودن آیات قرآن اختصاص به روایات ندارد و شامل هر فکر و اندیشه و نیز برداشت تفسیری می‌شود، بخصوص با توجه به عبارت برخی از روایات که می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ مُرْدُودٌ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ»^۲ یا می‌فرماید: «حَمْدُنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَمْرِو حَدَّثَهُ عَنْ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ(ع): «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ»^۳

احادیث عرضه بر کتاب

احادیثی که در اینباره آمده است تعبیرات مختلفی دارد و همگی می‌گویند اگر حدیثی مخالف کتاب الله بود: «فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^۴ و «إذا حدثكم بشيء

۱. شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ب ۹ (ابواب صفات قاضی)، ص ۱۱۵

۲. مجلسی، محمدباقر، پیشین، ج ۲، ص ۲۴۲، ب ۳۹

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۶۰: مشابه همین روایت در این مصادر آمده است: همان، ج ۷، ص ۱۵۸ - محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۳۵۷ - شیخ حرّ عاملی، پیشین، ج ۳۶، ص ۲۹۳ - محمدباقر مجلسی، پیشین، ج ۸۹، ص ۱۰۰، ب ۸ - احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۷

۴. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۹، ج ۳۳۴۳ + وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۸، ج ۳۳۳۶۲

فاسألونی عن کتاب الله»^۱ «کل شیء مردود إلى الکتاب والسنة، وکل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف»^۲ «أیها الناس! ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فأنا قلتہ، وما جاءکم یخالف کتاب الله فلم أقله»^۳.

روایات ضرب قرآن به قرآن در ترازوی نقد

یکی از ادله مخالفان روش تفسیر قرآن به قرآن و نیز تفسیر موضوعی قرآن کریم، روایات ضرب قرآن به قرآن است. در نگاه آنها این روایات گویای ناهمگونی این روش تفسیری صحیح با فهم درست آیات و ایجاد اختلاف و مشکلات جدی در عرصه تفسیر قرآن خواهد بود و شاید پیروی از روش پیروان دیگر ادیان آسمانی در تحریف و به انزوا کشیدن آیات در عرصه زندگی باشد.

روش قرآن به قرآن یکی از روش‌های تفسیری است که بسیاری از مفسران آن را روش پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام و سلف صالح در تفسیر قرآن یاد کرده‌اند. اقبال روز افزون به این روش تفسیری در میان اندیشه وران قرآنی و پی نهادن روش تفسیر قرآن در عمده مجامع و جوامع علمی شیعه و سنی به این روش موجب گردید تا برخی مفسران، نگرانی خویش را در کنار نهادن روایات از عرصه تفسیر ابراز کنند و آن را مخالف با روش صحیح! تفسیر قرآن بنگارند.

مهم ترین شبهه ای که ممکن است در مقابل ادله منبع قرار دادن قرآن در تفسیر مطرح شود، ملازم بودن آن با «ضرب القرآن بعضه ببعض» است که بر این اساس، پیامبر گرامی و ائمه اطهار علیهم السلام نسبت به کار برخی اعتراض می‌کردند که چرا آیه ای را بر آیه دیگر حمل می‌کنند و این همان منبع قرار دادن قرآن در تفسیر است. برای روشن شدن مطلب، روایات یاد شده در ذیل، بررسی می‌شود:

۱. حر عاملی، محمد حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۸۳، ح ۲۴۲۰۸

۲. همان، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۳۳۳۴۷

۳. همان، ج ۲۷، ص ۱۱۱، ح ۳۳۳۴۸

۱. محمد بن یعقوب کلینی از علی بن ابراهیم و او از پدرش از نضر بن سوید از قاسم بن سلیمان از امام صادق (ع) و ایشان از امام باقر (ع) نقل کرده است که ایشان فرمود: «مَا ضَرَبَ رَجُلٌ الْقُرْآنَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ إِلَّا كَفَرَ» - کسی بعضی از قرآن را بر بعضی دیگر از آن نزد، جز آنکه کافر شد^۱

۲. محمد بن ابراهیم بن جعفر النعمانی در کتاب تفسیرش، از احمد بن محمد بن سعید بن عقده از احمد بن یوسف بن یعقوب الجعفی، از اسماعیل بن مهران از حسن بن علی بن ابی حمزه، از پدرش از اسماعیل بن جابر نقل کرده است که امام صادق (ع) فرمودند: «انَّ اللَّهَ تبارک و تعالیٰ بعث مُحَمَّدًا، فختَم به الانبیاء، فلا نَبیَّ بعده، و انزل علیه کتاباً، فختَم به الکتب - الی أن قال - و جعله النبی (ص) علماً باقیاً فی اوصیائه، فترکهم الناس، و هم الشَّهداء علی اهل کلِّ زمان و عدلوا عنهم...، ذلک أنَّهم ضربوا بعضَ القرآن ببعض و احتجَّوا بالمنسوخ و هم یظنون أنَّه النَّاسخ، و احتجَّوا بالمتشابه و هم یرون أنَّه المحکم، و احتجَّوا بالخاص و هم یقدرون أنَّه العام و احتجَّوا بأول الایة و ترکوا السبب فی تأویلها ولم ینظروا الی ما یفتح الکلام و الی ما یختمه ولم یعرفوا موارد و مصادره إذ لم یأخذوه عن اهلہ، فضلوا و أضلوا - خداوند تبارک و تعالیٰ - حضرت محمد (ص) را مبعوث نمود و با آن حضرت، آمدن پیامبران را خاتمه داد. بنابراین، پیامبری پس از آن حضرت نخواهد بود. و کتابی بر آن حضرت نازل نمود و آمدن کتب را خاتمه بخشید. و آن حضرت کتاب (قرآن) را نشانه‌ای در میان اوصیای خویش (امامان (ع)) قرار داد. ولی مردم اوصیای آن حضرت را در حالیکه ایشان گواهان بر اهل هر زمان بودند، رها کردند و از آنان روی گردانند... این بدان دلیل بود که آنان برخی از قرآن را بر برخی دیگر آن زده و به آیه منسوخ احتجاج کرده‌اند، در حالیکه گمان می‌بردند ناسخ است؛ و به متشابه احتجاج نمودند، در حالیکه به اعتقاد خود، آن را محکم می‌دانستند؛ و خاص را دلیل قرار دادند، در حالیکه آن را عام به حساب می‌آوردند؛ و ابتدای آیه را دلیل قرار دادند و

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، پیشین، ج ۲، ص ۶۳۳ باب «النوادر»، ص ۶۲۷. همین روایت با حذف ابتدای سند در عدة الداعی و نجاح الساعی احمد بن محمد بن فهد حلی (ص ۲۲۹) و ثواب الاعمال، (شیخ صدوق) (ط. الثانية، قم، منشورات رضی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۰) آمده است. نیز استاد شیخ صدوق، محمد بن حسن، از حسین بن حسن بن ابان، از حسین بن سعید، از نضر بن سوید، از قاسم بن سلیمان، از امام صادق و ایشان از امام باقر (علیه السلام) روایت کرده است. (رک. محمد بن علی بن حسین بن بابویه (شیخ صدوق)، معانی الاخبار، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۱۹۰).

سبب در تأویلش را رها کردند و به آغاز و فرجام سخن توجهی نداشتند و موارد و مآخذش را نشناختند؛ زیرا آن را از اهلش فرا نگرفتند. بدین روی، گمراه شدند و دیگران را هم گمراه نمودند»^۱

۳. در ذیل آیه شریفه «وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا» آل عمران: ۷۸ از ابن عباس روایت شده که گفته است: این آیه درباره گروهی از اخبار یهود نازل شد که از پیش خود مطالبی را مانند ویژگی پیامبر (ص)، که در کتاب خدا نبود، می‌نوشتند و بدان می‌افزودند. و نیز گفته شده است: این آیه درباره یهود و نصارا نازل شده که تورات و انجیل را تحریف کردند و برخی از قسمت‌های کتاب خدا را به قسمت دیگر می‌زدند و آنچه را از آن نبود، بدان ملحق می‌کردند و دین حنیف را از آن حذف نمودند.^۲

۴. از أحمد بن حنبل و ابن ماجه از عمرو بن شعيب، از پدرش، از جدش نقل کرده اند که گفت: نبی اکرم (ص) شنیدند که جماعتی درباره قرآن به ستیز و دشمنی می‌پردازند، فرمودند: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهَذَا: ضَرَبُوا كِتَابَ اللَّهِ بَعْضُهُ بَبَعْضٍ، وَ إِنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللَّهِ يَصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَلَا تَكْذِبُوا بَعْضُهُ بَبَعْضٍ، فَمَا عَلِمْتُمْ مِنْهُ فَقُولُوا، وَ مَا جَهِلْتُمْ فَكَلِّمُوا إِلَى عَالَمِهِ - مردمان پیش از شما به سبب چنین کاری هلاک شدند: بعضی آیات کتاب خدا را به بعضی آیات دیگر زدند. قرآن نازل شد تا بعضی از آن بعضی دیگر را تصدیق کند. پس برخی از آیات آن را با برخی دیگر تکذیب نکنید. آنچه را از آن می‌دانید، بیان کنید و آنچه را که نسبت به آن آگاهی ندارید، به داننده آن واگذارید».^۳

۵. در روایتی، ابن سعد و ابن ضریس در فضائل و ابن مردویه از عمرو بن شعيب از پدرش از جدش نقل می‌کند که پیامبر (ص) از کنار گروهی گذشتند که آیه‌ای را به آیه دیگر ارجاع می‌دادند. ایشان در حالی که از این عمل آنان خشمناک بودند، فرمودند: به همین طریق، امت‌های پیش از شما گم راه شدند؛ چرا که درباره پیامبرانشان با یکدیگر

۱. مجلسی، محمدباقر، پیشین، ج ۹۳، ص ۳ / شیخ حرّ عاملی روایت یاد شده را با همین سند، ولی با اندکی تفاوت در متن نقل کرده است. (ر.ک. شیخ حرّ عاملی، پیشین، ج ۲۷، ص ۲۰۰). نیز علامه مجلسی همین روایت را بدون ذکر سند و نام امام، بلکه با تعبیر «عن الائمة» در بحار الانوار، (ج ۹۲، ص ۷۲) نقل کرده است.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، پیشین، ج ۱، ص ۷۸۰؛ مجلسی، محمدباقر، پیشین، ج ۹، ص ۷۰

۳. مجلسی، محمدباقر، پیشین، ج ۳۰، ص ۵۱۲؛ جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۴۹؛ اسماعیل بن کثیر، پیشین، ج ۲، ص ۱۰

اختلاف کردند و بعضی آیات کتاب خدا را به بعضی آیات دیگر زدند. فرمودند: به راستی، قرآن نازل نشد تا بعضی از آن برخی دیگر را تکذیب نماید، بلکه نزول آن بدان دلیل بود که بعضی از آن برخی دیگر را تصدیق نماید. پس هر چه را از قرآن به درستی شناختید بدان عمل کنید و هر چه را که بر شما متشابه بود، به آن ایمان آورید.^۱

نقد این احادیث؛

این بخش که بر گرفته از ۲۰ مقاله مرتبط است به شرح ذیل می‌باشد:

الف. نقد سندی روایات: دو روایت نخست، که در کتب شیعه نقل شده است، از نظر سند، اعتبار چندانی ندارد. زیرا در روایت نخست، که به دو طریق از نضر بن سوید از قاسم بن سلیمان روایت شده، یکی از راویان، قاسم بن سلیمان است که در کتب رجالی، گرچه تضعیف نشده، ولی سخنی در توثیق وی نیز وارد نشده است.^۲ در سند روایت دوم نیز حسن بن علی بن ابی حمزه و پدرش علی بن ابی حمزه قرار دارند و این دو به خاطر آنکه از سران «واقفیه» بودند، تضعیف شده و از دروغ‌گویان دانسته شده‌اند.^۳ سومین روایت نیز، که بیان سبب نزول است، بدون هیچ سندی از ابن عباس نقل شده است. بنابراین، هیچ یک از سه روایت شیعی مذکور سند صحیحی ندارد. دو روایت بعدی نیز، که از اهل سنت است برای اثبات وثاقت راویان آن راهی جز مراجعه به رجال اهل سنت و اقوال رجال شناسان اهل سنت نیست، و چون که عدالت و وثاقت رجال شناسان اهل تسنن نزد شیعه تقریباً ثابت نیست، توثیق آنان نیز برای شیعه اعتبار ندارد.

ب. نقد محتوایی روایات: قرآن پژوهان تفسیرهای متفاوتی از این روایات دارند که اطلاع از آن می‌تواند ما را در گزینش نظر صحیح در رابطه با مفاد روایات یاری رساند. آن نظریه‌ها عبارتند از:

۱. سیوطی، جلال‌الدین، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۹

۲. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، ط. الرابعة عشر، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۰ / محمدتقی تستری، قاموس الرجال، ط. الثانية، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۷۲ / محمدباقر مجلسی روایت را مجهول دانسته است. (ر.ک. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۵۲۱).

۳. خویی، سید ابوالقاسم، پیشین، ج ۵، ص ۱۴ و ج ۱۱، ص ۲۱۴؛ سید محمدجواد حسینی، المعین علی معجم رجال الحديث، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ ق، ص ۳۰۶

- ۱- شیخ صدوق از استاد خود محمدبن الحسن از معنای حدیث «ضرب القرآن» سؤال کرد، وی در پاسخ گفت: معنای حدیث این است که فردی در تفسیر آیه ای، تفسیر آیه دیگر را ارائه دهد.^۱
- ۲- در هم کوبیدن آیات به هدف ناچیز شمردن و بی مقدار کردن آیات یا اینکه مراد از کفر، کفر اصطلاحی نباشد.^۲
- ۳- خلط مقامات معانی آیات به یکدیگر و اخلال به ترتیب مقاصد آنها. مثل آنکه آیه محکم را متشابه و متشابه را محکم به حساب آورد^۳ که نتیجه آن تفسیر به رأی است.^۴
- ۴- بنا گذاشتن بر زورگویی، مجاز و خود رأیی در اخذ معناست.^۵
- ۵- بازی کردن با معانی قرآن بر حسب هوای نفس و مصلحت شخصی، به هدف به کرسی نشاندن حرف خود و ساکت کردن طرف مقابل.^۶
- ۶- مقارنه آیات و ارجاع آیه ای به آیات دیگر به خاطر ابراز اختلاف و تضاد بین آیات و ایجاد فتنه در دین خداست.^۷
- ۷- آیت الله عمید زنجانی در توجیه روایات مزبور می نویسد: «ممکن است که مفاد روایات فوق را چنین توجیه کنیم: مراد از «ضرب القرآن بعضه ببعض» مقارنه آیات و ارجاع آیه ای به آیات دیگر، به منظور ابراز اختلاف و تضاد بین آیات و ایجاد فتنه در دین خدا باشد»^۸ و تعبیر «لم ينزل ليكدب بعضه بعضاً» در روایت سیوطی را مؤید این معنا می داند. و نیز این که در روایت از کفر این افراد سخن گفته شده است، روشن می کند که مقصود تفسیر غلط قرآن

۱. صدوق، محمدبن علی، معانی الاخبار، ص ۱۹۰

۲. فیض کاشانی، مولی محسن، پیشین، ج ۱، ص ۷۰

۳. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۳، ص ۸۳

۴. همان، ص ۸۱

۵. حکیم، سید محمدسعید، المحکم فی اصول الفقه، ۶ جلدی، مؤسسه المنار، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۷۵

۶. مرکز الرسالة، الایمان والکفر و آثارها علی الفرد والمجتمع، قم، مرکز الرسالة، ۱۴۱۹ ق، ص ۷۳

۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۹

۸. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش های تفسیری قرآن، ص ۳۷۶، چاپ چهارم

نیست. چرا که تفسیر غلط عامل کفر کسی نمی‌شود، بلکه منظور عملی است که لازمه آن انکار آیات قرآن و تکذیب آنها باشد.^۱

جایگاه تفسیر قرآن با قرآن در روایات اهل بیت علیهم السلام

در روایات تفسیری اهل بیت (ع) از راه‌های مختلفی که در عرف عقلا برای فهم کلام رایج است استفاده شده که یکی از آن راه‌ها توجه به قراین کلام است و از جمله قراین، سخنانی است که گوینده در جای دیگری گفته و توجه به آن در فهم بخش‌های دیگری از سخن وی تأثیر دارد و مراد او را روشن می‌سازد. قرآن کریم نیز که بر اساس اصول محاوره عقلایی سخن می‌گوید از این گونه قراین که همان آیه‌هایی است که در جای جای آن آمده، برخوردار است و بنابراین به هنگام فهم بعضی از آیه‌ها باید به آیه‌های دیگری که ممکن است استقرینه‌ای بر فهم مراد خدا از این آیه مورد بحث باشد توجه کرد. کاربرد این قرینه در فهم قرآن همان روش تفسیر قرآن به قرآن است.

از سخنان مرحوم علامه صادقی تهرانی چنین برمی‌آید که این روش، ویژه اهل بیت بوده و به جهت کارایی آن در کشف مراد خداوند تنها روش قابل اعتماد است و خود ایشان همین روش را برگزیده و در تفسیر شریف و کبیر الفرقان آن را به کار بسته است. علامه طباطبائی در اینباره می‌فرماید: «و قد كانت طریقتهم فی التعلیم و التفسیر هذه الطریقه بعینها علی ما وصل الینا من اخبارهم فی التفسیر... هذا هو الطریق المستقیم و الصراط السوی الذی سلکه معلمو القرآن و هداته صلوات الله علیهم»^۲

نمونه‌ای از روایات تفسیری قرآن با قرآن؛

در میان ده‌ها روایتی که در آن به تفسیر قرآن با قرآن^۳ پرداخته شده روایت‌های معتبری دیده می‌شود که از نظر دلالت هم جای ابهامی ندارد که در اینجا به بیان دو نمونه از آنها بسنده می‌کنیم:

۱. همان، ص ۳۷۶، چاپ چهارم

۲. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۱۲

۳. اهل بیت (علیهم السلام) راه‌های مختلفی را در استفاده تفسیری از آیه‌های قرآن پیموده‌اند که اهم آنها از این قرار است: الف. توجه به کاربرد قرآنی واژه به کار رفته در آیه مورد تفسیر. ر. ک. به: نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۸۰. ب. استفاده از تفسیر آیه‌ای در تفسیر

۱. حریز از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: این آیه درباره یهود و نصارا نازل شده است که خداوند می‌فرماید: الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه - یعنی پیامبر را - کما یعرفون ابنائهم؛ زیرا خداوند در تورات و انجیل و زبور ویژگی‌های حضرت محمد (ص) و ویژگی یاران و محل هجرتش را بر آنان نازل فرموده بود و آن سخن خداوند است که ﴿محمّد رسول الله والذین معه﴾^۱ این صفت رسول خدا و یاران اوست در تورات و انجیل، پس هنگامی که خداوند او را برانگیخت کتابیان او را شناختند همان‌گونه که خداوند فرموده است: پس زمانی که آمد آنان که او را می‌شناختند بدو کافر شدند.^۲

در این روایت، آیه شریفه ﴿الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابنائهم﴾^۳ که درباره شناخت کتابیان نسبت به پیامبر اسلام (ص) است، با دو آیه دیگر تبیین و تفسیر شده است. نخست آیه‌ای است که راه شناخت آنان را بازگو می‌کند و آن کتاب‌های آسمانی تورات و انجیل و زبور است که در میان اهل کتاب متداول و در دسترس بوده و در آنها ویژگی‌های پیامبر (ص) به روشنی وجود داشته است و دیگری آیه‌ای است که تصریح دارد کتابیان ویژگی‌های یادشده رادرشخص حضرت محمد (ص) یافتند و او را شناختند، ولی با این همه از ایمان به او روی‌گردان شدند.

۲. ابن اذینه گوید از امام صادق (ع) درباره آیه ﴿ما یكون من نجوى ثلاثة الا هورابعهم﴾^۴ سؤال نمودم، حضرت فرمودند: او یکتا و ذاتاً یگانه است از خلق خود جدا و او "به هر چیزی احاطه دارد" ^۵ به اشراف و احاطه و قدرت "هیچ ذره‌ای و نه کمتر و بیشتر از آن در آسمانها و زمین از او مخفی نیست" ^۶ این به احاطه و علم اوست نه به ذات. زیرا مکانها

آیه دیگر. ر. ک. به: نور الثقلین، ج ۳، ص ۳۸۷. تبیین مراد آیه با استناد به آیه دیگر. ر. ک. به: نور الثقلین، ج ۴، ص ۲۹۴. د. توجیه مفاد آیه با توجه به مسلم بودن همان معنی در آیه دیگر. ر. ک. به: نور الثقلین، ج ۱، ص ۱۴۸.

۱. فتح: ۲۹.

۲. بقره.

۳. بقره: ۱۴۶ و انعام: ۲۰.

۴. مجادله: ۷.

۵. فصلت: ۵۴.

۶. سبأ: ۳.

دارای جهت‌های چهارگانه‌اند و اگر او به ذات حاضر باشد لازمه اش جهت دار بودن اوست^۱ [به که درباره خداوند محال است]. در اینجا امام (ع) آیه ۷ مجادله را به کمک دو آیه دیگر توضیح و تفسیر نموده و چگونگی حضور خداوند تعالی را در همه جا بیان کرده‌اند. استفاده تفسیری از آیه‌های یادشده در دو روایت فوق قابل انکار نیست و در استناد آنها به اهل بیت (ع) تردیدی وجود ندارد. بر این پایه، روایت‌های دیگری که بیانگر تفسیر قرآن با قرآن بوده و دارای سند صحیحی نیست نیز تقویت می‌شود.

مقدمات تفسیر قرآن کریم

مقدمات در تفسیر قرآن کریم دوگونه است:

یک: مقدماتی است که مفسر بتواند پاسخگوی نظرات مخالف قرآن باشد.

دو: مقدمات عادی و عمومی است.

در روایتی از امیرالمؤمنین (ع) است که می‌فرماید: «انّ القرآن علی اربعه اشياء علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقایق. فالعبارة للعوام، و الاشارة للخواص، و اللطائف للاولیاء، و الحقایق للانبیاء» مقصود از عبارت، لفظ نیست. چون اگر لفظ بود همین لفظ را به کار می‌برد. بعد از لفظ معناست. بعد از معنا هم اشاره و لطایف است.

مراحل بعدی شرایطی دارد، و شرایط کسانی که اهل اشاره و اهل لطائف‌اند و اهل عمق‌اند شرط دیگری است، باید حرفهای دیگران، حرفهای به نام اسلام، حرفهای به نام قرآن، حرفهای به نام تشیع و تسنن، را بر محور قرآن تصحیح و تفسیرشان کنید، آنچه با قرآن موافق است باید پذیرفت و آنچه مخالف است، باید ردّ کرد.

در بُعد عامیانه، عوامی که می‌خواهند قرآن را بفهمند فهمشان نسبت به عبارات ظاهری قرآن، نصّاً و ظاهراً منوط است که لغت عربی را عمیقاً بدانند. یعنی دانستن لغات عربی با لغات خودشان همسان باشد. اگر یکسان باشد با تعمق در آیات که ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؟﴾، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ؟﴾، ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ، فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ؟﴾ یعنی طبق لغت، آن هم لغت

۱. علی بن محمد عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبدالله (عليه السلام). محمد بن يعقوب، کلبی، الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۱۳۶، بیروت، دارصعب و نورالقلین، ج ۴، ص ۳۱۴

قرآن، باید بفهمند. اما قرآن هم از نظر لغت، هم جمله، هم دلالت فصاحتی و بلاغتی، حتی صرف و وزن، مستغنی از دیگران است. یعنی همان گونه که خدا ذاتاً و صفاتاً و افعلاً، مستغنی از دیگران است، و دیگران احتیاج به او دارند و کلّ احتیاجند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ همان طور هم قرآن کتاب خدا، احتیاج به هیچ چیزی ندارد، نه لغت قرآن به لغتی دیگر، نه ادبیات قرآن به ادبیات دیگر، نه صرف قرآن به صرف دیگر، نه معانی قرآن به معانی دیگر. بنا بر این قرآن مفسّر مطالب دیگران است نه دیگران مفسّر قرآن. مفسّر، در حقیقت مستفسر است. یعنی قرآن را با قرآن فهمیدن، نه قرآن را با دیگر چیزهای غیر مطلق که به عنوان تحمیل باطل باشد یا محتمل الباطل باشد.

اگر ترجمه صحیحی برای فارسی زبانان، یا برای دیگران، ترجمه‌ای که ترجمان و بر گردان مطالب آیات قرآن از نظر نصّی و از نظر ظاهری صد در صد باشد، باید منظور نظر عامیان و دیگران باشد، «والعبرة للعوام» این برای عوام کافی است.

اما کسانی که دارای تخصّص هستند، مثل تخصّص در علوم اسلامی، فقه، اصول، فلسفه، عرفان و ... درست است که فقه و اصول و دروس حوزه مدخلیت اصلی در فهم قرآن ندارند ولی در اثبات و ردّ مسائل مدخلیت دارند. اگر کسی به هیچ وجه حوزه را ندیده باشد احیاناً آزادتر است در فهم قرآن کریم. زیرا کسانی که حوزه را دیدند نوعاً در مطالب حوزه غرق می‌شوند این است که یا بر قرآن تحمیل می‌کنند، یا اصلاً سراغ قرآن نمی‌روند.

نتیجه‌گیری:

طبق ادله عقلی و قرآنی تنها راه تفسیر قرآن، تفسیر به روش قرآن به قرآن است و ظنی الدلالة بودن قرآن هم طبق گفته‌های خدای متعال مردود است.





مفسران و حقیقت عالم ذر*

فاطمه آقا براریان*

چکیده

از پرسش‌های بنیادین در مقوله انسان شناسی و مراحل زندگی انسان این است که انسان قبل از ورود به دنیا چه مراحل از حیات را طی کرده است. پرسش‌هایی از این سنخ هیچ گاه بشر اندیشمند و حقیقت جو را رها نکرده است، و آدمی نیز هیچ گاه این پرسش‌ها را وانخواهد گذاشت؛ زیرا معنای زندگی هر کس مبتنی بر پاسخی است که به این پرسش‌ها می‌دهد.

یکی از این مراحل که به عنوان عوالم حیات انسانی از آن یاد می‌شود عالم ذر است. ذر در لغت به معنی مورچه می‌باشد. تعبیر عالم ذر و خصوصیات آن که ذهن مفسران، فلاسفه و متکلمان را به خود مشغول ساخته برگرفته از آیه ۱۷۲ سوره اعراف و روایات متعددی است که در این زمینه نقل شده است. مسئله عالم ذر در بین اهل تحقیق دارای دو نظریه موافق و مخالف است که ما پس از بررسی هر دو دیدگاه به دیدگاه صاحب تفسیر الفرقان و حقیقت عالم ذر از نگاه قرآن می‌پردازیم.

کلید واژه: عالم ذر، مفهوم ذر، فریقین وعالم ذر، صاحب الفرقان و عالم ذر.

مقدمه

*. فارغ التحصیل کارشناسی علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران.

یکی از توصیه‌های پیشوایان دین، اندیشیدن، پیرامون سه منزل از منازل انسانی است. چنانکه مولی‌الموحدین، امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: رَجِمَ اللَّهُ امْرَأً أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَاسْتَعَدَّ لِرَمْسِهِ وَ عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَ فِی أَيْنَ وَ الِیْ أَيْنَ؟^۱ خداوند رحمت کند انسانی را که آنچه لازم است برای نفس خود تهیه کند و خویشتن را برای قبر مستعد و آماده سازد و بداند از کجا آمده و در کدام راه است و به سوی کدام مقصد باز می‌گردد؟

آنچه از دیرباز فکر اندیشمندان اسلامی، مفسران، محدثان، متکلمان و فیلسوفان را به خود معطوف ساخته و محرک‌ی آرای‌ی را به وجود آورده، مسئله وجود جهانی پیش از این جهان است و این که آیا ما انسانها از عالمی نخستین به عالم ماده و مادی وارد شدیم و اساساً ما از کجا آمده‌ایم؟ به تعبیر مولانا:

سالها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتم
از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم آخر، نمایی وطنم^۲
عده‌ای از دانشمندان اسلامی معتقدند که قبل از عالم ماده، عالمی به نام عالم ذر وجود داشته که انسانها پس از طی آن به این جهان وارد شدند. اما گروهی از محققین و مفسرین مانند علامه فقید آیت‌الله العظمی صادقی تهرانی(ره) در خصوص عالم ذر، دیدگاه‌هایی قابل تأمل دارند. البته لازم به ذکر است که هر دو گروه از موافقین و مخالفین عالم ذر، درابتدا به آیات شریفه سوره مبارکه اعراف استناد می‌کنند که خدای سبحان می‌فرماید: ﴿وَ اِذْ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ السَّبْعَ الْمَلٰٓئِكَةَ قَالُوا لَا يَنْصُرُنَا اللّٰهُ وَ لَا نُنصِرُ بَلْ اُنَا ظٰلِمٌ وَاٰنَآءُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَنَّا كٰنَآءُ غٰفِلِيْنَ . اَوْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اَشْرٰكُ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ اَفْتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُوْنَ وَ كَذٰلِكَ نَفْصَلُ الْآيٰتِ وَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ﴾^۳؛ «و چون پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه‌ی آنان (فطرت هایشان را بلندای دیدگان تکوین) برگرفت و ایشان را بر خودهاشان به گواهی گرفت (و گفت) آیا پروردگار شما نیستیم؟ (در بعد تکوینشان با زبان حالشان) گفتند: چرا، گواهی دادیم تا مبادا

۱. شرفی، محمد علی، اصول وافی، ج ۱، ص ۸۰.

۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی و معنوی، دفتر ۲، بخش ۱۳.

۳. اعراف، ۱۷۴-۱۷۲، با ترجمه ترجمان وحی ص ۱۷۳.

در روز قیامت بگوئید ما از این (امر) غافل بوده‌ایم. یا بگوئید: تنها پدران ما از پیش مشرک بودند و ما فرزندان و نوادگانی ناچیز (و گوش به فرمان) پس از ایشان بودیم آیا پس ما را به خاطر آنچه باطل کنندگان (حکم فطرت و شریعت) انجام داده‌اند هلاک می‌کنی؟ و اینگونه آیات (خود) را جداسازی می‌کنیم و شاید آنان (سوی حق) بازگردند و در راستای این آیات به احادیث مراجعه می‌نمایند، و به شرح و تفسیر آیات می‌پردازند. که ما در این مقاله به بررسی دو دیدگاه مخالفین و موافقین عالم در پرداخته و با توجه به آیه شریفه به بررسی حقیقت عالم در از منظر قرآن می‌پردازیم.

عقیده محدثین پیرامون عالم در

عده‌ای از محدثین معتقدند که آن مرحله ای را که خدای متعال از انسانها بر خویشتن گواه گرفت مرحله ی آفرینش ارواح قبل از اجساد است.

و دلیل آنها اخباری است که در خلقت ارواح قبل از اجساد وارد شده است.

مرحوم صدوق همین قول را اختیار کرده و اخباری را نیز در این زمینه بیان داشته است.

۱- در حدیثی آمده است: «خُلِقَتِ الْارواحُ قَبْلَ الْاجْسادِ بِالْفی عام^۱»

«ارواح دو هزار سال پیش از اجسام آفریده شده است.»

۲- در حدیثی دیگر از پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ مَا أَبْدَأَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ وَ تَعَالَى هِيَ النَّفُوسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ فَانْطَقَها بِتَوْحِيدِهِ ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ»^۲.

«اول چیزی که خداوند خلق کرد و آفرید نفوس مقدسه و ذوات مطهره است. پس آنها را به توحید الهی به سخن واداشت سپس شروع به خلقت دیگر موجودات نمود.»

۳- عیاشی از زراره و حمران از قول امام باقر(ع) و امام صادق(ع) روایت کرده است که:

«خدا خلق را به صورت سایه آفرید، آنگاه رسول خود محمد(ص) را فرستاد. بعضی ایمان آوردند و بعضی تکذیبش کردند، آن گاه پیغمبر را در آفرینش دیگر مبعوث کرد، آنهايي که

۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۴، ص ۱۰۵.

۲. همان، ج ۱۴، ص ۱۰۲.

در آنجا به او ایمان آورده بودند ایمان آوردند و آنهایی که در آن روز انکارش کردند در اینجا نیز انکارش کردند»^۱

و خدا فرمود: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ﴾^۲.

پس ظاهر روایات این است که عهد و پیمان و ایمان و کفر در روز اول همان وقتی که ارواح در ازل خلق شده‌اند گرفته شده است.

عقیده حشویه^۳ پیرامون عالم ذر

بیشتر محدثین که غالب آنها از حشویه عامه هستند، معتقدند که خدا فرزندان آدم را تا پایان دنیا به صورت ذرات کوچک از ذریه پشت آدم خارج نمود و فضا را پر کردند در حالی که دارای عقل و شعور و قادر به تکلم و سخن گفتن بودند، خدا آنها را مخاطب قرار داد و بر وحدانیت خود اقرار گرفت.

فخر رازی این قول را به قدامی اهل تفسیر و اهل حدیث نسبت داده است و روایاتی را در این زمینه متذکر شده است. این روایات از طریق اهل سنت، بوی جبر می‌دهد و از طریق اهل شیعه جبر فهمیده نمی‌شود.^۴ از ابن عباس روایت شده که در ذیل آیه شریفه ﴿إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ...﴾ گفته‌اند: «خدا روزی به شانه راست آدم کوید و ذراری او به صورت ذرات سفید بیرون آمدند و فرمود: شما اهل بهشت هستید. پس شانه چپ آدم را لمس کرد ذریه او به صورت ذرات سیاه بیرون آمدند و فرمود: شما اهل جهنم هستید»^۵.

و در روایت دیگری ابن عباس از طرق اهل سنت نقل می‌کند:

«وقتی خدا آدم را خلق کرد ذریه او را از پشت او بیرون آورد همچون ذرات، تعدادی از آنها را با دست راست و تعدادی را با دست چپ گرفت آنهایی که به دست راست گرفته بود

۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین، اعتقادات صدوق، ص ۴۷.

۲. یونس، ۷۴.

۳. حشویه: گروهی از عامه اند که احادیث حشو و زائد یعنی احادیثی از زندیقان در اخبار منقول از پیامبر (ص) داخل کرده اند.

۴. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۴۶.

۵. طبری، محمد بن جریر، تفسیر طبری، ج ۹، ص ۷۸.

گفت: این‌ها را برای بهشت آفریدم، و آنهایی را که با دست چپ گرفته بود گفت: این‌ها را برای جهنم خلق کرده‌ام و از کسی هم باکی ندارم.^۱

عالم ذر در روایات شیعه

همان گونه که گفته شد از روایاتی که از طرق اهل سنت دربارهٔ با عالم ذر رسیده جبر فهمیده می‌شود اما از روایات شیعه امامیه «جبر» فهمیده نمی‌شود.

۱. «زراره می‌گوید: از امام باقر(ع) معنای آیه ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ...﴾ پرسیدم: حضرت فرمود: «خداوند از پشت آدم ذریه‌اش را تا روز قیامت بیرون آورد، و ایشان مانند ذره‌ها بیرون آمدند، خداوند خود را به ایشان شناسانید و نشان داد، اگر این نبود هیچ‌کس پروردگار خود را نمی‌شناخت».^۲

۲. از امام باقر(ع) روایت شده است که فرمود: «ثبَّتَتِ الْمَعْرِفَةُ، وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ وَ سَيَذْكُرُونَهُ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَ لَا مَن رَّازِقِهِ»^۳

«از آن خاطرات معرفت در دل‌ها به جای ماند و لکن سایر خصوصیات موقف فراموش شد، و روزی خواهد آمد که دوباره یادشان بیاید و اگر این معنا نبود احدی از مردم نمی‌فهمید که آفریدگارش و روزی دهنده‌اش کیست».

از امام حسن عسگری(ع) نیز با همین مضمون روایتی آمده است.

نظریهٔ علامه مجلسی پیرامون روایات عالم ذر

علامه مجلسی بعد از نقل روایات مربوط به عالم ذر می‌گوید:

«بدان که روایات این باب از متشابهات اخبار و از مشکلات آثار وارده است که بزرگان شیعه در آن اقوال مختلفی دارند: از جمله اخباری‌ها گفته‌اند: اجمالاً به آن ایمان داریم گرچه از حقیقت معنای آنها بی‌خبریم. لذا علم آن را به اهل آن واگذار می‌کنیم.

۱. همان، تفسیر طبری، ج ۹، ص ۷۶.

۲. عیاشی، محمدبن مسعود، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۴۰.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۰.

بعضی نیز این روایات را حمل بر تقیه کرده‌اند و آنها را با روایات عامه موافق دانسته‌اند. چون ائمه برخی اوقات برای رد گم کردن بعضی مطالب را موافق عامه می‌گفتند تا نگویند شیعه غیر از اهل سنت چیزی را می‌گوید. زیرا این روایات با روایات اختیار و استطاعت و این که انسان در این جهان مختار است و خود سرنوشت خود را می‌سازد مخالف است. برخی آن را کنایه از علم ازلی خداوند دانسته‌اند و گفته‌اند: مقصود این است که خداوند موقعی خلق را آفرید خود به احوال و اوضاع آینده آنان واقف بود.

عده‌ای دیگر نیز این روایات را استعاره و مجاز کنایه از استعدادها دانسته‌اند و می‌گویند: خداوند می‌خواهد بفرماید: انسانها دارای استعدادهای مختلفی هستند که بعضی واقعاً حق طلب، حق جو و خیرخواه می‌باشند. آنها فطرتاً سروکارشان با توحید است، و بعضی بد سرنوشت هستند که به بدگرایی گرایش دارند و بر ضد توحید حرکت می‌کنند. سپس علامه مجلسی می‌فرماید:

«بهتر آن است که پیرامون این گونه مسائل بحث نشود زیرا عقل ما از درک آن عاجز است» و پس از آن نظریه شیخ مفید و سید مرتضی و فخر رازی را مطرح می‌کند.^۱

دیدگاه علامه امینی در این زمینه

علامه امینی در زمینه عالم ذر و در تفسیر آیه یاد شده سوره اعراف رساله‌ای مبسوط (در حدود ۲۰ صفحه) نوشته که آن را همراه با سه رساله تفسیری دیگر خود، در کتابی تحت عنوان «المقاصد العلیة فی المطالب السنیة» گرد آورده است.^۲ امینی در این رساله، علاوه بر آیه سوره اعراف، ۱۸ آیه دیگر را که به بحث ذر ارتباط دارد، و حدود ۱۵۰ حدیث در این مورد را آورده است. وی پس از نقل این روایات می‌نویسد:

۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۶۱-۳۶۰.

۲. این کتاب برای نخستین بار به تحقیق سید محمد طباطبایی یزدی در اواخر سال ۱۳۹۱ شمسی منتشر شده است (قم: مؤسسه المحقق الطباطبایی، ۱۴۳۴ ق.) در جلسه رونمایی این کتاب که در اردیبهشت ۱۳۹۲ شمسی برگزار شد، مجموعه مقالاتی تحت عنوان «امین شریعت» انتشار یافت که بخشی از مقالات آن ناظر به کتاب المقاصد العلیة است. متن کامل کتاب امین شریعت را در سایت «علی نامه» می‌توان یافت.

«اینها پاره‌ای از روایات مربوط به عالم ذر است که به خاطر عدم اطالة کلام، به این مقدار اکتفا کردیم، و گرنه اخبار رسیده از فریقین در این مورد، بیش از این است. اکثر اخباری که نقل شد، سندهای پاکیزه و بسیار متقن و معتبر دارد که بر اهل فن پوشیده نیست و بیشتر آنها در بالاترین درجات صحت هستند»^۱

امینی، آنگاه به بررسی سندی چهل حدیث از میان آن احادیث — به عنوان نمونه — پرداخته و صحت سندی آنها را — بر مبنای متأخران — نشان داده است.^۲

وی این گروه روایات را معتبر می‌داند و اعتبار آنها را از بیان چندین عالم شیعی نقل می‌کند، مانند: شیخ حرّ عاملی، مولی محمد صالح مازندرانی، سید اسماعیل طبرسی نوری، سید نعمه‌الله جزائری، میرزا حبیب‌الله خویی، سید شرف‌الدین نجفی، حسن بن سلیمان حلّی، محمد قاسم اردوبادی، قطب‌الدین اشکوری، میرزا محمد حسین نائینی، شیخ محمد حسین غروی اصفهانی، شیخ محمدحسین کاشف‌الغطا و میرزا علی شیرازی. بعضی از عالمان نیز در بیانهای منظوم خود، عالم ذر را واقعیتی روشن دانسته و بر اساس آن به شیوه ارسال مسلّم — مطالب خود را بیان داشته‌اند، مانند: شیخ محمد علی اردوبادی، سید حسین بحر العلوم، شیخ حسین نجف، سید محمد عباس شوشتری. نیز از دانشمندان سنی، ابن جوزی با این مطالب موافقت دارد.^۳

علامه امینی به کلام سید مرتضی^۴ و شیخ مفید^۵ نیز پرداخته‌اند و به آنها پاسخ گفته است. نکته مهم کلام او آن است که نباید باب انکار یا تأویل را در برابر احادیث معتبر گشود.^۶ نیز در مورد حکمت‌ها و فوائد وجود عالم ذر، در مواضع مختلف کتاب — گاهی به

۱. امینی، عبدالحسین، المقاصد العلیة، ص ۲۷۰

۲. همان، ص ۲۷۰ تا ۲۸۶. شیخ آقا بزرگ تهرانی در گزارش مختصر و مهم خود از کتاب المقاصد العلیة، به همین نکته اشاره کرده است (الذریعة، ج ۴، ص ۳۳۳).

۳. همان، ص ۲۹۴ تا ۳۳۶.

۴. همان، ص ۲۸۹

۵. همان، ص ۲۹۵.

۶. همان، ص ۱۴۲، ۱۹۵، ۲۰۹ تا ۲۱۱، ۲۸۶ و ۲۸۷.

اجمال و گاه به تفصیل - سخن می‌گوید.^۱ و این به جز حکمت اصلی عالم ذر است که در آیهٔ سورةٔ اعراف بیان شده است: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا لَنَا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ...﴾. علامهٔ امینی بر اساس این آیه، عالم ذر را وسیلهٔ اتمام حجّت خداوند بر منکران و مخالفان می‌داند، که راه بهانه جویی را بر آنان می‌بندد و امکان تمسّک به غفلت را از آنها می‌گیرد.^۲

منکران عالم ذر و دلایل آنها

عده‌ای از مفسرین روایاتی را که دلالت بر عالم ذر دارد مطرح نموده و این روایات را مورد نقد و مناقشه قرار داده‌اند و دلالت آیه شریفه بر عالم ذر را نیز باطل می‌دانند و می‌گویند: روایاتی که می‌گوید خداوند ذریه آدم را از صلب او بوجود آورده و از آنان میثاق گرفته مخالف ظاهر آیه شریفه است و در این خصوص دلایلی را مطرح می‌نمایند که ما به بیان این دلایل می‌پردازیم.

۱) خدای متعال در آیهٔ شریفه فرمود (بنی آدم) و نفرموده است (آدم) به علاوه فرمود (من ظهورهم) از پشتشان، و نفرمود (من ظهوره) از پشت آدم و نیز می‌فرماید (ذریّتهم) و نفرمود: (ذریّته) بنابراین معلوم می‌شود که این حادثه راجع به حضرت آدم نیست بلکه این کاری است که نسبت به نسل بنی آدم انجام گرفته است.

بنابراین عمده اشکال منکرین عالم ذر به ضمائر در آیات قرآن و روایات که در این باب وارد شده است برمی‌گردد. لذا مفاد آیه با فرض ثبوت عالم ذر ربطی به آن ندارد. از این رو شیخ مفید با فرض احتمال ثبوت عالم ذر مسئله استنطاق ذریه را در آن هنگام، شدیداً مورد انکار خود قرار می‌دهد و می‌گوید: «این گونه روایات از مجعولات گروهی تناسخیه می‌باشد که معتقدند ارواح ثابت بوده و مکرراً در اجساد مختلف ظهور می‌کنند و معاد عبارت است از بیرون شدن جان از کالبد یک انسان و حلول او در یک کالبد دیگر و کیفر و پاداش دیدن در این کالبد».^۳

۱. همان، ص ۱۳۷ تا ۱۳۹ ف ۱۴۴، ۱۰۸ تا ۱۱۰.

۲. همان، ص ۲۱۰.

۳. مفید، محمدبن محمد، المسائل السرویه، ج ۷، ص ۴۶.

۲) معنای آیه شریفه: ﴿ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين﴾^۱ «لئلا تقولوا يوم القيامة...» است، یعنی استنطاق و گواهی گرفتن و اقرار گرفتن درباره ربوبیت انسانها برای این است که در روز قیامت نگویند ما از این جهت در دنیا غافل بودیم و حال آن که هیچ کس از انسانها این مسأله را که در عالم ذر از او استنطاق کرده باشند و او شهادت داده باشد به یاد ندارد. در صورتی که در همین آیه می‌گوید این کار را کردیم تا نگویند ما غافل بودیم.

۳) تفسیر آیه مربوطه به عالم ذر با ظاهر آیه شریفه ﴿او تقولوا انما اشرك ابائونا من قبل و كنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل المبطلون﴾^۲ منافات دارد.

زیرا لازمه این کلام این است که بتوان برای ذریه، پدران مشرکی فرض کرد که در تاریخ بشریت راه کج رفته باشند. و حال آنکه در عالم ذر این‌ها پدرانی نداشته‌اند تا اینکه مشرک فرض شوند.

۴) عده‌ای از محققین تعبیر وارده در آیه را کنایه از جعل فطرت می‌دانند و گفت و شنود در آیه را از قبیل زبان حال می‌دانند.

یعنی: انسان از نخستین مرحله‌ای که پا به عرصه وجود می‌گذارد و خود را می‌شناسد، خداشناس می‌باشد. که آیه ﴿فَطَرَهُ اللهُ الَّذِي فطرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾^۳ و روایت «کل مولود يولد على الفطرة»^۴ اشاره به این آیه دارد.

پس گفت و شنود در آیه ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى﴾^۵ گفت و شنود حال است نه قال. این گونه تعبیر در قرآن فراوان است از جمله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ۱۱)

«سپس خدا به آفرینش آسمان پرداخت در حالی که به صورت دود بود پس به آن و به زمین دستور داد «به وجود آید خواه از روی طاعت و خواه از روی اکراه» آنها گفتند ما از روی طاعت می‌آییم».

۱. اعراف، ۱۷۲.

۲. اعراف، ۱۷۳.

۳. روم، ۳۰.

۴. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۱۲، ص ۱۳۰.

۵. اعراف، ۱۷۲.

در آیه جمله «فقال لها» که سخن خداوند است و جمله «قالتا» که از زبان آسمان و زمین است زبان حال است. یعنی اراده ما تعلق گرفت که آسمان و زمین کاملاً در اطاعت و انقیاد ما باشند که چنین شد. ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِم بِالْكُفْرِ﴾^۱ «مشرکین حق ندارند عبادتگاه مسلمین را آباد و سرپرستی کنند درحالی که به کفر خویش گواهی می‌دهند.»

شهادت مشرکین به زبان حال است نه قال. یعنی شاهد حال آنها حکایت از کفر می‌کند و وضع و چگونگی آنها دلالت بر کفر آنها دارد. ﴿وَإِتَّيكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾^۲؛ «خداوند آنچه که از او خواستید به شما داد». یعنی در نهاد انسانها چنین تقاضایی وجود داشت که از خدا درخواست نعمت حیات، زندگی، هوش، علم، عقل و غیره، داشته باشید و خدا نیز طبق تقاضای حال شما نعمتها را بر شما ارزانی داشت چون اگر تقاضایی نباشد عرضه مفهومی ندارد. بنابراین، در آیه مورد بحث نیز مراد گفت و شنود حال است یعنی خدا با ذریه و نسل اندر نسل بشریت یک چنین گفت و شنودی را دارد و طبق درخواست او این فطرت بر توحید را در نهاد او قرار داده است و شاهد حال او گواه بر این توحید است. این رای در نیمه دوم قرن اول یعنی پنجاه سال پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) در بین تابعین قوت گرفت.

حسن بصری که شاخص این گروه است چنین می‌گوید: «انَّ الْمَرَادَ بِالْإِشْهَادِ أَنَّمَا هُوَ فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ»؛ «مقصود از گواه گرفتن، نهادن فطرت آنها بر توحید است.»

سید مرتضی نیز در این زمینه می‌گوید: «برخی از کسانی که دارای بصیرت و ذکاوت و ذوق نیستند گمان کرده‌اند که معنای آیه این است که خداوند از پشت آدم جمیع ذریه‌اش را خارج نموده در حالی که آنها در ذر بودند و معرفت را بر آنها مقدر فرمود: چنین تأویل و تفسیری مخالف عقل است و عقل آن را باطل و محال می‌داند و ظاهر آیه نیز برخلاف آن شهادت می‌دهد چون خداوند فرموده (بنی آدم) و نفرمود (آدم) و فرموده (ظهورهم) و نفرموده (ظهره) و هم چنین فرموده (ذریتهم) و نفرموده (ذریته)».^۳

۱. توبه، ۱۷.

۲. ابراهیم، ۳۴.

۳. سید مرتضی، علی بن حسین، امالی سید مرتضی، ج ۱، ص ۳۰-۲۸.

شیخ مفید می‌گوید: «درستش این است که خدا، ذریه آدم را از پشت او مانند ذرات کوچک بیرون آورد تا پهنای افق را پر کردند برخی درخشان و برخی تاریک، و برخی درخشش و تاریکی با هم آمیخته بودند... آدم از فزونی آنها در شگفت شد، پرسید: اینان کیانند؟ خدا به او گفت: فرزندان تو هستند. پرسید این درخشش و تاریکی از چیست؟ خداوند به او گفت: آنان که می‌درخشند اولیاء من می‌باشند و آنان که تاریکند کافران می‌باشند و آنان که باهر دو آمیخته‌اند، بندگان گنهکارند... آنچه مورد اتفاق روایت است همین اندازه می‌باشد، اما بیش از این که مورد خطاب و بازجویی قرار گرفته باشند و با آنان عهد و پیمان بسته شده باشد، باور نداریم، و از ساخته‌های گروه تناسخ‌یون می‌باشد که حق و باطل را در هم آمیخته اند و اما آیه کریمه بیش از این دلالت ندارد، حجت را بر ذریه آدم تمام نموده، و در نهاد آنان میثاق فطرت را به ودیعه نهاده، دلایل خداشناسی را بر آنان روشن گردانیده است که به گونه مجاز و استعاره در آیه مطرح گردیده».^۱

شیخ طوسی در تفسیر تبیان می‌گوید: روایاتی که بیان می‌کند خدا از ظهر و صلب آدم ذریه او را خارج نموده و آنها را بر خود گواه گرفت چنین چیزی ممکن نیست. چون اطفال علاوه بر این که ذره‌ای بیش نیستند تکلیف و حجتی بر آنها نیست و جایز نیست خطاب آنها بر چیزی که تکلیف به آنها تعلق می‌گیرد... علاوه بر آن راوی خبر سلیمان بن بشار جهنی است که در علم رجال توثیق نشده و ضعیف شمرده شده است و نیز تحلیل آیه آنچه را که گفته‌اند باطل می‌کند چون خدا علت و فلسفه کار خود را بیان می‌کند و می‌فرماید من این کار را کردم تا آنها در روز قیامت نگویند ما غافل بودیم و حال آنکه عقلاء در دنیا از آن غافلند».^۲ و همچنین ابن شهر آشوب، عالم ذر را شدیداً انکار کرده است و آیه فوق را همان فطرت توحیدی معنا می‌کند.^۳ خلاصه منکرین عالم ذر می‌گویند کارهای خدا باید براساس حکمت و مصلحت و دارای اثر باشد و حال آنکه ما برای تصور عالم ذر هیچ‌گونه حکمت و اثری نمی‌بینیم.

۱. مفید، محمدبن محمد، المسائل السرویه، ج ۷، ص ۵۲-۴۲.

۲. محمدبن حسن، تفسر التبیان، ج ۵، ص ۲۸.

۳. ابن شهر آشوب، محمدبن علی، مشاہدات القرآن، ص ۸.

عالم ذر در نگاه صاحب الفرقان

ایشان که از بزرگترین مفسرین عالم اسلام هستند که در تفسیر الفرقان می‌گویند: «منظور از این عالم و این پیمان همان عالم استعدادها و پیمان فطرت و تکوین و آفرینش است، این آیه برخلاف گمان دیگران محورش ذریه آدم است و نه ذر و (اذ اخذ) کل زمانهای فرزندان آدم را تا رستاخیز جهان در بر می‌گیرد و مرجع (هم) در (ظهورهم) روح است که عاقل است و نه جسم بدون عقل و چنان که برای جسم آدمی صلبی متصور است. روح نیز دارای صلب می‌باشد که صلب روح آدمی همان فطرت است ﴿فطرت الله التي فطر الناس عليها﴾ و اینجا همان فطرت است که ذریه ی روح است و (اخذ) نمایش فطرت است برای انسان که از آن غفلت نورزد».^۱

«خداوند به انسان قوا و استعدادهایی داد، تا بتواند حقیقت توحید را دریابد و آیین حق را به خوبی درک کند. و اگر چنین نبود هرگونه تعلیم و تربیتی در این راه فاقد اثر بود».^۲

تا که از جانب معشوق نباشد کششی کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد
خلاصه استدلال ایشان بر نفی عالم ذر و عدم امکان تفسیر آیه بدان از قرار زیر است:
(۱) چه فایده‌ای می‌تواند بر وجود عالم ذر مترتب باشد؟ و خدای حکیم کار بیهوده انجام نمی‌دهند. اگر هدف اقرار و اعتراف است که با یک گفت و شنود بدون ارائه دلیل و برهان، انجام می‌گیرد، در همین عالم دنیا نیز امکان آن هست. و اگر کنایه از ارائه دلیل و برهان بر توحید است، آن هم در همین جهان صورت گرفته و می‌گیرد.

(۲) در آیه تصریح شده که هدف عدم غفلت از توحید است اگر صرفاً مسأله عالم ذر مطرح بود سپس از آن غفلت شده هدف حاصل نشده است.

(۳) روایات بر ظاهر آیه مخالفت دارند و دارای دلالت و سندی ضعیف می‌باشند.

(۴) با توجه به آیه می‌توان دریافت که گفت و شنود در آیه به زبان حال است نه به زبان قال».^۳

۱. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۴.

۲. صادقی تهرانی، محمد، تفسیر الفرقان، ج ۱۲، ص ۳۰.

۳. همان، ج ۱۲، ص ۳۱-۱۴.



نگرشی تحلیلی و پژوهشی به نظریه فقیه قرآنی در توسعه معنایی «تحریر رقبه» در قرآن مجید

محمد حاج محمدی*

چکیده:

در این مقاله دیدگاه فقیه قرآنی آیت‌الله العظمی صادقی در مورد معنای «تحریر رقبه» با استفاده از مبانی ایشان مورد تحلیل علمی قرار می‌گیرد. نظر به جاودانگی قرآن از سویی و فروپاشی نظام برده داری از سوی دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که آیا «آزادی بندگان» بنابر نظر مشهور فقط شامل بردگان قدیم می‌شود یا خیر؟ نویسنده کوشیده است که با نگاهی تحلیلی، توسیع معنایی و استنباط نو آورانه آیت‌الله دکتر صادقی را توضیح دهد که این حکم قرآنی شامل اسیران و زندانیان بدهکار نیز می‌شود و اختصاص به بردگان قدیم ندارد. در پایان برای ادامه این روند پژوهشی کارگشا، هفت پیشنهاد نیز مطرح شده است.

کلید واژگان: تحریر رقبه - آزاد کردن دربند - زندانی - برده - کرامت انسانی - آزادی

مقدمه

یکی از اموری که مورد اتفاق همگان است جامعیت و جاودانگی قرآن است. گرچه این این جامعیت دارای تفاسیر گوناگون است ولی شکی نیست که در مسیر هدایت و همچنین قانون‌گذاری تشریعی معجزه کامل و جامع می‌باشد؛ چرا که قرآن از جهت فقهی و حقوقی یک قانون اساسی بی‌نقص و در عین حال بسیار پیشرفته می‌باشد که به تعبیر خود این کتاب

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل، ۸۹)

و در روایات مستفیضه نیز قرآن به عنوان کتابی جامع معرفی شده است که قدر متیقن مراد آن‌ها، جامعیت در مسیر هدایت و تقنین است.^۱ ولی از جهتی می‌بینیم که این دین جاودانه که متعلق به همه زمان‌هاست برای آزادسازی بردگان قدیم چاره اندیشیده است و از سوی دیگر گمان می‌کنیم برای آزادسازی بردگان و دربندان نوین به ویژه زندانیانی که به جهاتی واهی از نعمت آزادی محروم شده‌اند چاره‌ای نیندیشیده است! آیا قانون‌گذار این شریعت به زمان پس از تشریع، علم نداشته است؟! از سوی دیگر در برخی از آیات که ما را امر به «تحریر رقبه» کرده است بنابر ترجمه رایج که آن را به «آزادسازی برده» معنا نموده‌اند، امروزه موضوع خود را از دست داده است! آیا این با جاودانگی قرآن و اعجاز تشریعی آن سازگاری دارد؟ آیا این با عدل خدا بین بندگان هزار سال پیش و بندگان این عصرش منافات ندارد؟ آن‌ها باید پولی هنگفت اتفاق می‌کردند تا برده‌ای را برای کفاره مثلاً قتل سهوی خود آزاد نمایند ولی معاصرین از این حکم سخت مالی معافند و به جایش چند صباحی در روزهای کوتاه زمستان روزه می‌گیرند و اگر توان آن را هم نداشتند یک «استغفرالله» کفایت می‌کند!

در قرن اخیر شخصی که عمر خود را بر روی قرآن صرف کرد و توانست یک انقلاب بزرگ قرآنی در همه رشته‌های علوم اسلامی ایجاد کند، مرحوم آیت‌الله‌العظمی دکتر صادقی قدس سره بود. ایشان با روشی به ظاهر جدید و مغایر با روش‌های رایج فقه‌های سنی و شیعه به فقه پژوهی پرداخت که دستاورد چند دهه تلاش بی‌وقفه او دستیابی به فقهی اصیل و قرآنی بود که بدون هیچ تأثیرپذیری از عوامل بیرونی، سراسر با فطرت انسانی سازگار بود. به ویژه دیدگاه ایشان در معنای «تحریر رقبه» - که قرآن آن را به عنوان کفاره برخی از گناهان و یکی از مصارف واجب زکات و همچنین یکی از بهترین اعمال حسنه معرفی کرده است - بسیار دقیق و جالب توجه می‌باشد. گرچه اجماع علمای فریقین از آغاز تا به کنون آن را به آزادسازی برده معنا می‌کردند ولی ایشان پا را فراتر گذاردند و قائل شدند که در صورت نبودن برده، باید مصداقی دیگر از مصادیق بارز انسان دربند را آزاد کرد

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۱ ص ۶۰

که در زمان ما می‌تواند آزادکردن زندانیان و یا پرداخت بدهی بدهکاران باشد.^۱ پرسشی که به ذهن می‌آید این است که مبنا یا مبانی که این نظر بر آن استوار است، - بنابر دیدگاه فقیه قرآنی - چه می‌باشد؟

ملاک فهم:

چگونه است که با وجود اینکه عموم فقها و مفسران شیعه و سنی معنای این عبارت (تحریر رقبة) را آزادسازی برده فهمیده‌اند فقیه قرآنی آن را به گونه‌ای دیگر معنا کرده و آن را به «آزادسازی انسان در بند و گرفتار» معنا کرده است؟ ملاک فهم درست و صائب چیست؟ ایشان بر اساس کدامین ملاک جرأت چنین مخالفتی را نموده است؟

آیا ملاک فهم مردم زمان وحی است یا مردم پس از آن یا فهم مردم هر عصری برای خودشان حجت است؟ آیا ملاک روایات و اخبار آحاد است یا شهرت قدما؟ آیا ملاک موافقت این فهم با روایات است یا اینکه موافقت آن با دیگر آیات قرآن؟ یقیناً در مکتب فقهی آن فقیه عظیم‌الشأن بسیاری از این مشرب‌ها محلی از اعراب ندارد. برای روشن شدن مطلب ناچاریم که به برخی از این مبانی که احتمال بیشتری در در دخل آن‌ها در این فتوا دارد، بپردازیم.

تاریخمندی

گرچه از تاریخمندی معانی مختلفی اراده شده است؛ ولی معنای میانه و قابل قبول‌تر آن این است که دسته‌ای از قوانین شرع در حال و هوای موضوع در ظرف زمانی خاصی جای داده شده است و به همین جهت با تغییر شرایط و دگرگونی موضوع لحاظ می‌گردد.^۲ به عبارت دیگر برابر با این دیدگاه اگر بگوییم که نصوص دینی خطاب به انسان فطری و فراتاریخی است و صرف‌نظر از شرایط، مشکلات، ظرف تکلیف و موقعیت انجام، به انسان خطاب شده و از او انجام تکالیف طلب شده است یا اینکه به انسان با در نظر گرفتن ظرف خصوصیات و موقعیت تاریخی و جغرافیایی آن تکلیف شده است؟ که بنابر نظریه نخست باید جمود بر

۱. صادقی تهرانی، محمد، توضیح‌المسائل نوین، ص ۱۸۶ و ۲۱۲ و الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۷، صص: ۲۴۴ و ۲۴۵ و

ترجمان فرقان ج ۱، ص ۴۳۶ و ۱۱۸ و ج ۲، ص ۹۱ و ۳۳۶ و ج ۵، ص ۳۳۴ و ۴۵۹

۲. آیازی، محمدعلی، تاریخمندی در نصوص دینی، مجله علوم حدیث، شماره ۴۴، ص ۵۰

همان دیدگاه رایج نمود و به هیچ وجه نمی‌توان آن را به موضوع یا مصداق جدیدی تسری داد ولی بنابر نظر دوم آن حکم با توجه به شرایط مختلف اجتماعی معنا می‌شود. برابر با نظریه تاریخمندی احکام دینی جاودانه و در عین حال سازگار با شرایط روز بشری خواهد بود؛ چرا که بنابر این نظر باید شرایط مختلف زمانی و مکانی حکم را لحاظ کرد تا بتوان مناط اصلی حکم را به دست آوریم.

بنابر این مبنا - تاریخمندی - می‌توان چنین گفت که در زمان صدور این حکم - آزادسازی برده - مصداق بارز در بند بودن یک انسان بردگی بود و بسیاری از پدیده‌های نو و غم‌انگیز مانند برده‌داری سفید و زندان، به ویژه در این حد گسترده، و... یا اصلاً وجود نداشت و یا با وجود برده‌داری نمود چندانی نداشت؛ به جهت همین شرایط خاص مکانی و زمانی شارع مقدس در این موارد (قتل سهوی، ظهار، سوگند دروغ، یکی از مصارف هشتگانه زکات) امر به آزادسازی برده نمود. ولی اگر این دستورات در شرایط امروز - که برده رسمی سستی وجود ندارد - صادر می‌شد یقیناً به جای این دستور، امر به آزادسازی زندانیان بی‌گناه و یا حتی گناهکارانی که توبه نموده‌اند و رفع گرفتاری مستمندانی که شرایط سخت اقتصادی آن‌ها را به برده‌داری نوین مجبور نموده است و دیگر مصادیق بارز در بند بودن انسان، می‌نمود؛ نه اینکه بگوید چون برده‌ای وجود ندارد پس دیگر این حکم تعطیل است و نیاز به ادای هیچ کفاره‌ای نیست! یا به جای آن همگی از ثروتمند و مستمند باید روزه بگیرند! و طبعاً اگر ثروتمندی به دلیل عسر و حرج یا ضرر قادر بر روزه هم نبود آن هم مرتفع می‌گردد. آیا عقلانی است که شارع حکیم و عادل بین مردمان در زمان برده‌داری سستی و مردمان در این زمان که مبتلا به برده‌داری‌های نوین هستند تبعیض قائل شود و بر گروه نخست چنان کفاره مالی تشریع نماید و گروه دوم را بدون حکم مشابهی رها نماید؟! و همچنین میان بردگان قدیم و بردگان نوین تفاوت قائل شود.

گرچه بر فرض قبول این مبنا، دیدگاه فقیه قرآنی قابل توجیه علمی است ولی خود ایشان در جای دیگر به صراحت با تفسیر بر مبنای تاریخمندی مخالفت کرده‌اند. ایشان علت اصلی گرویدگان به این مبنا را مقایسه متون بشری با قرآن می‌داند.

«اصولاً متون بشری شالوده و چکیده‌ی علوم بشری است. ولی قرآن کریم، متن الهی و پیام‌آور نجات و سعادت و هدایت بشر در همه‌ی زمان‌ها و منشعب از علم بیکران الهی است. آیا تناسبی بین علم مطلق الهی و علم محدود بشری وجود دارد که بخواهیم اثرات این دو را با هم مقایسه کنیم؟ در متون قدیمی بشری - همانطور که ذکر شد - مؤلف علم مطلق به آینده و حتی زمان خود نداشته است تا بتواند در متن خود قرائن و شواهدی قطعی یا لغات جاودانه و ابدی به کار ببرد، به گونه‌ای که مراد نویسنده برای همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی زمینه‌ها قابل دسترسی باشد.^۱

ظاهراً دلیل مخالفت ایشان با تاریخمندی عدم نیاز به چنین مبنایی است و این از معرفت بی‌نظیر ایشان به قرآن است؛ چرا که ایشان قرآن را اصل اصیل در استنباط می‌داند و سنت را به عنوان ثقل اصغر و در صورت عدم مخالفت با ثقل اکبر می‌پذیرد و از سوی دیگر خود قرآن را دارای نوعی اعجاز لغوی و تشریعی می‌داند که بدون نیاز به تاریخمندی دارای جاودانگی می‌باشد. ایشان قرآن را در دلالت عبارات خود نه نیازمند ثقل اصغر می‌داند و نه نیازمند به تاریخ و نه نیازمند به علوم بشری؛ چرا که مدلول واژگان و فرازهای قرآنی از ابتدا واضح بوده است و تفسیرهای غلط از تحمیل اندیشه‌های غلط ما و ناهمی‌های بشر از عدم تدبّر در آن‌ها بوده و می‌باشد. این نظریه نه اینکه فقط بحثی ثبوتی یا ادعایی باشد بلکه ایشان عملاً آن را در سراسر تفسیر و فقه خود به اثبات رساندند.

به عنوان نمونه؛ ایشان در ترجمهٔ «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبَرُونَ» (النحل، ۴۹) می‌فرماید: «واژهٔ دَابَّةٌ انس و جن و همهٔ راه‌روندگان بر روی زمین و آسمان را شامل می‌شود خواه بر روی زمین راه روند یا در آب شنا کنند و (الملائكة) هر فرشته در زمین و آسمان را در بر می‌گیرد، و این از آیاتی است که تصریح دارد که در آسمان‌ها نیز مانند زمین حیواناتی وجود دارد ولی (دابة) پرندگان و فرشتگان را در بر نمی‌گیرد چون دَابَّةٌ آن است که عادتش راه رفتن است ولی آن دو چنین ویژگی ندارند مگر به ندرت.^۲ و در تفسیر «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا»

۱. صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر ص ۴۶

۲. همو، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱۶، ص: ۳۶۸

فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ» (الشوری، ۲۹) نیز به ظرایف بسیاری اشاره می‌نماید از جمله با دقت در معنای «دَابَّة» با استفاده از کاربردهای قرآنی و ضمیر مثنی در (فیهما) می‌فرماید: که در برخی از دیگر کرات آسمانی نیز حیواناتی از قسم دوپایان و چهارپایان و زندگان وجود دارد. ولی تا کنون بشریت به آن پی نبرده است و لذا کسی هم به این ظرافت معنایی دقت ننموده است. ایشان از ضمیر جمع «هم» نیز استفاده-های زیادی می‌نماید که بر متتبع علاقه‌مند است که مراجعه نماید.^۱

ایشان به دست آوردن منظور آیات را تنها به وسیله دقت در آیات و مفردات آن و عرضه آنها به یکدیگر کافی می‌داند و راه دوم و در عین حال درست را قوت در ادبیات و لغت عرب می‌داند ولی قائل است که حتی آن را هم حتی المقدور باید از خود قرآن اجتهاد کرد. خلاصه اینکه ایشان قرآن را نیازمند هیچ عامل بیرونی برای نمایان شدن معانیش نمی‌داند. البته به نظر می‌رسد که آنچه ایشان در ردّ تاریخمندی فرموده است مربوط به قرآن کریم است نه روایات؛ چرا که روایات را بر فرض موافقتشان با سنت دارای چنان اعجازی نمی‌داند علاوه بر آن که بسیاری از آن‌ها در مقام تطبیق آیات بر مصادیق می‌باشد و شکی نیست که تطبیق دالّ بر حصر معنایی نیست و آنچه که ایشان از تاریخمندی نسبت به احکام قرآنی رد می‌کند به معنای ردّ عوامل بیرونی تاریخی بر قرآن است نه معنا شدن آیات به خودی خود و با دقت در آیات؛ که این در ظرف زمان یا به عبارت دیگر تاریخ رخ می‌دهد و هیچ خللی به روشننگر بودن ذاتی قرآن وارد نمی‌کند بلکه خود از اعجاز قرآن است که واژگانی جاودانه به کار می‌برد که با از بین رفتن برخی از مصادیق آن موضوع حکم به طور کلی از بین نرود.

«به دست آوردن معنای زمان نزول با کمک تاریخ و عوامل بیرونی، جستجو در گرداب‌های آلوده است. ما آب را باید از سرچشمه‌ی زلال و صافش برداریم. تکرار می‌کنیم، همانطور که خدای تعالی در الوهیت به احدی نیاز ندارد، کتاب او نیز در دلالت و تفهیم

۱. همو، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۳۶، صص ۱۹۷ تا ۲۰۱ - لازم به ذکر است که تفسیرات ایشان غیر از برخی از تفسیرات علمی دیگران است که بیشتر شباهت به تحمیلات علمی دارد تا تفسیرات علمی. بلکه ایشان فقط از خود قرآن کمک می‌گیرد و با وجود آن، در واقع هیچ تعارضی با فطرت و عقل و حقایق یقینی علمی پیدا نمی‌کند!

معانی‌اش به احدی نیازمند نیست و ما مفسران قرآن تنها مستفسر از آن هستیم که نخست باید خود را تفسیر کنیم و غبارهای تحمیلی را از فکر، عقل، فطرت و دانش خویش بزداییم، سپس با نگرشی مستقیم به آیات قرآنی نظر افکنیم، که این تفسیر خود مقدمه‌ای برای استفسار از قرآن می‌باشد.^۱

همان‌گونه که واضح شد کلام ایشان خصوص تاریخمندی در قرآن به معنای مذکور را رد می‌کند ولی سکوت ایشان در مورد روایات، مشعر به این است که این مبنا را در مورد روایات پذیرفته است. بر این مدعا شواهدی در کلام خود ایشان نیز وجود دارد. به عنوان نمونه؛ ایشان در تفسیر روایتی از امام صادق(ع) که راوی از ایشان در مورد فروش دو گاو که با آن‌ها در مزرعه‌اش کار می‌کند می‌پرسد تا اینکه در باقیمانده عمر عزلت گزیند و به عبادت مشغول شود و امام در پاسخ می‌فرماید: «لا تفعل فان الأرض علی قرنی الثور» «این کار را نکن چرا که زمین بر دو شاخ گاو است»؛ - در تفسیر این روایت - می‌فرماید: مراد کشاورزی در آن زمان است همانگونه که در این هنگامه بر دو شاخ تراکتور است.^۲ بنابراین نمی‌توان این دیدگاه قرآنی ایشان در مورد «تحریر رقبة» را منسوب به «تاریخمندی» به معنای مذکور یا هر گونه تأثر از عوامل بیرونی دانست؛ بلکه یقیناً ادله ایشان، درون قرآنی است.

وضع واژگان برای ریشه معانی

موضوعی که در دوره‌های اخیر توجه زبان‌شناسان و معناشناسان را به سوی خود جلب نموده این است که آیا موضوع له الفاظ عربی، از یک ماده مشترک لفظی و با معانی مختلف، با یکدیگر متفاوت است یا اینکه همگی برای یک اصل و ریشه وضع شده‌اند و خصوصیات و قیود در مرحله تطبیق بر مصداق قرار دارند یا اینکه امر در واژگان مختلف، گوناگون است و در برخی حالت اول را دارد و در برخی حالت دوم؟ این مبنا به «وضع الفاظ برای روح معانی» و «معناشمولی» تعبیر می‌شود و کسانی چون ملاصدرا و آیت‌الله العظمی خمینی و آیت‌الله علامه طباطبایی^(قدس سرهم) و برخی از بزرگان دیگر به آن قائل هستند.

۱. صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ص: ۵۵

۲. همو، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۲۹، ص ۳۴۰.

ظهور بیشتر معاجم گذشته در این است که باور مؤلفان آن‌ها بر نظریه نخست بوده است ولی روش برخی از آنها چون «مفردات قرآن الکریم» راغب اصفهانی مشعر به دیدگاه دوم – البته به شکلی میانه و معتدل – می‌باشد. مرحوم علامه محقق مصطفوی (ره) نیز کتاب خود را بر همین منوال بنا نهاد و در مقدمه کتاب خود، برای این مبنا دلایلی ذکر کرده است و آن را در بسیاری از واژگان قرآنی تطبیق داد.^۱

بر اساس این مبنا نیز اثبات دیدگاه فقیه قرآنی به صورت علمی و فنی امکان‌پذیر خواهد بود. کلام ایشان در معرفی «مفردات راغب» به عنوان بهترین کتاب لغت برای قرآن پژوهان و مفسران نیز اشعار به این دارد که ایشان لاأقل فی الجمله این مبنا را پذیرفته است.^۲ گرچه این مبنا خود دارای تفاسیر گوناگونی است و کنکاش در آن خود نیاز به نوشتاری جداگانه دارد، ولی به هر حال، می‌توانیم بر اساس آن بگوییم: «تحریر» برای معنای «جعل الحرّ عبداً» یعنی آزادسازی خصوص برده وضع نشده است همانگونه که معنای حرّ نیز آزاد در مقابل برده نیست. و در مورد رقبه نیز امر بسیار آسان‌تر است.

بازنمود بیان:

در کتاب‌های لغوی، معانی زیادی برای «تحریر» یاد شده است؛ ولی به یقین همه این معانی، معانی حقیقی کلمه نیست و قائل شدن به اشتراک لفظی نیز در جایی که بتوان قائل به حقیقت و مجاز شد خلاف اصل است؛ چرا که اصل نخست عقلایی این است که هر ماده برای یک معنا قرارداد شده است و وضع جدید و کاملاً جداگانه (نه مجاز یا نقل به کثرت استعمال در معنای مجازی) خلاف اصل است و نیاز به انگیزه و دلیل جدید دارد. بنابراین تا جایی که امکان داشته باشد که ثابت کنیم که ریشه همه این معانی یک معنا است و معانی دیگر یا مجاز است و یا منقول؛ نوبت به اشتراک لفظی نمی‌رسد. در مورد واژه «تحریر» نیز امر همینگونه است. یعنی معنای تحریر در گفتمان ما، مطلق آزادسازی از ناسره‌هاست و اگر گاهی آن را به معنای «جعل العبد حرّاً» یعنی آزادسازی برده معنا کرده‌اند به جهت قرینه لفظی (مثلاً اضافه آن به واژه عبد) یا قرائن حالیه است. و گرنه هیچ لغوی واژه «تحریر» را به

۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۹.

۲. صادقی تهرانی، محمد، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، ص: ۵۳.

تنهایی این گونه معنا نکرده است؛ بلکه بیشتر، معنای حقیقی و ماهوی آن را ذکر کرده‌اند و به ذکر معنای مجازی آن که به صورت اضافه به واژگان دیگر به کار رفته است بسنده نموده‌اند. برآیند اینکه بازنمایی معنای حقیقی وظیفه ماست؛ یعنی باید رویه‌های یکسان این معنای مجازی و منقول را با حذف قیود نظاره نمود تا معنای حقیقی را به دست آوریم. همانگونه که راغب پس از ذکر معنای گوناگون می‌گوید: «همه این‌ها اشاره به یک معنا دارد و (حررت القوم): آن‌ها را از بند زندان آزاد و رها ساختیم.»^۱ و کامل‌ترین پژوهش معناشناسانه در این واژه وابسته به محقق مصطفوی^{قدس سره} می‌باشد: اصل یگانه در این ماده، گرمی ضد سردی است و به همین مناسبت در معنای (پالوده از یک چیز و میانه از آن و سالم از کاستی) به کار می‌رود. پس «الرجل الحرّ» یعنی مردی که پالوده و رها از قوم باشد پس برده و سرسپرده نیست. و از همین معنا است (تحریر الولد) یعنی خالص و تنها کردن فرزند برای طاعت و (تحریر الکتابة) یعنی استوار کردن آن. و پنهان نیست که حرارت و گرمی از حرکت و جنبش حاصل می‌شود همان گونه که سردی از سکون و آرامی است. پس گفته می‌شود (برَدّ) یعنی آرام شد. و (برَدّ الانسان) یعنی مُرد. پس (حرّ) صفت مشبّهه است مانند (صلب) یعنی کسی که به گرمی و جنبش و کار و فعالیت متّصف است و آن هنگامی است که برای او چاره‌داری و آزادکامی باشد و رهایی در خودش و برای خودش.^۲

برآیند این که معنای بنیادین و ریشه معنای این ماده، «گرمی» است و ریشه دومی آن که از اصل نخست نقل داده شده است «رهایی و خلوص و آزادی» است. ایشان در ادامه تک تک واژگان از این ماده را بر اساس همین اصل یگانه و اصل ثانوی منقول از این معنای بنیادین توجیه می‌کند که همه آن‌ها یا از معنای مجازی آن است یا از معنای منقول. واژگانی مانند «حریر»، «حریره»، «حرّ» و «حرور» همگی به مناسبت وجود داشتن معنای گرمی در آن‌ها، منقول از آن است. ایشان «تحریر الرقبة» را نیز چنین معنا می‌کند: «یعنی رها ساختن گردنی در بند و ساکن و بی حرکت از بندها و قیود و سکون و بی حرکتی» و در معنای این آیه «إِذْ قَالَتْ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ

۱. راغب، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ص: ۲۲۵

۲. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۲، ص: ۱۹۱

الْعَلِيمُ» (آل عمران، ۳۵) نیز چنین می‌گوید: «تحریر حقیقی رها ساختن از بندها و زنجیرهای ماده و بیرون کردن از پوشش‌های جهان طبیعت به سوی روشنایی و حقیقت است»^۱

بررسی لفظ رقبه

«رَقَبْتُ الشَّيْءَ أَرْقُبُهُ رَقَبَةً وَ رَقَبَانًا أَيْ أَنْتَظَرْتُ. (انتظار کشیدم) و قوله تعالى: وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي أَيْ لَمْ تَنْتَظِرْ. (منتظر نشدی) و التَّرَقُّبُ: تَنْظُرُ الشَّيْءِ وَ تَوَقُّعُهُ. (نگاه کردن و انتظار کشیدن آن) و الرَّقِيبُ: الْحَارِسُ يَشْرَفُ عَلَى رَقَبَةٍ، يَحْرُسُ الْقَوْمَ. (پاسبان یک قوم)»^۲ «و اصل رقیب از ترقب به معنای انتظار است. و الرقیب: حافظ و نگهدارنده که فعل به معنای فاعل است.»^۳

تتبع در کتاب‌های لغوی و تدبر در آن‌ها ما را به این یقین می‌رساند که ریشه یگانه در این ماده «رقب» به معنای انتظار کشیدن است و دیگر معانی، یا معنای مجازی آن و یا منقول از آن است. بعدها این معنا در مورد نگهبانی که در یک دیدبانی به انتظار دشمن یا دزد بیدار بود و اطراف خود را نگاه می‌کرد تا آن‌ها را، از تعرض به دیگران بازدارد و از مردم محافظت کند، - در این معنا - به کار رفت و کم‌کم به این مناسبت به معنای مطلق حفظ و نگهبانی به کار رفت و معنای اصلی آن که انتظار بود به فراموشی سپرده شد؛ یعنی تبدیل به حقیقت یا واژه منقول شد. و در همه دیگر واژگان نیز به مناسبت وجود معنای انتظار در آن‌ها، مجازاً به کار رفت و در بسیاری از آن‌ها به جهت کثرت استعمال تبدیل به یک حقیقت دومی (واژه منقول) شد. در مورد گردن نیز که واژه (عُنُق) بر آن اطلاق می‌شد به مناسبت وجود داشتن معنای انتظار در آن لفظ (رَقَبَةً) در آن به کار رفت؛ چون کسی که انتظار شخصی دیگر را می‌کشد گردن (عُنُق) خود را می‌کشد و به دوردست خیره می‌شود؛ لذا این نشانه (کشیده شدن گردن کسی و نظاره کردن به اطراف) دلالت طبعی دارد بر اینکه آن شخص در انتظار کسی است. به همین مناسبت و با کثرت استعمال این واژه «رَقَبَةً» به معنای گردن نقل داده شد. و شاید

۱. همان، ص ۱۹۲

۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۵، ص: ۱۵۵

۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ج ۲، ص: ۷۲

فتحۀ «قاف» به این جهت باشد که با «رَقَبَة» با سکون قاف که مصدر «رَقَبَ» است،^۱ اشتباه گرفته نشود.

ولی پرسشی که مطرح است این است که کاربرد این واژه در معنای برده از چه سنخ استعمال است؟ آیا مجاز است یا کنایه؟ و آیا استعمال در مفهوم است یا استعمال در مصداق؟ و اصولاً فرق بین مفهوم و مصداق چیست و مصداق در معناشناسی از چه جایگاهی برخوردار است؟

«اما مجاز مرسل آن است که بین معنای حقیقی و مجازی ارتباط و علاقه ای از علاقات عرفی مجاز قائم باشد؛ که شمار این علاقات بسیار زیاد است. یکی از آن‌ها نامیدن چیزی به نام جزئش است مانند این که به نگهبان، نام «چشم» اطلاق شود. لازم است که جزئی که نام کل بر آن اطلاق می‌شود از اجزائی باشد که اختصاص و مناسبت بیشتری با معنای کل داشته باشد. به عنوان نمونه جایز نیست که لفظ «دست» یا «انگشت» بر «نگهبان» اطلاق شود.^۲ آنچه که به نظر می‌رسد و اتفاقاً بیشتر مفسران برآنند، این است که معنای «رَقَبَة» به ویژه هنگامیکه با «تحریر» یا «فک» یا «عتق» بیاید، از این قسم است به علاقه جزئیت یعنی نامیدن چیزی به نام جزئش در حالی که مراد کل آن است؛ و شکی نیست که گردن یکی از اجزای برده است و مراد از «اعتق رَقَبَة» «اعتق عبداً» می‌باشد. یعنی جزء عبد گفته شده ولی کلش اراده شده است. ولی پرسشی که خود را نمایان می‌کند، این است که چه ناهمسویی میان برده و دربندان امروزی در این جهت (جزء بودن گردن برای آنها) وجود دارد؟ و از جهت تناسب معنایی جزء و کل نیز هیچ ناهمسویی میان آن‌ها نیست. اگر تناسب این باشد که برده همیشه انتظار آزادی خود را می‌کشد و در ریشه لفظ «رَقَبَة» نیز معنای «انتظار» وجود دارد (که بیان خواهد شد) این نسبت به دیگر دربندها نیز صادق است و اگر وجه تالئم این باشد که برده از حیث محدودیت تشبیه به اسیری شده که در گردنش غل و زنجیر است، این نیز در مورد اسیران و دربندهای معاصر صادق است. ظاهر بلکه متعین این است که اگر چه

۱. بستانی، فواد افرام، ترجمه: رضا مهیار، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، متن، ص: ۴۱۷

۲. تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، ص ۲۲۰.

بکارگیری «رقبة» در مورد برده از قسم مجاز مرسل می‌باشد ولی حصر مصداق آن، در خصوص برده درست نمی‌باشد؛ و اینکه بلاغیون و لغویون آن را به معنای برده گرفته‌اند از باب بیان مصداق معنای مجازی باشد نه خود معنای مجازی کلمه. شاهد بر این مطلب این است که برخی از لغویون معنای آن را اعم از برده و اسیر گرفته‌اند. راغب در بیان این واژه می‌گوید: «اسمی است برای عضو معروف (گردن) سپس تعبیر شد به آن از همه بدن، و در تعارف اسم شد برای بردگان؛ همانگونه که از چهارپایان سواری یا باربر تعبیر می‌شود به سر و کمر و گفته می‌شود که فلانی آنقدر سر یا آنقدر کمر می‌بندد.^۱ ابن منظور می‌گوید: «الرَّقَبَةُ: گردن و گفته شده بالای گردن و گفته شده پایین و ریشه گردن؛ و الرَّقَبَةُ: مملوک؛ و اَعْتَقَ رَقَبَةً: یک نفر را آزاد کرد؛ و فَكَ رَقَبَةً: یک اسیر را آزاد کرد، همه تن، نامیده شده است به اسم یک عضو به جهت شرف و برتری آن عضو»^۲ برخی مفسران چون مفسر گرانقدر مرحوم آیت‌الله طالقانی (ره) نیز می‌فرماید: «رقبه مجاز در کلمه و از قبیل بیان جزء و اراده کل و مقصود انسان است. بنده را از این جهت رقبه گویند که بند بندگی را به گردن دارد، و چون حیوان است که اختیاری ندارد»^۳

این گونه استدلال‌ها با مجاز مرسل بودن این استعمالات سازگاری دارد؛ یعنی استعمال جزء (رقبة) و اراده کل (انسان دربند) با مناسبت میان این جزء و کل. بنابراین برده از مصادیق این معنای مجازی است نه خود معنای مجازی؛ چرا که رقبه جزئی از بدن همه انسانهاست نه اینکه فقط جزئی از بدن بردگان باشد و تناسب میان جزء و کل نیز در همه آنها وجود دارد؛ ولی وقتی سخن از آزادکردن انسانها بوده است از آنجا که بیشتر انسانهای قابل آزادسازی در روزگاران گذشته برده بوده‌اند در نتیجه عمل تحریر بیشتر در مورد بردگان صورت می‌گرفته است، بنابراین چیزی که به ذهن انصراف پیدا می‌کرده خصوص عبید بوده است ولی انصراف، دلیل بر حصر معنای حقیقی یا مجازی در مصداق منصرف الیه نیست. بنابراین «اعتق رقبة» یعنی انسانی را آزاد کن و این انسان مصادیق

۱. راغب، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، ص: ۳۶۲

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱، ص: ۴۲۸

۳. طالقانی، محمود، پرتوی از قرآن، ج ۴، ص: ۹۹

زیادی می‌تواند داشته باشد که فرد اکمل و اکثر این تحریر در روزگاری بردگان بوده‌اند ولی در زمان ما زندانیان هستند بدون آنکه موضوع حکم معدوم شده باشد یا تغییر یا تبدلی در آن حاصل شده باشد. آری، مصداق موضوع تغییر کرده است. شاهد بر این مطلب روایات متواتری است که در آن‌ها به جای واژه «رقبة»، «نسمة» به کار رفته است. «نسمة» در لغت به معنای روح و نفس و انسان است.^۱ به عنوان نمونه؛ بشیر نبال از امام صادق (ع) روایت می‌کند: «من أعتق نسمة...» «هر کس که برای خدای عزّ و جلّ انسانی صالح را آزاد کند خداوند در مقابل هر عضوی از او عضوی را از آتش منع می‌کند»^۲ تأکید می‌کنم که این روایات در حد تواتر است که برای پژوهشگر متتبّع روشن خواهد شد.

ولی به هر حال به نظر می‌رسد که کاربرد این واژه در این معنای (انسان یا انسان در بند یا خصوص برده) از باب مجاز نباشد. چرا که اولاً در کلام عرب این واژه به تنهایی در این معنا استعمال نشده است و یا اینکه به ندرت استفاده شده است؛ یعنی به جای «جاء انسان» یا «جاء عبد» گفته نمی‌شود «جاء رقبة»؛ بلکه وقتی این معنا اراده می‌شود که در جملاتی خاص همراه با فعل «تحریر» یا «فک» و مانند آن به کار رود. دقت در قواعد ادبیات ما را رهنمون می‌نماید که این معنا، از باب کنایه است نه مجاز. کنایه در لغت یعنی گفتن امری نه به صراحت ولی در اصطلاح اهل بلاغت عبارت است از اینکه لفظی به کار رود ولی لازم آن اراده شود ولی با وجود این اراده خود لفظ نیز جایز باشد. به عبارت دیگر فرق اساسی کنایه با مجاز در این است که در کنایه قرینه‌ای وجود ندارد که مانع اراده معنای حقیقی باشد و جایز است که اراده شده باشد همانگونه که امکان دارد خود معنای کلمه ملفوظ اراده نشده باشد ولی سیاق و اسلوب مجاز مشتمل بر قرینه ای است که مانع از اراده معنای حقیقی و اصلی است. و برخی گفته‌اند در کنایه تلازم معنایی دوطرفه است به خلاف مجاز^۳ در اینجا نیز جایز است که بگوییم: «علی حرّ رقبة» یعنی علی یک گردن را از زنجیر محدودیت‌ها چون بردگی و اسارت و مانند آن آزاد کرد و لازم آن این است که همه آن تن

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب ج ۱۲ ص ۵۷۳ و مجمع البحرین ج ۶ ص ۱۷۵

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی ج: ۶ ص: ۱۸۱

۳. تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، صص ۲۵۷ تا ۲۶۳

و روح را آزاد کرد. در اینجا همراه با اراده معنای لازم، اراده معنای ملزوم نیز هیچ امتناعی ندارد. یعنی واقعاً اراده کند که غل و زنجیر از گردن کسی باز کرده است.

به هر حال ظاهراً این گونه کاربردها از باب کنایه و چون استعمالاتی مانند «زید کثیر الرماد» است و مکنی^۱ عنه عبارت است هر انسان محدود و گرفتار که البته مفهوم مصادیقش را در هر مکان و زمانی مشخص می کند.

اشکال: اگر مراد خدا از «رقبه» در این موارد، مطلق انسان در بند است؛ می بایست بگوید: «تحریر انسان مقید و محدود» که صراحت در این معنا داشته باشد و مفسران زمان ما آن را بفهمند و به لغزش نیفتند. پس نتیجه می گیریم که مراد همان معنای رایج است.

پاسخ: اولاً نفس این اشکال به ترجمه مشهور نیز وارد است و ثانیاً قرآن یک رساله خشک علمی نیست بلکه یکی از جهات ملحوظ در آن، مراعات بلاغت است و شکی نیست که «کنایه و مجاز بلیغ تر از حقیقت است»^۱

جایگاه مصداق:

مصداق در معنی شناسی جایگاه ویژه ای دارد که در مقایسه با دانش تفسیر قرآن همپوشی های خاص خود را دارد. زیرا، اهمیت مصداق به این دلیل است که مفاهیم انتزاعی را از طریق شناختی که در مفاهیم عینی به وجود می آید به دست می آوریم. مثلاً ما در مورد خدا سمیع و بصیر بودن را با سمع و بصر خود درک می کنیم یا نطق و تکلم او را. چنان که در یک محاوره ساده اگر کسی از طبقه پایین به بالا رود این بالا رفتن عینی و ملموس و قابل دریافت است، اما اگر در مقامات معنوی و سیر و سلوک و تهذیب پیشرفت کرد گفته می شود او هر روز بالاتر می رود، یعنی از مفاهیم عینی به مفاهیم انتزاعی معنوی تحویل داده می شود.^۲

بحث دیگری که خود را مطرح می سازد این است که آیا مفهوم همان مصداق است که از جهت ذهنی به آن مفهوم و از جهت خارجی به آن مصداق می گویند و لفظ مستقیماً برای مصداق وضع شده است یا اینکه مصداق غیر از مفهوم است و موضوع له لفظ خصوص

۱. همان، مختصر المعانی، ص ۶۸

۲. آیازی، محمدعلی، معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر، تحقیقات علوم قرآن و حدیث شماره ۲ صفحه ۵۳

مفهوم می‌باشد؟ شکی نیست که مصداق و مفهوم با هم متفاوت می‌باشند.^۱ و منشأ مفهوم هر چه باشد، به هر حال لفظ برای مفهوم وضع شده است.^۲ مثلاً «مسجد» در اصطلاح وضع شده برای عبادتگاه مسلمانان. ولی مصداق این لفظ در زمان وضع مساجدی بسیار ساده و خاکی و بدون فرش و گچکاری و هیچ گونه تشریفاتی بوده است که هیچ شباهت ظاهری با مساجد بزرگ و شکیل امروزی، جز مکان عبادت الهی بودن ندارند. یا «میزان» که در اصل وضعش به معنای اسم آلت است بر وزن مفعال یعنی آلت و وسیله وزن کردن. این اسم در زمان وضع مصداقش بسیار ساده و بسیط بود و ترازوهای آن زمان هیچ شباهت ظاهری با ترازوهای پیشرفته امروزی ندارند. آیا این عدم شباهت باعث می‌شود که نتوان این لفظ «میزان» را بر این ترازوهای امروزی اطلاق نمود. آیا آیه «وَاِذَا قَوْمٌ اَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ» (هود، ۸۵) میزان‌های امروزی را دربر نمی‌گیرد؟! یا موضوع آن از بین رفته است؟ هرگز! هیچ عاقلی چنین حکمی نمی‌کند؛ چرا که موضوع آن از بین نرفته است؛ بلکه فقط مصادیق آن تغییر یافته‌اند و آنچه که مسلم بین فقها و اصولیون است این است که «نسبت موضوع به حکم نسبت علت به معلولش است».^۳ ولی هیچ کسی برای مصداق چنین نقشی قائل نیست. و این را «تطور لغت» نمی‌نامند بلکه تطور و پیشرفت مصادیق لغت می‌گویند. شکی نیست که تطور و انعدام مصداق غیر از تغییر یافتن یا از بین رفتن موضوع له و اژه می‌باشد. در مورد واژگان «تحریر رقبة» نیز طابق النعل بالنعل همین گونه است. یعنی موضوع له ثانوی و کنایی این عبارت «رها ساختن یک انسان از مشقت‌ها و محدودیت‌ها و گرفتاری‌ها» است که مصادیق آن از برده‌داری‌های قدیم به برده‌داری‌های نوین و اسارت‌های جدید انسان معاصر تغییر یافته است ولی همگی با همه تفاوت‌هایشان مصداق‌اند برای همان موضوع له و بس. حداکثر اگر بگوییم که این معنا تشکیکی است مصادیق مختلف آن در صدق معنا بر آن‌ها متفاوت‌اند که اینجا یک بحث ثانوی مطرح می‌شود و آن این که آیا این معنا انصراف دارد به مصادیقی که صدق معنا بر آن‌ها شدیدتر و بیشتر است یا همه مصادیق را به صورت

۱. سنقر، محمد، المعجم الاصولی، ج ۲، صص ۴۸۷ و ۴۸۸

۲. همان، ص ۶۰۹

۳. خویی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، ج ۳، صفحه ۱۷۰

برابر در بر می‌گیرد؟ دیدگاه فقیه قرآنی در این مورد این است که با وجود فرد اعلی نوبت به فرد ادنی نمی‌رسد همانگونه با وجود فرد ادنی حکم ساقط نمی‌شود و این دیدگاه موافق با احتیاط است ولی ظاهراً دلیل آن انصراف نمی‌باشد بلکه دقت در خود لغت «تحریر» و ملاک حکم می‌باشد. به هر حال بررسی ژرف این بخش خود نیاز به کنکاشی جداگانه دارد.

برآیند این که این عبارت قرآنی به معنای «آزاد سازی گردن یا آزادسازی انسان دربند» است و ترجمه مشهور «آزادسازی برده» ترجمه به مصداق است، نه ترجمه به مفهوم! مانند این است که کسی این عبارت «... وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائدة، ۵۵) را در این آیه (آیه ولایت) به علی بن ابی طالب (ع) ترجمه کند! اگر چه قائل شویم که ایشان مصداق انحصاری این آیه است.

این ترجمان اشتباه ناشی از نقش منفی پیش فرض‌ها در برگردان درست کلام وحی است؛ همان گونه که قرآن پژوه معاصر حضرت حجت الاسلام والمسلمین ایازی می‌فرماید:

پیش فرض‌ها در پشت صحنه نشانه‌ها قرار گرفته‌اند و بدون آن که خود را آشکار کنند به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه خواننده را به معنایی خاص دلالت می‌کنند. اصولاً تعین معنا به دو عامل بستگی دارد: یکی: واژه‌ها و ترکیبات زبانی و دیگری قصد گوینده است. قصد گوینده را از دو روش می‌توان به دست آورد، یکی از سخنان گوینده که در جای دیگر گفته و ما با اندیشه‌ها و نظریه‌های او آشنا هستیم و دیگری از شخصیت وجودی و موقعیت خاص ویژه سخن.^۱

و در مقابل پیش فرض‌های درست می‌باشد که می‌تواند ما را در فهم صائب کمک کند. از پیش فرض‌های دیگر تفسیر قرآن که در تعین معنا تأثیر گذار است، اعتقاد به جهانی بودن قرآن است. این عقیده می‌تواند یکی از پیش فرض‌های مؤثر در تعین متن باشد، زیرا در آن صورت متن و مخاطب محدود به گروه و دسته معینی نمی‌شود و معنایش با زمان و انتظارات نسلی خاص و پیش فرض‌ها و ادراکات آنان مقید نمی‌شود.^۲

۱. ایازی، محمدعلی، معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲ ص ۶۳

۲. همان، ۲ ص ۶۴

آری این از اشتباه فاحش مترجمان بوده که نسل بعد از نسل به تقلید از یکدیگر تکرار شده است در حالی که این معنا ترجمه «تحریر العبد» است نه «تحریر الرقبة» و با بی‌دقتی مفسران و فقیهان سنتی چه ظلم بزرگی به مؤمنان دربند پس از فروپاشی نظام برده‌داری سنتی شده است!

مقاصد و ملاکات احکام

یکی از مسائلی که مورد اتفاق علمای امامیه است این است که وضع احکام از جانب شارع مقدس به گزاف نیست؛ بلکه تابع ملاکات یعنی مصالح و مفاسد است. در حقیقت مصالح و مفاسد چون موضوع و علت برای احکام می‌باشند. بر همین اساس است که فقهایی ما تنقیح مناط قطعی را غیر از قیاس ظنی می‌دانند.^۱ که معمولاً آن را در ابواب معاملات ممکن می‌دانند مگر تبدیاتی که مناط آن به صورت منصوص‌العله آمده باشد. ولی مناط این اختصاص به توصیلات و به ویژه معاملات جز این نیست که به دست آوردن ملاک در تبدیلات را، محال می‌دانند و گرنه اگر فرض شود شخصی چون معصوم مناط قطعی در یک عمل تبدیلی را بداند می‌تواند حکم به توسعه یا تضییق یا حتی تغییر موضوعات آن در دوره‌های مختلف کند. فقیه قرآنی قدس‌سره نیز در روش فقهی تفسیری خود از این روش استفاده نموده است با این تفاوت که در بسیاری از موارد با استفاده از قرآن مناط قطعی یک حکم حتی به ظاهر تبدیلی را به دست آورده است. به عنوان نمونه؛ ایشان در مورد حریمیت فرزندخوانده‌ای که از زمان نوزادی یا کودکی در خانه‌ای بزرگ شده است قائل به حرمت ذاتی و حریمیت بالعرض می‌شود به دلیل وجود مناط این آیات در آنها^۲ «التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (النور، ۳۱) و «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ» (النور، ۶۰). یا ایشان در مورد روزه مسافر، روزه در اکثر مسافرت‌های طولانی امروز را واجب می‌داند به این دلیل که مناط عدم وجوب روزه عسر و حرج است و چنین مناطی در این

۱. طباطبایی حکیم، محمدتقی، الأصول العامة، ص ۳۰۱

۲. صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح المسائل نوین، مسئله ۶۹۱، ص: ۳۱۶

مسافرتها وجود ندارد.^۱ همچنین در مورد ربا با توجه به اینکه مناط حرمت را خوردن در مقابل امر پوچ و باطل، و باطل را نیز به علت نصّ آیه محکم «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم، ۳۹)، مفت‌خوری و مفت‌خورانی می‌داند و بعد از به دست‌آوردن مناط قطعی این حکم به ظاهر تعبدی بسیاری از معاملات و قرض‌هایی را که بیشتر فقهای امروزی ربا می‌دانند، آنها را تخصصاً خارج از موضوع ربا می‌داند و برخی از معاملاتی که آن‌ها ربا نمی‌دانند به قطع و یقین جزو ربا به حساب می‌آورد.^۲

البته لازم به ذکر است که ایشان ملاکاتی که خود انسان با عقل ناقصش برای احکام تعبدی بتراشد، حکم بر اساس آن‌ها را به شدت باطل و نادرست می‌داند؛ بلکه تنها راه درست به دست‌آوردن این ملاکات و مناطات قطعی را استنباط از خود قرآن و سنت قطعی می‌داند.^۳ همان‌گونه که در خمس و زکات و نکاح و موارد بسیار دیگری نیز بدون هیچ تأثیری از عوامل بیرونی از خود قرآن و سنت قطعی این ملاکات را استخراج می‌کند. جالب این است که با وجود این که ایشان نه از فتاوی مشهور فقهای شیعه یا سنی تأثیر می‌پذیرد و نه از مدرنیته، - با وجود آن - در همه موارد دیدگاه‌های ایشان موافق با فطرت سلیم انسانی می‌باشد و یا لاقلاً مخالف با آن نمی‌باشد.

با توجه به مبنای مزبور (تنقیح مناط قطعیه با استفاده از قرآن و سنت قطعی)، آیا می‌توان آن را از مبانی دیدگاه ایشان در مورد توسعه موضوعی تحریر رقه دانست؟ پاسخ این است که خیر! نمی‌شود! چون با توجه به معنایی که از دو واژه «تحریر» و «رقبه» و معنای کنایی و ترکیبی آن دو نمودیم موضوع آن از زمان وحی تاکنون هیچ تغییری نیافته است بلکه فقط مصادیق آن تغییر یافته‌اند و تنقیح مناط مربوط به موضوع است نه مصداق. این نکته با تدبّر در مطالبی که در مورد جایگاه مصداق عرض نمودیم واضح‌تر می‌گردد.

آری، اگر قرآن به جای «تحریر رقه»، «تحریر عبد»، یا «تحریر مملوک» را به کار می‌برد، نوبت به این مباحث می‌رسید که آیا عبد بودن خصوصیت دارد یا نه؟ و آیا می‌شود مناط و

۱. همان، مسئله ۴۱، ص: ۱۷۶

۲. همان، باب ربا، ص: ۲۵۶

۳. همان، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، صص ۲۹۸ و ۲۹۹

ملاک قطعی این حکم را نسبت به این موضوع استخراج نمود تا ببینیم که این ملاک در مورد موضوعات جدید نیز صادق است یا نه؟

ولی اکنون اگر بحثی در این زمینه بنماییم فقط از جهت تأیید است و اینکه ببینیم که چنین برداشتی با محکمت قرآنی و روح دین و غایت شریعت موافق است یا خیر؟ همانگونه که مرحوم فقیه عالیقدر آیت‌الله منتظری قدس سره نیز می‌فرماید:

«هرگونه تفسیر یا برداشتی باید با سایر بخش‌ها و حقیقت و روح دین سازگار باشد؛ و گرنه پذیرفته نیست؛ و اختلاف فهم‌ها در این صورت قابل قبول است».^۱

بررسی حکم با عرضه به محتوا و روح قرآن و به روش قرآن به قرآن (فقه گویا)^۲
در آیه (المائدة، ۸۹) که «تحریر رقبة» به عنوان مجازات قسم دروغ به لفظ نام جلاله خدا همراه با قصد قلبی ذکر شده است، از آن تعبیر به «کفاره» می‌کند. قبل از هر چیز باید در معنای این واژه تدبّر نمود. ما در این چکیده به کلام علامه مصطفوی قدس سره بسنده می‌نماییم؛ و حاصل تحقیق این است که اصل یگانه در این ماده، رد نمودن و بی‌اعتنایی به چیزی است که از آثار آن: بیزاری جستن، محو و ناپدید کردن، و پوشاندن است.^۳

بنابراین واژه کفاره اشاره به این دارد که باید میان جرم و مجازات سختی باشد تا اینکه آن مجازات بتواند کفاره آن جرم یا خطا باشد یعنی توانایی محوکردن یا پوشاندن آن را داشته باشد. و طبیعی است که خدایی که امر می‌کند: ﴿...فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ...﴾ (البقرة، ۱۹۴) خود بیش از همه در وضع مجازات یا کفاره به این امر دقت می‌نماید. در سه مورد خدا در قرآن کفاره «تحریر رقبة» را واجب می‌فرماید: ۱- قتل

خطایی (النساء، ۹۲) ۲- قسم دروغ عمدی (المائدة، ۸۹) ۳- ظهار (المجادلة، ۳)

۱. منتظری، حسینی، اسلام دین فطرت، صص ۳۰ تا ۷۰

۲. مرحوم آیت‌الله صادقی در رأس این منهج فقهی قرار دارد. برای آشنایی بیشتر با این روش فقهی و فرق آن با روش سنتی و رایج می‌توانید به کتاب «فقه گویا یا فقه سنتی، فقه پویا و فقه بشری» نوشته آن مرحوم مراجعه نمایید.

در چند دهه اخیر این روش که عبارت از به دست آوردن مناط قطعی از خود آیات است مبنای فقهی برخی از علما قرار گرفته است؛ و به نظر می‌رسد که برخی از علمای بنام و بزرگ معاصر، چون علامه فقیه آیت‌الله العظمی منتظری نیز فی‌الجمله به آن مایل شده‌اند. تفصیل این بحث در این مختصر نمی‌گنجد.

۳. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۱۰، ص: ۷۹

در مورد نخست فرد خطاکار، مؤمنی را بدون اذن الهی از میان مؤمنان کم کرده است. این مسئله آنقدر اهمیت دارد که اگر عمدی باشد مجازاتش غضب و لعن الهی و عذاب عظیم در جهنم است. (النساء، ۹۳). و چرا چنین نباشد که خداوند از میان همه مخلوقاتش فقط انسان را متصف به تکریم می‌کند. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (الإسراء، ۷۰) و با توجه به اضافه جمع به اسم جنس که مفید عموم است یعنی همه فرزندان آدم از هر نژادی و دینی و جنسی باشند از چنین کرامتی برخوردارند که این کرامت را خدای جهانیان به آن‌ها اعطا نموده است. و در میان بنی آدم آن‌ها که مؤمن باشند ارزش‌شان صد چندان است ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (الحجرات، ۱۳) در سنت قطعی نیز روایات زیادی در بزرگداشت حرمت مؤمن وارد شده است. مانند مرسل جزمی که صاحب ارشادالقلوب از معصوم (ع) نقل می‌کند که «ارزش مؤمن تهی‌دست نزد خدا بزرگ‌تر است از هفت آسمان و هفت زمین و فرشتگان و کوه‌ها و آنچه که در آن‌هاست»^۱ یا «هر کس مؤمنی تهی‌دست را آزار دهد گویا این‌که مکه و بیت المعمور را ده مرتبه ویران نموده است و گویا این‌که هزار فرشته مقرب را کشته است»^۲ یا روایتی که در اصل اهوازی نقل شده است: «امام می‌فرمود: برای خدای سبحان در زمین حرمت‌ها و ارزش‌های ویژه‌ای است: حرمت کتاب خدا و حرمت رسول خدا و حرمت اهل‌البیت و حرمت کعبه و حرمت مسلمان، حرمت مسلمان، حرمت مسلمان».^۳ بنابراین روح شریعت که قرآن آن را این‌گونه بیان می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ (النحل، ۹۰) - یعنی همه اوامر الهی بر اساس این سه اصل است که مهمترین آن‌ها «عدل» است - اقتضا می‌کند شخصی که انسانی را اگر چه سهواً کشته است، متناسب به آن جبران نماید. یعنی به گونه‌ای که هم مقتضای عدل اجتماعی باشد و تا حد ممکن ضرری که به واسطه او به جامعه رسیده است جبران گردد و هم با خطایش تناسب داشته باشد. خود قرآن در آیه‌ای دیگر آن را بیان می‌کند. آنجا که می‌فرماید: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة، ۳۲) و جبران این قتل آن است که ﴿وَمَنْ

۱. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن، ارشادالقلوب ج: ۱ ص: ۱۹۴

۲. همان

۳. المؤمن ص: ۷۳

أَحْيَاهَا فَكَانَ مَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (المائدة، ۳۲) و چون این شخص قاتل قادر بر زنده کردن کسی نیست و قرآن می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا» (البقرة، ۲۸۶) بنابراین خدای سبحان بیش از احیاء میسور از او نمی‌خواهد نه این که هیچ چیز از او نخواهد! این احیاء میسور به این است که انسانی که آزادی و کرامت خود را از دست داده آزاد نماید. که مصداق بارز آن در هر زمانی مختلف است. مؤید این تفسیر ما مصحح ابن ابی عمیر از امام صادق (ع) است در مورد مرد مسلمانی که به اشتباه در دارالکفر توسط مسلمانان کشته شده است، که امام می‌فرماید: (يُعْتَقُ مَكَانَهُ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً)؛ یعنی به جای آن مقتول، شخصی مؤمن آزاد می‌شود.^۱ علامه طباطبایی اعلی الله مقامه می‌فرماید: «این قید در روایت به این اشاره دارد که حقیقت عتق و آزاد کردن عبارت است از اضافه کردن یک نفر به آزادهای مسلمین از آنجا که یکی از آنها کم شده است.»^۲

در مورد ظاهر نیز از آنجا که انسانی مؤمن را مورد حبس قرار داده و کرامت او را پایمال نموده است، در مقابل این گناه باید انسانی محبوس و گرفتار (برده، زندانی، و...) را آزاد نماید.

قسم دروغ به خدا نیز چون توهین به خدا که منشأ هر عظمت و کرامتی است، می‌باشد قابل جبران نمی‌باشد؛ چون خدای متعال غنی بالذات است و از هر چیز بی‌نیاز، در نتیجه جبران تکلیف بالوسع و میسور اقتضا می‌کند که این جبران را در مورد نوعی از مخلوقاتش که تام‌ترین جلوه و کامل‌ترین مخلوق اوست، انجام دهد؛ و آن مخلوق نمی‌باشد مگر انسان. در نتیجه باید انسانی محدود و گرفتار را آزاد نماید.

اما از جهت جنبه تأدیبی نیز هیچ شکی نیست که هیچ تأدیبی به اندازه انفاق، انسان را از زنجیرهای نفس آزاد نمی‌کند. دقت در آیات این را می‌رساند که سخت‌ترین بیماری نفس «بخل» است، که همه انسان‌ها به آن گرفتارند. به همین جهت رستگاران را منحصر در کسانی می‌داند که از بخل نفس خود بازدارنده شدند. (الحشر، ۹) و (التغابن، ۱۶) و در جای دیگر طبع انسانی را بخیل می‌داند (الإسراء، ۱۰۰) در نتیجه همه جا جهاد با مال را

۱. صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه ج: ۴، ص ۱۴۷

۲. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۴۴

مقدم بر جهاد بر نفس می‌کند. در روایت است که امام صادق علیه السلام از اول شب تا به صبح طواف می‌کرد و فقط می‌گفت: خدایا مرا از بخل نفسم حفظ فرما. راوی عرض کرد: جانم فدایت نشنیدم که به غیر از این دعا از خدا چیزی بخواهی! امام فرمود: و چه چیزی شدیدتر از بخل نفس است!^۱ به همین جهات است که در پایان آیه ۹۲ نساء خدا را به علم و حکمت اتصاف می‌کند تا به همه فقیهان و متدبران در قرآن بگوید که این حکم خداوند از سر مصلحت است و شما با تدبیر در آیات می‌توانید آن را کشف نمایید.

و طبیعی است کسی که توان مالی برای آزادکردن یک انسان محدود و گرفتار را ندارد، جبران این خطایش این است که خود را بکشد! «فَاَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ» (البقرة، ۵۴) ولی چون قتل نفس مطلقاً مورد خشم و غضب الهی است (النساء، ۹۳)، باید به قتل میسور اکتفا نماید و آن قتل امیال و هواهای نفسانی است که هیچ امری چون امساک نفس و روزه برای کشتن آن‌ها مفید نیست لذا برای آن‌ها کفاره روزه را معین می‌نماید. و این کفاره برای کسانی است که توان مالی برای آزادکردن انسانی گرفتار را ندارند و دلیل بر این مطلب این است که مفعول در (من لم یجد) ضمیر مقدر است که به مضاف (تحریر) بر می‌گردد نه به (رقبه) چون رجوع ضمیر به مضاف الیه خلاف صناعت است. (من لم یجد التحریر) یعنی کسی که توانایی تحریر را نداشت نوبت به روزه می‌رسد. و این مسئله مشعر به این است که این حکم ابدی است نه موقت چون همیشه رقبه‌های گرفتاری وجود دارند که بتوانید آن‌ها را آزاد نمایید. پس تدبیر نما که بسیار دقیق است!

برآیند این که این حکم حکیمانه نسبت به جاودانگی حکم تحریر رقبه با روح آیات آمره به تحریر رقبه و روح و مقاصد قرآن نیز سازگاری تام دارد.

فقیه قرآنی خود با عبارتی کوتاه و جامع به همه آن‌چه که تاکنون مورد تدبیر و کنکاش قرار دادیم اشاره نموده است: «درست است که اولویت در تحریر رقبه برای همه بردگان از اسارت است ولی در صورت فقدان برده اختصاص پیدا می‌کند به دیگر رقبه‌ها (انسان‌های گرفتار و اسیر) به اینکه آنها را اسارت به سنگینی‌هایی که آن‌ها را مقید کرده آزاد نمایی چون میسور و مورد توان به سبب معسور و خارج از توان ساقط نمی‌شود. بنابراین اشبه آن

است که آزادسازی واجب هنگامی که برده‌ای وجود ندارد، ساقط نمی‌شود؛ بلکه منتقل می‌شود به مصداق دوم از «تحریر رقبه مؤمنه» و این مسلمی دارای اولویت است چون حقی عمومی برای همه مسلمانان است که از میان آن‌ها یک مؤمن کم شده است پس باید جبران شود با زنده کردن مؤمنی، و چون مؤمن است پس باید گردن مؤمنی آزاد گردد»^۱. دقت بیشتر در آیات یقین ما را به صحت هر چه بیشتر این فتوا بیشتر می‌گرداند. به جهت رعایت اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

اصل آزادی: ریشهٔ عبد ۲۷۵ بار در ۵۷ سوره در قرآن آمده است که در موارد معدودی از آن بندگی غیرخدا اراده شده است و سه یا چهار مرتبه از کلمهٔ «عبد» برده اراده شده است. (آیه ۲۲۱ بقره ذوالاحتمالین است) که یک بار تعبیر «عبداً مملوفاً» آمده است و این تعبیر منفرد در مقابل آن استعمالات کثیر در معنای بندگی خدا، آن را می‌رساند که «عبدالله» در واقع حرّ و آزاد است و این بندگی عین آزادی است و بندهٔ غیر شدن عین بردگی و اسارت و ذلت است چرا که می‌فرماید: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ...﴾ خدا مثلی زده است: «بنده‌ای مملوک را که هیچ کاری از او بر نمی‌آید، آیا (او) با کسی که به وی از جانب خود روزی نیکو داده‌ایم و او از آن در نهان و آشکاران انفاق می‌کند یکسان است؟» سپاس خدای راست. (نه) بلکه بیشترشان نادانی می‌کنند. (النحل، ۷۵). و در نهایت این آیه بر این موضوع تصریح می‌کند که **حمد و ستایش و شکر اختصاص به ذات کامل و مستغرق جمیع صفات کمال است** در نتیجه بندگی مخصوص اوست، و غیر او که نقص و ذلت‌اند هیچکدام بر دیگری سلطه و ولایتی ندارند.

به ویژه اگر این سلطه، مانع آزادی اندیشه و عمل او در راستای سیر الی‌الله شود. پس یقیناً رفع این سلطه در نهایت عدل و عدم تبعیض میان بندگان در آزادی، مطلوب شارع است و شریعت کامل برای آن راه یا راهایی قرار داده است. که به ولایت صحیحی منجر می‌شود که تنها به اذن خدا برای معصومان علیهم‌السلام و عالمان عادل با شرایطی معین، وجود دارد.

۱. صادقی تهرانی، محمد، التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، ج ۷، ص ۳۲۸.

دقت در تعبیرات قرآنی:

لسان گفتاری قرآن در همه جا از برده به «عبد مملوک» یا «ما ملکک الأیمان» و امثال ذلک تعبیر نموده است غیر از مواردی که از آزادسازی سخن گفته که در همه این موارد تعبیر به «رقبه» یعنی گردن کرده است و این نیز شاهد بلکه دلیلی بر اراده اعم از «برده» در آیات مذکور است. همانگونه که فقیه قرآنی نیز با تعبیری زیبا و دقیق به این نکته اشاره می‌نماید.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

با استفاده از قواعد اصیل عربی و دقت در لغت فصیح عربی و شهادت آیات و لسان قرآنی به یقین می‌رسیم که ترجمه صحیح «تحریر رقبه» «آزادکردن دربندی» است.^۲ و ترجمه مشهور که به جهت این توهم که «برده» مصداق انحصاری آن است نسلی بعد از نسل تکرار شد، و در حقیقت ترجمه به مصداق است نه ترجمه به معنا و مفهوم آیه!

این فتوا با تدبّر در حکمت جعل این حکم در آیات مربوطه و پس از عرضه آن به روح قرآن و محکّمات قرآنی و مقاصد شریعت و با تأیید بسیاری از روایات به مراتب تقویت می‌گردد. البته این دیدگاه با برخی از مبانی دیگر مانند «تاریخ‌مندی نصوص» قابل بازنمایی است ولی این مبانی مورد قبول فقیه قرآنی قدّس سرّه نمی‌باشد.

پیشنهادهای:

به محققان پیشنهاد می‌کنم که تحقیق حقیر را در موارد ذیل ادامه دهند:

۱. به برخی شبهات و اشکالات توهم شده در این زمینه مانند یکسان نبودن هزینه تحریر دربندهای مختلف و علت تطبیق یا انصراف حکم به مصداق بارزتر آن در زمان ائمه (ع) بپردازند.

۲. در زمینه روایات اهل البیت (ع) تحقیق مفصل‌تری صورت گیرد.

۱. همو، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۷، ص: ۲۴۶

۲. همو، ترجمان فرقان، ج ۱، ص ۴۲۶ و ۱۱۸ و ج ۲، ص ۹۱ و ۳۲۶ و ج ۵، ص ۲۳۴ و ۴۵۹.

۳. در مورد این مبنا که آیا روایات اهل‌البیت در مقام بیان مدلول مطابقی آیات بوده است یا اینکه در مقام تطبیق حکم بر مصادیق زمان خود بوده‌اند.

۴. بررسی اجماع فریقین از ابتدا تا کنون در تفسیر این آیات به «آزادسازی برده» و تحقیق در مورد حجّیت این اجماع بر اساس فقه سنتی.

۵. تحقیق در مورد تأثیری که این حکم در حل مشکلات جوامع اسلامی و مسلمانان و تألیف قلوب و جذب دل‌های مسلمان و غیر مسلمان به اسلام ناب قرآنی و محمدی می‌تواند داشته باشد.

۶. تحقیق در مورد احتیاط در حکم. آیا برای فقیه که بخواهد در این مورد فتوا ندهد و احتیاط کند، کدام یک از این دو فتوا موافق‌تر با احتیاط است؟ آیا ترجیح جنبه حق‌الناس (یعنی انسانهای دربند) به احتیاط نزدیک‌تر است یا ضایع کردن حق احتمالی آن‌ها و قائل شدن به عدم انعدام موضوع این حکم در این زمانه و انتقال حکم به صوم به هلاکت نزدیک‌تر است؟!

۷. بررسی این حکم بر اساس فقه سنتی که در عمل، روایات را اصل و ثقل اکبر را فرع دانسته است.

والحمد لله ربّ العالمین

منابع

- قرآن کریم
- ابن منظور محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق، چاپ سوم
- اهوازی، حسین بن سعید، المؤمن، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج)، قم، ۱۴۰۴ هـ ق
- ایازی، سید محمدعلی، تاریخ‌مندی در نصوص دینی، مجله علوم حدیث، شماره ۴۴
- ایازی، سید محمدعلی، معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر، تحقیقات علوم قرآن و حدیث
- التفتازانی، سعد الدین، مختصر المعانی، منشورات دار الفکر، قم، [بی‌تا]
- حکیم، سید محمد تقی، الأصول العامة، المجمع العالمي لأهل البيت [بی‌جا]، ۱۴۱۸ هـ ق
- خویی، سید ابو القاسم، دراسات فی علم الأصول، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، [بی‌جا] ۱۴۱۹ هـ ق
- خویی، سید ابو القاسم، دراسات فی علم الأصول، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ هـ ق
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن، إرشاد القلوب، انتشارات شریف رضی، [بی‌جا] ۱۴۱۲ هـ ق
- راغب اصفهانی حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم الدار الشامیة، دمشق بیروت، ۱۴۱۲ ق، چاپ اول، تحقیق: صفوان عدنان داودی
- صادقی تهرانی، محمد، تبصرة الفقهاء، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا]
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۶۵ ش، چاپ دوم
- ----- البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ناشر: مؤلف، قم، ۱۴۱۹، چاپ: اول
- ----- رساله توضیح المسائل نوین، ناشر: مؤلف، قم، [بی‌تا]
- ----- نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا]
- ----- التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم، ناشر: مؤلف، قم، [بی‌تا]
- ----- ترجمان فرقان، انتشارات شکرانه، قم، ۱۳۸۸ هـ ش، چاپ اول
- ----- فقه گویا، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا]
- صدوق، من لا یحضره الفقیه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۳ هـ ق
- سنقر شیخ محمد، المعجم الاصولی، منشورات الطیار، [بی‌جا] چاپ سوم، ۱۴۲۸ هـ ۲۰۰۷ م
- طالقانی، محمود پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۲ ش، چاپ چهارم
- طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ هـ ق
- طریحی فخر الدین، مجمع البحرین، کتابفروشی مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش، چاپ سوم، تحقیق: سید احمد حسینی
- فراهیدی خلیل بن احمد، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق، چاپ دوم
- قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، تفسیر قمی، مؤسسه دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ هـ ق
- کلینی، محمد، الکافی، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ هـ ش
- مصطفوی حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش
- مفید، الاختصاص، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ هـ ق
- منتظری، حسینعلی، اسلام دین فطرت، نشر سایه، تهران، ۱۳۸۵
- مهیار رضا، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا]



سیری در سیره قرآنی فقیه مجاهد آیت‌الله‌العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی

مهدی صادقی *

چکیده:

این مقاله سیری است کوتاه در روش، منش، بینش، و سیره قرآنی فقیه و مفسر نامدار آیت‌الله دکتر صادقی تهرانی. از آنجا که مقاله به قلم یکی از فرزندان آن مرجع فقید است که امتیاز شاگردی ایشان را نیز داشته، هرچند به شیوه مرسوم و همراه با ذکر مأخذ نیست، اما به خودی خود مستند است چرا که برگرفته از مشاهدات، مسموعات و در حقیقت خاطرات نویسنده بوده و آثار علامه صادقی نیز گواه آن است. در مقاله همچنین به بخش‌هایی از آثار و خاطرات زندگی در هجرت مرحوم استاد صادقی پرداخته شده و اطلاعات دست‌اولی در این باره ارائه می‌دهد.

کلید واژه‌ها: سیره، اخلاق، قرآن، آثار، خاطرات و دیدگاه‌های استاد مرحوم دکتر محمد صادقی تهرانی.

مرحوم آیت‌الله محمد صادقی خُلق و خوی و سیره اخلاقی و روش زندگی‌اش تماماً الگو گرفته از سیره اخلاقی معلم و راهنمای او پیامبر گرامی (ص) بود. در خانه می‌خواست همانند معلمش کان خُلُقَه القرآن یرضی لرضاه و یسخط لسخطه باشد، او از معلمش آموخته بود که الذین معه باشد و اُشداء علی الکفار و رحماء بینهم شود.

* . عضو هیئت علمی جامعه علوم القرآن، فرزند و شاگرد آیت‌الله صادقی تهرانی، پژوهشگر قرآنی.

برای إبراز حق به هیچ چیز جز حق توجهی نکند، و در این میان من و منیتی مطرح نبود و در حقیقت برای رسیدن به إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَّ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ واقعی از قرآن بهره می‌گرفت و کوشش می‌کرد تا شاید بتواند قاب قَوْسینْ أَوْ أَدْنَى در قرآن گردد.

المالُ والبنون را زینة الحیاة الدنیای خود می‌دید، می‌دانست، و الباقیات و الصالحات را تبعیت از قرآن کریم. و به تحقیق تنها اُسوهٔ حسنهٔ او پیامبر و کتاب الله بود. حسنات دیگران را به احسن منها جواب می‌داد، و می‌خواست در پیروی از معلمش در طریق إِنْكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ باشد. لذا او بود که بدون توجه به عاقبت و ذنوب دنیوی برای خود و خانواده‌اش در سال ۱۳۴۱ هجری شمسی در مسجد اعظم قم به دستور آیت‌الله‌العظمی خمینی (به گفتهٔ ایشان روحی له الفداء) بر علیه رژیم شاهنشاهی سخنرانی نمود، و باعث شد که آن رژیم ستم‌شاهی حکم تعقیب و اعدام او را صادر نماید.

در ۱۷ سال هجرت از وطن، هرگز دست از تبلیغ و تلاوت قرآن برنداشت. قرآن را شمس و قمر خود می‌دید. و از قرآن نور می‌گرفت و در چرخش به دور آن و تبعیت از دستورات الهی فاستقم كما أمرت بود.

هر روز قبل از طلوع خورشید با صدای یا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ، بیدار می‌شد. نیمی از شب یا مقداری از شب، رتل القرآن ترتیل او بود. تا این که به سبأً طویلاً رسید و به راستی که برای او در روز، شنواری‌ای طولانی بود تا بتواند غرق شدگان در جهالت و انحراف از قرآن کریم را نجات دهد.

در ایام فتح مبین انقلاب اسلامی ایران، این پیروزی مسرت‌بخش تمامی ذنوب و اذیت‌های ۱۷ سال هجرتش را از وطن به گونهٔ لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر، پوشش داد، و آنها را به کلی فراموش کرد و به بیداری و انقلابی قرآنی و حکومتی محمدی (ص) می‌اندیشید، و راه را برای ظهور ولی‌عصر (عج) آماده می‌نمود.

برای استفاده از آیات از هیچ عینکی جز عینکی که او از قرآن برای خود ساخته بود، استفاده نمی‌کرد و قرآن را با قرآن و بدون تفسیر به رأی، معنا می‌نمود. و همیشه ندای یا رَبِّ إِنِّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا می‌نمود.

از معلمش آموخته بود که ما جائکم من حدیث یوافق کتاب الله و سنتی فأنا قلته وما جائکم من حدیث یخالف کتاب الله و سنتی فلم اقله ... هیچ سخنی را جز با محوریت قرآن و سنت قطعی قبول نمی نمود.

از عباد الذین یستمعون القول و یتبعون أحسنه ای بود که قول قرآن و سنت قطعی را احسن القول می دانست تا اینکه از اولئک هم اولوا الالباب و المهددون شود. نه از الذین حملوا التوراة ثم لم يحملوها بود و نه از قومی بود که مثل یا رب ان قومی إتخذوا هذا القرآن مهجورا، تا مثل کسانی شود که حملوا القرآن ثم لم يحملوها، و خلاصه می خواست که از رهرو منادای إنک لعلی خلق عظیم باشد.

به عنوان نمونه، او هیچ نمازی را در سفر قصر و هیچ روزه ای را در ماه مبارک رمضان إفتار نمی کرد، مگر اینکه به حکم یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر عمل نماید و یا اینکه وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین گردد، و یا وأن تصوموا خیر لکم باشد. و روایات خوف برای قصر صلاة را موافق قرآن می دید و قصر را نه در تعداد رکعات بلکه در کیفیت بدون کاستن از رکعات نماز هنگام خوف می دانست.

تدخین را از جمله إن المبذرين كانوا إخوان الشیاطین، ولا تلقوا بأیدکم الی التهلکة و آن را حرام می دانست، و آن را نه اکل و نه شرب می دانست و نه اینکه بتواند مبطل روزه باشد. کلاوا واشربوا و باشروهن را تا حد یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود جایز می دانست، و پاکی از باشروهن را پس از اذان صبح مبطل روزه نمی دانست، خلاصه آیات قرآن را با آیات قرآن معنی می کرد و از معلمش آموخته بود هیچ رأیی را بر قرآن تحمیل نکند.

در طول عمرش از وارکعوا مع الراکعین بود و نماز جماعت را واجب می دانست و با إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة در نجف و لبنان و مکة مکرمه و ایران، برپایی نماز جمعه را بر خود و همه مؤمنان واجب دانسته و این فریضة الهی را برگزار می نمود.

از درون حوزه های نجف و قم با محوریت قرآن برای بیداری قرآنی و یک انقلاب اسلامی قرآنی می کوشید. و به راستی که برای ایشان اجرای غیر ممنون بود و در راه گسترش فرهنگ إنک لعلی خلق عظیم گام بر می داشت. **وإن هذا لهو القصص الحق،**

و بی‌گمان اینها گلچینی از داستان‌های حقیقی اوست.

واینک گوشه‌هایی دیگر از زندگی قرآنی محمد صادقی تهرانی؛

ایشان در سال ۱۳۰۵ (هجری شمسی) در تهران در خاندانی روحانی متولد شد. پدر ایشان مرحوم حاج شیخ رضا لسان‌المحققین بود. تا سن سیزده سالگی که پدرشان در قید حیات بود سیکل دوم دبیرستان را به پایان رسانیده و سپس در حلقات دروس عرفان، اخلاق و تفسیر مرحوم آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی استاد بزرگ مرحوم امام خمینی حضور پیدا می‌کرد و هنوز دروس مقدماتی (ادبیات عرب) را به اتمام نرسانده بود که در سال ۱۳۲۰ عازم قم شده و دروس سطح را طی سه سال به پایان رسانید.

در سال ۱۳۲۳، در دروس مرحوم آیت‌الله بروجردی که به قم آمده بودند، شرکتی فعال داشت؛ به گونه‌ای که در مسائل فقهی، خود اتخاذ رأی می‌کرد و از دروس فقه، فلسفه، عرفان و سایر علوم اسلامی از دیگر اساتید زمانه خود بهره‌مند می‌شد.

ولی محور اصلی تحول فکری ایشان، همان جنبش آغازین علمی نزد مرحوم آیت‌الله‌العظمی آقای شاه‌آبادی بود که حرکت قرآنی ایشان را آغاز می‌نمود و تا آخر عمر استمرار داشت و تمامی تحصیلات حوزوی و مؤلفات ایشان تحت‌الشعاع علوم قرآن قرار می‌گرفت.

پس از آن مرحوم علامه طباطبایی نقش عظیمی در استمرار مفاهیم قرآنی در قسمت‌های تفسیری، عرفانی، فلسفی و اخلاقی برای ایشان داشت.

هفت سال در دروس این دو بزرگوار شرکت نمودند و در سفرهای بسیاری از قم به تهران از دروس فلسفی مرحوم آیت‌الله‌العظمی میرزامهدی آشتیانی و میرزااحمد آشتیانی بهره‌افری می‌بردند و انگهی استفاده‌های علمی از مرحوم آقای شاه‌آبادی، نقش نخستین محوری در بیداری قرآنی ایشان داشت.

پس از ده سال توقف مستمر در قم، به تهران مراجعت نموده و در دو بُعد علمی و سیاسی به فعالیت پرداختند. و با مرحوم آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی در قیام نفت بر علیه

شاه، و با مرحوم آیت‌الله حاج سید احمد خوانساری و مرحوم آیت‌الله حاج شیخ محمدتقی آملی از نظر استمرار مراحل فقهی، همکاری و ارتباط مستقیم داشتند.

در طی مدت اقامت ده ساله در تهران، در دانشکده معقول و منقول (معارف اسلامی) بدون شرط حضور در کلاس درس و تنها با شرکت در امتحانات، چهار لیسانس حقوق، علوم تربیتی، فلسفه و فقه؛ و سپس دکترای عالی معارف اسلامی را دریافت نمودند.

در دانشگاه تهران سه سال به تدریس حکمت (فلسفه اسلامی) بر مبنای قرآن و سنت با محتوای کتاب «آفریدگار و آفریده» پرداختند و این کتاب را به تحریر در آورده و به چاپ رساندند، جلساتی هم بر دو محور علمی و سیاسی علیه حکومت شاهنشاهی در هفت نقطه تهران داشتند، که بیشتر شرکت‌کنندگان آن از قشر فرهنگی و دانشجو بودند.

سخنرانی‌ها و منبرهای ایشان که همراه، با نوآوری‌های علمی و سیاسی بر مبنای آموزش‌های قرآنی بود، اغلب مورد ممانعت، و تهدید دستگاه ستمشاهی قرار می‌گرفت.

در سال ۱۳۴۱ هـ.ش که مبارزات ایشان بر ضد رژیم طاغوتی به اوج خود رسید، در سالگرد ارتحال مرحوم آیت‌الله بروجردی در مسجد اعظم قم برای نخستین بار در افشاگری علیه شاه سخنرانی نمود که از سوی ساواک محکوم به اعدام شده و پس از چند روز مخفی شدن در بیت امام خمینی از ایران خارج شده و به مکه مکرمه مهاجرت کرد.

استاد صادقی پس از مدتی در مکه و مدینه سخنرانی‌هایی بر علیه رژیم داشتند و اعلامیه‌هایی به زبان فارسی و عربی علیه طاغوت پخش می‌کردند. سرانجام ایشان را در حین انجام اعمال عمره و حج دستگیر کردند تا آنجا که حج را در حصار مأموران دولتی به انجام رسانیدند!

بر اثر تجمع و تحصن علمای عراقین در مسجدالحرام، و استدلالات قاطعی که از طرف ایشان در برابر حکومت سعودی انجام شد، آزاد شدند، و تحت الحفظ به عراق فرستاده شدند.

استاد صادقی، نهضت علمی قرآنی و سیاسی را در نجف اشرف - به مدت ده سال - با تدریس تفسیر، فقه، اخلاق، سخنرانی و تألیف و برگزاری نمازهای جمعه ادامه دادند.

برحسب درخواست دولت ایران، حکومت عراق تصمیم گرفت ایشان را به ساواک تحویل دهد. لیکن در بیت مرحوم آیت‌الله خویی مخفی شده و با فعالیت‌های آن مرحوم، توطئه

دستگیریشان خنثی شد و در زمان حضور در نجف اشرف کتاب‌های علی^۱ و الحاکمون، المقارنات، عقائدنا، رسول الإسلام فی الكتب السماویة و حوار بین الإلهیین والمادیین را به رشته تحریر درآوردند.

با اخراج ایرانیان از نجف اشرف و کل شهرهای عراق، با خانواده به لبنان مهاجرت نمودند و جریان دو نهضت قرآنی و سیاسی را به مدت پنج سال در لبنان ادامه دادند و با تشکیل نماز جمعه در سراسر لبنان و سخنرانی‌هایی بر محور قرآن در جلسات مذهبی، نهضت سیاسی ضد شاه را برای تشکیل یک حکومت قرآنی و اسلامی آماده می‌ساختند.

طی اقامتشان در لبنان به تألیف کتب (علی شاطیء الجمعة، فتیانتنا، تاریخ الفکر والحضارة، لماذا نصلى ومتى نقصر من الصلاة؟، لماذا انتصرت اسرائیل ومتى تنهزم؟، حوار بین اهل الجنة والنار و المناظرات پرداختند و در آنجا زمینه‌ای مناسب برای گفت‌وگو با علمای ادیان دیگر در جهت اثبات حقانیت اسلام قرآنی ایجاد می‌کرد.

ایشان در مناطق مختلف لبنان، ضمن گفتمان قرآنی با علمای شیعی، به مباحثه و مناظره با علمای سنی، مسیحی، یهودی، و درزی پرداخته و با ملحدین و مشرکین هم بحث می‌نمودند و استدلالات قرآنی آنچنان بود که در نهایت آنان یا سکوت می‌کردند و یا محکوم دلایل قرآنی می‌شدند.

با شدت گرفتن جنگ داخلی لبنان، آنجا را به قصد حجاز ترک نموده و دو سال متمادی در مکه مکرمه سکونت داشتند و در آنجا با شخصیت‌های علمی و سیاسی اسلامی سراسر جهان، بر مبنای نهضت قرآنی و سیاسی، تماس‌هایی پیگیر و دامنه‌دار داشتند و برای رشد تفکر انقلاب قرآنی در میان مسلمانان تلاش می‌کردند.

اضافه بر مناظره‌هایی قرآنی با علمای وهابی، که با استنادهای قرآنی به محکومیت آنها می‌انجامید، حدود یکصد خانوار سنی را در مرکز حکومت آل سعود (مکه مکرمه)، تنها با ادله قرآنی به مذهب اهل البیت (ع) راهنمایی نمودند و تمام این خانواده‌ها به مذهب شیعه روی آوردند. با علمای سنی بحث و گفت‌وگوی بسیاری داشتند و در این بحث‌ها خرافات به ظاهر اسلامی آنها را زیر سؤال برده و دیدگاه آنها را نسبت به شیعه تغییر می‌دادند از جمله قرآنهایی که با چاپ ایران را در مسجدالحرام توزیع می‌نمودند و ضمن توضیح علت

سجده بر تربت و بازداشتن ایرانیان از این عمل در مسجدالحرام و غیره، دیدگاه وهابی‌ها را نسبت به شیعه به جهت مثبت می‌کشد.

ایشان برای دومین بار در مدینه منوره که به فاصله هفده سال از دستگیری‌شان گذشته بود، دستگیر شدند و در هر دو مرحله در مکه مکرمه زندانی شدند. ابتدا در مدینه، سپس مکه و در پایان در «سجن الترحیل» جدّه قرار گرفتند که در دستگیری نخست در کلانتری حرم و سپس در «شرطة العاصمة» بازداشت بودند.

پس از گذشت دو هفته از زندان دوم که به بیروت هجرت داده شده بودند، متوجه هجرت امام خمینی به پاریس شده و از آنجا برای دیدار امام و استمرار جریان انقلاب اسلامی به پاریس سفر نمودند. در ده روز اقامتشان در پاریس در جلسات مرحوم امام حضور شبانه‌روزی داشته و در چندین دانشگاه سخنرانی‌هایی پرشور و شعور علیه رژیم طاغوت داشتند.

پس از بازگشت از پاریس به بیروت بازگشته و در همان اوایل انقلاب اسلامی ایران در ۱۷ بهمن پس از هفده سال هجرت از لبنان به ایران بازگشتند. ایشان در پایه‌ریزی جمهوری اسلامی در حرکات بنیادینش، نقش مؤثری داشتند.

سرانجام در قم اقامت کرده و در ادامه بر محور معارف قرآنی، دروس و تألیفات و خطابات خود را ادامه دادند، و به دلایلی از جمله ریشه‌دار کردن نهضت و انقلاب قرآنی، در کارهای اجرایی شرکت نمودند، مگر چند روزی در آغاز انقلاب که برحسب خواسته مرحوم امام، مراجعات مردم را پاسخگو بودند و پیش از تشکیل نمازهای جمعه به طور رسمی، اضافه بر سخنرانی‌هایی که در سراسر ایران داشتند، نماز جمعه را در مراکز استانها و بعضی از شهرهای دیگر، برگزار کردند.

در یک حرکت به یاد ماندنی در پارک ملت مشهد مقدس برای اولین بار در حضور حدود نیم میلیون نفر نمازگزار در نماز جمعه، از تانک به عنوان منبر و از تیربار ضدهوایی به عنوان سلاح و کفن پوش نماز جمعه را برگزار نمودند!

نماز جمعه مستمری هم در مسجد مقدس جمکران داشتند، و گاه در دانشگاه صنعتی شریف و چند بار نیز در دانشگاه تهران نماز جمعه را اقامه نمودند.

با ترک نماز جمعه در قم به علت اذیت‌های فراوان عده‌ای از متجربین حوزوی، تمام اوقات ایشان صرف تدریس و تألیف ۲۵ جلد از تفسیر سی جلدی «الفرقان» به مدت ده سال در قم، به زبانهای عربی و فارسی گردید.

در این زمان طی ملاقاتی که با مرحوم علامه طباطبایی داشتند، بنا به توصیه ایشان که فرموده بود تا این تفسیر پایان نیافته، دست به هیچ کاری نزنند و کتاب دیگری را برای تألیف انتخاب نکنند، ایشان فقط برای تدریس و تألیف الفرقان تلاش می‌نمودند و بالاخره در رشته‌های تفسیری، فلسفی، فقهی و... بیش از ۱۱۳ اثر تحقیقی قرآنی به جا گذاشتند که بسیاری از آنها به چاپ رسیده یا زیراکس شده مانند: (بشارات عهدین، ستارگان از دیدگاه قرآن، اسرار، مناسک و ادله حج، انقلاب اسلامی ۱۹۲۰ عراق، آفریدگار و آفریده، حکومت قرآن، دعا‌های قرآنی «خطی»، حکومت مهدی (عج)، آیات رحمانی، گفت‌وگویی در مسجدالنبی (ص)، مسیح (ع) از نظر قرآن و انجیل، خاتم پیامبران، سپاه نگهبانان اسلام، مفت‌خواران، قرآن و نظام آموزشی حوزه «جزوه»، قضاوت از دیدگاه کتاب و سنت، حکومت صالحان یا ولایت فقیهان «خطی»، ماتریالیسم و متافیزیک، مفسدین فی الارض، نماز جمعه، نماز مسافر با وسایل امروزی، پیروزی اسرائیل چرا و شکست آن کی؟، برخورد دو جهان‌بینی، حقوق زنان از دیدگاه قرآن و سنت، رساله توضیح‌المسائل نوین، فقه گویا، مسافران (نگرشی جدید بر نماز و روزه مسافر)، ترجمان وحی، ترجمه و تفسیر فارسی مختصر قرآن در پنج جلد، غوص فی‌البحار، نقدی بر سخنانی از دین‌پژوهان معاصر) و کتاب‌هایی دیگر که فعلاً خطی است.

برخی از بزرگان علمای اسلام در عصر حاضر پیرامون تألیفات ایشان سخنان ماندگاری گفتند. مرحوم آیت‌الله العظمی حکیم می‌فرمودند: شما در عین حرکات زیاد انقلابی، کتاب‌هایی تألیف نموده‌اید که در مدتی کم از تمامی مؤلفین با سابقه نجف از نظر تعداد و محتوا سبقت گرفته‌اید!

مرحوم امام و مرحوم آقای خویی درباره کتاب «المقارنات» در نجف می‌فرمودند: بهترین کتابی است که علیه یهود و نصارا نوشته شده است.

درجهٔ عالی اجتهاد ایشان در تمامی علوم اسلامی مورد تأیید مراجع عظیم‌الشان آن زمان بوده و با گذشت مراحل تحقیقاتی تفسیری، بر مبنای قرآن، نظرات فقهی، اصولی، فلسفی، عقیدتی، عرفانی و سیاسی ایشان تفاوت بسیاری با سایر علما داشت.

در تفسیر کمتر آیه‌ای است که ایشان نکته‌ای مغفول و یا خطایی مشهود نسبت به آن آیه مبارکه را در میان تفاسیر شیعه و سنی متذکر نشده باشند، این عالم قرآنی در فقه و بسیاری از نظرات مشهور علمای شیعی و سنی و احیاناً هر دو فرقه بر مبنای قرآن تفاوت رأی پیدا می‌کرد.

ایشان بیش از پانصد فتوا بر مبنای قرآن و سنت، مخالف با نظرات مشهور را در کتاب تبصرة الفقهاء آورده؛ و مبنای این اختلاف وسیع در کل علوم اسلامی، آزاداندیشی ایشان و تدبیر بدون پیش‌فرض در قرآن مبین بود. حال آنکه اگر علمای اسلام قرآن را درست بررسی می‌کردند درصد اختلافشان بسیار کم می‌گردید.

بنا به اعتقاد ایشان ارکان اولیهٔ فلسفهٔ مرسوم حوزوی مانند قدمت زمانی جهان و حدوث ذاتی آن، سنخیت خدا و آفریدگان بر مبنای ضرورت سنخیت علت و معلول، قاعدهٔ «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و ... برخلاف برداشت‌های درست عقلی و قرآنی بود، و بسیاری از نظرات فلسفی، مخالف فلسفهٔ قرآن و مردود اعلام شده است.

در جلد دهم تفسیر الفرقان صفحات ۳۷ الی ۴۸ ایشان تعداد شصت و شش تضاد در منطق بشری را بر مبنای عقل و علوم قرآنی بیان نموده‌اند.

در علم اصول، بحث و تحقیق در مباحث الفاظ را لهو الحدیث می‌دانستند و توانستند اصول عملی را از نصوص کتاب و سنت قطعی در کتاب اصول الاستنباط به نگارش درآورند. اختلاف ایشان با اکثر علما در مسائل فقهی بر مبنای قرآن و سنت قطعی از سایر علوم بیشتر بود.

در تفسیر سی جلدی «الفرقان» روایاتی که موافق قرآن است ذکر شده و علاوه بر تفسیر، در کتاب‌های «تبصرة الفقهاء»، «اصول الاستنباط»، «تبصرة الوسيلة»، «علی شاطیء الجمعة» و ... به زبان عربی، و نیز در «رسالة توضیح المسائل نوین»، «فقه گویا»، «اسرار، مناسک و ادلهٔ حج»، «مفت‌خواران» و ... مباحث مهم فقهی قرآنی را مطرح نموده‌اند.

بنا به سخنان و ادله‌ای که ایشان می‌آورند، تمامی این اختلافات بر مبنای اصالت دلالت قرآنی است که آن را «ظنی الدلالة» تلقی کرده‌اند! با آن که قرآن در فصاحت و بلاغت و قطعی‌الدلالة بودن در اوج است.

این خادم قرآنی، تمامی علوم حوزوی منتسب به اسلام را که نزد بزرگ‌ترین علمای نیم قرن اخیر دریافت نموده تحت الشعاع علوم قرآنی قرار داده و با عینکی که از آیات قرآن برگرفته بود، به آیات فقهی و فلسفی و عرفانی و غیره نگاه می‌کرد و از آغاز، علوم حوزوی را در حاشیه قرآن قرار داده و رفته رفته به افشای اختلاف وسیع این علوم با قرآن می‌پرداخت و در بسیاری از مواقع با علمای بزرگ گفت‌وگو کرده و حتی یک بار هم به دلیل حاکمیت قرآن محکوم نشد». به اعتقاد ایشان به علوم و معارف قرآنی در حوزه‌ها چندان بها و اصلیتی نمی‌دهند و دلالات قطعی قرآن حتی جزء دروس جنبی حوزه نیز به حساب نمی‌آید پس چگونه با دوری از قرآن به حقیقت می‌رسیم؟ و مهم‌تر از انقلاب سیاسی مرحوم امام، بایستی انقلاب قرآنی در همه ابعاد علمی، سیاسی و... تحقق یابد.

ایشان ادله اسلامی را ویژه قرآن و سنت قطعی بر محور «قرآن» می‌دانست، زیرا خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ (کهف/ ۲۷) و بخوان، و پیروی کن آنچه را از کتاب پروردگارت: (قرآن) به سویت وحی شده، هرگز هیچ تبدیل‌کننده‌ای برای آن نیست و هرگز به جز قرآن پناهگاهی (رسالتی و وحیانی) نتوانی یافت.

ایشان در مقدمه ترجمان فرقان می‌فرمایند: ترجمه تفسیری قرآن به هر زبان، ضرورتی همگانی است که تمامی مکلفان باید از این اقیانوس بیکران سیراب گردند - زیرا که قرآن برای همه مکلفان، تکلیف است.

هر که با لغت قرآن و ادبیات لفظی و معنوی بر مبنای خود قرآن آشنایی فراوان داشته باشد، بدون هیچ واسطه‌ای می‌تواند از این منبع فیاض ربانی بهره‌های فراوان گیرد، و او به هیچ گونه تفسیری نیاز ندارد. ولی دیگران باید به ترجمان و تفسیری که حقاً بازگردانی قرآن است، و بدون کم و کاست زبان وحیانی قرآن را به زبان دیگر بازگو کرده، رجوع نمایند.

و بنا به گفته‌های ایشان: اعجاز ربانی در آخرین کلمات وحیانی نه تنها از نظر معنی بلکه از نظر لفظ و وزن نیز به گونه‌ای معصومانه نمودار شده است.

قرآن در سخنی کوتاه و گویا رساترین بیان است، حتی از نظر موسیقی و وزن لفظی، در لغات و جملاتش نشانه‌های وحیانی ربانی مشهود است. وزنش نه وزن شعر است نه نثر بلکه با وزن و نثری برتر آمده در حدّی که در توان غیر خدا نیست. وزن و لفظ آن به گونه‌ای تناسب و انسجام با معنا دارد که گویی معناهایش در آن تجسم یافته است.

از مفاهیم تهدید و ترس با لغاتی تهدیدآمیز و ترساننده تعبیر می‌شود مانند «الصّاحّة» «القارعة» که تعبیری از خشونت روز رستاخیز نسبت به گنهکاران دارد.

بهترین انعکاس واقعیت‌ها با مناسب‌ترین لغات و عبارات تنها و فقط در انحصار قرآن است و حتی نه در دیگر وحی‌های ربانی، این جریان همگانی وحیانی درجه اول قرآن به مناسبت خلود و ابدیت آن است برای همه جغرافیای جهان، به صورتی که دلالت مکلفان در طول تاریخ و عرض این لغات و این جملات و عبارات در بالاترین حد اعجاز، رساننده قطعی مرادات الهی است.

هر حرفی و یا حرکتی و یا نقطه و لغتی از آیات قرآن برداشته شود، هیچ جایگزینی برای آن نمی‌توان انتخاب نمود.

بنا به گفته‌های ایشان: برحسب آیاتی از قرآن مانند «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» چنان می‌نماید که با شرایط ممکنه می‌توان با بررسی کامل و دقت شامل در قرآن حداقل به عصمت علمی آن دست یافت. در نتیجه برای پویندگان و جویندگان معارف قرآن هرگز تفاوتی جز در بعد تکاملی نخواهد ماند، اگر هم تشابه اندکی در اثر عدم عصمت اینان به وجود آید، با «وامرهم شوری بینهم» برطرف می‌گردد و به محکم می‌رسد.

و درباره لغت قرآن ایشان می‌فرمایند: قرآن از نظر لغت همانند معنایش غنی‌ترین تعبیرات را در بالاترین مراحل اعجاز بیانی وحیانی و ربانی داراست، برهان، بیان، تبیان، مبین، نور، حجت بالغه و از این قبیل واژه‌های قرآنی، روشننگری کامل و برتر آن را برای ما روشن می‌سازد.

ایشان قرآن را به چهار قسمت تقسیم می‌نماید: در بُعد نزول نخستین‌اش که به چهره‌ای فشرده و بدون الفاظ گوناگون یک شبه بر قلب رسول‌الله (ص) نازل شده «انا انزلناه فی لیلة القدر» «انا انزلناه فی لیلة مبارکه» این نزول در ماه مبارک و دفعی و در اختصاص صاحب وحی قرآن پیامبر عظیم‌الشان اسلام است.

بعد دیگر قرآن را نزول حروف مقطعه قرآن می‌داند و می‌فرماید: اینها رمزهایی است که ویژه بین خدا و پیامبر خداست مگر آنچه از خود قرآن فهمیده شود و یا صاحب وحی به گونه‌ای قاطع توضیحی درباره آنها به ما برساند.

این رمزها می‌تواند اثارة من العلم باشد که سنت قطعی را تشکیل می‌دهد و نزول تدریجی قرآن مفصل را بعد سوم قرآن بازگو می‌نماید و می‌فرماید در این نزول بر حسب احتیاجات مختلف، آیاتی نازل می‌شده، این تعداد آیات، برای پاسخ احتیاجات طول زمان تکلیف کافی است، و الا پیامد نقصان وحی را در بر می‌داشت. در «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خیر» «انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله» نشان می‌دهد که تمامی حقایق برای کل ناس تا آخر زمان تکلیف در قرآن بیان شده است.

و آخرین بعد قرآن را ایشان جمع‌آوری با چهره کنونی بیان می‌دارد و می‌فرماید جمع‌آوری قرآن نیز با چهره کنونی و حیانی است. چنانکه خدای متعال در آیات «لا تحرک به لسانک لتعجل به» (۱۶) «ان علینا جمعه وقرآنه» (۱۷) «فاذا قرآنه فاتبع قرآنه» (۱۸) «ثم ان علینا بیانہ» (۱۹) «(قیامت ۱۶ - ۱۹) می‌فرماید: ای پیامبر زبانت را به الفاظ و حیانی قرآن با شتاب حرکت مده، زیرا گردآوری و جمع قرآن (چنانکه مفردات آن) بر عهده ماست ...» «ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه وقل رب زدنی علما» (طه: ۱۱۴)

خدای سبحان در آیه «انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون» «محققاً ما (همین) ما (این) ذکر (قرآن) را فرو فرستادیم و محققاً ما برای آن حفظ‌کننده‌ایم» که خدا با ده تأکید حفاظت و نگهداری قرآن را تعهد نموده است.

و بنا به عقیده ایشان، مسلمانان برای پیروی از وحی الهی پس از پیامبر گرامی (ص) هیچ مرجع و پناهگاهی به جز قرآن نخواهند داشت که اگر حدیث متواتری نیز در دست باشد در صورت مخالفت با نص و یا ظاهر مستقر قرآن مردود است، حتی اگر حکمی هم

«ضرورتی اسلامی» داشته باشد نیازمند به اصلی قرآنی است، مگر اینکه قرآن نفی و یا اثباتی درباره آن نداشته باشد که از باب (اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم) پذیرفته می‌شود. روایات قطعی رسیده از امامان معصوم (ع) هم برگرفته از حروف مقطعه و رمزی آیات قرآن است، که آیه ۲۷ کهف، منشأ همه احکام را از قرآن می‌داند و بس؛ در نتیجه سنت، وحی ویژه‌ای در برابر قرآن نیست. ولن یفترقا.

ایشان می‌فرمایند شهرت مخالف قرآن و اجماع متضاد با قرآن و حتی اطلاق و ضرورت بین مسلمین هم در صورت تضاد با قرآن نقشی دینی ندارند، زیرا بر پایه آیه «قل فَلَله الحجة البالغة» چنانکه حجت‌های اثبات‌کننده اصل شریعت «بالغه» است، ثابت‌کنندگان احکام شریعت هم حجت بالغه‌اند باید در قرآن، و یا بالاخره در سنت قطعی بیان شده باشد، هرگز نمی‌توان پذیرفت که خدای سبحان، حکمی از احکامش را در قرآن و سنت ثابت‌ه نیاورده است، تا ما نیازمند به مانند اجماع و یا غیره باشیم، وانگهی نظرات تألیف‌شده فقیهان، اندک و پراکنده است، به دست آوردن اجماع همگانی در یک زمان نیز محال است. و ادله ظنی نیز از دیدگاه قرآن مطرود است و آیه «لاتقف ما لیس لک به علم» هرگز ویژه اصول دین نیست، زیرا این ممنوعیت غیر علم، یک امر فطری است و در قرآن کریم پس از احکامی فرعی آمده است، بنابراین ظن و گمان هرگز نقشی در احکام الهی ندارد که: «انّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً»؛ اگر هم کتاب‌هایی اسلامی در حوادثی از میان رفته باشد، علم و قدرت و رحمت الهیه در بیان حجت بالغه‌اش از میان نرفته است و آن حجت بالغه قرآن است «إنا نحن الذکر وانا له لحافظون».

بنا به اعتقاد قرآنی ایشان، نقش علم رجال خیلی کمرنگ است، زیرا جاعلان متون احادیث، سندهایی را هم برای آن ساخته‌اند و در نتیجه، احادیثی صحیح‌السند!! برخلاف نص یا ظاهر پایدار قرآن، به دست ما می‌رسد. چنان‌که در کتاب «غوص فی البحار» ایشان حدود یکصد و هشتاد جلد کتاب حدیثی شیعی و سنی را برمبنای کتاب و سنت قطعی به نقد و بررسی پرداخته و تعدادی از احادیث مروی از شیعه و سنی را مخالف صریح قرآن و سنت قطعی دانسته و آنها را مطرود اعلام می‌دارد.

پس محک اصلی شناخت اسلام، تنها قرآن و سنت قطعیۀ موافق آن است، و یا لا اقل سنتی علم‌آور (أثارة من العلم) که موافق و یا حداقل مخالف قرآن نباشد، که مستفاد از حروف رمزی است، در نتیجه بسیاری از فتواها و احتیاطات مردود است، و اگر نظراتی فقهی بین فرق اسلامی نمودار است که برخلاف عقل، حس، عدل و علم می‌باشد، هرگز نمی‌تواند پایه قرآنی داشته باشد، و مگر ممکن است اسلامی را که بر مبنای دلیل قاطع عقلی پذیرفته‌ایم، با خود این مبنای نخستین مخالفتی کند؟!

در اینجا روشن می‌شود که باید بگردیم و احسن القول را بیابیم و احسن القول نیز قولی است که بر مبنای کتاب الله و سنت رسول‌الله (ص) بنا گردیده و از آنها استخراج شده باشد و بس.

مثلاً درباره مناظره حضرت صادق (ع) با ابوحنیفه روایت جعل کرده‌اند که فرضاً آن حضرت ضمن نهی از قیاس باطل، مبادرت به رد قیاس اولویت قطعیۀ نموده! و مثلاً به راوی فرموده باشند: اگر یک انگشت زن بریده شود دیه‌اش یک‌دهم دیه کامله مرد است (یعنی صد مثقال طلا) و دو انگشت زن، دو دهمش و سه، سه دهمش، ولی دیه چهار انگشتش مساوی با دیه دو انگشت او است!

اولاً قیاس اولویت قطعیۀ، قیاسی کاملاً صحیح است زیرا مطابق فطرت، کتاب، سنت و عقل همه عقلاست، ثانیاً آیا می‌توان پنداشت که چهار، از نظر حساب و ارزش از سه کمتر و با دو برابر باشد؟ ثالثاً ضارب می‌تواند به جای قطع سه انگشت با قطع چهار انگشت دیه کمتری بپردازد، لذا ضارب کاری را می‌کند که به نفع او و به ضرر مضروب باشد.

مرحوم آیت‌الله صادقی در بحث با مرحوم آیت‌الله خویی این مطلب را نقل می‌کند که ایشان در باب زکات فرمودند «الزیتون والرمان» در آیه ۱۴۱ سوره انعام در مورد اموال زکویه آمده، به دلیل «أتوا حقه يوم حصاده» سپس می‌گویند: من به آقای خویی گفتم: پس زکات به بیش از نه چیز تعلق می‌گیرد. آقای خویی فرمودند: این آیه مکی است و زکات حکمی مدنی است. ایشان گفتند: از سی آیه مکی و مدنی درباره زکات، شانزده آیه‌اش مکی است. آقای خویی فرمودند: این فقه جدید است! ایشان فرمودند: این فقه قرآن است و قدیمی‌تر از فقه شماس.

و همگامی که با مرحوم آیت‌الله میرزامهدی آشتیانی دربارهٔ آیهٔ «ان من شيء الا يسبح بحمده» گفت‌وگویی نمودند، آقای آشتیانی فرمودند: این تسبیح، تکوینی است، یعنی نگرش درست در وجود اشیاء ما را به وجود خدای سبحان راهنمایی می‌کند، ایشان فرمودند: تسبیح تکوینی قابل فهم تمام مکلفان بوده و به آن امر شده است مانند: «قل انظروا ماذا فی السماوات والارض» و همچنین در آیاتی دیگر مانند: «اقلم ينظروا فی ملکوت السماوات والارض» نگرش نکردن و نیاندیشیدن در حقیقت وجودی آسمانها و زمین - که ذاتاً نیازمند مطلق و فقر محضند - تویخ شده است. بنابراین تسبیح در آیهٔ «ان من شيء الا يسبح بحمده» صرفاً تسبیح تکوینی نیست زیرا خدای متعال در ادامهٔ آیه می‌فرماید: «ولكن لا تفقهون تسبیحهم» «لیکن تسبیحشان را در نمی‌یابید» و این پاسخ‌گوی شماست، چون خدای بزرگ هرگز مکلفان را به چیزی امر نمی‌کند که «لا تفقهون»: نمی‌فهمید، پیامد آن باشد؛ پس با دقت در معنای آیه، این نکته را درمی‌یابیم که همهٔ اشیاء - اعم از جمادات، نباتات و حیوانات - علاوه بر تسبیح تکوینی، هر یک به زبان ویژهٔ خود، آگاهانه و با اختیار به تسبیح خدای سبحان مشغول هستند ولی ما نحوهٔ آن تسبیح را نمی‌فهمیم. و به فرمودهٔ ایشان، این فیلسوف بزرگوار در پایان گفتگو نظر مرا پذیرفت.

و در مناظره‌ای که با مرحوم آیت‌الله حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی دربارهٔ تجرّد و عدم تجرّد روح به میان آمد، ایشان فرمودند: اضافه بر سایر ادله بر انحصار تجرّد به خدا، چرا فیلسوفان به آیهٔ «قل الروح من امر ربی» برای تجرّد روح بدین گونه تمسک جسته‌اند، که روح از عالم امر است، و امر هم ایجاد مجردات است!! با آنکه (امر) در لغت تنها به معنی فرمان، کار و چیز است و آیهٔ «الا له الخلق و الامر» هم پس از خلقت و عرش آمده، که به معنی آفرینش و تدبیر است، پس «الخلق» کلّ آفرینش، و «الامر» کل کار تدبیر آفریدگان است، چنانکه «كل شيء خلقناه بقدر» خلق و آفرینش را مربوط به تمامی اشیاء دانسته، پس در اختصاص خلق مادیات نیست.

بعد از سخنانی چند استاد رفیعی قزوینی فرمودند: آری آن‌گونه استدلال به قرآن، تعدی و تفسیر به رأی است، اگر اینان از پیش خود با ادله‌ای که قانعشان کرده به تجرّد روح اعتقاد دارند چرا این عقیده را بر قرآن تحمیل می‌کنند!!

ایشان در کتاب فقه گویا می‌فرماید حتی با صرف‌نظر از این مباحثات و مناظرات، اگر قرآن محور اصلی علوم اسلامی باشد! بسیاری از نظرات حوزوی مخدوش است. این یک ایراد بزرگ بر علوم اسلامی! است که یا پایه قرآنی ندارد و یا بر ضد قرآن است! و اشکال دیگر این است که اگر هم احیاناً در اکثر محافل حوزوی، نظری صحیح با بررسی دقیق، مطابق دلیل قرآن و سنت مطرح گردد، چون برخلاف مشهور است، در کتب منتشره و یا به هنگام اعلان فتوا در رساله‌های علمیه، چهره دیگری به خود می‌گیرد.

از جمله در بحث با مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی درباره اینکه دخانیات روزه را باطل می‌کند یا نه، ایشان در جلسه‌ای خصوصی فرمودند: به دلیل حدیثی موثق، دود مبطل روزه نیست. گفتم: نخست به دلیل قرآن، که فقط خوردن و آشامیدن و مباشرت را مبطل روزه می‌داند و سپس به دلیل روایت؛ - البته بر مبنای قرآن، استعمال دخانیات قطعاً حرام است ولی روزه را باطل نمی‌کند - بعد از آن گفتم: آیا در رساله هم اینگونه مرقوم فرموده‌اید؟ فرمود: به ملاحظه مردم نه، بلکه آن را نیز در رساله از مبطلات برشمرده‌ام!

با مبارزات قرآنی ایشان و طی چندین سال حضورشان در حوزه‌های نجف و خصوصاً قم دروس قرآنی هم‌اکنون جزء دروس جنبی حوزه قرار گرفته است همان‌گونه که استاد ایشان علامه طباطبایی در جلد پنجم تفسیرشان فرمودند هر فردی از ابتدای شروع به تحصیل دروس حوزه تا انتهای آن که قلم به فتوا می‌گذارد، احتیاجی به مراجعه به قرآن را نخواهد داشت و این همان دوری بسیار دردناک حوزه‌های علمیه اسلامی از قرآن یعنی از اسلام حقیقی است که باید برای آن فکری کرد و یک انقلاب قرآنی در حوزه‌های علمیه پس از انقلاب اسلامی لازم است. خلاصه سخن و ختم کلام را نیز همان آیه شگفت قرآن کریم قرار دهیم. «وقال الرسول یا ربّ إن قومی اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» آیه‌ای که سرلوحه کار استاد فقید بود و یک عمر از دل و جان کوشید تا قرآن بر صدر نشیند و مهجور نباشد.

صدق الله العلی‌العظیم



شرح باب ثانی از روش فقهی صاحب «تبصرة الفقهاء»

محسن نورانی*

چکیده:

در این مقاله باب دوم از روش فقهی مرحوم استاد آیت‌الله العظمی صادق‌ی تهرانی در کتاب ایشان «تبصرة الفقهاء» مورد بررسی و تبیین قرار گرفته است. کیفیت مواجهه استاد با خبر واحد یا اجماع و شهرتی که خلاف قرآن نباشد، بحث اصلی این مقاله است که با ذکر مثالها و شواهدی نتیجه‌گیری شده است که ایشان همانطور که خبر واحد یا اجماع و شهرت معارض با قرآن را شجاعانه رد کرده‌اند، موارد غیر معارض با قرآن را بنا بر شروطی تعبداً پذیرفته‌اند.

کلید واژه‌ها: فقیه مصلح قرآنی، آیت‌الله العظمی صادق‌ی تهرانی: دیدگاه‌ها و آراء فقهی - اصولی، إفتاء به خبر واحد، اجماع و شهرت غیر مخالف با قرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الحمد مفتاحاً لذكره و السلام على سيد رسله صلى الله عليه وآله.
پژوهش مستقیم در ابواب کتاب شریف تبصرة الفقهاء و تبصرة الوسيلة، این نکته را مبرهن می‌نماید که، روش فقهی ممتاز فقیه مصلح قرآنی آیت‌الله العظمی صادق‌ی تهرانی «قدس الله روحه و نور الله مضجعه» بر دو باب استوار است.

۱. از شاگردان و محبان فقیه قرآنی، پژوهشگر و نویسنده

در باب اول؛ مبنای مطالعه‌ی کامل کتاب الله تعالی به روش تفسیر قرآن به قرآن است که به معنای تدبیر در آیات مبارکه‌ی آن می‌باشد و نتیجه‌اش صدور احکام شرعی مبتنی بر منطوق، مفهوم و اشارات قرآن است و سپس نوبت عرضه‌ی احادیث بر قرآن می‌رسد که با پذیرش روایات موافق قرآن، احکامی بیان می‌گردد و به احادیثی که معارض با قرآن نیست در صورت تواتر و استفاضه فتوا داده می‌شود، البته در همین باب، حدیث، اجماع و شهرت مخالف قرآن، مطرود است.

باب اول از روش فقهی آن مصلح ربّانی؛ حدود پانصد فتوای مخالف قرآن و یا بعضاً خلاف سنت قطعی در کتب فقهی سنتی را به چالش کشیده؛ و شجاعت بی‌نظیر آن اُعلم فقهایی خاصه و عامه، نقد و ردّ آن فتاوا را در پی داشته است که شاهد بر این مطلب، همانا فتاوی مستدلّ موجود در دو کتاب سابق الذّکر است.

در ابتدا، اجمالاً عرض می‌کنم که باب ثانی از روش فقهی ایشان، کیفیت مواجهه با خبر واحد یا اجماع و شهرتی است که خلاف قرآن نیست.

تفصیل باب ثانی، در حاصل کلام استاد راحل است که در پاسخ به شبهه‌ی شاگردان، چنین فرمودند: اگرچه وافی نبودن بیان در کیفیت مواجهه با خبر واحد و اجماع یا شهرتی که خلاف قرآن نیست ایجاد شبهه نموده، لیکن برای بنده در نقل فتوا از سنتّ ثابته؛ مسبّب نقص فتاوا در هیچ یک از ابواب فقهی نشده است سپس مشروح روش فقهی خود را در این باب اینطور بیان داشتند که: هر روایتی در جوامع حدیثی چه متواتر باشد که تعدادش زیاد نیست و یا از اخبار آحاد باشد که حدود ۹۵٪ اخبار را شامل است و نیز هر اجماع و شهرتی در غیر احکام عامّ البلوی؛ در صورت عدم تعارض با نصوص و ظواهر مستقرّی قرآن، مشروط به اینکه مورد قبول اکثریت متأخرین از علمای امامیه اثنا عشری باشد و معارضی اقوی یا برابر نداشته باشد حجّت شرعی است؛ و این حجّیت، مستدلّ به آیه مبارکه ﴿قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (الانعام: ۱۴۹) است زیرا اگر شارع مقدّس با چنان اخبار آحاد، اجماع و یا شهرتی مخالف بود حتماً حجّتی رسا بر ضدّ آن، برای مکلفان ارسال می‌فرمود؛ و در پایان تصریح نمودند که در تعارض دو حدیث، مرجّحات منقول در مقبوله‌ی عمر بن حنظله، مقبول است.

در اینجا در شرح پاسخ حضرت استاد به شبهه تلامیذ، صرفاً نمونه‌هایی از فتاوی مبتنی بر خبر واحد و اجماع را از تبصرة الفقهاء نقل می‌کنیم:

۱. تبصرة الفقهاء ج ۱، ص ۱۶۴: هر کس در نافله، مرتکب سهو شود بنابر اقل بگذارد و اگر هم بر اکثر بگذارد جائز است. (بنابر خبر واحد)
۲. تبصرة الفقهاء ج ۱، ص ۱۶۱ الی ۱۶۶: در باب السهو؛ حضرت استاد حداقل سی فرع فقهی آورده‌اند که همگی مبتنی بر خبر واحد است.
۳. تبصرة الفقهاء ج ۱ ص ۱۷۱: اقل جماعت دو نفر است (خبر واحد)
۴. تبصرة الفقهاء ج ۱، ص ۲۱۱ الی ۲۱۳: نصابهای زکاة (بیست و یک مورد خبر واحد)
۵. تبصرة الفقهاء ج ۲ ص ۳۸۵، دیه مرد مسلمان در قتل عمد (خبر واحد)
۶. تبصرة الفقهاء ج ۲ ص ۳۸۶، دیه مرد مسلمان در قتل شبه عمد (خبر واحد)
۷. تبصرة الفقهاء ج ۲ ص ۳۸۶، دیه مرد مسلمان در قتل خطاء (خبر واحد)

نمونه‌ای از اجماع:

۱. تبصرة الفقهاء ج ۲ ص ۶۱ وکالت، عقد جائز است (اجماع)
 ۲. تبصرة الفقهاء ج ۲ ص ۱۹ وديعه، عقد جائز است (اجماع)
- در ابواب متعدّد تبصرة الوسيلة نیز استاد راحل، مکرراً به خبر واحد، اجماع و شهرتی که مخالف قرآن نیست فتوا داده‌اند. که ما فقط به کتاب الزکاة نظری کوتاه می‌افکنیم.

مدرک فتوا: خبر واحد

۱. محتوای نصاب‌های شتر: در این باره دو صحیحۀ متعارض فضلاء و زراره وجود دارد^۱ که استاد به صحیحۀ زراره فتوا داده‌اند در (ص ۳، کتاب الزکاة، حاشیه بر وسیلة النجاة: تبصرة الوسيلة)
۲. نصاب‌های دوگانه گاو. استاد در این باره به صحیحۀ فضلاء فتوا داده است.^۲

۱. حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، باب ۲ از ابواب زکاة الانعام، ح ۱ و ۶

۲. همان، باب ۴ از ابواب زکاة الانعام، ح ۱ (ص ۳، همان: تبصرة الوسيلة)

۳. محتوای نصابهای گوسفند، استاد به صحیحی فضلاء استناد کرده‌اند.^۱
 ۴. محتوای نصاب نقره، استاد به صحیحی حسین بن بشّار استناد کرده‌اند.^۲

مدرک فتوا: اجماع

۱. عدد نصاب‌های شتر، ۱۲ عدد است. این مسئله اجماعی است. زیرا بر اساس صحیحی فضلاء نصاب ششم وجود ندارد پس تعارض این روایت با صحیحی زراره، نتیجه‌اش رجوع به اجماع است و اگر اجماع بر این مسئله قائم نباشد نمی‌توان گفت نصاب‌های شتر ۱۲ عدد است. (ص ۳، همان)
۲. وجوب مراعات مطابقت نصاب دوازدهم با عدد ۴۰ و ۵۰ یعنی اگر عدد شتر با ۴۰ سازگار است، باید ۴۰ تا ۴۰ تا محاسبه کند و اگر عدد با ۵۰ مطابق است. باید ۵۰ تا ۵۰ تا محاسبه کند تا هر چه امکان دارد باقیمانده کمتر باشد. مدرک استاد اجماع منقول است. عبارت استاد: «ففی کل خمسين، حقّة و فی کل اربعین بنت لبون، بمعنی وجوب مراعاة المطابق منهما...». (ص ۳، همان)
۳. عدد نصاب‌های گوسفند ۵ تا است. این مسئله اجماعی است. زیرا در این باره دو صحیحی متعارض محمد بن قیس و فضلاء وجود دارد. (ص ۳، همان)
۴. سَوم در انعام سه گانه شرط نیست و فرقی بین سائمة و معلوفة نیست.^۳ (سَوم یعنی گوسفند و شتر و گاو چرائی باشند).
۵. زکات با ۱۲ ماه هجری محقق است و با اختلال برخی از شروط، وجوب پرداختش مختل نمی‌گردد. (اجماع) (ص ۴ از کتاب الزکاة تبصرة الوسيلة).
۶. هر دینار، بیست قیراط است. این نظر هم اجماعی است. (ص ۵، همان)
۷. وجوب مطابقت در نصاب دوم گاو در زکات که این مسأله بر اساس اجماع است، عبارت استاد: (و يجب مراعاة المطابقة هنا ايضاً)، (ص ۳، همان)

۱. همان، باب ۶ از ابواب زکاة الانعام، ح ۱ و ۲)، (ص ۳، همان)

۲. همان، باب ۲ از ابواب زکات الذهب و الفضة، ح ۳) (ص ۵، همان)

۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن، خلاف، اجماع منقول، ص ۴.

مدرك فتوا: شهرت فتوائى

۱. منظور از دينار، مثقال شرعى است كه سه چهارم دينار صيرفى است، (شهرت فتوائى) (ص ۵، همان)

۲. عبارت استاد در تعريف گوساله بر اساس شهرت است ايشان در مسأله سوم باب زكاة (ص ۳، همان) مى‌فرمايند: (و بنت لبون ما دخلت فى الثالثة و كذا المسنة).

۳. شارح مى‌گويد: أقول ناقلاً و مصلحاً أنّها تعنى، ما دخلت فى السنة الثالثة مع أن الشيخ (رحمه الله) قد صرح فى المبسوط فى مناسك منى بأن «الثنى و هى المسنة ما دخل الثانية»، فالعمدة الشهرة بين الاصحاب، إذا لم يخالف القرآن.

۴. در نصاب ششم شتر اگر كسى بنت مخاض (= شترى كه وارد سال دوم شده) نداشت، اختياراً ابن لبون (= شترى كه وارد سال سوم شده) مى‌دهد و ابن لبون را نه فقط در اضطرار بلكه در حال اختيار هم مى‌توان جايگزين بنت مخاض كرد. (ص ۳، همان) اين فتوى مشهور است بدون مستند روايى، چنانكه استاد بر اساس قول مشهور مى‌گويد: «و يجزى ابن اللبون عن بنت المخاض اختياراً.» (ص ۳، همان)

۵. التبيع و التبيعة (گوساله نر يا ماده‌اى است كه) ما دخل او دخلت فى السنة الثانية، (ص ۳، همان) على المشهور.

۶. اگر گوسفندى كه به عنوان زكات داده مى‌شود، مثلاً: «ضأن» (ميش) و يا «معز» (بز) باشد، هر يك به جاي ديگرى كفايت مى‌كند، يعنى ضأن از معز كفايت مى‌كند و بالعكس، (قول مشهور)، (مسئله ۳، ص ۵، همان)

بنابرين در واقع استاد ما، هر جا شهرت عملى و يا اصطلاحاً عمل اصحاب بر خلاف قرآن نبوده به شهرت فتوا داده‌اند.

نتیجۀ حاکی از دلایل محکم و شواهد متقن مذکور این است که اگر چه آن فقیه مصلح به سبب خوف از مقام حضرت رب العالمین «جلت عظمتہ» خبر واحدِ معارض با کتاب الله، و اجماع یا شهرت مخالف با قرآن را شجاعانه رد کرده‌اند، ولی در همان حال، متعبدانه به اخبار آحاد و اجماعات و شُهراتی که در تضادّ با قرآن نبوده، فتوی داده‌اند.

و السلام علی من یخدم الحق لذات الحق
 قم المشرفة: العبد الفانی محسن الحسینی النورانی
 ۱۳۹۱/۹/۲۴ هـ ش



روش تفسیری آیت‌الله صادقی در تفسیر «الفرقان»

امیرحسین عامی مطلق*

عباس مصلائی پور یزدی*

چکیده:

«الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة»، یکی از تفاسیر معاصر شیعه است که مفسر، طی مدت بیش از ده سال آن را به زبان عربی و در سی جلد به رشته تحریر درآورده است و تاکنون هیچ ترجمه‌ای از آن به زبان فارسی منتشر نشده است. همان‌گونه که از نامش پیداست منهج تفسیری آن، قرآن به قرآن و در ضمن، استناد به سنت قطعی است. اما آشنایی مفسر با علوم مختلفی از قبیل ادبیات عرب، فقه، کلام، اخلاق، فلسفه، علوم اجتماعی و سیاسی و حتی بعضی از علوم طبیعی؛ که پیش ادراک‌های تفسیری او را تشکیل می‌دهند، به انضمام استفاده گسترده وی از براهین عقلی، به این تفسیر جامعیت قابل توجهی بخشیده است گرچه برخی نیز آن را در زمره تفاسیر ادبی اجتماعی به حساب آورده‌اند.

در این تفسیر، مفسر سعی کرده که مفاهیم آیات را مستقلاً استنباط کرده و عقاید مذهب خود را بر آیات تحمیل نکند. این مقاله کاوشی است مختصر پیرامون مفسر و روش تفسیری وی، همراه با بررسی نمونه‌هایی از تفاسیر ایشان در حوزه‌های گوناگون.

کلید واژگان: قرآن، تفسیر، الفرقان، صادقی تهرانی، روش تفسیری

*. دانشجوی مقطع دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی، Motlaq@chmail.ir

*. دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)، amusallai@gmail.com

مقدمه

این تفسیر در بین سالهای ۱۳۹۷ تا ۱۴۰۷ هجری قمری تألیف گردیده و محتوای آن درحقیقت سلسله دروس تفسیری است که مفسر محترم در حوزه علمیه نجف اشرف و قم داشته‌اند و آن را به خواش شاگردان خود تدوین نموده و در سی جلد در بیروت چاپ و منتشر نموده‌اند^۱ و تاکنون برای آن هیچ ترجمه‌ای به زبان فارسی منتشر نشده است. پس از چاپ این اثر، با تأخیری نسبتاً طولانی، گزارش‌ها و مقالاتی در خصوص معرفی این کتاب و نویسنده آن به رشته تحریر درآمد که به عنوان نمونه می‌توان به مقالات زیر اشاره نمود:

۱- مقاله روش تفسیری الفرقان در اسباب النزول، سید حسین هاشمی، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۲، تابستان ۷۴

۲- مقاله اصول و مبانی تفسیر الفرقان، محمدرضا امین، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۸۰۷، پائیز و زمستان ۱۳۷۵

۳- مقاله بررسی وجوه تشابه و تمایز میزان و الفرقان، طاهره مختاری‌پور، نشریه بینات، شماره ۶۳، آذرماه ۱۳۸۸

۴- مقاله سیری در زندگی نامه آیت‌الله دکتر محمد صادقی تهرانی، حسین روحانی، نشریه بینات، شماره ۶۹، تیرماه ۱۳۹۰

اگرچه کوشش‌های یادشده در جای خود درخور تقدیرند اما به نظر می‌رسد که هریک از زاویه‌ای خاص به کتاب یا مؤلف نگریسته و یک بُعد خاص از آن را در نظر داشته‌اند و نیاز به اثری نسبتاً جامع که بتوان در یک نگاه کلی به شخصیت مؤلف، مبانی و روش تفسیری او و همچنین نمونه‌هایی از تفاسیر وی دست یافت احساس می‌شود.

چاپ نخست تفسیر «الفرقان»، از جلد سی‌ام آغاز شده و در جلد بیست و هفتم، مرحوم علامه طباطبائی(ره) پس از رؤیت دو جلد، مفسر را به ادامه کار تشویق نموده است. ایشان در بخشی از نامه خود که خطاب به مفسر نوشته‌اند می‌گویند: «...تفسیر شریف «فرقان» که زیارت شد کتابی است که موجب روشنی چشم و مایه افتخار ماست. ان شاءالله تمام توان و سعیتان را در جهت ادامه این یگانه روش تفسیر - یعنی قرآن به قرآن - بکار گیرید

۱. معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون، ج ۲، ذیل «الفرقان فی تفسیر القرآن»

و در راه خدمت به معارف قرآن و کشف مفاهیم این کتاب آسمانی خستگی و کسالت به خود راه ندهید...» (صادقی، الفرقان، ج ۲۸، ص ۶ و ۷).

مفسر در آغاز هر سوره ابتدا در مورد نام سوره، محل نزول و تعداد آیات آن بحث می‌کند و بعد به تفسیر آیات می‌پردازد و هر جا رابطه‌ای میان آیات وجود داشته باشد که به نظر او ذکرش لازم باشد، مناسبت‌های بین آیات را نیز بررسی می‌نماید.^۱

این تفسیر همان‌گونه که از اسمش پیداست به شرح و توضیح تحلیلی آیات بر اساس قرآن و سنت پرداخته است که البته در این بین، قرآن، نقش اصلی و اساسی را ایفا می‌کند. گرچه همواره به روایات استناد می‌کند اما روش اصلی او در استنباطها، استفاده از تفسیر قرآن به قرآن است. در تفسیر آیات الاحکام، هیچ‌گونه وابستگی‌ای به فتاوی‌های مذاهب گوناگون اسلامی نداشته و ضمن بررسی نظرات مختلف به نقد برخی از آنها پرداخته و گاهی خود نظرات منحصر به فردی را ارائه می‌نماید. (ایازی، سیر تطور تفاسیر شیعه، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۵۳).

مرحوم آیت‌الله معرفت (ره) درباره این تفسیر می‌گوید: «و هو تفسیر جامع شامل، اتخاذ منهج تفسیر القرآن بالقرآن حسب الامکان، و هو تحلیلی تربوی اجتماعی، مع الاستناد الی احادیث صحیحه و اخری ملائمة مع ظواهر القرآن، و لذا احترز عن الاسرائیلیات بشكل قاطع، و کذا عن الاحادیث الموضوعه و الضعيفة».^۲

درباره مفسر^۳

- ۱- ولادت؛ حضرت آیت‌الله محمد صادقی تهرانی، در سال ۱۳۰۵ هجری شمسی در خاندانی روحانی از مرحوم حاج شیخ رضا لسان المحققین؛ در تهران دیده به دنیا گشود.
- ۲- تحصیلات؛ تا سن سیزده سالگی که پدرش در قید حیات بود، سیکل دوم دبیرستان را به پایان رسانده و به حلقه‌های درس عرفانی، اخلاقی و تفسیری مرحوم آیت‌الله العظمی

۱. ایازی، محمدعلی، سیر تطور تفاسیر شیعه، ۱۳۸۵ ش، ص ۲۵۳.

۲. معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ج ۲، ذیل «الفرقان فی تفسیر القرآن»

۳. هر آنچه درباره مفسر، فعالیتها و تألیفات ایشان ذکر شده، برگرفته از زندگی نامه مختصر ایشان است که در خرداد ماه ۱۳۷۳ به قلم خودشان به رشته تحریر درآمده است. علاقه‌مندان می‌توانند جهت کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه به سایت <http://www.forghan.ir> مراجعه نمایند.

میرزا محمد علی شاه آبادی استاد بزرگ مرحوم امام خمینی پیوست، سپس عازم قم شده و طی سه سال دروس سطح را به پایان رساند. از سال ۱۳۲۳ در دروس مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی شرکتی فعال داشت، به گونه‌ای که در مسائل فقهی، اتخاذ رأی می‌کرد. و ضمناً از دروس فقه، فلسفه، عرفان و سایر دروس اساتید دیگری نیز بهره‌مند می‌شد. مرحوم آیت‌الله علامه طباطبائی نیز نقش عظیمی در استمرار درجات تفسیری، عرفانی، فلسفی و اخلاقی وی داشت. هفت سال در درسهای این دو استاد بزرگ شرکت کرد و در سفرهای بسیاری که از قم به تهران داشت از دروس فلسفی مرحوم آیت‌الله العظمی میرزا مهدی آشتیانی و میرزا احمد آشتیانی نیز بهره‌افری برد اما به نقل خودش استفاده‌های علمی از مرحوم آقای شاه آبادی، نقش محوری داشت و تمامی تحصیلات حوزوی‌اش، تحت‌الشعاع آن بود.

وی دارای چهار مدرک تحصیلی لیسانس در رشته‌های حقوق، علوم تربیتی، فلسفه و فقه؛ و دارای درجه دکتری عالی معارف اسلامی از دانشکده معقول و منقول (معارف اسلامی) تهران می‌باشد.

۳- **فعالیت‌های علمی و مبارزات سیاسی؛** پس از اخذ درجه دکترا از دانشکده معارف اسلامی تهران، سه سال در آنجا به تدریس فلسفه اسلامی مشغول بود و در ضمن جلساتی هم بر علیه حکومت شاهنشاهی داشت که بیشتر، قشر دانشجو در آن جلسات شرکت می‌کردند. و لذا مورد تعقیب، تحدید و تهدید دستگاه قرار گرفت.

در سال ۱۳۴۱ در اثر مبارزات شدید بر ضد رژیم شاه، خصوصاً به جهت سخنرانی در سالگرد ارتحال مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی در مسجد اعظم قم، از سوی ساواک محکوم به اعدام شد و ایران را مخفیانه به قصد حج ترک نمود، در مکه و مدینه به دلیل سخنرانی‌ها و اعلامیه‌هایی که به زبان فارسی و عربی علیه طاغوت داشت، در حین بجا آوردن حج، دستگیر شده و اعمال حج را در حصار مأموران دولتی انجام داد و تحت‌الحفظ به عراق فرستاده شد. در نجف اشرف به مدت ده سال به تدریس تفسیر، فقه، اخلاق، سخنرانی و تألیف مشغول بود.

با آغاز اخراج ایرانیان از نجف اشرف و دیگر شهرهای عراق، به بیروت هجرت کرد و به مدت پنج سال در آنجا فعالیت‌های قرآنی و سیاسی را ادامه داد. در آنجا با تألیفاتی نوین، زمینه‌ای مناسب را برای گفت و گو با علمای ادیان دیگر برای اثبات حقانیت اسلام ایجاد نمود به گونه‌ای که در مناطق مختلف لبنان، ضمن گفتمان قرآنی با علمای شیعی، به مباحثه و مناظره با علمای سنی، مسیحی، یهودی، و... پرداخته و آنان را با استدالات قرآنی محکوم می‌نمود.

با شدت گرفتن جنگ داخلی در لبنان، آن‌جا را به قصد حجاز ترک نمود. در مکه مکرمه دو سال فعالیت‌های پیگیر و دامنه داری را برای رشد تفکر قرآنی در میان مسلمانان انجام داد. در آنجا نیز ضمن مناظره با علمای وهابی، حدودیکصد خانوار سنی را در مرکز حکومت آل سعود، به مذهب اهل البیت: راهنمایی کرد که همگی آنان شیعه شدند. لذا برای دومین بار در حجاز دستگیر و به زندانی به نام «سجن الترحیل» در جده برده شد. پس از آزادی از زندان مجدداً به بیروت بازگشته و از آنجا برای دیدار امام به پاریس رفت.

پس از بازگشت به بیروت به فاصله چند روز از بازگشت امام به ایران، پس از هفده سال هجرت - که در طی آن، چهار بار غیاباً به اعدام محکوم شده بود - به ایران بازگشت.

۴- **تألیفات:** از مهمترین تألیفات ایشان تفسیر سی جلدی «الفرقان فی تفسیر القرآن» است. به نقل از خودشان، مرحوم آیت‌الله علامه طباطبائی فرموده بودند تا این تفسیر پایان نیافته کتاب دیگری ننویسند و چنان هم شد. اما قبل و بعد از نگارش تفسیر، تألیفات زیادی داشته‌اند که بالغ بر ۱۱۰ اثر می‌باشد و بسیاری از آنها به چاپ رسیده است.

از جمله تألیفات دیگر ایشان عبارت است از: «تبصرة الفقهاء»، «اصول الاستنباط بین الكتاب و السنة»، «حوار بین الإلهیین و المادیین»، «عقائدنا»، «الفقهاء بین الكتاب و السنة»، «علی و الحاکمون»، «تاریخ الفكر و الحضارة»، «تبصرة الوسيلة»، «علی شاطئ الجمعة»، «مقارنات بین الكتب السماویة»، «فقه گویا»، «اسرار، مناسک و ادله حج»، «بشارات عهدین»، «ستارگان از دیدگاه قرآن»، «آفریدگار و آفریده»، «ماتریالیسم و متافیزیک»، «دعا از نظر قرآن» و کتب بسیار دیگری که به زبان‌های عربی و فارسی تألیف شده است.

برخی از بزرگان علمای معاصر، پیرامون تألیفات ایشان اظهار نظرهایی کرده‌اند، از جمله این که مرحوم آیت‌الله العظمی حکیم(ره) خطاب به ایشان فرموده‌اند: «شما در عین حرکات زیاد انقلابی، کتابهایی تألیف نموده‌اید که در مدتی کم از تمامی مؤلفین با سابقه نجف از نظر تعداد و محتوا سبقت گرفته است» و همچنین مرحوم امام(ره) درباره کتاب «المقارنات» فرموده‌اند: «بهترین کتابی است که علیه یهود و نصاری نوشته شده است».

ساختار تفسیر

تفسیر «الفرقان» در سی جلد و بالغ بر ۱۲۲۹۱ صفحه به ترتیب سوره‌ها تدوین شده است:

شماره جلد	شروع	پایان	تعداد صفحات
۱	فاتحه / ۱	بقره / ۶۶	۴۵۸
۲	بقره / ۶۷	بقره / ۱۸۲	۳۲۵
۳	بقره / ۱۸۳	بقره / ۲۲۳	۳۵۲
۴	بقره / ۲۲۴	آخر بقره	۳۹۴
۵	آل عمران / ۱	آل عمران / ۱۳۸	۳۹۶
۶	آل عمران / ۱۳۹	نساء / ۲۸	۴۶۴
۷	نساء / ۲۹	آخر نساء	۴۷۳
۸	مائده / ۱	مائده / ۴۷	۳۹۲
۹	مائده / ۴۸	انعام / ۳۷	۴۰۶
۱۰	انعام / ۳۸	آخر انعام	۳۷۲
۱۱	اعراف / ۱	اعراف / ۱۶۹	۳۸۲
۱۲	اعراف / ۱۷۰	توبه / ۲۴	۳۸۷
۱۳	توبه / ۲۵	آخر توبه	۳۵۸
۱۴	یونس / ۱	آخر هود	۴۴۵
۱۵	یوسف / ۱	آخر رد	۳۵۳

۱۶	ابراهیم / ۱	آخر نحل	۵۴۱
۱۷	إسراء / ۱	آخر اسراء	۳۷۸
۱۸	کهف / ۱	آخر مریم	۳۸۶
۱۹	طه / ۱	آخر انبیاء	۳۸۹
۲۰	حج / ۱	آخر مؤمنون	۲۹۷
۲۱	نور / ۱	آخر فرقان	۳۴۵
۲۲	شعراء / ۱	آخر قصص	۴۲۳
۲۳	عنکبوت / ۱	آخر سجده	۳۰۶
۲۴	احزاب / ۱	آخر فاطر	۳۵۹
۲۵	یس / ۱	آخر غافر	۴۹۳
۲۶	فصلت / ۱	آخر جائیه	۴۷۷
۲۷	احقاف / ۱	آخر قمر	۵۰۷
۲۸	رحمن / ۱	آخر تحریم	۴۵۵
۲۹	ملک / ۱	آخر مرسلات	۳۴۹
۳۰	نبأ / ۱	آخر ناس	۵۵۱

یادآوری می‌گردد که مقدمه این تفسیر در ابتدای جلد سی‌ام و جلد اول قرار دارد.
لازم به ذکر است در سال ۱۳۹۱ چاپ دوم این تفسیر سی جلدی، بصورت بسیار نفیس در بیروت به چاپ رسیده است.

سخنی پیرامون روش تفسیری

قبل از ورود به بحث پیرامون تفسیر الفرقان بهتر است تعریف روشنی از روش تفسیری ارائه نمائیم. روش تفسیری عبارت است از راهی که مفسر برای رسیدن به معانی آیات برمی‌گزیند که از سه حال خارج نیست:

۱. تفسیر قرآن به قرآن ۲. تفسیر روایی ۳. تفسیر استدلالی

آن‌چه که مسلم است این که در هر سه روش، مفسر نیاز به نوعی اجتهاد دارد که به او کمک کند از آیات، روایات و یا براهین و استدلالات به صورت درست و منطقی استفاده کند. البته ممکن است مفسر در برخی موارد از ترکیب سه روش استفاده کند که در آن صورت به آن تفسیر جامع می‌گوییم. بدیهی است در هر تفسیری ولو روایی محض باز هم بکارگیری عقل و اجتهاد شرط لازم است. آیا اصولاً شخصی که فاقد عقل و یا قدرت تحلیل باشد، می‌تواند مقصود آیات را از بین آیات دیگر یا روایات استخراج نماید؟

اما در کنار روش تفسیری، اصطلاح دیگری نیز مطرح است که ما آن را «صبغه تفسیری» می‌نامیم و آن نوع پرداختن مفسر به آیات است که با توجه به تخصص و علایق او، رنگ و بوی خاصی به تفسیر می‌دهد به‌عنوان مثال مفسری که فیلسوف است، به طور طبیعی آیات را با پیش ادراکات فلسفی می‌نگرد و تفسیر می‌کند و لذا تفسیر او رنگ و بوی فلسفی خواهد گرفت و یا مفسری که ادیب است خواه نا خواه آیات را بیشتر به لحاظ ادبی و بلاغی بررسی می‌کند که به تفسیر او صبغه بلاغی خواهد داد. اما این بدان معنا نیست که بخواهیم این نوع نگرش به آیات را - چنان‌که عده‌ای پنداشته‌اند - روش تفسیری بنامیم. چراکه ممکن است تفسیری در عین حال که صبغه فلسفی دارد، از روش قرآن به قرآن استفاده کند و یا ضمن این که رنگ و بوی اخلاقی و تربیتی دارد، از روش تفسیر روایی بهره برده باشد، طبیعی است که پرداختن بیشتر مفسر به یک موضوع را نمی‌توان روش تفسیری او نامید.

روش تفسیری الفرقان

همان‌گونه که ذکر شد روش اصلی مفسر، تفسیر قرآن به قرآن است. اگرچه روایات بسیاری را نقل می‌کند، اما تنها ملاک صحت روایات را مطابقت آن با قرآن می‌داند. مفسر حساب «سنت» را از «روایت» که بیانگر سنت است جدا می‌کند. سنت را که همان قول و فعل و تقریر معصوم (ع) است مانند قرآن حجت می‌داند و معتقد است مثل قرآن می‌تواند مفسر قرآن باشد. اما روایات و احادیث را از آن‌جا که در معرض آفات زیادی مثل ضعف سند، نقل به معنی و... قرار دارند، به عنوان حجت نمی‌شناسد، بلکه معتقد است حجّت روایات را باید از راه عرضه بر قرآن به دست آورد و فقط بدین وسیله است که سنت بودن آن به

اثبات می‌رسد.^۱ بر این اساس مفسر، روایات بسیاری را که از نظر او موافق با آیات بوده‌اند ذکر می‌کند ولو این که دارای سند ضعیفی هم باشد و از طرفی روایاتی را هم که به نظر وی با قرآن مخالفت دارد، یا مردود می‌شمارد و یا حمل بر معنایی غیر از ظاهر آن می‌کند حتی اگر دارای سند صحیحی هم باشند.^۲

بدین ترتیب ضمن این که مفسر از روایات و استدلالات عقلی فراوانی در تفسیر بهره می‌برد اما برای تمامی آنها نقش حاشیه‌ای قائل است و بر این باور است که تنها روش صحیح تفسیر همان روش قرآن به قرآن است و هر روش دیگری غیر از آن، تفسیر به رأی خواهد بود (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۱۹).

برخی از مبانی تفسیری مفسر

۱- محوریت قرآن:

مفسر تمامی مباحث را بر اساس محوریت قرآن دنبال می‌کند و همانگونه که قبلاً ذکر شد ملاک وی برای پذیرش هر نظریه‌ای حتی احادیث و روایات فقط مطابقت با قرآن است.

۲- نپرداختن به لفظ سیاق و در آیات:

مفسر نسبت به لفظ سیاق در آیات عنایت زیادی ندارد و از ترتیب و نظم سوره‌ها سخنی به میان نمی‌آورد. مفسر ترتیب و چیدمان آیات را توقیفی می‌داند و معتقد است که ترتیب آیات و سوره‌ها وحیانی است (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۱۵۱).

۳- عدم تحریف لفظی قرآن:

مفسر بر این باور است که قرآن موجود، دقیقاً همان قرآن نازل شده بر پیامبر است و هیچ گونه کاستی و افزونی در کلمات، آیات، ترتیب و حتی نقطه و اعراب آن راه نداشته است. و آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) را بهترین گواه این حقیقت دانسته است. و احادیثی را که متضمن معنای تحریف قرآن است، کذب و از اسرائیلیات می‌داند (صادقی،

۱. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱

۲. همان، الفرقان، ج ۵، ص ۲۹۹

الفرقان، ج ۱، ص ۲۶). اما تحریف معنوی و تفسیر نادرست را امری ممکن دانسته که در برخی موارد به وقوع پیوسته است.

۴- نسخ قرآن فقط با قرآن:

مفسر نسخ قرآن با قرآن را در برخی موارد مثل حکم نجوی می‌پذیرد اما نسخ قرآن با سنت را به به هیچ وجه قبول ندارد و می‌گوید: «القرآن - فی جملة واحدة - ناسخ لسواه و ليس منسوخا بسواه، قبله أو معه أو بعده». وی می‌افزاید که حکم ناسخ، باطل کننده حکم منسوخ است و از آن جا که عزت و سلطه قرآن بطلان ناپذیر است، هیچ گونه نسخی از بیرون بر آن وارد نمی‌شود (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۳۹). از آن گذشته نسخ سنت موافق با قرآن را نیز با سنتی دیگر انکار می‌کند چرا که پذیرفتن نسخ چنین سنتی به پذیرفتن نسخ قرآن خواهد انجامید (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۴۰).

۵- نسبی بودن تشابه در آیات متشابه:

مفسر براساس روایتی از امام صادق (ع) که فرمودند: «المتشابه ما أشتبه على جاهله» (علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۳۸۲)، محکم یا متشابه بودن را امری نسبی می‌داند یعنی معتقد است برخی آیات نسبت به بعضی افراد یا زمانها ممکن است متشابه باشند و نسبت به افراد دیگر یا زمان‌های دیگر جزء محکومات قرار گیرند.^۱

۶- شأن نزول شرط و ملاک فهم آیات نیست

مفسر می‌گوید شأن نزول اگر چه گاه در فهم آیات کمک می‌کند اما به عنوان معیار و ملاک تفسیر و شرط فهم آیات، مطرح نیست و نباید حدود معانی براساس آن تعیین شود.^۲

۷- قرآن ظاهر و باطنی دارد

مفسر با استناد به روایتی از امام امیرالمؤمنین علی (ع)،^۳ می‌گوید قرآن دارای چهار سطح است؛ یک سطح آن ظاهر و سه سطح دیگر جزء بطون قرآن هستند. وی «عبارات» را سطح ظاهر و سه سطح دیگر را که عبارتند از اشارات، لطائف و حقائق، باطن قرآن می‌داند و معتقد است

۱. همان، الفرقان، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳

۲. همان، الفرقان، ج ۱، ص ۵۰

۳. وَ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ (ع) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللُّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللُّطَائِفُ لِلْأُولِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ، ابن ابی‌جمهور، عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۵

حقایق قرآن - که همان تأویل آیات است - اختصاص به اهل وحی دارد. اما هدف از تفسیر، درحقیقت کشف مفاهیم از دو سطح باقیمانده یعنی اشارات و لطائف است (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۵۱).

۸- بهره‌گیری از اطلاق:

تا زمانی که مفسر قیدی برای مفهوم آیه یا کلمه‌ای نیافته باشد، تمام بار معنایی کلمه را به طور مطلق می‌پذیرد. مثلاً ذیل آیه ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وَضَعَ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران، ۹۶) می‌نویسد «نخستین بودن در این جا مطلق است، هم اول بودن در زمان را در برمی‌گیرد و هم در مکان و هم در رتبه را» (صادقی، الفرقان، ج ۵، ص ۲۵۶) و یا در آیه ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتاً﴾ (نبأ، ۱۷) می‌نویسد «این جدایی، فیصله یافتن اختلافات، فاصله افتادن بین اختلاف کنندگان، جدا شدن دوستان و نزدیکان و بریدن از آرزوها و اعمال، جدا شدن حق از باطل و حق گرا از باطل گرا و بالاخره آشکار شدن هرگونه امر مبهم و ناشناخته را شامل می‌شود» (صادقی، الفرقان، ج ۳۰، ص ۳۲).

۹- رد اختلاف قرائت:

مفسر موضوع اختلاف قرائت را به کلی مردود می‌داند و معتقد است یک قرائت بیشتر وجود ندارد و آن هم همین قرائت عموم مسلمانان معاصر است که بر آن نام قرائت متواتر می‌نهد. لذا در حین تفسیر از پرداختن به مباحث قرائت خودداری می‌نماید و بر این باور است که هر قرائتی مخالف با قرائت مرسوم خصوصاً اگر در مفهوم آیه تأثیر داشته باشد، به کلی غیر قابل قبول است (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹).

سایر ویژگی‌های الفرقان

۱- سبک و ادبیات نگارش:

مفسر در نگارش تفسیر به شکل گسترده‌ای از صنایع ادبی نظیر سجع و جناس و ... بهره برده است که ضمن زیبایی بخشیدن به متن تفسیر، حاکی از تسلط مفسر بر ادبیات عرب نیز می‌باشد. به عنوان نمونه به بخشی از تفسیر آیه ۵ سوره مبارکه حمد توجه فرمائید:

و بصیغة مختصرة محتصرة إنّ فی الّکون إلهین اثّنین معبودین: حق و باطل، فالباطل هو عبادة النفس و الهوی، و الحق هو عبادة الله علی هدی، و لیست عبادة من سوی الله إلّا ناتجة عن عبادة الهوی (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۱۰۵).

۲- استفاده گسترده از روایات:

اگرچه روش اصلی مفسر، تفسیر قرآن به قرآن است اما از روایات به وفور بهره برده است به طوری که کمتر صفحه‌ای یافت می‌شود که در آن به روایتی استناد نشده باشد. اما این روایات بیشتر به دو منظور آورده شده‌اند یکی به عنوان مؤید تفسیر و دیگری به منظور گسترش معنای آیه. و این موضوع، منافاتی با روش قرآن به قرآن ندارد چراکه معیار اصلی در تفسیر، خود قرآن است و روایات فقط به منظور تأیید ظاهر آیه و یا گسترش معنای آن به کار گرفته شده‌اند.

۳- توجه ویژه به آیات الاحکام:

یکی از ویژگی‌های این تفسیر پرداختن مبسوط به آیات الاحکام به شکل استدلالی است که در ضمن آن، مباحث فراوانی مانند نکته‌های ادبی، جرح و تعدیل روایات و نقد آرای فقهی مطرح گردیده است و در نهایت با محور قرار دادن قرآن، نظر فقهی مفسر ارائه گردیده است. به نمونه‌هایی از نظرات فقهی مفسر در صفحات بعد اشاره خواهد شد.

۴- تنوع منابع:

از آن جایی که مفسر در انتخاب روایات، تنها سازگاری آن با محتوای آیات را ملاک قرار داده لذا از استناد به هیچ منبعی خودداری نکرده است حتی اگر روایات آن منبع دارای سند معتبری نباشند. در میان این منابع از صحاح و مسانید اهل سنت گرفته تا کتب حدیثی شیعه و حتی ادعیه ائمه علیهم‌السلام دیده می‌شود.

از تفاسیر فراوانی که مفسر به آنها مراجعه کرده می‌توان به این موارد اشاره نمود: نور الثقلین، درالمنثور، قمی، تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)، عیاشی و البرهان که بیشتر در نقل روایت از آنها استفاده شده است. تفسیر فخر رازی، المنار، صدرالمألهین، المیزان، مجمع‌البیان، بیان السعاده و طنطاوی از تفاسیر دیگری است که مفسر به نقل و یا نقد نظریات آنها پرداخته است.

در بین کتاب‌های لغت نیز لسان‌العرب، قاموس، مصباح، تاج‌العروس، مفردات راغب و النهایه ابن‌اثیر محل رجوع مفسر بوده‌اند اما از آن جا که مفسر به بحث لغت بیشتر به صورت آزاد و بدون استناد به منابع لغوی می‌پردازد، نقل گفته‌های لغویون در تفسیر وی کمتر به چشم می‌خورد.

مفسر از کتب اجتماعی، تاریخی، علمی و دائرةالمعارف‌هایی نیز به صورت پراکنده استفاده نموده است که گاهی برای نقل و گاهی برای نقد، مطالبی را از آنها ذکر می‌کند.

۵- استفاده از کتب عهدین:

یکی دیگر از ویژگی‌های این تفسیر استفاده از کتب عهدین یعنی تورات و انجیل به منظور تأیید آیات و یا نقل تحریفات صورت گرفته در کتب پیشین است. البته ممکن است مفسرین دیگر نیز فرازهایی از کتب عهدین را نقل کرده باشند اما به نظر می‌رسد که آوردن عین متن عبری عهدین از ویژگی‌های منحصر به فرد این تفسیر است. به عنوان مثال در ذیل آیه ۴۲ سوره مبارکه بقره (ولا تلبسوا الحق بالباطل...) می‌نویسد که نام پیامبر اکرم(ص) در تورات (هوشع ۹: ۵-۹) موجود بوده که تحریف گردیده است(صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۳۶۷):

«کی هتیه هالخو میشود میصریم تقبصم موف تقبرم «محمد» لکسفام قیموش بیراشم حوح باهالیهم (۶) باثوا یمّی هفقوداه باثوا یمّی هشلوم یدعو ییسرائل اوایل هنابئی مشوکاع ایش هاروح عل رب عونحا و ربّاه مسطماه (۷)»

۶- خود داری از نقل اسرائیلیات:

مفسر معتقد است در نقل داستانها آنچه را که نقل آن لازم بوده قرآن ذکر کرده است و نیازی به پرداختن بیشتر به جزئیات وجود ندارد. جمله‌ای که مفسر در این گونه موارد بکار می‌برد این است: «فلنسکت عما سکت الله عنه». و لذا از پرداختن به موضوعاتی مانند نام شجره ممنوعه، مکان احقاف، نامهای اشخاص و گروههای بنی اسرائیل و... خود داری می‌کند و به همان مقداری که در قرآن آمده اکتفا می‌کند.

وی یکی از انگیزه‌های روی‌گردانی خویش از تفسیر روایی را وجود اسرائیلیات در احادیث می‌داند و معتقد است که چنین روایاتی حتی اگر سند صحیح نیز داشته باشند، فقط زمانی می‌توانند ملاک باشند که مورد تأیید قرآن قرار بگیرند(صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱).

۷- دوری از تعصب مذهبی:

با وجود این که تفسیرالفرقان، یک تفسیر شیعی است، اما مفسر در هنگام تفسیر آیات از تعصب بیش از حد مذهبی خود داری کرده است.

در انتخاب روایات و یا نقد نظرات، تبعیضی بین شیعه و سنی قائل نشده و همان گونه که از منابع شیعه استفاده کرده که از منابع اهل سنت نیز بهره برده و همان اندازه که به نقد آرای علمای سنی پرداخته متعرض نظرات علماء و فقههای شیعه نیز شده است. این معنا در نظرات فقهی مفسر کاملاً مشهود است. وی در این خصوص می‌گوید: «و نحن فی هذا الفرقان لسنّا لنفسر الآيات بالصيغة المذهبية الخاصة تحميلاً على القرآن ما لا يتحمّله، إنما نستنبط من القرآن بصورة مجردة ما يعنيه، وافق مذهبنا أم خالفه فی أي حقل من حقول المعرفة القرآنية» (صادقی، الفرقان، ج ۹، ص ۴۴)

نمونه‌هایی از تفسیر

۱- صبغه فقهی در تفسیر

۱-۱- نجاست مسکرات

ذیل آیه ۹۰ سوره مبارکه مائده ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، مفسر رأی به پاکی مسکرات داده (صادقی، الفرقان، ج ۱، ص ۲۰۸ تا ۲۱۲) و معتقد است که لغت «رجس»، در همه جای قرآن به معنای نجاست جسمانی نیامده مثلاً در مورد منافقان که قطعاً از نظر بدنی پاکند آمده: ﴿إِنَّهُمْ رَجَسٌ﴾ (توبه، ۹۵). یا در جای دیگر آمده: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ (حج، ۳۰) در صورتی که بتهای از لحاظ جسمی نجس نیستند. و آیه معروف تطهیر ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، که اِذْهَابِ رَجَس را منحصر در اهل البیت کرده، آیا به معنی نجس بودن بقیه افراد است؟

مفسر، معتقد است که «رجس» در اینجا به معنای پلیدی عقیدتی، عملی و اخلاقی است و لذا آن را «رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» نامیده است. چون پلیدی‌های رفتاری از شیطان

است نه نجاسات جسمی و گرنه بایستی حضرات معصومین علیهم‌السلام را نیز در هنگام رسیدن نجاستی به آنان، نعوذ بالله، همنشین شیطان بدانیم.

از کلمه «فاجتنبوه» نیز برداشت می‌شود که خوردن، خوراندن و هر گونه فعالیت مثبتی درباره شراب (و سه مورد دیگر مذکور در آیه) حرام است. ولی هیچ تماس جسمانی با هیچ نجسی حرام نیست. آیا دست زدن به شراب برای دور ریختنش حرام است؟ روایات هم درباره طهارت و نجاست جسمانی شراب دو گونه است:

(۱) موافق قرآن است.^۱

(۲) در ظاهر مخالف با قرآن است که بر پلیدی‌هایی غیر از پلیدی جسمانی حمل می‌شود. بعضی از علمای بزرگ نیز از هر دو مذهب شیعه و سنی از متقدمان و متأخران آن را پاک می‌دانند.^۲

۱-۲- خمس

ذیل آیه ۴۱ سوره مبارکه انفال «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...»، ضمن یک بحث فقهی مفصل و با استناد به آیات، روایات و استدلال‌ات عقلی، مفسر محترم احکامی را استنباط کرده که خلاصه آن به شرح زیر است:

۱. از آیات «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» (انفال، ۶۹) و «فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ» (نساء، ۹۴)، و عبارت «مَنْعَ كُلِّ غَنِيمَةٍ وَفَضْلٍ» در خطبه ۸۲ نهج البلاغه، درمی‌یابیم که غنیمت، عمومیت داشته و شامل تمامی درآمدهای حلال است چه در جنگ باشد یا غیر آن، چه با زحمت بدست آید یا بدون آن، چه از راه کسب باشد یا غیر آن و چه با علم باشد یا بدون آن و اختصاص به غنیمت جنگی ندارد بلکه غنیمت جنگی یکی از مصادیق آن است (صادقی، الفرقان، ج ۱۲، ص ۲۱۴ و ۲۱۵).

۱ - از جمله روایات دال بر طهارت مسکرات، این روایت صحیح از ابن ابی ساره است: قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنْ أَصَابَ ثَوْبِي مِنَ الْخَمْرِ أَصْلَىٰ فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَعْسِلَهُ؟ قَالَ: «لَا بَأْسَ أَنْ التَّوْبَ لَا يُسْكِرُ»، شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲ - از متقدمین شیخ صدوق و پدرش و جعفری و عمانی؛ و جماعتی از متأخرین مثل محقق خراسانی و مقدس اردبیلی و فاضل خراسانی؛ و از معاصرین حضرت آیت‌الله خوئی، رأی به طهارت مسکرات داده‌اند.

۲. از آن جایی که غنیمت همان خالص فائده است پس طبیعتاً به مازاد مؤونه اطلاق می‌گردد و اقوی این است که خمس نیز مانند زکات بر اصل درآمد تعلق گیرد (با رعایت مؤونه) یعنی در پایان سال هر چقدر که مازاد بر مؤونه بود تا سقف یک پنجم کل درآمد آن سال، باید به عنوان خمس پرداخت شود.^۱ البته برخی از مخارج زندگی ممکن است چند ساله و یا عمری باشد، مثلاً مخارج حج یا جهیزیه عروس یا خرید خانه و مانندش که ممکن است در طول چند سال جمع شود. لذا این مخارج جزو مؤونه بوده و خمس ندارد. خمس، تمامی درآمدهای حلال را در بر می‌گیرد، به ویژه آنچه آسان‌تر و یا مجانی بدست شما رسیده، مانند تمامی هدیه‌ها، مهریه‌ها و ارثها، که صدق «ما غنمتم» در اینها واضح‌تر از سایر درآمدهاست.

۳. حرف لام در «فَأَنْ لَّهِ» به معنای ملکیت عَرَضی نیست چراکه خداوند، مالک ذاتی همه اشیاء است بلکه به معنای مصرف اموال در امور خدایی است همان گونه که در «لِلرَّسُولِ» به معنای مصرف اموال در امور رسالتی و در «لِذِي الْقُرْبَى» به معنای مصرف اموال در امور مربوط به خلافت معصومین است. عبارت «الْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» هم اعم از سادات و غیر آنهاست و حذف حرف لام در آنها به معنای این است که اموال تنها به آنها اختصاص ندارد چراکه ممکن است در غیر راه خدا مصرف کنند که در آن صورت نباید به آنها بپردازند (صادقی، الفرقان، ج ۱۲، ص ۲۲۵).

۴. بر اساس این آیه، موارد مصرف خمس شش بخش است. سه بخش نخست «لِلَّهِ و لِلرَّسُولِ و لِذِي الْقُرْبَى» است که باید به مصرف سه گانه توحید و رسالت و ولایت معصومان: برسد که مجموعاً در راه تبلیغ شایسته اسلام بر مبنای قرآن و سنت مصرف می‌شود و سه بخش دوم برای یتیمان، مسکینان و ابن‌السَّبیل که در راه خدا نیازمند شده‌اند (نه راه گناه)، مصرف می‌شود. پس سه بخش اول برای نیازهای معنوی و سه بخش دوم برای نیازهای مادی است. و سهم هر کدام نیز بر اساس نیاز معین خواهد شد نه این که به دو نیمه مساوی تقسیم گردد (صادقی، الفرقان، ج ۱۲، ص ۲۲۴).

۱. این بدان معناست که مثلاً اگر شخصی ده میلیون تومان درآمد سالش باشد و تا پایان سال، هفت میلیون آن را مصرف کند، دو میلیون از سه میلیون باقیمانده خمس است نه ششصد هزار تومان آن (یعنی یک پنجم از کل درآمد نه یک پنجم از باقیمانده) و اگر تمام ده میلیون را خرج کرد، خمس به او تعلق نمی‌گیرد و اگر مخارجش بیشتر از ده میلیون بود باید به او خمس بپردازند ولو این که سید هم نباشد (صادقی، الفرقان، ج ۱۲، ص ۲۱۶).

۵. نیمه دوم خمس، ویژه سادات نیست.^۱ چگونه است که خمس با این که حساب و نصابش بیشتر از زکات است، به عده قلیلی از سادات اختصاص دارد و زکات که حساب و نصابش کمتر از خمس است، به بقیه که تعدادشان خیلی بیشتر از سادات است اختصاص دارد؟ از این گذشته سیادت هم اگر موضوعیتی داشته باشد مختص در ارتباط به رسول اکرم (ص) از طریق «پدر» نیست و گر نه امام حسن و امام حسین (ع) سید نخواهند بود. چون سید و آقای اصلی شخص پیامبر بزرگوار اسلام (ص) هستند، تمامی فرزندان آن حضرت که کلاً از حضرت زهرا (س) می‌باشند به این معنا سیدند. بنی امیه و بنی عباس هم، چون معصومین از راه دختر به پیامبر اعظم (ص) منسوب بوده‌اند، آنها را به عنوان ذریه ایشان نمی‌پذیرفتند. آن بزرگواران هم به آیاتی استدلال می‌کرده‌اند از جمله این که قرآن عیسی (ع) را از فرزندان ابراهیم (ع) دانسته که تنها از طریق مادر با او ارتباط داشته است و یا آیه مباهله که حسنین (ع) را از فرزندان پیامبر اکرم (ص) خوانده است (صادق، الفرقان، ج ۱۲، ص ۲۳۶). از اینها گذشته ارتباط فرزند با مادر چه پیش از ولادت و چه پس از آن، بیشتر از پدر است. و روی این اصل سیادت در ارتباط با مادر بیشتر از پدر است و یا لااقل کمتر نیست.

۲- صبغه کلامی در تفسیر

در تفسیر آیه ۵۵ سوره مبارکه مائده ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، مفسر محترم ولایت را به سه بخش تقسیم نموده اول ولایت الهی است که ولایت مطلق تکوینی و شرعی است و دوم ولایت رسول است که ولایت مطلق تشریعی است در حدودی که آیات الهی معین نموده از قبیل ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...﴾ (احزاب، ۶) و ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء، ۵۹) و آیات مشابه دیگر. پیامبر دارای ولایت تکوینی و تشریعی از نوع الهی آن نمی‌باشد. و سوم ولایت مؤمنین که خود به دو گونه است یکی ولایت عام مؤمنین بر یکدیگر است ﴿الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (توبه، ۷۱) و دیگری ولایت خاصی است که اختصاص به جانشینان معصوم بعد از

۱. عن أبي حمزة عن الباقر (ع) أن الله جعل لنا أهل البيت سهماً ثلاثاً دون سهام اليتامى و المساكين و ابن السبيل فإنها لغيرهم؛

فیض کاشانی، وافی، ج ۱۰، ص ۳۴۴

پیامبر اکرم (ص) دارد که بر حسب احادیث متواتر امیرالمؤمنین علی (ع) و اولاد معصوم او هستند.^۱ بر اساس آیه ولایت، این نوع ولایت، نه تنها به کل مؤمنین، بلکه به تمامی زکات دهندگان در حال رکوع نیز اختصاص ندارد بلکه صیغه عامی است که به اشخاص معینی دلالت دارد که همان ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند. دلیل آوردن صیغه عام هم این است که مقصود آیه ائمه دوازده گانه بعد از پیامبر اکرم (ص) است که علی (ع) اولین آنها است. از عمر بن الخطاب نقل است که: ﴿وَاللّٰهُ لَقَدْ تَصَدَّقْتُ بِأَرْبَعِينَ خَاتَمًا وَأَنَا رَاكِعٌ يُنْزَلُ فِي مَا نَزَلَ فِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَمَا نَزَلَ﴾ (شیخ صدوق، الأمالی، ص ۱۲۴).

داخلین در این ولایت‌های سه گانه - که در اصل یک ولایت است - همان حزب الله‌اند که همواره غالب خواهند بود ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (مائده، ۵۶)

مفسر در اینجا غیر از استدلال‌های قرآنی و براهین عقلی به احادیث فراوانی از شیعه و سنی که در این خصوص رسیده استناد می‌نماید.

۳- صبغه علمی در تفسیر

ذیل آیه ۳۰ سوره مبارکه انبیاء ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...﴾، مفسر محترم نظریه جدا شدن زمین از خورشید را رد می‌کند. وی معتقد است که خلقت زمین قبل از خورشید بوده و به آیات ۹، ۱۱ و ۱۲ از سوره مبارکه فصلت استدلال می‌کند: ﴿خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ...﴾ و ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...﴾ و ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ... وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ...﴾

وی می‌گوید خورشید جزو همان مصابیح آسمان دنیا است که پس از خلق زمین آفریده شده‌اند. مفسر براین باور است که منظور از رتق در اینجا ماده اولیه‌ای است که آسمانها و زمین از آن آفریده شده‌اند و آن ماده آب است ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي

۱. اخرج الخطيب في المتفق عن ابن عباس قال: تَصَدَّقَ عَلِيٌّ (ع) بِخَاتَمِهِ وَهُوَ رَاكِعٌ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) لِلْسَّائِلِ مَنْ أَعْطَاكَ هَذَا الْخَاتَمَ؟ قَالَ: ذَاكَ الرَّكَعَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...﴾: سيوطي، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۹۳
 عن أبي عبدالله (ع) في هذه الآية قال: إنما يعني أولى بكم وأحق بكم وبأموركم من أنفسكم وأموالكم الله ورسوله والذين آمنوا يعني عليا وأولاده الأئمة عليهم السلام إلى يوم القيامة؛ كليني، کافی، ج ۱، ص ۲۸۸

سِتَّةَ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴿٧﴾ (هود: ۷) و سپس فتق، در مراحل سه‌گانه‌ای رخ داده که به شرح زیر است:

۱. تبدیل آب به گازهای آسمانی و زمین:

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت، ۱۱)

۲. خلقت هفت آسمان از گاز و هفت زمین از زمین اولیه:

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (فصلت، ۱۲)
 ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾ (طلاق، ۱۲)

۳. رویدن نباتات در زمین و بارش باران از آسمان:

﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا. ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا. فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾ (عبس، ۲۵ تا ۲۷)
 ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ. وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ (طارق، ۱۱ و ۱۲)

۴- صبغه اجتماعی در تفسیر

ذیل آیه ۱۰۳ سوره مبارکه آل عمران می‌گوید (صادقی، الفرقان، ج ۵، ص ۲۹۵):

اعتصام همگانی به «حبل الله»، متمسکین را به لحاظ فطری، عقلی، فکری، علمی، عقیدتی، اخلاقی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و حکومتی مصون می‌نماید و این مصونیت‌های فردی و اجتماعی دهگانه ضمانتی است برای کسانی که به قدر توانشان به ریسمان الهی چنگ می‌زنند.

این اعتصام دارای چهار رکن اصلی است:

۱. معتصم ۲. معتصم به ۳. معتصم عنه ۴. معتصم لأجله

معتصم، همان مؤمنین‌اند که بر اساس درجه ایمان و تقوای فردی و اجتماعی‌شان تقسیم بندی می‌شوند.

معتصم به، همان حبل الله است که عبارت است از وحی اصیل الهی.^۱

۱. وی از معصومین علیهم‌السلام به «حبل ثانی» تعبیر نموده و معتقد است جمله «حسبنا کتاب الله» عبارت حقی است که از آن اراده باطل شده است. حق است چون خدای متعال می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ» و باطل است چراکه از آن

معتصم عنه، عبارت است از کلیه لغزشگاه‌ها در زندگی فردی و اجتماعی.
و معتصم لأجله، عبارت است از دستیابی کامل به خشنودی الهی در شناخت و اطاعت و بندگی.

* * *

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابن ابی جمهور (قرن ۱۰)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، چاپ اول، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق
- امین، محمد رضا (معاصر)، مقاله اصول و مبانی تفسیر الفرقان، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۷ و ۸، پائیز و زمستان ۱۳۷۵
- ایازی، سید محمدعلی (معاصر)، سیر تطور تفاسیر شیعه، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۵ ش
- سیوطی، جلال الدین (قرن ۱۰)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق
- صدوق ابن بابویه (قرن ۴)، الأمالی، چاپ پنجم، بیروت، علمی، ۱۴۰۰ق
- طوسی، محمد بن حسن (قرن ۵)، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (قرن ۱۱)، نور الثقلین، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق
- فیض کاشانی، ملا محسن (قرن ۱۱)، الوافی، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علی، ۱۴۰۶ق
- صادقی تهرانی، محمد (معاصر)، الفرقان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش
- کلینی، محمد بن یعقوب (قرن ۳ و ۴)، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق
- مجلسی، محمدباقر (قرن ۱۱)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق
- معرفت، محمد هادی (معاصر)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، چاپ اول، مشهد، انتشارات علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷ ش
- پایگاه مرکز نشر اندیشه و آثار آیت‌الله‌العظمی صادقی تهرانی <http://www.forghan.ir>

اراده جدایی سنت از کتاب خدا شده است در حالی که کتاب خدا ما را به تبعیت از رسول فرمان داده است. پس کسانی که قرآن را گرفته و سنت را رها کرده‌اند و کسانی که سنت را گرفته و قرآن را رها کرده‌اند در حقیقت مصداق آیه «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» هستند. با این تفاوت که تارک قرآن گمراه‌تر است چرا که سنت جز با قرآن شناخته نمی‌شود همچنانکه تأویل آیات را جز با سنت نمی‌توان دریافت. در حدیثی متواتر از رسول اعظم (ص) آمده است: «ان حبل الله هما الثقلان، أحدهما أطول، اكبر، أفضل، أول، أعظم، و هو كتاب الله و الآخر الأصغر هم عتره رسول الله (ص)». (صادقی، الفرقان، ج ۵، ص ۲۹۹ و ۳۰۷)



محوریت قرآن و سنت ثابتۀ در روش فقهی آیت‌الله‌العظمی صادق‌تهرانی رضوان‌الله‌تعالی‌علیه

علی چراتیان*

چکیده:

در این نوشتار، نویسنده در صدد تبیین چرایی و چگونگی محوریت قرآن و سنت معتبر در روش فقهی آن استاد می‌باشد. برای این منظور نویسنده بر اساس آیات و روایات و با آوردن شواهد و نمونه‌هایی از دیدگاه‌ها و آثار استاد فقیه، به تبیین روش قرآنی ایشان در فقه پرداخته است. از نظر نویسنده و بر مبنای دیدگاه استاد فقیه تنها در صورتی حق قرآن و معصومین (ع) ادا می‌شود که در شناخت دین و فقه این هر دو محور بوده و قرآن محور اصلی باشد چنانکه در وصایای پیامبر اکرم (ص) نیز آمده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، سنت، فقه، عصمت، دیدگاه‌های فقهی و قرآنی دکتر محمد صادقی.

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذْكُرُونَ * تَنْزِيلٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلَ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ * وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ * وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُّكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ * وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾^۱ [همانا به یقین، این قرآن گفتار فرستاده‌ای بزرگوار است * و آن گفتار یک شاعر

۱. از شاگردان فقیه قرآنی آیت‌الله دکتر محمد صادق‌تهرانی

۱. سورة حاقه، آیه ۴۰ إلى ۵۲

نیست. (چه) کم است آنچه (به آن) ایمان می‌آورید * و گفتار کاهنی هم نیست. (چه) کم است آنچه (به آن) متذکر می‌شوید * (این قرآن) فرودآمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان * و اگر [او] برخی گفته‌ها را بر ما می‌بست * با قدرت (بی‌نهایت، وحی ربّانی را) از او باز پس می‌گرفتیم * سپس رگ (زندگی و حیانی) او را پاره می‌کردیم * پس هیچ‌یک از شما مانع از [عذاب] او نیست * و بی‌گمان این قرآن تذکری برای پرهیزگاران است * و ما به یقین می‌دانیم که از (میان) شما همواره انکارکنندگانی هستند * و این انکار، قطعاً حسرتی بر کافران است * و این قرآن بی‌تردید، حقیّی است * پس به نام پروردگارت تسبیح‌گوی [الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا] ^۱ ^۲ ^۳ ^۴ ^۵ ^۶ ^۷ ^۸ ^۹ ^{۱۰} ^{۱۱} ^{۱۲} ^{۱۳} ^{۱۴} ^{۱۵} ^{۱۶} ^{۱۷} ^{۱۸} ^{۱۹} ^{۲۰} ^{۲۱} ^{۲۲} ^{۲۳} ^{۲۴} ^{۲۵} ^{۲۶} ^{۲۷} ^{۲۸} ^{۲۹} ^{۳۰} ^{۳۱} ^{۳۲} ^{۳۳} ^{۳۴} ^{۳۵} ^{۳۶} ^{۳۷} ^{۳۸} ^{۳۹} ^{۴۰} ^{۴۱} ^{۴۲} ^{۴۳} ^{۴۴} ^{۴۵} ^{۴۶} ^{۴۷} ^{۴۸} ^{۴۹} ^{۵۰} ^{۵۱} ^{۵۲} ^{۵۳} ^{۵۴} ^{۵۵} ^{۵۶} ^{۵۷} ^{۵۸} ^{۵۹} ^{۶۰} ^{۶۱} ^{۶۲} ^{۶۳} ^{۶۴} ^{۶۵} ^{۶۶} ^{۶۷} ^{۶۸} ^{۶۹} ^{۷۰} ^{۷۱} ^{۷۲} ^{۷۳} ^{۷۴} ^{۷۵} ^{۷۶} ^{۷۷} ^{۷۸} ^{۷۹} ^{۸۰} ^{۸۱} ^{۸۲} ^{۸۳} ^{۸۴} ^{۸۵} ^{۸۶} ^{۸۷} ^{۸۸} ^{۸۹} ^{۹۰} ^{۹۱} ^{۹۲} ^{۹۳} ^{۹۴} ^{۹۵} ^{۹۶} ^{۹۷} ^{۹۸} ^{۹۹} ^{۱۰۰} ^{۱۰۱} ^{۱۰۲} ^{۱۰۳} ^{۱۰۴} ^{۱۰۵} ^{۱۰۶} ^{۱۰۷} ^{۱۰۸} ^{۱۰۹} ^{۱۱۰} ^{۱۱۱} ^{۱۱۲} ^{۱۱۳} ^{۱۱۴} ^{۱۱۵} ^{۱۱۶} ^{۱۱۷} ^{۱۱۸} ^{۱۱۹} ^{۱۲۰} ^{۱۲۱} ^{۱۲۲} ^{۱۲۳} ^{۱۲۴} ^{۱۲۵} ^{۱۲۶} ^{۱۲۷} ^{۱۲۸} ^{۱۲۹} ^{۱۳۰} ^{۱۳۱} ^{۱۳۲} ^{۱۳۳} ^{۱۳۴} ^{۱۳۵} ^{۱۳۶} ^{۱۳۷} ^{۱۳۸} ^{۱۳۹} ^{۱۴۰} ^{۱۴۱} ^{۱۴۲} ^{۱۴۳} ^{۱۴۴} ^{۱۴۵} ^{۱۴۶} ^{۱۴۷} ^{۱۴۸} ^{۱۴۹} ^{۱۵۰} ^{۱۵۱} ^{۱۵۲} ^{۱۵۳} ^{۱۵۴} ^{۱۵۵} ^{۱۵۶} ^{۱۵۷} ^{۱۵۸} ^{۱۵۹} ^{۱۶۰} ^{۱۶۱} ^{۱۶۲} ^{۱۶۳} ^{۱۶۴} ^{۱۶۵} ^{۱۶۶} ^{۱۶۷} ^{۱۶۸} ^{۱۶۹} ^{۱۷۰} ^{۱۷۱} ^{۱۷۲} ^{۱۷۳} ^{۱۷۴} ^{۱۷۵} ^{۱۷۶} ^{۱۷۷} ^{۱۷۸} ^{۱۷۹} ^{۱۸۰} ^{۱۸۱} ^{۱۸۲} ^{۱۸۳} ^{۱۸۴} ^{۱۸۵} ^{۱۸۶} ^{۱۸۷} ^{۱۸۸} ^{۱۸۹} ^{۱۹۰} ^{۱۹۱} ^{۱۹۲} ^{۱۹۳} ^{۱۹۴} ^{۱۹۵} ^{۱۹۶} ^{۱۹۷} ^{۱۹۸} ^{۱۹۹} ^{۲۰۰} ^{۲۰۱} ^{۲۰۲} ^{۲۰۳} ^{۲۰۴} ^{۲۰۵} ^{۲۰۶} ^{۲۰۷} ^{۲۰۸} ^{۲۰۹} ^{۲۱۰} ^{۲۱۱} ^{۲۱۲} ^{۲۱۳} ^{۲۱۴} ^{۲۱۵} ^{۲۱۶} ^{۲۱۷} ^{۲۱۸} ^{۲۱۹} ^{۲۲۰} ^{۲۲۱} ^{۲۲۲} ^{۲۲۳} ^{۲۲۴} ^{۲۲۵} ^{۲۲۶} ^{۲۲۷} ^{۲۲۸} ^{۲۲۹} ^{۲۳۰} ^{۲۳۱} ^{۲۳۲} ^{۲۳۳} ^{۲۳۴} ^{۲۳۵} ^{۲۳۶} ^{۲۳۷} ^{۲۳۸} ^{۲۳۹} ^{۲۴۰} ^{۲۴۱} ^{۲۴۲} ^{۲۴۳} ^{۲۴۴} ^{۲۴۵} ^{۲۴۶} ^{۲۴۷} ^{۲۴۸} ^{۲۴۹} ^{۲۵۰} ^{۲۵۱} ^{۲۵۲} ^{۲۵۳} ^{۲۵۴} ^{۲۵۵} ^{۲۵۶} ^{۲۵۷} ^{۲۵۸} ^{۲۵۹} ^{۲۶۰} ^{۲۶۱} ^{۲۶۲} ^{۲۶۳} ^{۲۶۴} ^{۲۶۵} ^{۲۶۶} ^{۲۶۷} ^{۲۶۸} ^{۲۶۹} ^{۲۷۰} ^{۲۷۱} ^{۲۷۲} ^{۲۷۳} ^{۲۷۴} ^{۲۷۵} ^{۲۷۶} ^{۲۷۷} ^{۲۷۸} ^{۲۷۹} ^{۲۸۰} ^{۲۸۱} ^{۲۸۲} ^{۲۸۳} ^{۲۸۴} ^{۲۸۵} ^{۲۸۶} ^{۲۸۷} ^{۲۸۸} ^{۲۸۹} ^{۲۹۰} ^{۲۹۱} ^{۲۹۲} ^{۲۹۳} ^{۲۹۴} ^{۲۹۵} ^{۲۹۶} ^{۲۹۷} ^{۲۹۸} ^{۲۹۹} ^{۳۰۰} ^{۳۰۱} ^{۳۰۲} ^{۳۰۳} ^{۳۰۴} ^{۳۰۵} ^{۳۰۶} ^{۳۰۷} ^{۳۰۸} ^{۳۰۹} ^{۳۱۰} ^{۳۱۱} ^{۳۱۲} ^{۳۱۳} ^{۳۱۴} ^{۳۱۵} ^{۳۱۶} ^{۳۱۷} ^{۳۱۸} ^{۳۱۹} ^{۳۲۰} ^{۳۲۱} ^{۳۲۲} ^{۳۲۳} ^{۳۲۴} ^{۳۲۵} ^{۳۲۶} ^{۳۲۷} ^{۳۲۸} ^{۳۲۹} ^{۳۳۰} ^{۳۳۱} ^{۳۳۲} ^{۳۳۳} ^{۳۳۴} ^{۳۳۵} ^{۳۳۶} ^{۳۳۷} ^{۳۳۸} ^{۳۳۹} ^{۳۴۰} ^{۳۴۱} ^{۳۴۲} ^{۳۴۳} ^{۳۴۴} ^{۳۴۵} ^{۳۴۶} ^{۳۴۷} ^{۳۴۸} ^{۳۴۹} ^{۳۵۰} ^{۳۵۱} ^{۳۵۲} ^{۳۵۳} ^{۳۵۴} ^{۳۵۵} ^{۳۵۶} ^{۳۵۷} ^{۳۵۸} ^{۳۵۹} ^{۳۶۰} ^{۳۶۱} ^{۳۶۲} ^{۳۶۳} ^{۳۶۴} ^{۳۶۵} ^{۳۶۶} ^{۳۶۷} ^{۳۶۸} ^{۳۶۹} ^{۳۷۰} ^{۳۷۱} ^{۳۷۲} ^{۳۷۳} ^{۳۷۴} ^{۳۷۵} ^{۳۷۶} ^{۳۷۷} ^{۳۷۸} ^{۳۷۹} ^{۳۸۰} ^{۳۸۱} ^{۳۸۲} ^{۳۸۳} ^{۳۸۴} ^{۳۸۵} ^{۳۸۶} ^{۳۸۷} ^{۳۸۸} ^{۳۸۹} ^{۳۹۰} ^{۳۹۱} ^{۳۹۲} ^{۳۹۳} ^{۳۹۴} ^{۳۹۵} ^{۳۹۶} ^{۳۹۷} ^{۳۹۸} ^{۳۹۹} ^{۴۰۰} ^{۴۰۱} ^{۴۰۲} ^{۴۰۳} ^{۴۰۴} ^{۴۰۵} ^{۴۰۶} ^{۴۰۷} ^{۴۰۸} ^{۴۰۹} ^{۴۱۰} ^{۴۱۱} ^{۴۱۲} ^{۴۱۳} ^{۴۱۴} ^{۴۱۵} ^{۴۱۶} ^{۴۱۷} ^{۴۱۸} ^{۴۱۹} ^{۴۲۰} ^{۴۲۱} ^{۴۲۲} ^{۴۲۳} ^{۴۲۴} ^{۴۲۵} ^{۴۲۶} ^{۴۲۷} ^{۴۲۸} ^{۴۲۹} ^{۴۳۰} ^{۴۳۱} ^{۴۳۲} ^{۴۳۳} ^{۴۳۴} ^{۴۳۵} ^{۴۳۶} ^{۴۳۷} ^{۴۳۸} ^{۴۳۹} ^{۴۴۰} ^{۴۴۱} ^{۴۴۲} ^{۴۴۳} ^{۴۴۴} ^{۴۴۵} ^{۴۴۶} ^{۴۴۷} ^{۴۴۸} ^{۴۴۹} ^{۴۵۰} ^{۴۵۱} ^{۴۵۲} ^{۴۵۳} ^{۴۵۴} ^{۴۵۵} ^{۴۵۶} ^{۴۵۷} ^{۴۵۸} ^{۴۵۹} ^{۴۶۰} ^{۴۶۱} ^{۴۶۲} ^{۴۶۳} ^{۴۶۴} ^{۴۶۵} ^{۴۶۶} ^{۴۶۷} ^{۴۶۸} ^{۴۶۹} ^{۴۷۰} ^{۴۷۱} ^{۴۷۲} ^{۴۷۳} ^{۴۷۴} ^{۴۷۵} ^{۴۷۶} ^{۴۷۷} ^{۴۷۸} ^{۴۷۹} ^{۴۸۰} ^{۴۸۱} ^{۴۸۲} ^{۴۸۳} ^{۴۸۴} ^{۴۸۵} ^{۴۸۶} ^{۴۸۷} ^{۴۸۸} ^{۴۸۹} ^{۴۹۰} ^{۴۹۱} ^{۴۹۲} ^{۴۹۳} ^{۴۹۴} ^{۴۹۵} ^{۴۹۶} ^{۴۹۷} ^{۴۹۸} ^{۴۹۹} ^{۵۰۰} ^{۵۰۱} ^{۵۰۲} ^{۵۰۳} ^{۵۰۴} ^{۵۰۵} ^{۵۰۶} ^{۵۰۷} ^{۵۰۸} ^{۵۰۹} ^{۵۱۰} ^{۵۱۱} ^{۵۱۲} ^{۵۱۳} ^{۵۱۴} ^{۵۱۵} ^{۵۱۶} ^{۵۱۷} ^{۵۱۸} ^{۵۱۹} ^{۵۲۰} ^{۵۲۱} ^{۵۲۲} ^{۵۲۳} ^{۵۲۴} ^{۵۲۵} ^{۵۲۶} ^{۵۲۷} ^{۵۲۸} ^{۵۲۹} ^{۵۳۰} ^{۵۳۱} ^{۵۳۲} ^{۵۳۳} ^{۵۳۴} ^{۵۳۵} ^{۵۳۶} ^{۵۳۷} ^{۵۳۸} ^{۵۳۹} ^{۵۴۰} ^{۵۴۱} ^{۵۴۲} ^{۵۴۳} ^{۵۴۴} ^{۵۴۵} ^{۵۴۶} ^{۵۴۷} ^{۵۴۸} ^{۵۴۹} ^{۵۵۰} ^{۵۵۱} ^{۵۵۲} ^{۵۵۳} ^{۵۵۴} ^{۵۵۵} ^{۵۵۶} ^{۵۵۷} ^{۵۵۸} ^{۵۵۹} ^{۵۶۰} ^{۵۶۱} ^{۵۶۲} ^{۵۶۳} ^{۵۶۴} ^{۵۶۵} ^{۵۶۶} ^{۵۶۷} ^{۵۶۸} ^{۵۶۹} ^{۵۷۰} ^{۵۷۱} ^{۵۷۲} ^{۵۷۳} ^{۵۷۴} ^{۵۷۵} ^{۵۷۶} ^{۵۷۷} ^{۵۷۸} ^{۵۷۹} ^{۵۸۰} ^{۵۸۱} ^{۵۸۲} ^{۵۸۳} ^{۵۸۴} ^{۵۸۵} ^{۵۸۶} ^{۵۸۷} ^{۵۸۸} ^{۵۸۹} ^{۵۹۰} ^{۵۹۱} ^{۵۹۲} ^{۵۹۳} ^{۵۹۴} ^{۵۹۵} ^{۵۹۶} ^{۵۹۷} ^{۵۹۸} ^{۵۹۹} ^{۶۰۰} ^{۶۰۱} ^{۶۰۲} ^{۶۰۳} ^{۶۰۴} ^{۶۰۵} ^{۶۰۶} ^{۶۰۷} ^{۶۰۸} ^{۶۰۹} ^{۶۱۰} ^{۶۱۱} ^{۶۱۲} ^{۶۱۳} ^{۶۱۴} ^{۶۱۵} ^{۶۱۶} ^{۶۱۷} ^{۶۱۸} ^{۶۱۹} ^{۶۲۰} ^{۶۲۱} ^{۶۲۲} ^{۶۲۳} ^{۶۲۴} ^{۶۲۵} ^{۶۲۶} ^{۶۲۷} ^{۶۲۸} ^{۶۲۹} ^{۶۳۰} ^{۶۳۱} ^{۶۳۲} ^{۶۳۳} ^{۶۳۴} ^{۶۳۵} ^{۶۳۶} ^{۶۳۷} ^{۶۳۸} ^{۶۳۹} ^{۶۴۰} ^{۶۴۱} ^{۶۴۲} ^{۶۴۳} ^{۶۴۴} ^{۶۴۵} ^{۶۴۶} ^{۶۴۷} ^{۶۴۸} ^{۶۴۹} ^{۶۵۰} ^{۶۵۱} ^{۶۵۲} ^{۶۵۳} ^{۶۵۴} ^{۶۵۵} ^{۶۵۶} ^{۶۵۷} ^{۶۵۸} ^{۶۵۹} ^{۶۶۰} ^{۶۶۱} ^{۶۶۲} ^{۶۶۳} ^{۶۶۴} ^{۶۶۵} ^{۶۶۶} ^{۶۶۷} ^{۶۶۸} ^{۶۶۹} ^{۶۷۰} ^{۶۷۱} ^{۶۷۲} ^{۶۷۳} ^{۶۷۴} ^{۶۷۵} ^{۶۷۶} ^{۶۷۷} ^{۶۷۸} ^{۶۷۹} ^{۶۸۰} ^{۶۸۱} ^{۶۸۲} ^{۶۸۳} ^{۶۸۴} ^{۶۸۵} ^{۶۸۶} ^{۶۸۷} ^{۶۸۸} ^{۶۸۹} ^{۶۹۰} ^{۶۹۱} ^{۶۹۲} ^{۶۹۳} ^{۶۹۴} ^{۶۹۵} ^{۶۹۶} ^{۶۹۷} ^{۶۹۸} ^{۶۹۹} ^{۷۰۰} ^{۷۰۱} ^{۷۰۲} ^{۷۰۳} ^{۷۰۴} ^{۷۰۵} ^{۷۰۶} ^{۷۰۷} ^{۷۰۸} ^{۷۰۹} ^{۷۱۰} ^{۷۱۱} ^{۷۱۲} ^{۷۱۳} ^{۷۱۴} ^{۷۱۵} ^{۷۱۶} ^{۷۱۷} ^{۷۱۸} ^{۷۱۹} ^{۷۲۰} ^{۷۲۱} ^{۷۲۲} ^{۷۲۳} ^{۷۲۴} ^{۷۲۵} ^{۷۲۶} ^{۷۲۷} ^{۷۲۸} ^{۷۲۹} ^{۷۳۰} ^{۷۳۱} ^{۷۳۲} ^{۷۳۳} ^{۷۳۴} ^{۷۳۵} ^{۷۳۶} ^{۷۳۷} ^{۷۳۸} ^{۷۳۹} ^{۷۴۰} ^{۷۴۱} ^{۷۴۲} ^{۷۴۳} ^{۷۴۴} ^{۷۴۵} ^{۷۴۶} ^{۷۴۷} ^{۷۴۸} ^{۷۴۹} ^{۷۵۰} ^{۷۵۱} ^{۷۵۲} ^{۷۵۳} ^{۷۵۴} ^{۷۵۵} ^{۷۵۶} ^{۷۵۷} ^{۷۵۸} ^{۷۵۹} ^{۷۶۰} ^{۷۶۱} ^{۷۶۲} ^{۷۶۳} ^{۷۶۴} ^{۷۶۵} ^{۷۶۶} ^{۷۶۷} ^{۷۶۸} ^{۷۶۹} ^{۷۷۰} ^{۷۷۱} ^{۷۷۲} ^{۷۷۳} ^{۷۷۴} ^{۷۷۵} ^{۷۷۶} ^{۷۷۷} ^{۷۷۸} ^{۷۷۹} ^{۷۸۰} ^{۷۸۱} ^{۷۸۲} ^{۷۸۳} ^{۷۸۴} ^{۷۸۵} ^{۷۸۶} ^{۷۸۷} ^{۷۸۸} ^{۷۸۹} ^{۷۹۰} ^{۷۹۱} ^{۷۹۲} ^{۷۹۳} ^{۷۹۴} ^{۷۹۵} ^{۷۹۶} ^{۷۹۷} ^{۷۹۸} ^{۷۹۹} ^{۸۰۰} ^{۸۰۱} ^{۸۰۲} ^{۸۰۳} ^{۸۰۴} ^{۸۰۵} ^{۸۰۶} ^{۸۰۷} ^{۸۰۸} ^{۸۰۹} ^{۸۱۰} ^{۸۱۱} ^{۸۱۲} ^{۸۱۳} ^{۸۱۴} ^{۸۱۵} ^{۸۱۶} ^{۸۱۷} ^{۸۱۸} ^{۸۱۹} ^{۸۲۰} ^{۸۲۱} ^{۸۲۲} ^{۸۲۳} ^{۸۲۴} ^{۸۲۵} ^{۸۲۶} ^{۸۲۷} ^{۸۲۸} ^{۸۲۹} ^{۸۳۰} ^{۸۳۱} ^{۸۳۲} ^{۸۳۳} ^{۸۳۴} ^{۸۳۵} ^{۸۳۶} ^{۸۳۷} ^{۸۳۸} ^{۸۳۹} ^{۸۴۰} ^{۸۴۱} ^{۸۴۲} ^{۸۴۳} ^{۸۴۴} ^{۸۴۵} ^{۸۴۶} ^{۸۴۷} ^{۸۴۸} ^{۸۴۹} ^{۸۵۰} ^{۸۵۱} ^{۸۵۲} ^{۸۵۳} ^{۸۵۴} ^{۸۵۵} ^{۸۵۶} ^{۸۵۷} ^{۸۵۸} ^{۸۵۹} ^{۸۶۰} ^{۸۶۱} ^{۸۶۲} ^{۸۶۳} ^{۸۶۴} ^{۸۶۵} ^{۸۶۶} ^{۸۶۷} ^{۸۶۸} ^{۸۶۹} ^{۸۷۰} ^{۸۷۱} ^{۸۷۲} ^{۸۷۳} ^{۸۷۴} ^{۸۷۵} ^{۸۷۶} ^{۸۷۷} ^{۸۷۸} ^{۸۷۹} ^{۸۸۰} ^{۸۸۱} ^{۸۸۲} ^{۸۸۳} ^{۸۸۴} ^{۸۸۵} ^{۸۸۶} ^{۸۸۷} ^{۸۸۸} ^{۸۸۹} ^{۸۹۰} ^{۸۹۱} ^{۸۹۲} ^{۸۹۳} ^{۸۹۴} ^{۸۹۵} ^{۸۹۶} ^{۸۹۷} ^{۸۹۸} ^{۸۹۹} ^{۹۰۰} ^{۹۰۱} ^{۹۰۲} ^{۹۰۳} ^{۹۰۴} ^{۹۰۵} ^{۹۰۶} ^{۹۰۷} ^{۹۰۸} ^{۹۰۹} ^{۹۱۰} ^{۹۱۱} ^{۹۱۲} ^{۹۱۳} ^{۹۱۴} ^{۹۱۵} ^{۹۱۶} ^{۹۱۷} ^{۹۱۸} ^{۹۱۹} ^{۹۲۰} ^{۹۲۱} ^{۹۲۲} ^{۹۲۳} ^{۹۲۴} ^{۹۲۵} ^{۹۲۶} ^{۹۲۷} ^{۹۲۸} ^{۹۲۹} ^{۹۳۰} ^{۹۳۱} ^{۹۳۲} ^{۹۳۳} ^{۹۳۴} ^{۹۳۵} ^{۹۳۶} ^{۹۳۷} ^{۹۳۸} ^{۹۳۹} ^{۹۴۰} ^{۹۴۱} ^{۹۴۲} ^{۹۴۳} ^{۹۴۴} ^{۹۴۵} ^{۹۴۶} ^{۹۴۷} ^{۹۴۸} ^{۹۴۹} ^{۹۵۰} ^{۹۵۱} ^{۹۵۲} ^{۹۵۳} ^{۹۵۴} ^{۹۵۵} ^{۹۵۶} ^{۹۵۷} ^{۹۵۸} ^{۹۵۹} ^{۹۶۰} ^{۹۶۱} ^{۹۶۲} ^{۹۶۳} ^{۹۶۴} ^{۹۶۵} ^{۹۶۶} ^{۹۶۷} ^{۹۶۸} ^{۹۶۹} ^{۹۷۰} ^{۹۷۱} ^{۹۷۲} ^{۹۷۳} ^{۹۷۴} ^{۹۷۵} ^{۹۷۶} ^{۹۷۷} ^{۹۷۸} ^{۹۷۹} ^{۹۸۰} ^{۹۸۱} ^{۹۸۲} ^{۹۸۳} ^{۹۸۴} ^{۹۸۵} ^{۹۸۶} ^{۹۸۷} ^{۹۸۸} ^{۹۸۹} ^{۹۹۰} ^{۹۹۱} ^{۹۹۲} ^{۹۹۳} ^{۹۹۴} ^{۹۹۵} ^{۹۹۶} ^{۹۹۷} ^{۹۹۸} ^{۹۹۹} ^{۱۰۰۰}

تنها قرآن کریم و چهارده معصوم: محورند

چیزی که قبل از ورود به حوزه و بعد از آن، فکر اینجانب را به خود مشغول می‌کرد، اختلاف دیدگاه‌ها در مسائل گوناگون علمی - اعم از فقهی، تفسیری، اعتقادی، کلامی و... بود. هر چند در این رهگذر تا حدودی به منشأ این اختلافات پی برده بودم، ولی پس از ورود به حوزه علمیّه قم و آشنایی با فقی

باید از علمای حوزوی پرسید: چرا در عین اینکه قرآن را جزء ادلهٔ اربعه می‌دانند، ولی در عمل حتی گاهی آخرین دلیل هم نیست؟! آنان در جواب، می‌گویند: قرآن «ظَنَى الدَّالَّة» است، محکم و متشابه دارد، ظاهر و باطن دارد و ...

حال باید این پاسخ را بررسی کنیم تا درست یا نادرست بودن آن، معلوم شود. خدای متعال می‌فرماید: ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا...﴾^۱، همچنین در جای دیگر می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾^۲، از جمع بین این دو آیه به این نتیجه می‌رسیم که ظن و گمان، انسان را به حق نمی‌رساند و از حقیقت بی‌نیاز نمی‌گرداند و آنچه بر اساس آن می‌توان به سوی حق حرکت کرد، علم است. حال چگونه می‌توان به دستورات قرآن عمل کرد، در صورتی که نتیجهٔ ادعای آقایان، نفی قرآن به وسیلهٔ خود قرآن است؟! چون به گفتهٔ آنان قرآن «ظَنَى الدَّالَّة» است! همچنین با روایاتی که می‌گویند: حدیث را عرض بر قرآن کنید، چه کنیم؟ چون تا خود قرآن به خوبی فهمیده نشود، چگونه می‌توان حدیث را بر آن عرضه کرد؟

همه می‌دانیم که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: حدیثی که مخالف قرآن باشد من آنرا نگفتم. می‌گویند: تقیید و تخصیص آیه با روایت، مخالفت با آیه محسوب نمی‌شود! می‌گوییم: اولاً آیا به راستی، قرآن نصّ در اطلاق و نصّ در عموم ندارد؟ آیا «الْمَسَاجِدِ» را در ﴿...وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ...﴾^۳ که نصّ در عموم است می‌توان تخصیص زد؟ آیا ﴿...حَرَّمَ الرِّبَا...﴾^۴ را که نصّ در اطلاق است می‌توان تقیید نمود؟ ثانیاً آیا به راستی، جاعلین حدیث، آنقدر ساده‌لوح و بی‌دقت بودند که مثلاً حدیثی را جعل کنند که تباین کلی با قرآن داشته باشد و مخالف نصّ صریح آیه‌ای از قرآن باشد؟ یعنی قرآن می‌فرماید: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...﴾^۵، اینان حدیث جعل کنند که نماز نخوانید و زکات ندهید! آیا به راستی چنین حدیثی در بین منابع عامّه و خاصّه یافت می‌شود؟

۱. سورهٔ یونس، آیه ۳۶ [... همانا گمان، به هیچ وجه (کسی را) از حقیقت بی‌نیاز نمی‌گرداند ...]

۲. سورهٔ اسراء، آیه ۳۶ [و آنچه را که برایت به آن علمی نیست، پیروی مکن ...]

۳. سورهٔ بقره، آیه ۱۸۷

۴. سورهٔ بقره، آیه ۲۷۵

۵. سورهٔ بقره، آیه ۴۳ [و نماز را برپا بدارید و زکات را بدهید ...]

اگر مخالفت، به این روشنی باشد که این همه درس خواندن و صغرا و کبرا درست کردن و قاعده‌ اصولی نمی‌خواهد. بلکه به عکس، جاعل حدیث باید چنان حرفه‌ای باشد که بتواند حق و باطل را به هم درآمیزد و متنی را جعل کند که تشخیص آن به آسانی صورت نگیرد. این گونه نبوده که جاعلین حدیث، مطلق و مقید و عام و خاص را ندانند. در زمان فعلی خودمان نیز همین گونه است. افرادی مانند: عبدالکریم سروش، درس خوانده‌اند، عربی می‌دانند، لغت می‌دانند، قرآن و حدیث می‌دانند، می‌دانند که چگونه مطالب را کنار هم بگذارند و با تفسیر به رأی در اختیار ساده‌لوحان قرار بدهند. بنابراین، جاعلین حدیث، افرادی بی‌سواد نبودند و در عین اینکه متن را جعل می‌کردند، سند نیز جعل می‌کردند که در واقع جعل سند از جعل متن آسان‌تر است.

آقایان می‌گویند: قرآن ظاهر و باطن دارد. ما هم قبول داریم که قرآن ظاهر و باطن دارد، ولی آیا به راستی، ما مأمور به باطن آن هستیم یا به ظاهر؟ آیا باید حدیث را به ظاهر قرآن عرضه کنیم یا به باطن؟

اگر حدیثی مخالف ظاهر مستقر آیه‌ای باشد ولی سندش صحیح باشد، می‌گویند: قرآن هفتاد بطن دارد، ما که بطن قرآن را نمی‌فهمیم پس ناچاریم به آن عمل کنیم! حتی برخی می‌گویند: «حدیث می‌تواند قرآن را نسخ کند و این هم حکمتی دارد که ما نمی‌فهمیم!!» ولی پیامبر اکرم (ص) به این اقوال پاسخ می‌دهند: «كَلَامِي لَا يَنْسَخُ كَلَامَ اللَّهِ وَ كَلَامُ اللَّهِ يَنْسَخُ كَلَامِي وَ كَلَامُ اللَّهِ يَنْسَخُ بَعْضُهُ بَعْضًا»^۱

و اما در پاسخ آقایانی که می‌گویند: قرآن محکم و متشابه دارد. ما هم می‌گوییم: بله قرآن محکم و متشابه دارد، ولی برای کسانی که عمری با قرآن بوده‌اند و احاطه کامل بر نصوص و ظواهر مستقر آن دارند و بدون پیش فرض ذهنی تحمیلی، به قرآن می‌نگرند، محکم از متشابه به خوبی قابل تشخیص است؛ زیرا محکّمات اُمّ الکتابند و به فرموده حضرت امام رضا صلوات الله علیه، کسی که آیات متشابه قرآن را به محکّمات آن ارجاع دهد، به تحقیق به راه مستقیم هدایت شده است. «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

...^۱ بنابراین آیه‌ای متشابه در قرآن نمی‌ماند. متأسفانه کسانی که فقط قرآن را می‌خوانند و در آن تفکر و تعقل نمی‌کنند، آیات محکم قرآن را نیز، متشابه معرفی می‌کنند!

آیا به راستی دستور قرآن به تفکر و تعقل امری لغو و عبث است؟ اگر قرآن قابل فهم نیست و یا فهمش مشکل است با آیه «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ»^۲ - که در سوره قمر، چهار بار تکرار شده - چه کنیم؟

البته اینجانب به طور مفصل در کتاب «محوریّت قرآن به چه علت؟ و مهجوریّت آن چرا؟» این موضوع را به طور کامل مورد بررسی قرار داده‌ام که پس از تکمیل نهایی، تمام مستندات خود را - اعم از آیات، روایات و بعضی الأقاویل من علمائنا المتقدمین و المتأخرین ... - در اختیار مؤمنین و مؤمنات قرار خواهیم داد. إن شاء الله

اما بر خود لازم می‌دانم برخی از آیات و روایات را - از باب تیمن و تبرک - ذکر نمایم.

- خدای متعال می‌فرماید: «وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...»^۳؛ و همه (با هم) از تمامی ریسمان خدا عصمت بطلبید و پراکنده نشوید.

آیا براسستی اختلافات در فقه و عقیده، اعتصام به حبل الله است؟ آیا دستور به «نداشتن تفرقه»، از محالات است؟ آیا خدای متعال، امر به محال کرده است؟ آیا اعتصام علمی و عملی با تمسک به قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار: امکان‌پذیر نیست؟

- چرا امیرالمؤمنین (ع) با حالت سرزنش نسبت به فتاوی مختلف (در یک مسأله) می‌فرماید: «...وَإِلَهُهُمْ وَاحِدٌ وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ أَفَأَمَرَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْإِخْتِلَافِ فَطَاعُوهُ أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَ عَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَرَ الرَّسُولُ (ص) عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَّاهُ...»^۴ ترجمه: ... در صورتی که خدای آنها یکی و پیامبرشان یکی و قرآنشان یکی است (پس حکم یک مسأله را به اختلاف بیان کردن برای چیست؟!)

آیا خدای متعال ایشان را امر فرموده که مخالف یکدیگر (در یک مسأله) فتوا بدهند، آنان هم

۱. حرّ عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشّیعة (چاپ آل‌البیت)، ج ۲۷، ص ۱۱۵، ح ۲۲ (۳۳۳۵۵)

۲. سوره قمر، آیه ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰ [و بی‌گمان ما قرآن را برای پندگیری (مکلفان) آسان کردیم؛ آیا هیچ پندگیرنده‌ای هست؟]

۳. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳

۴. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۸

فرمان او را پیروی کرده‌اند؟ (بدیهی است چون اختلاف، سبب حیرت و سرگردانی است امر به آن از خدای متعال شایسته نیست) یا اینکه آنان را از اختلاف نهی نموده و آنها معصیت و نافرمانی کرده‌اند (پس درست دانستن همه فتاوا بیجا است) یا اینکه خدای متعال دین ناقصی فرستاده و برای اتمام آن از ایشان (فقهاء) کمک و یاری خواسته است؟ یا اینکه خود را شریک خدا می‌دانند و (بر طبق رأی خویش به هر نحوی که بخواهند) حکم می‌دهند و او هم راضی است؟ (قطعاً این نیز درست نیست؛ زیرا کمک خواستن خالق از مخلوق خلاف عقل و شرع است: «...وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»)^۱ یا اینکه خدا دین کاملی فرستاده و (سبب اختلاف، آن است که) رسول خدا(ص) در تبلیغ و رساندن آن کوتاهی نموده؟ (و حال آنکه چنین نیست) ...

- پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ الشِّفَاءُ النَّافِعُ وَالدَّوَاءُ الْمُبَارَكُ وَ عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ وَ نَجَاةٌ لِمَنْ تَبِعَهُ...»^۲ ترجمه: و (برای شناختن موارد احکام دین) بر شما باد (مراجعه) به کتاب خدا (قرآن کریم)؛ زیرا کتاب خدا (برای بیماری جهل و نادانی به معرفت خدا و رسول) شفای سودمند و داروی خجسته‌ای است، و برای چنگ‌زننده (به آن) نگاه‌دارنده (از خطا و لغزش‌ها) است و برای پیرو احکام آن رهایی (از عذاب الهی) است... .

- مولا امیرالمؤمنین(ع) فرمودند: «...عَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَإِنَّهُ الْحَبْلُ الْمَتِينُ وَ النُّورُ الْمُبِينُ وَ الشِّفَاءُ النَّافِعُ وَ الرَّأْيُ النَّاقِعُ وَ الْعِصْمَةُ لِلْمَتَمَسِّكِ وَ النَّجَاةُ لِلْمُتَعَلِّقِ... مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ وَ مَنْ عَمِلَ بِهِ سَبَقَ...»^۳ ترجمه: و (برای شناختن موارد احکام دین) بر شما باد (مراجعه) به قرآن کریم؛ زیرا کتاب خدا (برای اتصال بنده به خدا) ریسمان استواری است (که هرگز گسیخته نخواهد شد) و (برای سیر در راه حق) نور آشکاری است (که تاریکی در آن راه ندارد) و (برای بیماری جهل و نادانی به معرفت خدا و رسول) شفای سودمندی است، و (برای تشنه علوم و معارف حق) سیراب‌شدن است که تشنگی را بر طرف می‌نماید، و برای چنگ‌زننده (به آن) نگاه‌دارنده (از خطا و لغزش‌ها) است، و برای آویخته (پیرو احکام آن)

۱. سوره کهف، آیه ۲۶ [...و خدا، احدی را در حکمش شریک نمی‌کند].

۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۸۲

۳. نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۱۵۵

رهایی (از عذاب الهی) است، ... کسی که آنرا بگوید راستگو است؛ (زیرا در قرآن کریم بر خلاف واقع چیزی بیان نشده) و هر که از آن پیروی کند (برای رستگاری و رفتن به بهشت جاوید از دیگران) سبقت گرفته است... .

- آقایانی که صرفاً به دنبال حدیث و قیل و قالند آیا قرآن «حدیث» نیست و «قیل» ندارد؟ پس چرا خدای متعال می‌فرماید: ﴿...وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾^۱؛ و چه کسی در هر [گفتار یا کردار] جدیدی از خدا صادق‌تر است؟ ﴿...وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾^۲؛ و چه کسی در هر سخنی از خدا راستگوتر است؟

- آنهایی که به دنبال هدایت و هدایتگری هستند، قرآن کریم خطاب به آنان می‌فرماید: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ...﴾^۳ ترجمه: به راستی این قرآن به آنچه استوارتر، محکم‌تر و ارزشمندتر است، هدایت می‌کند.
ما نه تابع فقه جواهری هستیم و نه از جانب خدای متعال به تبعیت از آن مأمور شده‌ایم. فقه جواهری که خالی از فقه قرآنی است، «جوهری» بیش نیست و آن فقهی جواهر است که مستنداتش جواهر (قرآن و سنت قطعی) باشد.

- قرآن کریم خطاب به آنان که به دنبال اصلاح خود و دیگران و جامعه هستند، می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾^۴؛ و کسانی که به وسیله کتاب [وحیانی قرآن، خود و دیگران را] به دقت نگرهبانی می‌کنند و نماز را برپا داشتند [اصلاح‌کنند]، بی‌گمان ما اجر مصلحان را ضایع نمی‌کنیم.
از دیدگاه امیرالمؤمنین (علیه السلام)، عالمنماها و گمراه‌کنندگان کسانی هستند که جهالت را از دسته‌ای جاهل فرا گرفته و دیگران را گمراه می‌کنند و نام آن را علوم اسلامی گذاشته‌اند و

۱. سوره نساء، آیه ۸۷

۲. سوره نساء، آیه ۱۲۲

۳. سوره اسراء، آیه ۹

۴. سوره اعراف، آیه ۱۷۰

قرآن را به نفع خود توجیه کرده و نظرات را بر آن تحمیل می‌کنند؛ در حالی‌که باید نظرات خود را اگر مخالف قرآن باشد، متهم به اشتباه کنند و آن را نادرست بشمارند و به دور بریزند.

«... وَاعْلَمُوا أَنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ النَّاصِحُ الَّذِي لَا يَغْشَى، وَ الْهَادِي الَّذِي لَا يَضِلُّ، وَ الْمَحْدَثُ الَّذِي لَا يَكْذِبُ... وَاعْلَمُوا أَنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَ قَائِلٌ مُصَدِّقٌ وَ أَنَّهُ مِنْ شَفَعِ لَهُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفَعَ فِيهِ وَ مِنْ مَحَلِّ بِهِ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَدَّقَ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ يَنَادِي مُنَادٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: «أَلَا إِنَّ كُلَّ حَارِثٍ مُبْتَلَى فِي حَرْثِهِ وَ عَاقِبَةُ عَمَلِهِ غَيْرَ حَرْثَةِ الْقُرْآنِ» فَكُونُوا مِنْ حَرْثِهِ وَاتَّبَاعِهِ، وَاسْتَدِلُّوهُ عَلَى رَبِّكُمْ، وَاسْتَنْصِحُوهُ عَلَى أَنْفُسِكُمْ، وَاتَّهِمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ، وَاسْتَغْشُوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ...»^۱

ترجمه: ... و بدانید این قرآن پنددهنده‌ای است که (در ارشاد به راه راست) خیانت نمی‌کند، و راهنمایی است که گمراه نمی‌کند، و سخنگویی است که (در گفتارش) دروغ نمی‌گوید... و بدانید قرآن (در قیامت) شفاعت‌کننده‌ایست که شفاعتش پذیرفته می‌گردد، و راستگویی است که گفتارش تصدیق می‌شود، و کسی را که قرآن روز قیامت شفاعت کرد (به درستی گفتار و کردارش گواهی داد) شفاعتش درباره او قبول می‌شود، و کسی را که قرآن روز قیامت (نزد خدای متعال) زشت دانست گفتارش به زیان او تصدیق می‌گردد (آن کس که قرآن از او شکایت کند محکوم است)؛ زیرا روز قیامت نداکننده‌ای فریاد می‌کند: «آگاه باشید هر کشتکاری در عاقبت عمل و کشت خود گرفتار است مگر کشتکاران قرآن» پس شما از کشت‌کنندگان و پیروان آن بوده آن را راهنمای به سوی پروردگارتان قرار دهید، و از آن اندرز بگیرید، و اندیشه‌هایتان را که بر خلاف آن است متهم کنید (در گفتار و کردار به اندیشه‌ها اعتماد نداشته باشید) و خواهش‌های خود را در برابر آن خیانتکار بدانید (طبق هوای نفس آن را تفسیر و تأویل نکنید که به عذاب گرفتار خواهید شد) ...

«... وَ آخِرُ قَدْ تَسَمَّى عَالِمًا وَ لَيْسَ بِهِ، فَاقْتَبَسَ جَهَائِلُ مِنْ جَهَالٍ وَ أَضَالِيلُ مِنْ ضَلَالٍ وَ نَصَبَ لِلنَّاسِ أَشْرَاقًا مِنْ حَبَائِلِ غُرُورٍ وَ قَوْلٍ زُورٍ، قَدْ حَمَلَ الْكِتَابَ عَلَى آرَائِهِ وَ عَطَفَ الْحَقَّ عَلَى أَهْوَائِهِ يُوْمِنُ النَّاسُ مِنَ الْعِظَائِمِ وَ يَهْوَنُ كَبِيرُ الْجَرَائِمِ يَقُولُ أَقْفُ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ وَ فِيهَا وَقَعَ وَ يَقُولُ اعْتَزَلُ الْبِدْعَ وَ بَيْنَهَا اضْطَجَعَ فَالْصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانٍ لَا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى فَيَتَّبِعُهُ وَ لَا بَابَ الْعَمَى فَيَصُدُّ عَنْهُ وَ ذَلِكَ مِيتَ الْأَحْيَاءِ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ وَ أَنَّى تَوْفَكُونَ وَ

الْأَعْلَامُ قَائِمَةٌ وَالْآيَاتُ وَأُصْحَاهُ وَالْمَنَارُ مَنْصُوبَةٌ فَإِنَّ يَتَاهُ بِكُمْ وَكَيْفَ تَعْمَهُونَ وَبَيْنَكُمْ عِثْرَةٌ نَبِيَّكُمْ وَهُمْ أَزِمَةُ الْحَقِّ وَأَعْلَامُ الدِّينِ وَالسَّيِّئَةُ الصَّدَقُ فَإِنَّزِلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ وَرَدُّوهُمْ وَرُودَ الْهَيْمِ الْعِطَاشِ ...^۱ ترجمه: و بنده دیگری (را که خدای متعال دشمن دارد کسی است که) خود را عالم و دانشمند نامیده، در صورتی که نادان است، پس از نادانان نادانی‌ها و از گمراهان گمراهی‌ها فرا گرفته (در گفتار و کردارش از آنها پیروی نموده) و دامهایی از ریسمان‌های فریب و گفتار دروغ برای مردم گسترده (آنها را با گفتار و کردار نادرست خود فریب می‌دهد تا مجذوب او گردند، چنانکه صیاد صید را فریب می‌دهد تا در دام افتد)، قرآن کریم را بر طبق اندیشه‌های خود تفسیر نموده و (کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر نماید) حق را طبق خواهش‌های خویش قرار داده، مردم را از خطرهای بزرگ ایمن می‌گرداند، و گناهان بزرگ را (در نظر آنان) آسان می‌نماید (و به ریاء و خودنمایی) می‌گوید: از شبهات (هر حکمی که مشکوک و مشتبه است) خودداری می‌کنم و حال آنکه در آنها افتاده است (حکم می‌کند و چون به احکام شرع و موارد آن نادان است، هر حکم مشتبه در نظر او درست جلوه می‌کند) و می‌گوید از بدعتها (احکام بر خلاف قوانین شرع) کناره می‌گیرم و حال آنکه در میان آنها خوابیده است (هر حکمی که می‌کند بدعت است)، پس صورت او صورت آدمی و دل او دل حیوان است، باب هدایت و راه راست را نمی‌شناسد تا (در آن قدم نهاده) پیروی نماید و باب کوری و گمراهی را نشناخته تا از آن دوری گزیند، پس او مرده‌ای است در میان زنده‌ها (زیرا مقصود از حیات، به دست آوردن فضایی است که موجب سعادت گردد و چون جاهل، از آن فضائل بی‌بهره است به مرده ماند، بلکه در حقیقت اوست که مرده است)، پس (از آنکه راه حق و باطل را دانستید و اشخاصی را که خدای متعال دوست یا دشمن می‌دارد شناختید) کجا می‌روید (و در کدام راه سیر می‌کنید که سزاوارتر باشد) و چگونه شما را (از راه هدایت و رستگاری) بر می‌گردانند (یا در چه وقت و از کجا شما را از راه راست منحرف نمایند) و حال آنکه پرچمها (ی حق) بر پا است و نشانه‌ها (ی راستی) آشکار و هویدا و منار (هدایت و رستگاری) نصب شده است، پس کجا شما را حیران و سرگردان کرده‌اند؟ بلکه چگونه حیران و سرگردان هستید (که صراط مستقیم و راه راست

را نمی‌بینید) و حال آنکه عترت پیامبر شما (ائمّه اطهار علیهم‌السلام) در میان شما است؟ و آنها پیشوایانی هستند که (مردم را) به راه حق می‌کشند و نشانه‌های دین و زبان‌های راستگو می‌باشند (گفتارشان راست و درست است که احتمال خلاف در آن داده نمی‌شود و آنچه به پیامبر اکرم (ص) وحی شده برای مردم ترجمه و تفسیر نموده آنان را به حقائق آشنا می‌نمایند) پس آنها را به نیکوترین منزل‌های قرآن فرود آورید (محبت و دوستی آنان را در دل‌های خود جای دهید؛ زیرا دل در میان منزل‌های قرآن بهترین منزل است) و (چون ایشان سرچشمه علوم و معارف هستند) به سوی آنان بشتابید (و از علم و دانششان بهره‌مند گردید) مانند ورود و شتاب شترهای بسیار تشنه (بر سراب)

«يَعْطِفُ الْهَوَى عَلَى الْهَدَى إِذَا عَطَفُوا الْهَدَى عَلَى الْهَوَى وَ يَعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ»^۱ ترجمه: (زمانی که حضرت مهدی علیه‌السلام ظهور نماید) هوای نفس را به هدایت و رستگاری بر می‌گرداند (گمراه شدگان را به راه راست می‌برد) زمانیکه مردم هدایت را به هوای نفس تبدیل کرده باشند (از شریعت محمدیه (ص) دست شسته خواهش نفس را پیروی نمایند) و رأی را به قرآن برمی‌گرداند (مردم را از بکار بستن اندیشه‌های نادرست نهی می‌کند و به رجوع به قرآن و می‌دارد تا به دستور کتاب خدا رفتار نموده و مخالف آن را دور اندازند) زمانیکه مردم قرآن را به رأی و اندیشه خود مبدل کرده باشند. (یعنی زمانیکه مردم از قرآن چشم پوشیده، امور را طبق اندیشه نادرست خود انجام دهند.) «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ»^۲ ترجمه: روزگاری بر مردم می‌آید که در میان ایشان از قرآن جز خطّش باقی نمی‌ماند. (یعنی در قرآن اندیشه نمی‌کنند و به دستوراتش عمل نمی‌کنند.)

- «اعلم» کسی است که «قول أحسن» را بیان می‌کند و «قول أحسن» گفتاری است که مأخذش قرآن و حضرات معصومین (ع) باشند.

۱. نهج البلاغه، فیض الإسلام، خطبة ۱۲۸

۲. نهج البلاغه، فیض الإسلام، حکمت ۳۶۱

آنچه بر نویسنده این مقاله محرز شده، این است که حضرت آیه‌الله‌العظمی صادقی تهران^{رحمة‌الله‌علیه} هرگاه در مسأله‌ای فقهی، تفسیری و... فتوایی صادر کردند، حتماً و یقیناً ادله آنرا مورد بررسی قرار داده‌اند، ولی به گفته خودشان ممکن است در جمع‌بندی، سهوی صورت گرفته باشد و لذا می‌فرمودند: «اگر کسی دلیل قرآنی دقیق‌تر و درست‌تری بیاورد قبول می‌کنیم.» ولی ما در هیچ مسأله‌ای ندیده‌ایم که آقایان دلیل علمی قرآنی بیاورند؛ بلکه یا به اجماع و شهرت و حدیث مخالف قرآن استناد می‌کنند یا به آیه‌ای از قرآن که در معنای آن دچار اشتباه و لغزش شده‌اند!

متأسفانه گاهی اوقات تصریح می‌کنند: «مگر با یک آیه می‌شود فتوا داد؟!» باید به اینان گفت: ﴿... قُلِ اللَّهُ يُمْتِكُمْ...﴾^۱ آری قائل همین یک آیه‌ای که می‌فرمایید، خدای متعال است که قولش «أصدق» است و بیان‌کننده «أحسن» و «أقوم» است.

– آقایان می‌گویند مگر می‌شود که این همه از علما اشتباه کرده باشند؟!

بله می‌شود و استبعادی ندارد. آیا بر اساس آموزه‌های دینی، باید اکثریت محور باشیم یا حق محور؟ آیا خدای متعال از پیروی قول اقلیت یا اکثریت سؤال می‌فرماید یا از پیروی قرآن و رسول (ص) و عترتش (ع)؟ ما مأمور به اتباع از أحسن هستیم؛ و کسی قولش أحسن است که به قرآن و سنت استدلال می‌کند.

– ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^۲ ترجمه: هان ای کسانی که ایمان آوردید! خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر (رسالت) را (هم) – که معصومان از بین خودتان می‌باشند – اطاعت کنید. پس اگر در امری (دینی) اختلاف کردید، اگر به خدا و روز پایانی ایمان دارید، آن را به (کتاب) خدا و (سنت) پیامبرش عرضه بدارید. این بهتر و بازتابش نیکوتر است.

– امیرالمؤمنین (ع) در فرازی از نامه ۵۳ نهج البلاغه (عهدنامه مالک اشتر) در توضیح این آیه می‌فرمایند: «... فَالرَّدُّ إِلَى اللَّهِ: الْأَخْذُ بِمُحْكَمٍ كِتَابِهِ وَالرَّدُّ إِلَى الرَّسُولِ الْأَخْذُ بِسُنَّتِهِ

۱. سوره نساء، آیه ۱۲۷ و ۱۷۶

۲. سوره نساء، آیه ۵۹

الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمُفَرَّقَةِ...». در نتیجه عمل کردن به سنت پیامبر اکرم (ص) وحدت بخش است و نه عامل پراکندگی. (اختلاف دیدگاه‌ها و فتاوا، ناشی از عدم دقت نظر در کتاب و سنت است؛ زیرا در صورتی که در فهم قرآن و سنت، از خود این دو منبع کمک بگیریم و اندیشه‌های ذهنی را بر آن تحمیل نکنیم، قطعاً رأی و اندیشه — مخصوصاً با شورای اندیشمندان اعلمِ عدل — یگانه خواهد شد؛ مگر در موارد بسیار اندک.

«الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»^۱ ترجمه: کسانی که به سخن (حق) گوش فرا می‌دهند، پس بهترینش را پیروی می‌کنند، اینانند که خدایشان (آنان را) هدایت نموده، و ایشان همینانند اندیشمندان خالص. — حضرت امام صادق (ع) می‌فرماید: «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُنَا وَهُوَ مُسْتَمْسِكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا»^۲ ترجمه: دروغ می‌گوید کسی که گمان می‌کند ما را شناخته است در حالی که به غیر ما چنگ می‌زند.

— حضرت امام محمد باقر (ع) می‌فرماید: «كُلُّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ»^۳ ترجمه: تمام آن چیزها (گفتاری) که از این بیت (بیت نبوت و امامت) صادر نشده باشد، باطل است.

— حضرت امام موسی کاظم (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «...كُلُّ سُنَّةٍ وَ حَدَّثٍ وَ كَلَامٍ خَالَفَ الْقُرْآنَ فَهُوَ رَدٌّ وَ بَاطِلٌ...»^۴ ترجمه: هر راه و روش و چیز جدید و سخنی که مخالف قرآن باشد، پس آن مردود و باطل است.

پیامبر اکرم (ص) از چه کسانی شکایت می‌کند؟

«وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»^۱ ترجمه: و پیامبر گفت: پروردگارا! همانا قوم من این قرآن را از میان خودشان دور کردند (گرچه قرآن را قرائت کردند ولی از معانی آن فاصله گرفتند).

۱. سورة زمر، آیه ۱۸

۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، کتاب القضاء، باب ۱۰، ح ۴ (۳۳۳۹۷)

۳. همان، کتاب القضاء، باب ۱۰، ح ۱۸ (۳۳۳۹۹) [در برخی منابع «كُلُّ شَيْءٍ» آمده است.]

۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۲۲، ح ۳۱، ص ۴۸۷

بر اساس آیه ۳۰ سوره فرقان، مهجوریت و عمل نکردن به قرآن موجب اذیت و ناراحتی پیامبر اکرم (ص) می‌شود و لذا در پیشگاه خدای متعال لب به شکایت می‌گشاید. و بر اساس آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...﴾^۲ چنین کسانی مورد لعنت الهی در دنیا و آخرت قرار خواهند گرفت.

إن شاء الله خدای متعال ما را در رفع مهجوریت از قرآن کریم - که آن هم با عمل به دستورات آن میسر است - یاری رساند تا در ردیف مؤمنان حقیقی قرار بگیریم.

حوزه علمیه قم

العبد الفانی: علی چراتیان

۱۳۹۱/۱۰/۶

۱. سوره فرقان، آیه ۳۰

۲. سوره احزاب، آیه ۵۷

سخترانی ہا



سخنرانی دکتر سید کاظم موسوی بجنوردی

رئیس مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و میزبان همایش

بسم الله الرحمن الرحيم

شاید مؤثرترین اثر شناخته شده در برابر انسان در طول تاریخ، قرآن کریم بوده است. معجزه قرآن در این است که در همان حیات رسول اکرم صلی الله علیه وآله وسلم تمام شبه جزیره عربستان را فرا گرفت و دعوتی را که مطرح کرد چنان در تاریخ معارف بشری اثر گذار بود که هنوز بسیار جا دارد که محققین در زمینه قرآن تحقیق بکنند به ویژه اینکه این همایش خوشبختانه در شب میلاد مسعود پیغمبر اکرم است که بسیار روز مقدسی برای همه بشریت، برای ما ایرانی ها و برای همه مسلمانهاست.

من به حضار محترم این ولادت با سعادت را تبریک می گویم.

همایش بیداری قرآنی از این نظر خیلی اهمیت دارد که ما می باید قرآن را زنده نگه داریم و زنده نگه داشتن قرآن در تحقیقات حوزه های جدید یعنی اینکه ما ببینیم مثلاً اخلاق قرآنی چگونه اخلاقی است و این بسیار مهم است که ما زبان قرآن را بفهمیم که راجع به اخلاق چه نظری دارد؟ قرآنی که مرتباً دعوت به تفکر و تعقل میکند آیا مبانی اخلاقی اش مبتنی بر تعقل است؟ مبتنی بر تفکر است؟ یا اینکه مثل سلفی ها بگوییم این اخلاق صرفاً اخلاق شرعی است؟ این حسن و قبح، حسن و قبح شرعی است؟ آیا واقعاً بینش قرآن راجع به اخلاق همین گونه است؟ این احتیاج به تحقیق دارد که ما جوامع بشری را آشنا بکنیم با فرهنگ قرآن و فرهنگ اخلاقی قرآن. و اخلاق اساس حرکت انسان است یعنی منهای اخلاق هیچ حرکت سازنده ای در جامعه نمی تواند شکل بگیرد. اخلاق ناموس جامعه است. ما اگر بتوانیم در مباحثی که راجع به قرآن می شود جایگاه اخلاق را بشناسانیم بسیار کار

مهمی انجام گرفته است. ما برای اینکه قرآن را زنده نگه بداریم باید مباحث جدید را مطرح کنیم، از قبیل اینکه کلام خدا چگونه کلامی است؟ اینکه مسلم است کلامی که من و شما با آن صحبت میکنیم قطعاً جدید است و اگر تنوع این همه زبان را ما می‌بینیم، حتی زبان‌های مهجور را می‌بینیم که در واقع محصول تجربه زیستی انسان است. زبان محصول تجربه زیستی انسان است و در طول هزاران سال و بلکه ده‌ها هزار سال این زبان به وجود آمده است.

پس ما باید بیاییم بحث بکنیم که کلام خدا چگونه کلامی است. بیاییم بحث بکنیم راجع به خطاب‌های قرآنی. خطاب خداوند به انسان چگونه خطابی است؟ ما باید به پرسش‌های جدید پاسخ بدهیم.

در مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی طرح این‌گونه مطالب جایز نیست چون ما آنچه را که در جامعه علمی مطرح شده است و جا افتاده است و درباره آن کتاب‌های زیادی نوشته شده است، می‌توانیم درباره آن بحث بکنیم ولی مباحث جدید و آن هم خیلی جدید جایش در دایرةالمعارف نیست. این موضوعی است که قرآن پژوهان، محققین و اساتیدی که در زمینه قرآن تحقیق می‌کنند در این عرصه‌ها باید وارد بشوند و مباحث بسیار ارزنده و بسیار مشکلی هم هست. باید اینها را بحث بکنند و پاسخ بدهند.

یک سری مفاهیم هم هست که خوشبختانه مرحوم حضرت آیت‌الله صادقی تهرانی که این همایش در اطراف اندیشه‌های ایشان شکل گرفته در این زمینه خیلی کار کردند. آقای رفسنجانی در زندان تحقیقات فراوانی راجع به مفاهیم قرآنی کرده بودند و در این زمینه هنوز هم جا دارد که واقعاً کار بشود و ما مفاهیم را با برداشت‌های جدید و با بینش‌های جدید مطرح کنیم.

به هر حال ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که متغیر است و در تمام عرصه‌ها نمی‌شود - موضوعاً - مثل زندگی عصر پیامبر اکرم(ص) بود. نمی‌توان در زندگی امروز یا عصر اطلاعات با همان مفاهیم موضوعی حرکت بکنیم بلکه توسعه در مفهوم باید بدهیم و این باز هم کار پژوهشگران قرآنی است. من بنا نبوده که از سخنران‌های اصلی باشم و بنا بوده که چند کلمه‌ای بیشتر صحبت نکنم. مجدداً میلاد پیغمبر اکرم(ص) را به حضار محترم و

به همهٔ مسلمانها تبریک می‌گوییم و از حضار محترم سپاسگزاری می‌کنم که با این ترافیک، برای رسیدن به اینجا متحمل زحمت شدند و حاضر شدند. وظیفهٔ خود می‌دانم که از طرف برگزار کنندگان این همایش سپاسگزاری بکنم. امیدوارم که این همایش موفق باشد از این نقطه نظر که در عرصه مفاهیم جدیدی که در رابطه با قرآن پژوهی مطرح است بتواند کار پر ثمری انجام بدهند. من پیشنهاد می‌کنم که مجموعهٔ مقالات انشاءالله چاپ بشود و قرآن پژوهان در حوزه‌ها به همان مباحث قدیمی بسنده نکنند و به مباحث جدید هم بپردازند و در واقع اگر این همایش بتواند به برخی از پرسش‌ها پاسخ بدهد، کار مهمی انجام داده و وظیفهٔ همایش علمی و همایش بیداری قرآنی هم در واقع همین است که ما بتوانیم دربارهٔ این کتابی که بیشترین اثر را بر معارف بشری گذاشته و بیشترین اثر را بر زندگی مسلمان‌ها گذاشته به تحقیقات جدید بپردازیم و بر دانش قرآن پژوهی بیفزاییم.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.





سخنرانی آیت الله عباسعلی روحانی

از شاگردان فقیه قرآنی آیت الله دکتر محمد صادقی تهرانی

بسم الله الرحمن الرحيم

سلام عليكم و رحمة الله، بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على الرسول الامين و آله الطيبين الطاهرين رب اعوذ بك من همزات الشياطين و اعوذ بك ان يحضرون. ميلاد با سعادت نبی اکرم انسان کامل پیامبر ختمی مرتبت صلوات الله و سلامه عليه و فرزند گرامی اش امام صادق رئیس مذهب صلوات الله و سلامه عليه را به همه اساتید، برادران و خواهران بزرگوار تبریک و تهنیت عرض می کنم و نیز هفته وحدت را که تا آنجا که به یاد دارم به پیشنهاد شیخنا الاستاد فقیه عالیقدر حضرت آیت الله منتظری قدس الله سره و تأیید امام راحل سلام الله عليه تعیین شد. این هفته بنابر قول اهل سنت از دوازدهم شروع می شود و بنابر قول شیعه به هفدهم ربیع الاول ختم می شود که مصادف با میلاد با سعادت این دو بزرگوار است و لذا این هفته را هفته وحدت اسلامی نامیدند ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (صلوات)

اگرچه وقت محدود است و پیش از آمدن به جایگاه استدعا کردم همین ۲۰ دقیقه وقتم را هبه کنم به عزیزان دیگر ولی اجازه نفرمودند، سعی می کنم با فشرده گویی آنچه را که هدف این همایش بیداری قرآنی است در چند جمله عرض بکنم سخن اصلی همان است که قاری محترم قرآن از کلام خدا خواندند که ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ به حقیقت قرآن این حبل ممدود از آسمان به زمین و این ثقل اکبر و به تعبیر شیخ المفسر القرآنی قدس الله سره مرحوم آیت الله صادقی تهرانی ثقل اکبر، مهجور است. من یادم هست در همان روزهای حضور به درس ایشان در نجف اشرف هر وقت من

می‌خواندم ثقلین ایشان تصحیح می‌کردند ثقلین و تا آخر هم ایشان ثقلین ما را نپذیرفت؛ به هر حال، قرآن که ثقل اکبر الهی است از زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فقهی و فرهنگی ما مسلمان‌ها فاصله گرفته است. شما اگر به تفاسیر مراجعه کنید در ذیل این آیه شریفه که پیامبر در پیشگاه خدا به گلایه و شکایت عرض می‌کند پروردگارا ﴿إِنَّ قَوْمِي﴾ قوم من ﴿اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ این قرآن را رها شده قرار دادند، رها شده با آن برخورد کردند. خیلی به دست و پا افتادند که بعضی بگویند مراد از این قوم مشرکان و کفار هستند و توجیهاتی از این قبیل که اصلاً با سیاق آیه و مفاد آن سازگار نیست، البته فرصت نیست که من از تفسیر الفرقان شیخنا المفسر القرآنی ^{رضوان الله تعالی علیه} بیان ایشان را نقل کنم ولی واقعیتی که شما در جامعه می‌بینید مہجوریت قرآن است.

پیش از سخنان من و در کلام اساتید جناب آقای دکتر بجنوردی، برادر اندیشمندان به نکات بسیار خوبی اشاره شد. امروز قرآن در زندگی‌ها نیست، پاسخگو نیست، قرآن را از پاسخگویی انداخته‌ایم ما مسلمان‌ها و این درد اصلی و دغدغه اصلی شیخ استاد ما حضرت آیت‌الله صادقی تهرانی بود. او واقعاً صبغة قرآنی داشت. من در یک متن کوتاهی که از خاطرات با ایشان نوشتم و به برادر عزیز و فرهیخته‌ام جناب آقای روحانی صدر دادم اشاره کردم که آن روزهایی که ما توفیق پیدا کردیم و مشرف شدیم به نجف اشرف، و از باب کنجکاوی دوستی پیشنهاد کرد که آقای سر قبر مرحوم آخوند خراسانی در مقبره آخوند خراسانی صبح‌ها تفسیر قرآن درس می‌دهد، من تعجب کردم که مگر قرآن هم درس دادنی است؟! خلاصه از باب کنجکاوی به درس ایشان رفتم و همان جلسه اول شیفته بیان و شاهد کلام استاد شدم و تا مدتی که توفیق حضور در حوزه علمیه نجف اشرف برایم بود از درس فارسی و عربی استاد جدا نشدم. درس فقهی هم برای ما که چند نفر بودیم از لمعة دمشقی شهید اول درس می‌دادند که آن هم صبغة قرآنی داشت و تمام دغدغه استاد این بود که قرآن را به حوزه‌های علمیه برگرداند. از آن روزها اگر چه فاصله چهل و چند سال گرفته‌ایم اما در ذهن ما خاطرات شیرینی نقش بسته است.

روزی آمدند سر درس گفتند که اخیراً خدمت آیت‌الله خویی بودیم و به ایشان عرض کردم چرا تفسیر البیان را نیمه کاره رها کردید و ایشان ادله‌ای آوردند. هیچ کدام از این ادله

قانع کننده نبود از جمله فرمودند یک روز می‌رفتم سر درس، (ظاهراً مرحوم آیت‌الله خوئی مطالب را تدریس می‌کردند بعد می‌نوشتند.) یکی از بزرگان به من رسید، (استنباط آیت‌الله صادقی این بود که این شخص بعضی بزرگان از اساتید آیت‌الله خوئی بودند). آیت‌الله خوئی فرموده بود آن آقا از من پرسید آقا سید ابوالقاسم کجا می‌روی؟ گفتم می‌روم جلسه تفسیر تا قرآن درس بدهم. گفت حیف وقت و عمرت نیست صرف تفسیر قرآن می‌کنی؟! تفسیر قرآن را هر کسی می‌تواند برود خودش مطالعه کند. گفتنی نیست، خواندنی است. با این علم و با این فضلی که داری برو فقه و اصول درس بده!

و ایشان سر درس حاشیه داشت بر این کلام آیت‌الله خوئی. گفت من عرض کردم آقا آن آقای که شما دیدید بعضی از بزرگان بوده این ابلیس بوده! ابلیس بوده در لباس بعضی از بزرگان تجسم پیدا کرده و الا کلام خدا را فهمیدن و درس دادن که راه روشن خداست چه کسی جلوگیری می‌کند غیر از ابلیس؟

باز یک روز دیگر سر درس تفسیر فرمود که دیشب در جلسه درس استفتاء بعضی از مراجع بودم ایشان اسم بردند ولی من اسم نمی‌برم. مسئله‌ای را مقلدی استفتاء کرده بود و هر کس چیزی گفت و روایتی خواند یا به اصلی استناد کرد و جواب آن مسئله را تنقیح کنند تا بنویسند. بحث که تمام شد و رأی انتخاب شد، من گفتم آقا یک آیه‌ای هم در قرآن هست که تکلیف این مسئله را روشن می‌کند خلاف آن چیزی که شما به آن رسیدید. آن مرجع تقلید فرمود که کدام آیه؟ آیه را خواندم بعد درباره تفسیر آیه بحث شد که چه می‌خواهد بگوید و مفاد آیه چیست. بگو مگو شد، نیم ساعتی بحث شد. نهایتاً گفتند خوب پس فعلاً باشد تا تفسیر آیه را ببینیم! فعلاً جواب مسئله را بنویسید و ایشان می‌فرمودند که این وضعیت فقهی حوزه‌های ماست! هنوز تکلیف آیه و مراد آیه و مراد خدای تبارک و تعالی که هر حدیثی و هر اصلی باید ارجاع داده بشود به متن قرآنی، این آیه باید بماند بر اساس آن ادله فقهاتی و اجتهادی که بحث شد بعداً جواب آیه را بنویسند!

آن روز در حوزه علمیه نجف اشرف تفسیر گفتن یک کار ناپسند بود و آیت‌الله صادقی تهرانی قدس‌الله‌ترتبه در حقیقت شجاعت به خرج داد برای درس تفسیر گفتن. حوزه علمیه قم هم وضعیتی مشابه داشت و البته حوزه نجف از این جهت بدتر بود و ما طلبه‌هایی که در

درس استاد شرکت می‌کردیم مورد طعن و مسخره و گاه تفسیق بعضی از سبک مغزان حوزوی بودیم! و اگر نبود تغذیه روحی و فکری و درس مقاومت که از استاد یاد گرفته بودیم شاید ما هم در نیمه کار تفسیر را رها می‌کردیم! چهل سال مقاومت، پنجاه سال مقاومت، از آن تفسیر نفیس و شریف «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة» در آمد و آثار قرآنی دیگر و این نبود مگر آن روح مقاومت و صبوری که وقتی ایشان به تشخیص می‌رسید لا تأخذه فی الله لومة لائم و به تعبیر زیبای قرآنی «وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» (مائده؛ ۵۴) هیچ ملامتی از مسیری که انتخاب کرده بودند منصرفشان نمی‌کرد و این روحیه مقاومت در راه تشخیص شرعی را من در دو استاد به وفور دیدم:

یکی مرحوم استاد آیت‌الله صادقی و دیگری فقیه عالیقدر شیخنا الاستاد قدس‌الله‌سره حضرت آیت‌الله منتظری بود. من یادم هست سال ۵۰ در درس اصول فقه ایشان در مسجد اعظم قم شرکت می‌کردم. یک روز آمدم درس، دیدم در شبستان بسته است! پرسیدیم از خدمه مسجد که چرا درب شبستان بسته است؟ گفتند به ما دستور داده‌اند ببندید در را. فهمیدیم که برای جلوگیری از درس استاد برنامه‌ای بوده است. من با عجله آمدم در راه برخورد کردم به استاد. خدمت ایشان عرض کردم آقا درب شبستان را بستند برگردید شما! که نیابند و پشت در بسته مبادا اهانت به شخصیت ایشان بشود. با همان سادگی قاطعانه خودشان فرمودند: برای چه برگردیم؟ حالا در شبستان را بستند در مسجد را که نبستند، نه! درس‌مان را می‌خوانیم و آمدند همان جا در همان ایوان پشت شبستان نشستند روی همان موزائیک‌ها که ما هر چه کردیم (من و بعضی طلبه‌های دیگر) عبايمان را پهن کنیم ایشان روی عباي ما بنشینند فرمودند عباي شما با عباي من چه فرقی دارد؟ نشستند همانجا درس را هم گفتند و این طوری بود شخصیت ایشان!

در مرحوم آیت‌الله صادقی تهرانی این مقاومت و صلابت بسیار بود. نکته مهمی که شاید بتواند بین این دو استاد فرقی باشد این بود که مرحوم آیت‌الله صادقی تهرانی آنچه را می‌فهمید حتی در ابواب فقهی به صراحت بیان می‌کرد ولی شیخنا الاستاد احتیاط می‌کرد مثلاً در همین مسئله وجوب زکات در ذیل آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» در تفسیر شریف الفرقان ببینید ایشان معتقدند و در

فقه‌شان هم فتوا می‌دهند که زکات از تمام اموال شخص است و منحصر به آن ۹ چیز نیست همین عقیده را شیخنا الاستاد در درس خارج فقه‌شان به آن رسیدند که زکات بر تمام اموال است و نه در ۹ چیز. منحصر به این ۹ چیز مطرح و معروف نیست اما در رساله توضیح المسائلشان می‌نویسند؛ زکات بنا بر مشهور به ۹ چیز تعلق می‌گیرد. اما در رساله نوین شیخنا المفسر والفقیه القرآنی به صراحت نوشته است که زکات بر همه اموال است.

متأسفانه این صراحت لهجه، در بیان بسیاری از فقهای ما نیست. فقیهی را در قم در سال ۵۰ ملاقات کردم در منزل بعضی از بزرگان. سه چهار نفر دیگر غیر از من هم بودند، ایشان از اعلام مراجع بودند و هستند. ایشان فرمودند فلانی من عقیده فقهی‌ام این است که زمین ملکیت خصوصی بر نمی‌دارد کل زمین انفال است و برای امام است. برای حکومت است. ما هم چون آن موقع یک مقداری اقتصاد اسلامی بازارش داغ بود، گفتیم: آقا عجب فتوای خوبی! و این فتوا را ما از قول شما نقل می‌کنیم. گفت: فلانی! اگر از این اتاق رفتی بیرون و این فتوا را از قول من نقل کردی من صریحاً تکذیب می‌کنم! جرأت نداشت بگوید! فهمیده و در فقه‌اش به این نتیجه رسیده، اما جرأت گفتنش را ندارد ولی مرحوم آیت‌الله صادقی تهرانی پژوهشگر و محقق قرآنی عظیم‌القدری بودند که آنچه را می‌فهمیدند و در پژوهش به آن می‌رسیدند با صراحت بیان می‌کردند و بیان کردند. البته هزینه هم داشت! فتوایی مثل این که قرآن فرموده «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» چون نص قرآنی است و ایشان هیچ توجیهی برای این نص قرآنی نمی‌پذیرد صریحاً در رساله نوینش فتوا می‌دهد می‌گوید: زناکار مرد باشد یا زن حرام است با پاکدامن ازدواج کند. می‌گویی چرا؟ می‌گوید قرآن می‌گوید «وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» اتفاقاً از لطایف این بود که ایشان فرمودند: در این مساله من با استادم آیت‌الله خویی بحث کردم و گفتم حرام است که زن یا مرد زناکار با غیر زانی یا مشرک ازدواج کند. گفتند هیچ فقیهی همچین فتوایی نداده! از سر طنز گفتند به آیت‌الله خویی عرض کردم؛ چرا، یک فقیه بزرگی فتوا داده که شما قبولش ندارید! گفت: چه کسی؟ گفتم خدای تبارک و تعالی که آیت‌الله خویی خندیدند. این نص فتوای خدا در قرآن است. ایشان (آیه الله صادقی) بر اساس اینکه نص قرآن است و نص را هم عده‌ای قبول ندارند، فتوا داده و همین را در رساله

آورده می‌گوید هر روایتی بر خلاف این نص قرآنی بود، بزنیذ سینه دیوار! بناست روایات عرض بر کتاب بشود و قبول بشود نه اینکه بیاید مسیر قرآن را تغییر بدهد و این نکته آخر است که دیگر عرضم را جمع بکنم.

در منابع فقهی و مصادر تشریع یا منابع احکام الهی قیل و قال بسیار است آنچه که معروف است و کلاه سر شیعه رفته در این مسأله، این است که منابع فقهی ما کتاب‌الله است، البته فقط شعارش را می‌دهیم، کتاب‌الله و سنت و عقل و اجماع است. مرحوم آیت‌الله صادقی تهرانی از همان روزهایی که ما در نجف خدمت ایشان تلمذ داشتیم می‌فرمود که یک منبع برای احکام خدا بیشتر نیست و آن قرآن است و بس. می‌گفتم عقل چه می‌شود؟ می‌گفت: عقل حوزه خودش را دارد. عقل یک قلمرویی دارد که در آن قلمرو هر چه حکم کند متبّع است و اگر نقلی، نصی، ظاهری، آیه‌ای یا روایتی بر خلاف حکم عقل باشد باید آن نص را تأویل کرد. حکم عقل را نمی‌شود زمین زد. این اعتقاد ایشان نسبت به حوزه عقل است. قلمرو عقل قلمرو عقل است نه قلمرو شرع. و دومین منبع سنت پیغمبر است و ائمه معصومین علیهم‌السلام به اعتقاد ما شیعیان که حاشیه قرآن است. حاشیه قرآن یعنی چه؟ یعنی حاشیه‌ای که در برابر متن نماند، در عرض متن نماند. این حاشیه باید به متن عرضه بشود اگر موافق بود و مخالف نبود این حاشیه قبول بشود و الا حاشیه از دور باید خارج بشود. همین دو منبع بیشتر نیست یکی متن است و یکی حاشیه متن قرآن است و حاشیه روایاتی است که سنت را نقل می‌کند و السلام. عقل کار خودش را می‌کند اجماع خلاف قرآن هم کلاهی بوده که سر شیعه رفته است. اجماع هیچ اعتباری ندارد. همه بگویند اگر اشتباه بگویند همه اشتباه کردند. اگر متن قرآن چیزی می‌گوید و همه فقها بر خلاف متن قرآن فتوا دادند نباید تردید کرد در رد نظر همه. این مبنای اصولی و فقهی مرحوم آیت‌الله صادقی تهرانی بود. من تشکر و عذرخواهی می‌کنم از حضرات اساتید و اعضای محترم هیئت رئیسه.

«بَلِّغِ الْعُلَى بِكَمَالِهِ، كَشَفِ الدَّجَى بِجَمَالِهِ، حَسَنْتَ جَمِيعَ خِصَالِهِ، صَلِّوا عَلَيْهِ وَآلِهِ».



سخنرانی حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی مهریزی

پژوهشگر و استاد حوزه و دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. الصلاة والسلام على نبينا ابی القاسم المصطفى محمد صلى الله عليه وآله و على اهل بيته الطيبين الطاهرين و اصحابه المنتجبين، ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَأَحْلِلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾.

عنوانی که من برای صحبت انتخاب کردم و انشاءالله خیلی کوتاه مزاحم حضار گرامی و اساتید محترم می‌شوم، «نگاهی گذرا به جایگاه آیت‌الله صادقی در جنبش بازگشت به قرآن» است.

بحث را با این مقدمه شروع می‌کنم که در تاریخ معاصر جهان اسلام که اگر آن را از اوایل تحولات در نظر بگیریم حدود یکصد و پنجاه سال می‌گذرد. در این دوران جنبش‌هایی در میان مسلمان‌ها صورت گرفته، جنبش‌هایی اصلاح‌گرایانه. این جنبش‌ها خاستگاه‌شان و رویکردهایشان متفاوت است. بعضی از اینها خاستگاه و رویکردشان سیاسی - اجتماعی است و بعضی خاستگاه فقهی دارند و با نهادهای رسمی حوزوی در ارتباطند، مثل جنبش مشروطه در ایران. یکی از این جنبش‌ها جنبش بازگشت به قرآن است. جنبش بازگشت به قرآن در این یکصد و پنجاه سال اخیر در جهان اسلام هم در میان اهل سنت و هم در میان شیعه فعال بوده و به نظر می‌رسد بر سایر جنبش‌های اجتماعی دیگر اسلامی هم تأثیرات جدی و لو غیر مستقیم گذاشته است.

شخصیت‌هایی در جهان اسلام از سید جمال و عبده گرفته تا سید قطب و در ایران آیت‌الله طالقانی، مرحوم بازرگان و مرحوم محمدتقی شریعتی منادی آن بوده‌اند اینکه این جنبش

چگونه شکل گرفت و اسباب و عواملش چیست، بحث‌های تخصصی فراوانی دارد. من فقط برداشت خودم را به اجمال ذکر می‌کنم. به نظر من عوامل و اسباب را باید به ظرفیت‌های داخلی جهان اسلام و عوامل خارجی چون سلطه استعمار و تحولات علمی مغرب زمین برگرداند، یعنی آنچه که اسباب و زمینه بازگشت به قرآن را ایجاد کرد جدای از آن ظرفیت‌هایی که در خود قرآن، سنت و پیشینه میراث اسلامی هست، عوامل بیرونی مانند سلطه استعماری کشورهای غربی بر کشورهای اسلامی و دیگری تحولات علمی و صنعتی مؤثر بوده است. اینها همه باعث شد که شخصیت‌های مصلح مسلمان به این اندیشه و به این فکر بیفتند که برای بیداری و حرکت مسلمان‌ها و جامعه اسلامی بهترین راه و بهترین منبع قرآن است یعنی بر دو کار تأکید داشتند؛ هم بیداری قرآنی و هم حرکت جامعه اسلامی که از خمودی بیرون بیاید و در مرحله بعد آگاه و بیدار بشود بهترین منبع برای بیداری و حرکت قرآن است لذا این حرکت و این جنبش به عنوان جنبش بازگشت به قرآن شکل گرفت که فراز و فرودهایی داشته است. به گمان من این جنبش چهار گفتمان در میان مسلمانها ایجاد کرده و هر چهار گفتمان قابل بررسی است. الان به گمان من این جنبش در مسیر طبیعی خودش قرار گرفته و بحث درباره آن وارد حوزه‌های علمی و پژوهشی حوزوی و دانشگاهی شده و دارد پیش می‌رود. گفتمان‌هایی که به مرور زمان از دل این جنبش در آمده در جای خود مهم است و من به بعضی از اینها اشاره می‌کنم: یکی گفتمان مطرح شدن قرآن در عرصه‌های زندگی است. چون وقتی بحث بازگشت به قرآن مطرح می‌شود و مهجوریت قرآن که ذیلش معنی‌اش این نیست که کتاب تفسیر ننوشتند، یا علوم قرآن و قرائات و تجوید ننوشتند. من در مقایسه این طور می‌گویم با اینکه قرآن یک جلد است و کتابهای حدیثی با حذف مکرراتش حدود دویست جلد است کارهایی که مسلمانها درباره قرآن یک جلدی کردند چندین برابر کارهایی است که برای حدیث ۲۰۰ جلدی کردند پس بحث درباره کار علمی نیست. مهجوریت قرآن این نیست که کتاب کم نوشتند یا راجع به علوم قرآن کار نکردند و تفسیر ننوشتند حدوداً ۵۰۰ عنوان شیعه و سنی تفسیر نوشته‌اند چقدر کتاب فقط در باب قرائات نوشتند. بحث مهجوریت قرآن این نیست بلکه این است که قرآن در زندگی فکری و اجتماعی مسلمانها حضور ندارد و إلا کارهای علمی‌ای که درباره قرآن شده چندین برابر

کاری است که دربارهٔ حدیث شده با همهٔ حجمی که حدیث دارد. بنابراین جنبش بازگشت به قرآن اولین گفتمانی که ایجاد کرد این بود که قرآن را از این منظر ببینید. لذا در تفسیرهایی که این دوره نوشته می‌شود تفسیرهای اجتماعی جلوهٔ خاصی دارد مثل تفسیر سید قطب مثل تفسیر پرتویی از قرآن یا تفسیر نوین محمدتقی شریعتی. یعنی قرآن را از این منظر که در زندگی بیاید و حماسه‌آفرین و حرکت‌آفرین باشد مطرح کردند.

دومین گفتمانی که به گمان من این جنبش ایجاد کرد و از مبانی این راه به شمار می‌آید بحث تفسیر قرآن به قرآن است. تفسیر قرآن به قرآن که علامهٔ طباطبایی و بعد هم مرحوم آیت الله صادقی ادامه دادند در حوزهٔ جنبش بازگشت به قرآن است. چون اگر بخواهیم به آن نتیجه برسیم باید بدانیم قرآن کتابی است که به چیزی وابسته نیست در مقام فهم و ارائهٔ معانی خودش. اگر بنا باشد قرآن را در مقام فهم ببندیم بعد همان می‌شود که دیگر می‌رویم سراغ احادیث. شما اگر بخواهید مبانی تأثیرگذاری جنبش بازگشت به قرآن را تثبیت کنید، یکی‌اش این است که قرآن کتابی است که برای بیان مقاصد خودش به غیر خودش وابسته نیست، یعنی تفسیر قرآن به قرآن.

گفتمان سومی که به گمان من ایجاد کرد بحث پالایش و انتقاد حدیث یا نگاه جدی به پالایش حدیث است. این هم یکی دیگر از مبانی است چون اگر ما بخواهیم به آن هدف و به آن نقطه برسیم باید در این زمینه احادیثی که در طول تاریخ اغراض مختلف در آن دخالت کرده، از سیاست و مذهب تا تجارت و حب و بغض‌های شخصی، آنها را شناسایی و پالایش کنیم. در جامعهٔ خودمان دروغ چرا شکل می‌گیرد؟ دروغ یا پشتش سیاست است یا تجارت است یا مذهب و تعصب است یا حب و بغض شخصی است. اینها می‌شود اسباب جعل در طول تاریخ. همین اتفاقات افتاده است که می‌بینید! بنابراین نگاه انتقادی جدی به حدیث نه اینکه در حوزه‌ها رایج نبوده در حوزه‌ها علم رجال بوده، بررسی سند بوده، بررسی روایت بوده، منتها کسانی که این حرف را می‌گویند می‌گویند اینها کافی نیست. کسی که بلد است متن جعل کند بلد است سند هم جعل کند! او عاجز نیست که بیاید سند جعل کند او آن قدر آدم باهوش است که می‌فهمد اگر حرف خودش را به اسم پیغمبر نگوید خریدار ندارد. بنابراین متن جعل می‌کند پس این قدر هم می‌فهمد که اگر بخواهد خوب جعل کند نمی‌آید اسکناس

۵ هزار تومانی را مثل هزار تومانی چاپ کند. رنگش، اندازه و فرمولش، شماره سریالش را درست می‌کند! لذا این روش‌های رایج کافی نیست. نمی‌گوییم که گذشتگان ما نقد نمی‌کردند می‌گوییم این نقدها عمدتاً معطوف به بحث‌های سندی و روّات و رجال بوده که اینها کافی نیست گرچه لازم است، چون یکی از نکاتی که به نظر من در اندیشه‌های مرحوم آیت‌الله صادقی باید به اصطلاح، تحلیل و نقد بشود همین است که عرضه بر قرآن به تنهایی و مطابقت با قرآن هم کافی نیست. ارسطو هم خیلی حرف دارد که با قرآن مطابق است نمی‌توانیم بگوییم دین است. لذا ما پس از عرضه متن به قرآن، سند را می‌خواهیم بسنجیم و نسبت را می‌خواهیم روشن کنیم تا بتوانیم متن را به معصوم^{علیه‌السلام} نسبت دهیم. بعد از اینکه نسبت احراز شد مطابقت و موافقت با قرآن باید مورد توجه قرار بگیرد لذا نقد متن و نقد محتوایی به معنی بی‌نیازی از سند و علم رجال نیست.

گفتمان چهارم هم دارای فعالیت‌های اجتماعی سیاسی است که در دل این جنبش ایجاد شده است. خب این چهار گفتمان به نظر من در این ۱۵۰ سال شکل گرفته برخی‌اش بحث‌های تئوریک بوده مثل بحث تفسیر قرآن به قرآن که مرحوم علامه طباطبایی مطرح کرد، بعضی از مبانی‌اش را در مقدمه تفسیر و جلد سه بیان کردند و بعد هم آیت‌الله صادقی ادامه دادند البته نقدهایی هم شده ولی هنوز بحث کامل و پخته نشده، خود بحث انتقاد و پالایش حدیث هم همین طور یعنی بحث‌های جدی و علمی می‌طلبد.

خب این مقدمه بحث من بود چون می‌خواهم مختصر بگویم که جایگاه آیت‌الله صادقی در این جنبش کجاست. یعنی این گفتمانی که ایجاد شده تبیین قرآن به عنوان زندگی، تفسیر قرآن به قرآن، پالایش و انتقاد از حدیث و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی. به گمان من دو تا یا سه تا ویژگی برای ایشان در این جنبش و آن حلقه‌ای که ایشان در آن قرار داشتند و قبل را به بعد متصل کردند، می‌توان برجسته کرد. یکی اینکه تفسیر مفصلی نوشتند و بیان‌هایشان را و دیدگاه‌هایشان را مطرح کردند. دوم اینکه بر خلاف برخی از کسانی که بحث بازگشت به قرآن را مطرح می‌کردند و بحث‌های صرفاً تئوری داشتند، خودشان حضور سیاسی و اجتماعی داشتند مثل سید قطب، مرحوم محمدتقی شریعتی و مرحوم آیت‌الله طالقانی که زندان می‌روند تبعید می‌شوند. صرف بحث تئوری و کتاب نیست. شاید در بعضی

از کسانی که در این نحله قرار می‌گیرند عمدتاً بحث‌های تئوریک را بیشتر می‌بینید ولی بحث اجتماعی و حضور در زندگی اجتماعی و فعالیت اجتماعی را به صورت جدی و در سطح بالا در آنها مطرح نیست. ویژگی دوم این است که ایشان آن نگاه تفسیر قرآن به قرآن و بازگشت به قرآن را در علوم اسلامی نشان دادند به خصوص در فقه و این مهم است. مرحوم علامه طباطبائی نظریه تفسیر قرآن به قرآن را گفتند اما فقه نوشتند و فقهی بر اساس آن دیدگاه تدوین نشد. اینکه ما بیایم این فقه را بر اساس آن گفتمان‌ها تدوین کنیم، یعنی محور قرار دادن قرآن و تفسیر قرآن به قرآن، انتقاد و پالایش حدیث و بعد بر اساس اینها یک فقه شکل بگیرد، این همان کاری بود که مرحوم آیت‌الله صادقی انجام دادند در کتاب تبصرة الفقهاء و بعد در کتاب اصول الاستنباط بین الکتاب والسنة که در واقع این تبلور عینی می‌تواند تأثیرگذار باشد و نمود عینی و عملی داشته باشد. این به نظر من آن امتیاز برجسته و ویژه‌ای است که ایشان در این حرکت و در این جنبش داشتند و با آن فعالیت‌های اجتماعی و حتی در بحث‌های گفتگوی ادیان و بحث‌های فلسفه و عرفان کتاب‌هایی که داشتند در واقع این نگاه را در آنها عینیت بخشیدند.

و آخرین مطلبی که من می‌خواهم عرض بکنم این است که جریان بازگشت به قرآن و به خصوص تفسیر قرآن به قرآن برخی ایرادهایی داشته که من به بعضی‌هایش اشاره می‌کنم. گاهی گفته می‌شود که تفسیر قرآن به قرآن یا این نگاه سر از جریان القرآنیون در می‌آورد که این هم سابقه‌اش یکصد سال است در جهان اسلام. یعنی در دوره رشید رضا، مقاله‌ای در مجله متعلق به رشید رضا منتشر شد؛ به نام الاسلام هوالقرآن وحده از محمد توفیق صلفی در دوره معاصر این بحث خیلی جدی‌تر شده و کتاب‌های متعددی به این عنوان نوشته شده، احمد صبحی منصور از کسانی است که چندین کتاب نوشته است. گاهی گفته می‌شود تفسیر قرآن به قرآن یعنی همین القرآنیون، ولی این برداشت اشتباه است. کسانی که بحث تفسیر قرآن به قرآن را مطرح می‌کنند می‌گویند در مقام فهم قرآن و تبیین لایه‌های عمومی قرآن، قرآن به غیر خودش متکی نیست. قرآن به چیزی نیاز ندارد گرچه ما مسلمانها نیاز داریم. ما به پیامبر نیاز داریم برای تبیین تفصیل احکام به عترت نیاز داریم برای تبیین جزئیات این. خلط شده بین نیاز قرآن به غیر خودش و نیاز ما به غیر قرآن، آنکه در تفسیر قرآن به قرآن نفی می‌شود نیاز قرآن

در بیان مقاصدش به غیر خودش است اما به معنی این نیست که ما بی‌نیاز هستیم از غیر قرآن، لذا شما در اسم تفسیر ایشان یا کتاب‌های فقهی‌شان دقت کنید با کلمه سنت می‌بینید که همراهش آمده است و اینها را یکی دانستن یک خلط است که سهواً یا عمداً صورت می‌گیرد. این دو با هم متفاوت است. گاهی گفته می‌شود این رویکرد ما را از عترت دور میکند که در بعضی از نقدهایی که به علامه طباطبایی نوشته شده این بحث آمده و مطرح شده است. به گمان من آنجا هم یک خلطی صورت گرفته و آن خلط این است که بین سنت ثبوتی و سنت اثباتی فرق گذاشته نمی‌شود. به تعبیر مرحوم آخوند خراسانی بین سنت محکی و سنت حاکمی را فرق نگذاشتند. ایشان در حاشیه فراید یک فرق دقیق را ذکر می‌کنند در بحث حجیت خبر واحد که بعضی‌ها فکر می‌کنند ما اگر خبر واحد را کنار گذاشتیم یعنی عترت را کنار گذاشتیم این خلط است. سنت ثبوتی حقیقت سخن و فعل رسول الله و ائمه اطهار است و این روایات می‌خواهد قول و گفتار و فعل آنها را حکایت کند. بحث در حکایت سنت و روایت سنت است نه در سنت ثبوتی. این هم به گمان من یک نوع خلط و مغالطه‌ای است که سهواً یا عمداً صورت گرفته است. برخی تعبیرهای دیگری که در بعضی از نوشته‌هایی که در این سالها مطرح شده، درست نیست. در کتاب جریان‌های مذهبی و سیاسی فصل هشتم مطرح شده است با عنوان تجدید نظریه‌طلبان در عقاید شیعه و افرادی را ذکر کرده‌اند که منصفانه نیست و آن لیست هم قابل نقد و قابل ارزیابی جدی است. چون آنجا حدود ۲۰ نفر را نام می‌برند مثل مرحوم طالقانی، مرحوم صالحی نجف‌آبادی، و نیز مرحوم آیت‌الله صادقی^۱ و دیگران؛ تعبیرهایی که آنجا ذکر می‌شود از این قبیل که اینها مثلاً از مرجعیت رسمی و فقاقت دور هستند، دنبال مرید و مرید بازی هستند و غیره به گمان من تعبیرهای منصفانه و دقیقی نیست.

با عرض تشکر، والسلام‌علیکم و رحمة‌الله وبرکاته.

۱. مرحوم آیت‌الله العظمی صادقی، درباره تهمت‌های کتاب فوق‌الذکر، پاسخنامه‌ای ارائه فرمودند به نام «پاسخ به اتهامات مکتوب» که در حیات ایشان در دویست نسخه منتشر شده است.



سخنرانی حجت الاسلام والمسلمین محمد علی رحمانی

از شاگردان حضرت آیت الله العظمی دکتر صادقی تهرانی

سلام علیکم و رحمة الله و برکاته. بسم الله الرحمن الرحیم.
الحمد لله الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى حَبِيبِنَا
نَبِيِّ الْأُمَّةِ وَامام الرَّحْمَةِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

استاد مجاهد و بزرگ ما گاهی که خدمتشان می‌رسیدیم سخن خود را آغاز می‌فرمودند با جمله‌ای از مولای متقیان علی ابن ابیطالب علیه الصلاة والسلام و این جمله را نقل می‌کردند از مولا امیرالمؤمنین (ظاهراً در نهج البلاغه است): «كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَعْيًا لِسَانُهُ وَبَيْتٌ لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ وَعِزٌّ لَا تُهْزَمُ أَعْوَانُهُ».

این آغازی بود برای شرایطی که برادر عزیزم حضرت آیت الله روحانی قبل از ظهر در بیاناتشان فرمودند. شرایطی که ایشان و همه مجموعه‌ای که به ایشان علاقمند بودند و از محضر ایشان بهره می‌بردند در آن قرار داشته و به نحوی به همه ما از غربتی که دوستان قرآنی داشتند با این جمله امیرالمؤمنین صلوات الله علیه به نحوی ایجاد دلگرمی و شور و شوق و نشاط بیشتر در کار کردن حول محور قرآن در ابعاد مختلف می‌فرمود. مباحثی که در اینجا مطرح شد بحثهای بسیار خوبی بوده است. هم قبل از ظهر و هم بخشی که من توفیق پیدا کردم بعد از ظهر خدمتتان رسیدم مباحث بسیار خوب بود و همانطوری که برادر عزیزمان حضرت آیت الله ایازی هم اشاره فرمودند واقعاً احتیاج داریم به اینکه مدت‌ها کار بشود و بررسی بشود. یک حرکت علمی شبانه‌روزی ۵۰ ساله را نمی‌توان در یک همایش و با چند ماه کار کردن عمیقاً به آن رسید و یا اگر احیاناً مواردی جای نقد دارد آنچنان که شایسته هست نقد بشود و یا اگر نیاز به تثبیت این راه دارد بهتر و روش‌تر تثبیت بشود تا

بعد از این مسیر حرکت برای آیندگان که در حوزه قرآنی تحقیق می‌کنند واضح و روشن باشد. لذا چون بحث‌های خوبی هم صورت گرفته من تکرار نکنم اما به هر حال دریغم آمد که برخی از مطالب را یادآور نشوم. عرض اولم در بخش مجاهدت‌های ایشان هست و عرض دومم در رابطه با نهضت بیداری قرآنی است. و در اینجا جا دارد ایشان را یکی از سرسلسله‌داران بیداری قرآنی لقب داد.

اما در بخش اول من یک مطلبی را نقل می‌کنم که تقریباً همه شما سروران عزیز در اینجا می‌شناسید او را و خود من، هم از ایشان شنیدم و از حضرت امام هم به مناسبتی در نجف این مطلب نقل شده و آن آغازگری ایشان در ایجاد شور و حرکت انقلابی در ایران است. آیت‌الله آقا شیخ حسن صانعی برادر آیت‌الله العظمی صانعی می‌فرمودند ما و حضرت امام و بعضی از دوستان در اولین سالگرد رحلت آیت‌الله العظمی بروجردی رفتیم مسجد اعظم مجلس ختم و بزرگداشتی برای ایشان گرفته شده بود. تا رفتیم نشستیم امام یک نگاهی کردند از آقایانی که در صدر مجلس نشسته بودند پرسیدند که چه کسی سخنران اینجاست؟ فاصله سه، چهار نفر از نزدیک ایشان آیت‌الله صادقی برگشتند گفتند من سخنران اینجا هستم. امام فرمودند اگر قرار است طولانی صحبت کنی من یک فاتحه بخوانم و بروم. ایشان جواب دادند من مطالبی را امروز مطرح می‌کنم که شاید شما هم نگفته باشید و حرف‌های تازه‌ای دارم که مناسب است در اینجا طرح کنم. امام فرمودند پس من تا آخر جلسه شما می‌نشینم! در نجف چون یک فضای خاصی بود اصلاً کسانی که در صراط انقلاب قرص و محکم و مشخصاً مدافع امام بودند یک مقداری پذیرش آنها در فضای نجف سخت بود. لذا همیشه کسانی بودند که چه بسا خیلی هم مهم بودند اما می‌گفتند این حرکت‌ها معلوم نیست که اصالتی داشته باشد مثلاً بعضی از این آقایان خودشان را وابسته به دربار کردند و چون حرف‌های طرفداران امام تند و انقلابی بود، تحمل نمی‌کردند. خلاصه ایشان تا آخر نشستند و این تأثیر آن سخنرانی مرحوم آیت‌الله صادقی بود. در نتیجه مقدار زیادی نیرو و کماندو را ریختند که این گوینده را دستگیر کنند حضرت امام هم با آن درایتی که داشتند وقتی سخنرانی ایشان تمام می‌شود بلافاصله به آقای صانعی می‌فرمایند که برو ایشان را از این جمعیتی که دستش را می‌بوسند جدا کن. بعضی می‌گفتند که تو حرف آخر را زدی و گفתי که

همه این تحملی که حوزه کرده اینها به خاطر مصالح عالیه‌ای بوده که حضرت آیت‌الله‌العظمی بروجردی می‌خواستند که چگونه حکومت وعده‌های دروغی به ایشان می‌داده و امروز رأس کل خطیئه شخص اول مملکت است. امام به آقای صائنی فرمودند هر طور شده ایشان را از اینجا بیرید. مقدار زیادی معطل می‌شوند و بالاخره ایشان می‌روند مرحوم صادقی را از مردم جدا کند آخر هم می‌گویند ایشان خسته شد و رفت بیرون ولی منتظر شد. ایشان می‌گویند هر طوری بود مرحوم آیت‌الله صادقی را از مردم جدا کردم و بردم. بیرون مسجد اعظم تاکسی آمد. مقداری متوقف شد تا ایشان بیاید به هر حال آقای صادقی را می‌برند در منزلشان و بعد هم به تعبیر خود استاد بزرگوار آقای صادقی می‌فرمودند بعد از سه روز دیدیم که به هر حال این روز نه یک روز دیگر هم اینجا می‌ایستند ممکن است که کسی استاد صادقی را دیده باشد و خلاصه خطر دستگیری ایشان هنوز بود. به هر حال با مشورت حضرت امام، موافقت کردند که ایشان متواری شوند یک عمامه‌ای خواستند امام هم گفتند همین یک عمامه را دارم ولی یک عمامه‌ای هم دارم که با آن نماز می‌خوانم. به تعبیر استاد ما فرمودند آن بهترین چیزی است که من را حفظ می‌کند از شر اهریمن. ایشان رفتند از اندرون آوردند و شب با هم بستیم. راهنمایی کردند چگونه از این کوچه پس کوچه‌ها برویم و بالاخره با این اتوبوسهایی که داد می‌زدند تهران سوار شدیم و دیدم چه خبر است و چقدر دنبال من هستند که در نتیجه خب ایشان موفق شدند که از ایران بروند به عربستان سعودی. ایام حج بود و ظاهراً یکی از اخوی‌هایشان که ارتباطی داشت با اداره گذرنامه و شهربانی گفتند هنوز ممنوع الخروج نشدیده‌اید کار ایشان را درست کرد و رفتند. من از علامه عسگری نقل می‌کنم ایشان در خاطراتش دارد که در ایام حج شخصیتی از ایران آمد روحانی مبارز و با اینکه ندیده بود حوزه‌های علمیه نجف را اما به خوبی عربی سخنرانی می‌کرد البته نه مثل عرب‌ها ولی خب مطالبش را می‌رساند آنجا غوغایی ایجاد کرد در میان حجاج و ایشان را گرفتند و بالاخره ما و فرزند آیت‌الله‌العظمی حکیم (به نظرم مرحوم آیت‌الله سید یوسف حکیم) با سفارش بزرگان دیگر رفتیم و از آل سعود خواستیم که ایشان را بعد از اعمال حج که تحت‌الحفظ انجام گرفت، تحویل دهند. به هر حال ایشان آمد. چند وقت ایشان نجف بودند و کنسولگری کربلا می‌خواست ایشان را دستگیر بکند و به اصطلاح بدزدند و بیاورند ایران! خیلی تلاش می‌کنند

و موفق نمی‌شوند. خدا رحمت کند حضرت آیت‌الله‌العظمی خویی را که ایشان به استاد صادقی دو ماه در منزلش پناه می‌دهد و من اوایل سال ۴۴ چون خانواده ما را می‌خواستند تبعید بکنند به گنبد به هر حال وسیله خیری شد که بنده هم ترک مشهد کردم و آمدم با یکی از آن آقایانی که توسط پدرم روحانی شده بود و خیلی علاقمند به روحانیت بود توانستیم با هم دوست بشویم. البته خب دوستانی داشت آیت‌الله صادقی در نجف آیت‌الله غروی که مرحوم شده‌اند آقای غروی قوچانی مشهور است. الان فرزندان‌شان هم فکر کنم در بیروت باشند. و با چند نفر از بزرگان دیگر از جمله عموی من ارتباط نزدیکی داشت. ایشان با وساطت آیت‌الله خویی^{رحمة الله علیه} و علیرغم هجومی که عده‌ای از شاگردان آیت‌الله خویی به آقای خویی کرده بودند حفظ شد. آنها گفته بودند که شما یک آدم مشکوکی را نگه داشتید! تعبیر آقای خویی این بود (من اینها را از آقا شیخ محسن غروی نقل می‌کنم نه از خود استاد) که ایشان در این دو ماهی که اینجا در زیرزمین ما مخفی بود من از ایشان جز نماز فراوان و استراحت کم و کار فوق‌العاده و قرآن چیز دیگری ندیدم و چرا شما به ناحق یک مرد فاضل برجسته خوبی را که جانش را به دست گرفته این همه آزار می‌دهید؟ رابطه ایشان با آیت‌الله‌العظمی خویی تقریباً همواره برقرار بود و حمایت می‌فرمودند. بحث‌های خاصی که ایشان داشت. صبح بعد از درس فقه‌شان یک دو ساعتی با نخبگانی از شاگردانشان جلسه داشتند. یکی از کسانی که حتماً آنجا حضور پیدا می‌کرد استاد بزرگوار ما آیت‌الله صادقی بود و نقل فرمودند بعضی از آقایان از آیت‌الله‌العظمی خویی که راجع به حدیث جَبَّ خیلی بحث کردند که سندش چنین و چنان است. ایشان بعد از بحث‌های زیاد فرمود: به هر حال این آیه قرآن می‌فرماید ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَتَّخِذُوا يُغْفَرُ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ این همان جَبَّ است حالا اگر آقایان بحث سندی کردند که شمر ابن ذی‌الجوشن هم نقل کرده ولی به هر حال مطابق مفاد صریح آیه مبارکه است! ایشان برای نهضت هر آنچه که ممکن بود انجام دادند. بدون مبالغه عرض می‌کنم که ایشان از سنگر سخنرانی که در نجف غایب بود استفاده فراوانی برای نهضت کردند. در آن وقت ما سخنران نداشتیم. در مسجد ترکها که معروف بود آنجا نماز می‌خواندند. یک مدرسه مهم آنجا بود به نام مدرسه آخوند بزرگ. سخنرانی‌ها و منبرها به مناسبت‌های مختلف آنجا بود. تمام بحثشان هم روی مسائل انقلاب بود که مطرح

می‌فرمودند و در این باب حرکتی را هم که در نجف به وجود آوردند در حمایت از حضرت امام کم‌نظیر بود. نه اینکه در نجف هیچ خبری نبود چرا آیت‌الله العظمی خویی بیانیه‌های تندی داشتند آیت‌الله صدرای شیرازی بیانیه‌های تندی داشتند و بعضی از مراجع بزرگوار دیگر هم تا حدودی، اما اینکه جمعیت ۱۰۰ نفر ۱۵۰ نفر از مسجد ترکها به همراهی شهید آیت‌الله مدنی راه می‌افتادند و طلبه‌ها و ما که توفیق حضور داشتیم شاید گاهی ۱۰۰ نفر، ۱۵۰ نفر در حوزه علمیه نجف که آن وقتها خیلی طلبه نداشت. ۲۰۰۰ طلبه هم بیشتر نمی‌شد. اما در منزل مراجع برای خبرهای ناگواری که از حضرت امام و وضعیت مزاحیشان، شرایط زندگیشان و محدودیتهایی که در تبعیدگاه ترکیه داشتند و خبر می‌رسید اقداماتی باید انجام می‌دادند و ایشان در این باره فعال بودند. حتی از حساسترین شرایط من هیچ یاد نمی‌رود یک شب وسط درس آیت‌الله عظمی خویی در مسجد عمران حرکت کردند و سخنرانی کردند و در آنجا آیت‌الله العظمی خویی بلندگویشان را گذاشتند جلوی ایشان و بعد از سخنرانی کوتاهی حالت غش به ایشان دست داد و افتادند!

اصلاً حرکتی و جنب و جوشی در رابطه با پیگیری مسائل حضرت امام داشتند و نتیجه‌شان این بود که حضرت آیت‌الله العظمی خویی و بقیه بزرگان تلگراف بزنند به ایران، به دربار، به نخست وزیر، به مقامات دیگر و حتی به سازمانهای بین‌المللی که باید فرجی نسبت به حضرت امام بشود و این داستان مفصلی دارد همان طور که حضرت آقای آیت‌الله روحانی گفتند. خلاصه خیلی فشارها و خیلی هتکها و... بود و چه آزارهایی که می‌دادند اما صبورانه استاد ما همه اینها را تحمل کرد و زمینه فراهم شد برای آمدن حضرت امام.

نکته دیگری هم درباره بخش دوم نسبت به بیداری قرآنی عرض کنم. واقعش این است که قرآن مهجور است و تفقه قرآنی چنانکه باید وجود ندارد. چقدر از تفاسیر ما چه در بعد معارف و در چه مسائل دیگر از جمله فقه قرآنی و فقه القرآن نوشته شده و به آیات الاحکام توجه شده؟ بر خلاف آن برادر عزیزمان که قبل از ظهر سخنرانی فرمودند و می‌فرمودند که خیلی زیاد صورت گرفته، من فکر نمی‌کنم این همه تفسیری که در میان شیعه و سنی مورد توجه قرار گرفته بسیار باشد. ببینیم چقدر شرح بر صحیح بخاری و صحاح دیگر نوشته شده و چقدر شرح بر اصول کافی و کتب اخبار دیگر ما نوشته شده، چقدر جرح و تعدیل نسبت به

رجال و روات محترمی که این روایات را نقل کردند انجام شده؟ اگر همه اینها را جمع بکنیم می‌بینیم در رابطه با قرآن آن چنان حرکتی که باید در جهان اسلام صورت بگیرد، نگرفته. اگر می‌بینیم بیدارگرانی مثل سید جمال الدین اسدآبادی در مصر یک حرکت جدیدی به وجود آورده‌اند خب می‌بینید این موارد نادر است که به عنوان یکی از بیدارگران اقالیم قبله معروف شده و شیخ محمد عبده و شاگردش رشید رضا که در سوریه بوده، آمده آنجا و یک خرده رویکرد قرآنی پیدا کرده، آنطوری که باید وارد بشوند نشده‌اند، برخی از آنها حتی تحمیل به قرآن است! هر آنچه که در دنیا علوم مادی هست را خواسته یک طوری ربطی بدهد به قرآن! اینها تفسیر نیست. مثلاً در قرون اول یکی از بزرگان طایفه امامیه مثل شیخ طوسی، تبیان می‌نویسد، اما یک مدتی قرآن باز مطرح نمی‌شود تا چهارصد سال که فکر نکنم ما مثل تبیان تفسیر کاملی داشته باشیم. باز بعد از ۴۰۰ سال مثل محقق یا علامه در تذکراهی که دارد مراجعه می‌کنیم و می‌بینیم چقدر تمسک به آیات در آنجا وجود دارد یعنی یک رویکردی به آیات قرآن مخصوصاً در آثار علامه خیلی از آیات استفاده شده ولی باز دوباره در قرن ۱۱ هجری یک موج فکری مذهبی اخباریگری چنان حاکم می‌شود که دیگر اصلاً مجال برای بردن اسمی از قرآن نیست! رجال بزرگی هم تربیت می‌شوند که اینها همه شاگردان محمدامین استرآبادی^{رضوان الله تعالی علیه} هستند. به هر حال ایشان درکش این بوده، از کسانی بوده که در این باب زحمت کشیده است. استرآبادی، شیخ حر عاملی، فیض کاشانی، سید هاشم بحرانی که تفسیر برهان هم دارد و عبدالعلی هویزی بحرانی و بزرگان دیگری مثل شیخ یوسف بحرانی، سید نعمت الله جزایری. ملاحظه می‌کنید؟ همه اینها در این موج قرار دارند.

این موج بوده تا توسط فقیه بزرگ و اصولی بزرگ وحید بهبهانی شکسته می‌شود. خب اینها این قدر در این مشرب تأکید می‌کنند که حتی مطرح می‌کنند که مثلاً سوره قل هو الله احد را مرحوم استرآبادی در کتابی که دارد می‌گوید ما نمی‌توانیم تفسیر بکنیم! سوره توحید رسیدن به معنایش برای ما غیرممکن است الا از طریق روایاتی که فقط از معصوم رسیده باشد. یک قداستی برای کتب احادیث درست می‌شود در آن عصر کسی جرأت نمی‌کند بگوید حدیث شاید ضعیف سند داشته باشد. تا حرف می‌زد می‌گفتند اخبار «مَنْ بَلَغَ» حل کرده شما دیگر حق فضولی ندارید! عقل هم که تعطیل! تعبد محض در برابر احادیث. مگر می‌شود در

چنین شرایطی کسی بشکند این سنت باقیه را و بیاید وارد قرآن بشود؟ پس علمای ما هم در یک وضعی قرار گرفتند که نمی‌توانستند این کار را بکنند. حوزه نجف هم از این جهت بیگانه نبوده ضمن اینکه به قول علامه طباطبایی می‌گوید اصلاً تألیفاتی که شیوه درسی حوزه‌ها را دارد از قرآن عبور نمی‌کند.

استاد بزرگوار حضرت آیت‌الله صادقی راجع به سه نفر روحی له الفدا می‌فرماید یکی حضرت امام که حتی تفسیرش را که نوشتند دادند به من بدهم خدمت امام وقتی خدمت ایشان می‌رساندم، خدمت ایشان همه‌اش روحی له الفداء به کار می‌بردند. یکی درباره حضرت علامه طباطبایی می‌فرمودند؛ روحی له الفداء و یکی هم آیت‌الله شاه‌آبادی. این سه نفر را ایشان لا اقل هر وقت نام اینها می‌آمد روحی له الفداء قطع نمی‌شد از کلام ایشان.

علامه طباطبایی می‌گویند یکی از واقعیتهای آسف بار این است که در حوزه‌های علمیّه ما یک طوری این دروس تنظیم شده که به هیچ وجه احتیاج به قرآن نیست و به تعبیر ایشان می‌گویند ببینید یک متعلم صرف می‌خواند، نحو می‌خواند، بیان می‌خواند، رجال می‌خواند، درایه، فقه، اصول و بعد به اجتهاد می‌رسد نیازی هم به قرآن ندارد! بنابراین در چنین شرایطی استاد ما کاری کارستان کرده و آن این بود که درس مستقل تفسیر داشته که بعد از یک مدتی بزرگانی شروع کردند به درس تفسیر. خود ما اول که رفته بودیم همانطور که حاج آقا فرمودند ما می‌رفتیم تفسیر صافی یکی از آقایان به ما اجازه دادند تفسیر صافی بخوانیم.

اما ایشان این کار را کردند که توانستند جریان ایجاد کنند. آیت‌الله مدنی از تفسیر شروع کرد، آیت‌الله راستی کاشانی که می‌شناسید از تفسیر شروع کرد، آیت‌الله لنکرانی از محور مجمع البیان تفسیر را شروع کردند. آیت‌الله معرفت هم که حاصل درس‌هایش در قم هست و الحمدلله زمینه‌ای را در نجف و در حوزه‌های دیگر شروع کردند و شاگردان قوی‌ای پرورش دادند و ۵۰ سال شب و روز، حاصلشان این تحقیقات قرآنی است که انشاءالله از لیستش آگاه می‌شوید از اینکه وقت شما را گرفتیم معذرت می‌خواهم، والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.



سخنرانی سفیر فلسطین، آقای الزواوی

کبير السفراء

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله

وعلى آله وصحبه [المنتجين] ومن والاه الى يوم الدين.

أتشرف بوقوفى بين يديكم فى ذكرى رسولنا الأكرم صلى الله عليه وآله و ذكرى الإمام الصادق عليه السلام و فى عيد الوحدة الإسلامية فى هذا البلد الذى يشعُّ فيه نور الإسلام، نور القرآن الكريم، ولست ممن يباريكم! فأنتم يا سادتى العلماء الكبار وما وصلتم اليه أقصر عنه، ولكنى - و أرجوكم أن تُضيف خمس دقائق، عشر دقائق أخرى فلدَى ما اقوله فى منهج آخر - أولاً: أذكر هذه الأمة؛ أن الله سبحانه وتعالى قد وهبكم أن تكونوا دولة مستقلة حقيقية ببركة هذا الدين العظيم، بركة الإمام الخالد الإمام الخميني، رحمه الله و إخوانه المجاهدين، و ببركة هذا القائد المعظم والتلميذ النجيب سماعة آيت الله العظمى الخامنئى؛ ببركة هؤلاء جميعاً، اطيح لى أن أقف بين يديكم فى هذا البلد العظيم.

و لدى بعض التساؤلات، الآن لو نظر كل إنسان إلى خلقه، - نحن فى تركيبنا لحم و عظم و بعض القضايا المرتبطة بهما، يعنى: بُنية قابلة للعتَب فى حيث اللحظة، عِش نصف الطريق، اليوم ألتالى فى قبل الإنسان، ما معنا هذا الكلام: - لقد عَظَّه الله بمجموع القيم و ارتباطات الخاصة جعلنا نمارس حياتنا الإنسانية و إلا ليست هناك قابلية لهذا الجسم أن يستمر فى الحياة.

جمعتنى بهذه الأسرة الكريمة و على رأسها جماعة آية الله العظمى الصادقى، رابطة طويلة تمتدّ إلى ما يزيد عن ثلاثين عاماً، و ليس لدى ما أضيفه عمّا كتب عنه، رجل عظيم، رجل... مؤلفاته تحتاج إلى أجيال لقراءتها و فهمها، جهاده الطويل، محاضراته القيمة فى الدول الإسلامية المتعدّدة، ليس بينها إيران فقط و إنما المملكة العربية السعودية، السورية،

لبنان و غيرها من الدول. كان رجلاً دائماً الحركة (طيب الله ثراه) و دائماً العطاء؛ و لذلك نحن فى هذا اليوم جميعاً بما فيها أنتم، مهما كرّمنا هذه الشخصية العظيمة لم نُوفِها حقها؛ فحقها علينا أكبر بكثير.

و يكفى أن نتطلع إلى هذه السيرة العطرة؛ لنعرف كيف يكون الجهاد... كيف يكون العطاء الذى يؤلف ١١٣ كتاباً؟ ليس إنساناً عادياً، الذى يُجهَد بنفسه و يتعرض للإعتقال والملاحقة من النظام البائد فى إيران الشاهنشاهى، و يُحبس فى دول إسلامية أخرى ليس إنساناً عادياً! الذى يُكرّمه الله سبحانه وتعالى فى نهاية فى حُسن المعصومة عليها السلام ليس إنساناً عادياً!

قال الله تعالى فى الحديث القدسى: «نزل جبريل عليه السلام على الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فقال: يا محمد، إن الأمة مَفْتُونَةٌ بعدك، فقلت: و ما المخرج، قال: كتاب الله تعالى؛ فيه نبأ ما قبلكم و خبر من بعدكم و حكم ما بينكم وهو الفصل ﴿وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾، ما من جبار تركه إلا قسمه الله و من إبتغى الهدى بغيره أضله الله فهو حبل الله المتين وهو الذكر الحكيم و هو الصراط المستقيم وهو الذى لا تزوح به الأهواء ولا تلتبس به الألسن ولا يخلق من كثرة الرد ولا تنقضى عجائبه ولا تشبع منه العلماء وهو الذى لن تنتهى، إستمعته الجن وقال: ﴿...إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾، من قال به صدق، و من عمل به اجر، و من حكم به عدل، و من دعا الله دعى إلى الصراط المستقيم».

أيتها الأخوات، أيتها الإخوة، لقد منحنا الله كنزاً عظيماً حصّنا به دون الغير، و هو هذا الكتاب المبين و سنة هذا النبى العظيم و آل بيته الأكارم الذى فى ظلّ أنوارهم، و فى ظلّ روائحهم العطرة نعيش هذه الحرية فى هذا البلد العظيم، الذى نعتزّ به، و نعتزّ بتاريخه، و نعتزّ بجهاده، و نعتزّ بمواقفه، فأصبعى هذا الإمام فى هذا البلد فى عيني ولاية المتحدة الأمريكية دون غيرها من الدول! و هذا فخر كبير لنا، بنور هذا الإسلام نحن نعيش، فى ظل هؤلاء العلماء الذين قال عنهم سيد الرُّسل: ورثة الأنبياء، فى ظلّ العلماء الذين قلنا هم ورثة الأنبياء تعيش هذه الأمة، حالت هذا الجهاد الأصامت و المتحدث عند اللزوم، هذا الجهاد الذى يحفظ هذه الأمة؛ و أقول لكم شيئاً إضافياً: ليس الذين نراهم هم الذين يحفظون هذا النظام و قوتكم ليس بعدد قوتكم المسلحة ولا بعدد علماءكم الذين ترون، عليكم أن تؤمنوا أن هناك قوة خفية تحفظ هذا النظام، تحفظ هذه الأمة، تحفظ المسيرة الدينية العظيمة التى نُعَوِّرُ عليها... ولكن قرأت

کثیراً عن ظهور الإمام المهدي عليه السلام و عن معركة تحرير فلسطين و تحرير القدس، كان والدي رحمه الله أحد هؤلاء العلماء كان يقول لي شيئاً؛ سمعه من العلماء، أما هذا الكلام سمعته منذ ستين عاماً و سمعه والدي منذ ستين عاماً قبل أكثر من مئة سنة عمراً: أن اليهود سيأتون إلى فلسطين يوم كانوا قلة و سينتخبوا لهم الدولة و لكن كلما أتى المهاجرون اليهود أكثر كلما قربت نهايتهم في فلسطين فستحدث الموقعة الكبرى إنشاء الله في مرج عام في فلسطين و سيُسمى ذلك المَرَج، مَرَج النَّدَابَات لأن النساء ستندب على رجالها أما نهر النعامين الذي يقع بين حيفا و عكا فسيمتلاً بالدم أما البحر المتوسط فسيكون فيه الدم ميلاً او ميلين حيث يكون هناك مقتل عظيم و سينتهي هذا الكيان الدخيل إنشاء الله في فلسطين.

النصر آت، ما تمسكنا بهذا أَلْكِتاب، ما تمسكنا بهذه السنة النبوية، ما دمنا على الحق صابرين يا ذن الله، سنصل إلى تحرير فلسطين، بل و تحرير هذه الأمة كلها.

الإمام الكبير آيت الله العظمى الصادق علم من أعلام هذا الفكر وهذا التوجه، كل المحبة لكم جميعاً ما لدى الكثير لأقوله - ولكن تجاوزنا العشرة دقائق و ليس الخمس دقائق - الرحمة لذلك ألفقيد العظيم والبركة والخير في أبناءه والناهجين لنهجه والتحية الطيبة لأخي الحبيب الأستاذ المصطفوي مستشار سماحة القائد المعظم والشكر الجزيل لكم جميعاً أيها الإخوة الأحباء والنصر لهذه الأمة النصر لهذا الكتاب المبين الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...﴾، والسلام عليكم و رحمة الله.

مختصری از زندگی نامه آیت الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی

حسین روحانی صدر*

آیت الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی در سال ۱۳۰۵ در تهران متولد شد. پس از تحصیل دبیرستان به درس آیت الله شاه آبادی و امام خمینی راه یافت و همزمان با بهره گیری از دروس فلسفی استادان میرزا مهدی و میرزا احمد آشتیانی دروس مقدماتی حوزه را نیز گذراند و طی سه سال دروس حوزه را تمام کرد. سال ۱۳۲۰ به قم رفت. پس از ورود آیت الله بروجردی در سال ۱۳۲۳ و علامه طباطبایی در ۱۳۲۴ ایشان نیز در دروس آنان شرکت کرده و به آموختن از این استادان به نام پرداخت. پس از ده سال توقف در قم در آستانه شکل گیری نهضت ملی کردن نفت به تهران بازگشت. در این دوره به آیت الله کاشانی نزدیک شد و از این طریق دوشادوش دیگران در جریان نهضت ملی فعال شد و همزمان در دانشگاه به تحصیل پرداخت. پس از چند سال چهار لیسانس حقوق، علوم تربیتی فلسفه و فقه و نیز دکترای عالی معارف اسلامی را دریافت کرد. سه سال نیز در دانشکده معقول و منقول به تدریس حکمت اسلامی پرداخت. جلساتی نیز با شرکت جوانان و دانشجویان داشت. در سال ۱۳۴۱ سخنرانی افشاگرانه‌ای علیه رژیم شاه کرد و تحت تعقیب واقع شد لذا مخفیانه ایران را به قصد حج ترک کرد. در مکه و مدینه نیز سخنرانی‌هایی علیه شاه انجام داد که همان جا دستگیر شد اما پس از طرح مباحثی با مقامات و فشار علما در مسجدالحرام آزاد شد

و تحت‌الحفظ به عراق رفت. ده سال نیز در عراق ماند. در آنجا نیز فعالیت‌های مبارزاتی خود را ادامه داده و در زمان اخراج ایرانیان از عراق به بیروت هجرت کرد. با شروع جنگ داخلی لبنان از بیروت به مکه رفت تا آستانه انقلاب در آنجا به فعالیت‌های خود ادامه داد و سپس به ایران بازگشت. ایشان با اقامت در حوزه علمیه قم همواره به تدریس قرآن و تألیف در این زمینه همت گماشتند و در فروردین ۱۳۹۰ با بیش از ۱۱۰ اثر تألیفی چاپ شده و چاپ نشده دار فانی را وداع گفت.



آیت‌الله محمد صادقی تهرانی، در سال ۱۳۰۵ در محله گلوبندگ (چال حصار)^۱ نزدیک بازار تهران، متولد و در خانواده‌ای روحانی پرورش یافت. پدر ایشان حاج شیخ رضا لسان‌المحققین (لسان‌الواعظین) از بزرگان خطبای ایران و از سرسلسله علمداران معارض سلطنت پهلوی اولین معلم علم و عمل و راهنمای آیت‌الله صادقی، ایشان را در ۵ سالگی به مدرسه اسلام واقع در گذر مستوفی فرستاد و از همان اوان کودکی ایشان را با معارف اسلام آشنا نمود. همزمان با پایان دوره دبستان و اخذ تصدیق ۶ ابتدایی در اثر شکنجه‌ها و لطمات مبارزات، پدر بدرود حیات گفت. آیت‌الله صادقی که از سویدای دل نفرت عمیقی نسبت به پهلوی داشتند این حادثه به انزجار ایشان نسبت به آن رژیم ظالم افزود و از همان زمان مصمم به مبارزه در راه پدر گردیدند.

دوره متوسطه به دبیرستان پهلوی (سمیه فعلی) واقع در خیابان ری رفتند و پس از اتمام دوره دبیرستان فکر حضور در حوزه و تحصیلات اسلامی در ایشان قوت پیدا کرد. بدین ترتیب در سن ۱۴ سالگی در جنب دروس اسلامی، در مدرسه سپهسالار (قدیم) مشغول یادگیری مقدمات عرض و ادبیات شدند که یک سال بعد جامع‌المقدمات و سیوطی و حاشیه ملاعبدالله بر تهذیب المنطق تفتازانی و... را تدریس هم‌کردند.

سپس به حلقات دروس عرفانی، اخلاقی و تفسیری آیت‌الله شاه آبادی بزرگوار، استاد امام خمینی در مسجد جمعه (جامع) تهران واقع در قلب بازار پیوستند و پس از مدتی به منزل ایشان واقع در کوچه مجاور مسجد و دیگر محافل درسشان رفتند. محور درسی آیت‌الله شاه

۱. مرکز اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، باران امام به روایت اسناد ساواک، حجت‌الاسلام شهید محمدعلی منتظری، پاییز ۱۳۸۵

آبادی، قرآن از دیدگاه عرفان و فلسفه و در همه صحبت‌های خود چه عرفانی و چه فلسفی و چه اخلاق آیه متناسب موضوع را مطرح می‌کردند. درس‌ها و روش و منش استاد اعظم، شاه‌آبادی بر مبنای قرآن تأثیر بسزایی در ذهن و روح آیت‌الله صادقی گذاشت و از آن پس قرآن را در زندگی و کار و تحصیل کتاب مرجع و منبع قرار دادند.

پس از چندی با مشورت استاد شاه‌آبادی تحصیل در مدرسه خان مروی (فخریه) واقع در خیابان ناصریه و بازار مروی را آغاز نمودند. در مدرسه مروی در ادبیات عرب تحصیل نموده و به محضر آیت‌الله حاج شیخ محمد حسین زاهد؛ استاد عظیم‌الشان اخلاق، و درس فقه آیت‌الله حاج شیخ میرزا باقر آشتیانی، و دروس منطق و کلام آیت‌الله حاج سید صدرالدین جزایری، و نیز درس فلسفه و دوره شرح تجرید آیت‌الله حاج میرزا مهدی آشتیانی از فلاسفه بزرگ و درجه اول شرق و همچنین درس آقا میرزا احمد آشتیانی (عموی ایشان) عارف و فیلسوف و فقیه بزرگ و... حاضر می‌شدند.

مدتی هم در درس فلسفه آقای رفیعی شرکت داشتند. بدین ترتیب فلسفه را نزد بزرگان علمای فلسفه خواندند اما همواره با نگرانی از اینکه مبدا مسیر آموزش قرآن را از دست دهند و مانند خیلی از دوستان، فیلسوف شوند، با مراقبت از خود، همه این علوم را حاشیه‌ای بر تعلیمات معارف قرآنی قرار دادند، چرا که اعتقاد داشتند فلسفه، مغزهای بدون محور قرآنی را به طرف خود جذب می‌کند و هم به دلیل عقلی و هم به دلیل کتاب و سنت، چهار پنج مبنای اصلی آن را رد کردند.

نشان صوری روحانیت و عمامه‌گذاری ایشان توسط آقای شاه‌آبادی صورت گرفت البته در مدرسه سپهسالار، آقای شیخ علی دبیری، استاد مقدمات، ایشان را به همراه ده، پانزده نفر از طلاب مدرسه ملبس به لباس روحانیت نمود.

همزمان با جنگ جهانی و فرار رضا شاه و به تخت نشستن پهلوی دوم، محمد رضا، آیت‌الله صادقی در سال ۱۳۲۰ عازم قم شدند و در قسمت شمالی فیضیه همراه با آقای لاجوردی قمی و دیگر دوستان حجره داشتند ولیکن در مواقع تعطیلی حتی یک روز در هفته به تهران رفته و در درس استاد شاه‌آبادی شرکت می‌کردند. به مرور زمان ایام تحصیلی بیش از ایام تعطیلی گردید. خلأ دوری از منبع بزرگ فیاض ناچارشان ساخت تا در قم شخصی از

آن نمونه و سنخ را پیدا کنند، در نتیجه به کلاس درس امام خمینی رفته که علیرغم سن کم مطالب را به خوبی درک کرده و امام خمینی لقب شاه‌آبادی کوچک به ایشان دادند.

در سال ۱۳۲۳ با ورود آیت‌الله بروجردی به قم در دروس ایشان نیز شرکتی فعال داشتند به طوری که در جلسات پاسخ استفتائات آیت‌الله بروجردی در مسائل فقیهه خود اتخاذ رأی می‌کردند. ایشان که خود را از کودکی به واسطه تعالیم استاد آیت‌الله شاه‌آبادی به قرآن مایل دیدند و متأسفانه حوزه علمیه قم را از درس‌های قرآنی و معارف مادی و معنوی آن خالی و کم عمق یافتند، از دیدن حوادث حاشیه ای تلخ، لطمه روحی سنگینی به ایشان وارد گردید. از این رو تصمیم گرفتند همه علوم رایج در حوزه را بر اساس مبانی قرآنی برای خود دسته بندی و مبتنی بر بیان قرآن در منابع و سخنرانی‌های عمومی و خصوصی و تألیفاتشان ارائه نمایند. همین امر باعث شد که در بسیاری از مسائل نظری متفاوت با نظر دیگر فقها داشته باشند چرا که آنها بر مبنای درس استاد و روایات پیش می‌رفتند اما آیت‌الله صادقی همه آنها را عرض بر کتاب الله قرار می‌دادند.

ایشان با وجود تجلیل بسیار از آیت‌الله بروجردی و اساتید فلسفه و عرفان و سایر اساتید فقه و اصول خود، هیچ‌گاه همه فرمایشات آقایان را قبول نکرده و به خط مشی تمام آنها معترض بوده و می‌گفتند در بُعد اینکه محور علوم اسلامی آنها آنطور که شاید و باید قرآن نبوده، مبتلا به آراء و فتاوی خلاف نص و یا خلاف ظاهر قرآن هستند.

ایشان اعتقاد داشتند که طلاب حوزه‌های علمیه چه مبتدی باشند و چه متوسط و یا منتهی، باید محور اصلی تحصیلاتشان قرآن و در حاشیه آن سنت قطعی باشد و علوم رایج حوزوی نه تنها طلبه را به اسلام نزدیک تر نمی‌کند بلکه بسی او را از معارف قرآنی در ابعادی چند دور هم می‌کند و اگر بخواهیم کلمه لا اله الا الله در حوزه‌های علمیه نقش پیدا کند، نخست بایستی دروس و کتاب‌هایی که محور قرآنی ندارند، یا بدتر که محور ضد قرآنی دارند، از حوزه‌های درسی زدوده شوند. سپس به جای آنها معارف ناب قرآنی را که همچون آفتاب واضح و روشن و متجلی است، جایگزین نمایند و با تعلیم و تعلم قرآن عظیم دل‌های خود و دل‌های طلاب معارف قرآنی از این ظلمت‌ها و تاریکی‌های موجود نجات داده و با نور قرآن کریم آنها را جلا داده و متجلی سازند، تا به وسیله این نور، آنان مشعل‌داران اسلام بر پایه

قرآن کریم گردند و راه چنان جریانی نخست این است که مطالبی از این کتاب‌ها را که بر خلاف قرآن کریم است و یا موافق آن نیست حذف کنند و سپس تألیفاتی نوین بر محور قرآن و سنت جایگزین آنها کنند و این خود مسئولیتی بسیار مهم و حساس بر عهده مدرسان و شرع‌مداران است که حوزه‌ای صد در صد قرآنی بنا کنند.^۱

ایشان می‌گفتند: همه تناقضاتی که - در تفسیر تسلسلی یا موضوعی و چه در برگردان ترجمان قرآن - پدید آمده پیامد ناشایستگی در شرایط تفسیر و ترجمه درست قرآن است که با ابزارهای برونی غیر مطلق انجام شده و از وسایل مطلق ربانی قرآن غفلت شده است. این ابزارها و علوم و عقول بیرونی که دائم در حال تغیر و تحول و منجر شدن به تضاد و اختلاف‌اند، نتیجه‌ای جز دگرگونی و پراکندگی افکار در این کتاب وحدت‌گرا ندارند، استفاده از این عوامل اجنبی از قرآن، این کتاب روشن و متین الهی را مجمع تناقضات و تضادها وانمود کرده است.^۲

در سال‌های حضور ایشان در قم آیت‌الله علامه طباطبایی نیز نقشی عظیم در استمرار درجات تفسیری، عرفانی، فلسفی، اخلاقی ایشان داشت.

پس از ۱۰ سال توقف مستمر در قم به تهران آمدند و در دو بعد علمی و سیاسی به فعالیت شدید پرداختند. در قیام ملی شدن نفت همکاری و همراهی بسیاری با آیت‌الله کاشانی داشتند و در جهت انعکاس دیدگاه‌های ایشان از هیچ کاری مضایقه نداشتند. سخنرانی‌های انقلابی ایراد کردند که این جلسات علاوه بر سعی در ملی شدن صنعت نفت نقش مذهبی نیز داشت و با این هدف سعی در آتش زدن استعمار داخلی و خارجی داشتند. در آن دوران علاوه بر جلسات سخنرانی هم تدریس و هم در دانشگاه کار می‌کردند که به توصیه آقای کاشانی امتحان مدرسی دادند که همراه با آقایان مطهری و شیخ مهدی حائری قبول شدند. بعد در دانشکده معقول و منقول (الهیات و معارف اسلامی) واقع در پل چوبی و در مدرسه سپهسالار تهران شرکت کردند.

۱. صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح‌المسائل نوین، انتشارات امید فردا ۸۴.

۲. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان، تفسیر مختصر قرآن کریم، انتشارات شکرانه، چاپ اول تابستان ۸۸.

سال سوم تحصیل، هنگامی که مشغول اتمام دوره لیسانس بودند، قانونی وضع گردید تا با برگزاری ۴ امتحان ۴ مدرک لیسانس از جمله علوم قضایی، علوم تربیتی، تبلیغ و فقه بدهند که هر چهار امتحان را داده و چهار لیسانس گرفتند.

ایشان سعی کردند تا در کلاس‌های دکترای نیز شرکت کنند تا زمانی که درد اسلام بخورد، دوره دکترای ایشان را گذراندند و به امر آیت‌الله بروجردی سه سال هم در دانشگاه تدریس کردند. تز دکترای ایشان در مورد ستارگان از دیدگاه قرآن بود. اساتید حاضر در جلسه دفاعیه آقایان راشد، مشکات و عامری (وزیر دادگستری) همه گفتند که ما از این موضوع سر در نمی‌آوریم، خودتان توضیح دهید که پس از توضیح ایشان، درجه فوق ممتاز را دادند. بعدها که تز دکترای ایشان به صورت کتاب به چاپ رسید، آیت‌الله علامه طباطبایی بعد از مطالعه کتاب گفتند: این کتاب نه دانشگاهی و نه حوزه‌ایست بلکه فقط قرآنی است.

در فروردین ۳۶ شمسی چاپ اول کتاب بشارات عهدین در مقابله با بهائیت منتشر شد و از لحاظ اینکه در آغاز نشر بشارات حدود ۷۰ نسخه برای کلیساها و سفارتخانه‌های مهم مسیحی و... فرستاده شد، راه مناظرات و گفتگوهای بسیاری برای آیت‌الله صادقی گشوده شد.^۱ ایشان همچنین در مقابله با اندیشه‌های ماتریالیستی یا جهان‌بینی مادی عده‌ای از دانشجویان، جلسات بحث و پرسش و پاسخ ترتیب دادند که پس از برگزاری جلسات صحبت‌هایشان در حدود سیصد نسخه پلی کپی شد و در محیط دانشگاه، ادارات و غیره منتشر گردید و به جهت مراجعات و تأکیدات زیاد خوانندگان در مورد چاپ آن، به چاپ و انتشار آن مبادرت گردید.^۲

ایشان پس از دریافت دکترای به تدریس حکمت (فلسفه اسلامی) بر مبنای قرآن و سنت مطابق با متن کتاب آفریده و آفریدگار پرداختند، همچنین در هفت نقطه تهران جلساتی بر دو محور علمی و سیاسی علیه حکومت شاهنشاهی با حضور دانشجویان از جمله آقایان مصحح، عبودیت، غرضی و میثمی (نابینا)، مصحف، عابدی داشتند. جلسات بر محور نجوم قرآنی و سؤال و جواب بود ولی عمق قضیه برای به هم زدن تشکیلات رژیم بود و با نظر به کنترل

۱. صادقی تهرانی، محمد، بشارات عهدین، دارالکتب الاسلامیه، مرتضی آخوندی طهران بازار سلطانی ۱۳۶۴

۲. برگرفته از کتاب آفریدگار و آفریده، نوشته، صادقی تهرانی، محمد، انتشارات امید فردا ۱۳۷۹

اسلامی بر کل مطبوعات کشور، هفت جلسه را ادغام و هر کدام از برادران وظیفه داشتند که یک قسمت از مطبوعات را مطالعه کرده و گزارش دهند که البته عوامل شاه بسیار مزاحمت ایجاد کردند.

در مساجد از جمله مسجد سرپولک با پیش نمازی حاج آقا محمد تقی اراکی بعد از نماز مغرب و عشا^۱ علیه شاه تدریس داشتند که دکتر چمران و برادرش نیز حضور داشتند. درس حساسی بود که جزوه‌هایی نیز به شرکت‌کنندگان داده می‌شد.

همچنین هفته‌ای یک شب در مسجد امین‌السلطان، اول خیابان فردوسی در میدان فصلی (میدان توپخانه یا امام خمینی فعلی) جلسه داشتند.

آیت‌الله صادقی در همه حال به دنبال اصلاح نظام اداری، اقتصادی، فکری کشور مبتنی بر احکام قرآن بوده و سعی داشتند با رفتار صحیح اسلامی این رویکرد و دیدگاه را به عموم جامعه برسانند، چرا که به عقیده ایشان هر روحانی علیم و آگاه سیاسی باید به دنبال طرح اندیشه‌های قرآنی در جامعه باشد. ایشان می‌خواستند احکام الهی را از قول به فعل تبدیل کنند و به دنبال مرجعیت و کارهای تشریفاتی نبودند.

همین منبر رفتن‌ها با نوآوری‌های علمی و سیاسی، باعث شد تا مورد تعقیب و تهدید و تحدید دستگاه ستمشاهی قرار گیرند.

پس از فوت آیت‌الله کاشانی، با پخش اعلامیه و ایراد سخنرانی در اولین سالگرد آیت‌الله بروجردی در اعتراض به صحبت‌های شاه در ۴ بهمن ۱۳۴۱ هـ.گام اعطای اسناد مالکیت کشاورزان قم، و... از سوی ساواک محکوم به اعدام شدند که ناچار ایران را مخفیانه به قصد حج ترک نمودند.

در عربستان نیز با پخش اعلامیه در مکه و مدینه بین عمره و حج دستگیر شدند و ۱۳ روز در زندان شرطة العاصمة به سر بردند که با وساطت علما به خصوص آیت‌الله حکیم آزاد شدند و تحت‌الحفظ به عراق رفتند. در عراق نیز در جریان فعالیت‌ها، با مقدمات سفارت ایران در بغداد و کنسولگری ایران در کربلا، چند مرتبه هجوم و توطئه کردند که ایشان را دستگیر کنند، اما خداوند، با حفاظت ایشان به وسیله ظاهریش آیت‌الله خویی مانع از دستگیری ایشان

۱. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، از غبار تا باران، خاطرات دکتر عبدالله جاسبی، تهران ۱۳۸۲.

شدند و ایشان حدود یک ماه در زیر زمین منزل آیت‌الله خوبی مخفی بودند که از این فرصت استفاده نموده و تفسیر یک جزء قرآن را با تفسیر قرآن به قرآن نوشتند.

پس از دو سه ماه جهت پایه ریزی‌های انقلاب در اروپا و شرق و قاهره به اتریش رفته و حدود دو ماه شب و روز با دانشجویان ایرانی و عرب جلسه داشتند.

سخنرانی‌های ایشان در نجف دارای دو جهت (لون)، یکی لون سیاسی ضد شاهنشاهی و دیگری لون قرآنی داشت، به امید اینکه در اثر این سخنرانی‌ها عمق قرآنی به حوزه نجف داده شود که الحمدلله در اثر این سخنرانی‌ها، با وجود دو بُعد اجنبی، عده‌ای جذب و در اثر جذب این عده توانستند گروهی را در دو بعد سیاست ضد شاهنشاهی و بعد علمی - قرآنی بر خلاف امواج حوزه‌های علمیه نجف و قم تشکیل دهند. اگر یک ساعت صحبت می‌کردند شاید به ۵۰ آیه قرآن استدلال و بحث طلبگی عمیق می‌کردند. به همین جهت از ایشان خواستند تا تدریس را در نجف آغاز کنند. گفتند: ابتدا از چه شروع می‌کنید؟ آیت‌الله صادقی جواب دادند: فقط قرآن. کتابی که جایش در این حوزه خالی است.

سر درس تفسیر در خلال آیات قرآن به مناسبت آیات، مباحث سیاسی ضد شاهنشاهی و ضد کل سلطه‌های ظلم را نیز مطرح می‌کردند. بعد از مدتی جلسات تفسیر را به زبان فارسی در مسجد شیخ انصاری برگزار نمودند. و بعد از مدتی جلسه خطابه و قلم را پنج‌شنبه شب‌ها بعد از نماز مغرب و عشاء به مدت دو الی سه ساعت در منزلشان اجرا نمودند.

بر خلاف نظر فقها که ۵۰۰ آیه مربوط به آیت الاحکام است، به عقیده ایشان بیش از ۲۰۰۰ آیه، آیت الاحکام است. چون بعضی از آیات در مطالعه قرآن به نظر فقها نرسیده است. ایشان بارها در حوزه استفتاء آیات عظام خوبی، خمینی و... در بحث‌ها آیه خواندند که از ایشان پرسیدند: پس روایت آن چیست؟ گفتند: معلوم می‌شود که آیه آن قدر گنگ و بی دلالت است که نیاز به روایت دارد یعنی خدا اینقدر گنگ حرف زده که بنده‌اش نفهمد! پس چرا قرآن را فرستاد و در آن فرمود: للناس. پس یا ما نسناس هستیم و یا خدا - معاذ الله - دروغ گفته. باید ناس شویم تا قرآن را بفهمیم چون نسناس‌ها نمی‌خواهند بفهمند.

سال سوم حضورشان در نجف، از مسابقه تألیف کتاب در رابطه با امیرالمؤمنین با خبر شدند که به تحریر کتاب علی والحاکمون همت گماشتند تا اینکه با تیراژ بالایی در بیروت

چاپ و منتشر گردید که به گفته خود ایشان ۲۰ روز مطالبش را آماده و ۳۰ روز هم کتاب را نوشتند، یعنی روزی ۱۰ صفحه.

آقای سید جواد شبّر، مدیر تشکیلات مسابقه، لوح تقدیری دال بر رتبه اول شناخته شدن کتاب نزدشان آوردند اما در کربلا جلسه‌ای تشکیل شد که با سیاست عراق و مرجعیت‌ها، فقط از کتاب ایشان اسم بردند و کتاب سلیمان کتّانی را به عنوان رتبه اول معرفی کردند. این کتاب در ۱۰۰ هزار نسخه منتشر شد که تعداد صفحات آن در چاپ اول حدود ۳۰۰ صفحه بود و در چاپ دوم با اضافه نمودن محاکمه خلفا، به ۳۶۰ صفحه رسید که به الخلفا بین الکتاب والسنة معروف گردید.

پس از گذشت حدود ۲ سال از ورود آقای خمینی به نجف، جریان حمله اسرائیل و جنگ ۶ روزه پیش آمد که آیت‌الله صادقی در مقابل اسرائیل و در رابطه با دولت‌های عربی سوریه، اردن و مصر و عراق سخنرانی‌هایی جهانی ایراد کردند.

به مرور زمان درس ایشان را در عراق که بر خلاف موج حوزه بود و به عنوان یک درس حوزوی نمی‌پذیرفتند، نسبت به دیگر درس‌ها با جمعیت بیشتری رو به رو شد و بعد از مدتی حدود ۷۰۰ الی ۸۰۰ نفر از طلاب بلاد مختلف فارسی و عربی زبان با فکر آزاد و بر مبنای آیات مقدس قرآن، تفسیر درست و موازین صحیح را پخش نمودند.

فقط جاذبه قرآن و با رنگ بی‌رنگی با قرآن کار کردن و تحمیل نکردن رنگ‌های حوزه‌ای بر قرآن، این جمعیت را جذب نمود.

ایشان اعتقاد داشتند که از مظلومیت قرآن همین بس که هر فرد آشنا با قرآن، به بیسوادى متهم است. وقتی من به دلیل قرآن و بر خلاف شهرت و خلاف اجماع رأی می‌دهم پذیرش آن برای حوزویان سخت است مثلاً رد کردن حرف‌های حاجی سبزواری بسیار برای آنها اشکال داشت چرا که مرحوم‌ها خدا می‌شوند، مانند عقاید یونانی‌های قدیم که هر کس بمیرد روحش جزو ارواح خدایان می‌شود. بله زنده بودن گناه است، من بارها به برادران عرض کردم که علت اینکه حوزه‌های ما به قرآن توجه ندارند این است که صاحبش مرحوم نیست، چون خدا زنده است و دیدنی هم نیست. بنابراین به کتاب او کاری نداریم. قرآن با وجود شمولیت عام، فقه و تفسیر و آیات‌الاحکامش در کل حوزه‌ها مظلوم است و

ابعاد گوناگون علمی مورد بحث در حوزه‌ها محور قرآنی ندارد، به خصوص فقه قرآن که آنگونه که شاید و باید، بیان و به کار برده نشده. فقه قرآنی، فقه گویا است که همواره مستند به وحی شریعت خاتم است و فقط پویایی موضوعات را می‌پذیرد و نه پویایی احکام را و به این جهت هیچ‌گاه بن‌بستی ندارد و بدون ذره‌ای تغییر در احکام ثابت شریعت، همیشه پاسخگوی تمامی پرسش‌ها است. بعضی از فضلا به من گفتند: شما از قرآن چه طور این همه مسائل سیاسی آوردید؟ گفتم: من خیلی کم در آوردم، قرآن تماش سیاست و رهبری علمی و عقیدتی است. به اصطلاح شما رهبری سیاسی، منتهی سیاسی صحیح است. قرآن در تمام ابعاد علمی دارای حرکت و موج است و امواج ضد را می‌شکند اما دروس آرام بحث‌های فقهی یا فلسفی یا... علاوه بر عدم حرکت دهندگی، احیاناً جمود دهنده است و انسان را در مقابل شخصیت‌هایی ساخته‌شده به خصوص شخصیت‌های علمی فوت شده، همین طور جامد نگه می‌دارد. مرحوم فلان فرمودند، بنابراین من نباید بفهمم، من نباید چیزی بگویم. نباید فکر کنم. پس من زنده اولاً به جرم زنده بودن، ثانیاً به جرم یک نفر بودن، ثالثاً به جرم‌های دیگر حق ندارم که حرف‌هایی غیر از حرف‌های آن مرحوم‌ها بگویم. در نتیجه شکستن سدهای آزادی اجتهاد و فکرها، کار بسیار مشکلی است. پس اصل تفسیر قرآن - این کتاب اجنبی و غریب در حوزه‌ها - را آنگونه که خداوند ارائه فرموده، بیان کردن جرم است."

کار شکنی‌ها و حسادت‌ها در برابر هدف والای ایشان، بسیار ناچیز و همه آنها را با دل و جان پذیرا بودند، چون تمام فعالیت‌های ایشان در راه خدا و برای رسیدن به حق صورت گرفت. ایشان برای استمرار قیام در دو بُعد سیاسی و قرآنی تصمیم به برپایی نماز جمعه در نجف گرفتند، البته انجام آن بسیار سخت و از فعالیت‌های مهم بود.

با آغاز اخراج ایرانیان از نجف اشرف و کل شهرهای عراق، آیت‌الله صادقی به بیروت هجرت کردند و جریان دو نهضت قرآنی و سیاسی به مدت پنج سال در بیروت نیز ادامه داشت و در جلسات سخنرانی با سعی بر بیان مطالب قرآنی، بحث‌های سازنده افکار صحیح اسلامی و سوزنده افکار غلط موجود در لبنان را مطرح می‌نمودند و در آخر بحث به سؤالات حاضرین پاسخ می‌دادند. در سخنرانی‌ها در دو بعد سلبی و ایجابی به موازات هم صحبت

داشتند. در بعد سلبی از نظر علمی مباحث درسی طلاب و کارایی آنها پس از تحصیل، و از نظر سیاسی جنگ با چند جبهه ایران، عراق، اسرائیل و لبنان داشتند که بحث‌ها و صحبت‌ها رقم خورد.

ایشان با شرکت در نماز جماعت، تشکیل شورای عالی شیعه، تشکیل نماز جمعه و نیز تالیفاتی نوین زمینه‌ای مناسب برای گفتگو با علمای ادیان دیگر را برای اثبات حقانیت اسلام قرآنی ایجاد نمودند.

با شدت گرفتن جنگ داخلی لبنان، آیت‌الله صادقی آنجا را به قصد حجاز ترک نمودند. در آنجا با سخنرانی در مسجدالحرام، کلاس درس مکه برپا شد که ایشان بعد از رسول‌الله و ائمه معصومین، صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین اولین شیعه بودند که به طور رسمی در مسجدالحرام درس می‌دادند. در آن زمان شیخ عبدالله بن حمید با توجه به آشنایی با ایشان دستور داد مدرسین مسجدالحرام یک کلمه علیه شیعه و ائمه شیعه حرف نزنند این مسئله بسیار اهمیت داشت که در مسجدالحرام و در خطبه جمعه نه تنها صحبتی علیه شیعه نمی‌شد، بلکه راجع به وحدت اسلامی حرف‌هایی زده می‌شد.

در مکه نیز غافل از فعالیت‌های انقلابی نبودند و در زمان کشتار مردم قم و تبریز، روزهای جمعه به بهانه دعای ندبه سخنرانی‌هایی در این زمینه داشتند. در همین دعای ندبه بود که سخنرانی معروف و مشهور خود، توله رضاخان را داشتند که به جای یک دقیقه سکوت، یک دقیقه گریه کرده و بعد به طور مفصل صحبت کردند.

گاهی اوقات بعضی تجار به آنجا آمده، تعداد زیادی از نوار سخنرانی‌های ایشان را تکثیر و به روش غیر قابل باوری به ایران و کل بلاد مسلمانان می‌بردند.

ایشان در سال ۵۷ برای دومین بار و به فاصله ۱۷ سال دستگیر شدند و پس از آزادی به بیروت رفتند که پس از تثبیت موقعیت در لبنان، به فرانسه رفته تا امام خمینی را در نوفل‌لوشاتو ملاقات کنند. همچنین سفری به ایتالیا داشتند و در دانشگاه‌های ایتالیا سخنرانی کردند که در نتیجه موج عظیم بیداری و آگاهی در رابطه با لزوم تأسیس حکومت اسلامی ایجاد شد. پس از ورود امام به ایران ایشان نیز به وطن بازگشتند که علاوه بر سخنرانی‌هایی در سراسر ایران، قبل از اعلام رسمی نماز جمعه جمهوری اسلامی در مشهد و جمران،

دانشگاه صنعتی شریف و دانشگاه تهران نماز جمعه تشکیل دادند. ایشان به جهت مشورت‌هایی با امام خمینی و برای ریشه دار کردن نهضت و انقلاب قرآنی، در کارهای اجرایی شرکت نکرده و در قم اقامت نمودند و بر محور معارف قرآن دروس، تألیفات و خطابات خود را ادامه دادند.

در جنگ ایران با عراق نیز سخنرانی مفصلی به دو زبان فارسی و عربی در آبادان داشتند که سه مرتبه از رادیو و تلویزیون آبادان پخش شد که در انتقاد به عربستان سعودی، کویت و عراق در رابطه با نپذیرفتن امام خمینی نیز صحبت‌هایی داشتند.

حدود سال ۶۷ با وقوع ماجرای سلمان رشدی و کتاب آیات شیطانی و فرمان اعدام او که امام خمینی به حکم شرعی صادر نمودند. کتابی با نام آیات رحمانی در پاسخ به گفته‌های او نوشتند تا در حقیقت اعدام افتراءات او باشد.^۱ در سال ۱۳۶۷ پس از ۱۰ سال اقامت در قم، تألیف ۲۵ جلد از تفسیر سی‌جلدی الفرقان را، ضمن دو تدریس عربی و فارسی به اتمام رساندند. در این سی جلد سعی کردند که اگر نکته‌ای مغفول و یا خطایی مشهود نسبت به آیه‌ای از آیات قرآن در میان تفاسیر شیعه و سنی باشد، متذکر شوند.

پس از تألیف تفسیر الفرقان سعی کردند که در رشته‌های تفسیری، فلسفی، فقهی و... آثاری تحقیقی قرآنی به چاپ رسانند که در همه این رشته‌ها با نظرات علمای مشهور شیعه و سنی اختلاف داشتند.

در فقه، بیش از ۵۰۰ فتوی بر مبنای قرآن و سنت و مخالف با نظرات مشهور را در تبصرة الفقهاء آوردند و مبنای این اختلاف وسیع در کل علوم اسلامی را، آزاد اندیشی و تدبر بدون پیش‌فرض در قرآن مبین دانستند و خاطر نشان گردیدند که اگر علمای اسلام قرآن را درست بررسی کنند در صد اختلافشان با هم بسیار کم می‌گردد، گرچه این گونه فتاوی آنان بر خلاف اجماع و روایاتی هم باشد.

در فلسفه نیز، ارکان فلسفه مرسوم حوزوی را مانند قدمت زمانی جهان و حدوث ذاتی آن، سنخیت خدا و آفریدگان بر مبنای ضرورت سنخیت علت و معلول، قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد و... را بر خلاف برداشت‌های درست عقلی و قرآنی می‌دانستند. در منطق بشری

۱. صادقی تهرانی، محمد، آیات رحمانی در پاسخ به کتاب آیات شیطانی، انتشارات فرهنگ اسلامی.

اضافه بر اعتراضاتی چند، تعداد ۶۶ تضاد، طبق حساب ابجدی الله، را در میان نظرات منطقیان اعلام نموده و در حاشیه تفسیر الفرقان جلد دهم، در سورة اعراف یادداشت کردند. در علم اصول نیز، بحث و تحقیق در مباحث الفاظ را نادرست می‌دانستند، چنانکه هیچ‌یک از علمای علوم تجربی نیز در بدیهیات لفظی بحث نمی‌کنند و می‌فرمودند اصول عملیه هم از نصوص کتاب و سنت پیداست.

در نتیجه کتاب اصول الاستنباط را در زمینه مباحثی ضد اصول حوزوی نوشتند. از آنجا که اختلاف ایشان با اکثر علما در مسائل فقهی از سایر علوم بیشتر است، علاوه بر تفسیر الفرقان که در این مورد به تفصیل سخن رفته، کتاب‌های تبصرة الوسيله، علی شاطیءالجمعه، به زبان عربی و رساله توضیح المسائل نوین، فقه گویا، اسرار مناسک و ادله حج، مفت خواران و... را نوشتند که در آنها مباحث مهم فقهی قرآنی را مطرح کردند.^۱ از دیگر کتاب‌های ایشان می‌توان به نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر (نقدی قرآنی بر کتاب‌های هرمنوتیک آقای دکتر محمد شبستری و قبض و بسط شریعت از آقای دکتر سروش)، انقلاب اسلامی ۱۹۲۰ عراق، حکومت قرآن، مسافران، برخورد دو جهان‌بینی، ماتریالیسم و متافیزیک، نماز جمعه و... اشاره نمود.

ایشان در مرحله آخر تحقیقات قرآنی خویش، با احساس مسئولیتی عظیم ترجمه و تفسیر قرآن را به فارسی گرد آورده، که برای فارسی زبانان حجت و بیانی روشنگر و برای سایر ترجمه‌های تفسیری پس از متن عربی قرآن اصل و بنیادی شایسته باشد و بررسی‌ها و دقت‌های عمیقی که در آن به کار برده شده به زبان‌های دیگر بازگردانده شود. ایشان در همه حال ابراز داشتند که با کمال تأسف با بررسی کامل و مکرر بهترین ترجمه‌های تفسیری فارسی قرآن و تفسیرهای مفصل، حتی از مراجعی تفسیردان — تا چه رسد به دیگران- اشتباه‌های کثیری در هر کدام از آنها دیده شده است. چه در معانی لغوی یا جملاتش و چه در فصاحت و بلاغت بی نظیرش و چه در انتخاب الفاظ نغز و پر مغزش و حتی در بازگرداندن ادبی آیتش، زیرا قرآن چنانکه در لغت عربی زیباترین و زیننده‌ترین بیان و معنی را در بر دارد، برگردانش نیز بایستی همچنان بهترین و معجزه آساترین

۱. صادقی تهرانی، محمد، رساله توضیح المسائل نوین، انتشارات امید فردا ۸۴

برگردان باشد و بایستی با دقت و شرایط شایسته‌تری مورد توجه قرار گیرد. ترجمه تفسیری و برگردان درست قرآن بسی سخت‌تر و دقیق‌تر از تألیفات دیگر و حتی از تفسیر تفصیلی قرآن است و بایستی با شرایط ویژه‌ای صورت گیرد. به این گونه که با آشنایی کامل و سیر عمیق در تفسیر تسلسلی و موضوعی قرآن، که تفسیر قرآن به گونه‌ای شایسته باید با کمال باریک‌بینی و حقیقت‌نگری و با زدودن پیش‌فرض‌ها و انتظارات تحمیلی، تنها بر مبنای قرآن و با استفاده از ابزارها و یافته‌های درونی آیات آن بدون در نظر گرفتن عوامل بیرونی و آراء و اقوال و نظرات تحمیلی این و آن انجام گیرد، که در نهایت نتیجه چنین تفسیری رسیدن دقیق به مرادات الهی به گونه واحد شایسته و مستقیم است و رسایی‌های عمیق نهایی نیز با شورای علما و اندیشمندان قرآنی قابل دسترسی است که "وامرهم شوری بینهم" شور شایسته در این امر بایسته را لازم دانسته است.

بنابراین آگاهی دقیق به لغت قرآن بر اساس تفسیر درونی و لغتی که به آن برگردان می‌شود لازم است، و نه توجه به دیگر لغات که احیاناً نارسا و یا ضد یکدیگر و یا بر خلاف حقیقتند. روی این مبانی تنها دانستن لغت قرآن و باز گرداندنش برای ارائه معانی مختصر آن کافی نیست چنانکه نوشتن رساله‌های عملیه، مرحله پایانی و نتیجه آخرین اجتهاد شایسته است از این والاتر و مهم‌تر باز گردان مختصر قرآن به زبانی دیگر است که اینگونه ترجمه از نظر معارف قرآنی جهان شمول است.

بر این پایه عالمان و شرعمداران اسلامی هم - بدون این شرایط - شایستگی ترجمه تفسیری قرآن را ندارند و حتی مفسران هم به سختی می‌توانند آن را به زبانی دیگر برگردانند تا چه رسد به دیگران که به صرف دانستن زبان عربی و زبانی دیگر برای ترجمان قرآن همت می‌گمارند زیرا این همه حقایق و حیانی را در قالب مختصر آوردن بسی دشوار و پر اهمیت است.

در تفسیر مختصر ترجمان فرقان که ترجمه‌ای فشرده از تفسیر الفرقان است علاوه بر بررسی‌های بسیار دقیق در برگردان قرآن حتی سیمای وزن و صدای قرآنی هم به اندازه ممکن رعایت شده است. اعجاز ربانی در آخرین کلمات و حیانی نه تنها از نظر معنی بلکه از نظر وزن نیز به گونه‌ای معصومانه و نه معصوم نمودار شده است و در این کتاب تا سر حد

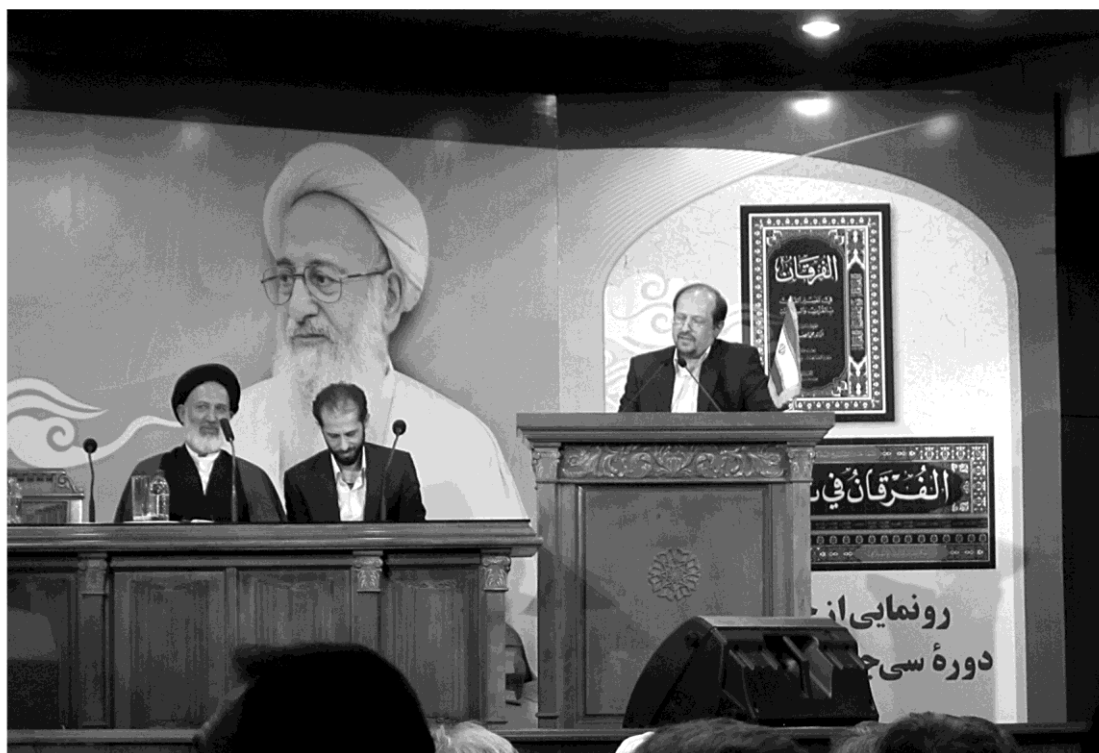
توان و امکان اضافه بر رعایت معنوی الفاظ، فصاحت و بلاغت قرآنی رعایت شده است. بر حسب آیاتی از قرآن مانند ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ (آل عمران: ۱۰۳) چنان می‌نماید که با شرایط ممکنه می‌توان با بررسی کامل و دقت شامل در قرآن حداقل به عصمت علمی آن دست یافت.

در نتیجه برای پویندگان و جویندگان معارف قرآن هرگز تفاوتی جز در بعد تکاملی نخواهد ماند، اگر هم تشابه اندکی در اثر عدم عصمت اینان به وجود آید، با ﴿وامرهم شوری بینهم﴾ (شوری: ۷۳) برطرف می‌گردد و به محکم می‌رسد. تفسیر قرآن به معنای توضیح معانی پنهان آن نیست بلکه به معنای استفسار از آن است، مفسر قرآن در تفسیر آن، تنها مستفسر از قرآن است که آیات را به وسیله آیات دیگر بدون هیچ‌گونه پیش‌فرض علاقه یا انتظار و تحمیل بیان می‌کند و تنها در صدد تبیین قرآن با بیان خود قرآن بوده و با نادیده گرفتن افکار و انظار و اقوال غیر مطلق دیگران و تحمیلات علوم بشری (چه دینی و چه غیر دینی) با نظر صائب و راست نگر مقاصد الهی را جویا شوند به این ترتیب مفسر قرآن خداست و بس: ﴿ولا یأتونک بمثل الا جئناک بالحق و احسن تفسیراً﴾ (الفرقان: ۲۵، ۳۳) که قرآن خود حاوی کل حقایق درونی و برونی است. و "احسن تفسیراً" بودن قرآن در کلیت خود، نسبت به خود و دیگر حقایق همچنان باقی و پابرجاست. در این ترجمان تفسیری که ترجمه خالص قرآن و تفسیرهای لازمه آن است هیچ قرائتی از قرائات گوناگون مورد نظر نبوده و تنها قرائت متواتر قرآن معتبر است و بس، که وحدت و قطعیت دارد و مبنای یگانه تفسیرها و ترجمه‌های قرآن است، اگر هم قرائت‌های دیگری از قرآن متواتر باشد در برابر تواتر قطعی و جهان شمول قرآن، ناچیز و قطعاً باطل است. در این کتاب افزون بر ترجمه تمامی آیات، تفسیری مختصر هم از برخی آیات آمده که در مجموع ترجمانی میانگین از تمامی قرآن است.^۱



۱. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان، تفسیر مختصر قرآن کریم، انتشارات شکرانه، چاپ اول تابستان ۸۸

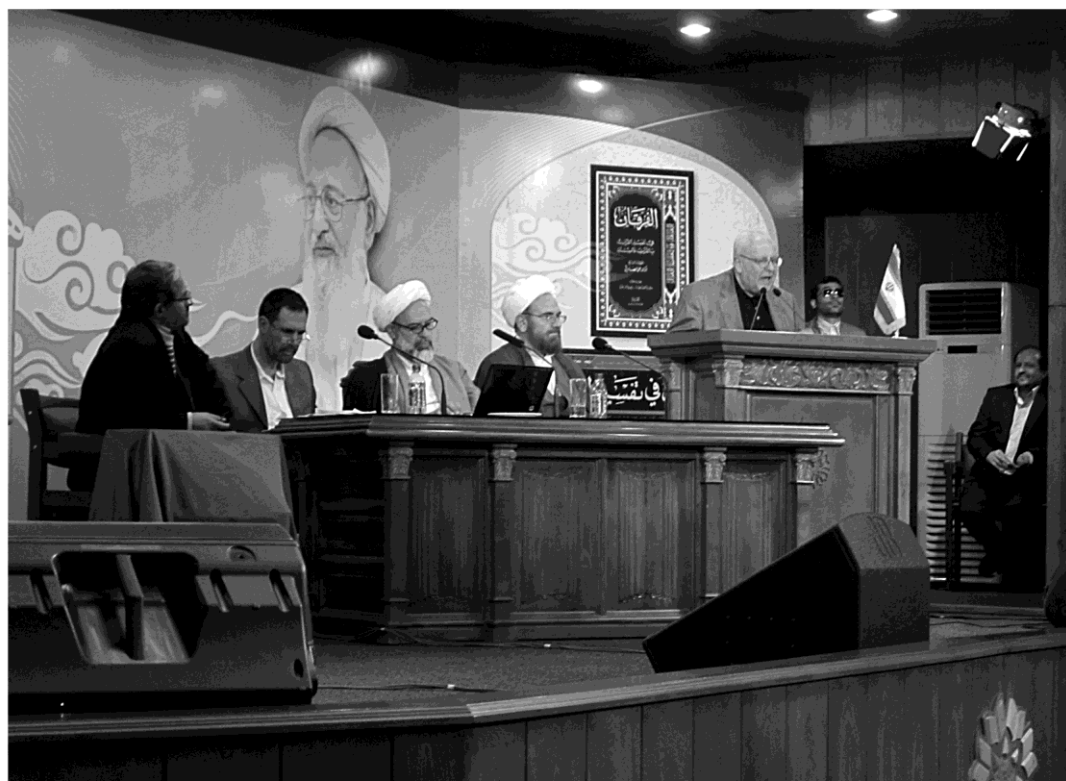




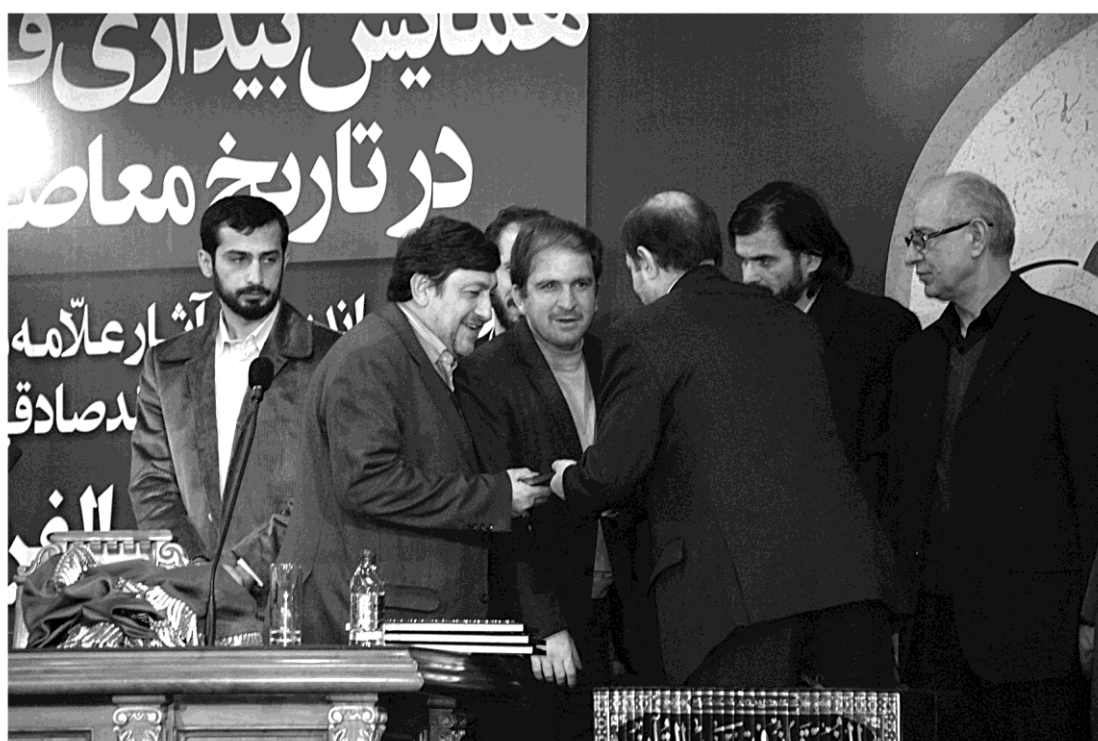


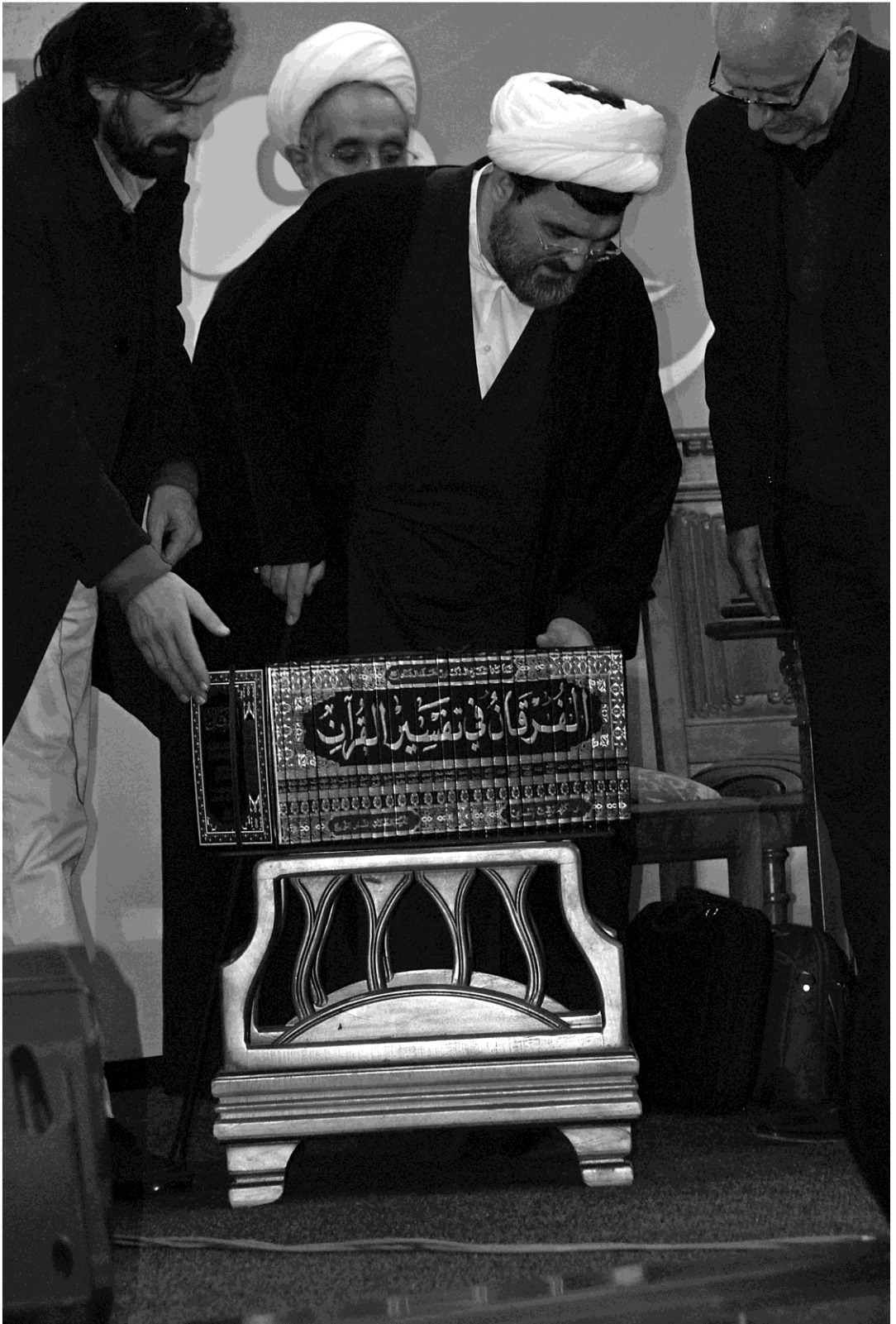












تأليفات عربى

حضرت آية الله العظمى دكتور محمد صادقى تهرانى (ره)

* «الفرقان» فى تفسير القرآن بالقرآن والسنة «٣٠ مجلداً»؛

* التفسير الموضوعى بين الكتاب والسنة «٣٠ مجلداً»؛

(جلد ١ و ٢): الله، بين الكتاب والسنة وسائر الكتب السماوية

(جلد ٣ و ٤): البرزخ والمعاد

(جلد ٥ و ٦): محمد (ص)

(جلد ٧ و ٨): خلفاء الرسول (ص)

(جلد ٩): السياسة الاسلامية

(جلد ١٠): اصول الاستنباط

(جلد ١١): الفقه المقارن بين الكتاب و السنة، الصوم - الحج

(جلد ١٢): الفقه المقارن بين الكتاب والسنة حكومة قرآنية - العلم والظن - ...

(جلد ١٣): الفقه المقارن بين الكتاب والسنة، النكاح - الطلاق

(جلد ١٤): الحياة الدنيا بين المنافقين والكافرين و الشياطين

(جلد ١٥): الدعوة الى الله، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(جلد ١٦): الصيد، الذبابة، الوصية الميراث، الشهادات، القصاص، الحدود والديات

(جلد ١٧): الاقتصاديات الاسلامية - بين الكتاب والسنة وسائر الكتب السماوية

(جلد ١٨): ماء الارض و السماء فى آيات

(جلد ١٩): الأخلاق

(جلد ٢٠): العلوم التجريبية

(جلد ٢١): الادعية وابتهاالات ربانيه

(جلد ٢٢): العرفان

(جلد ٢٣): آدم و نوح (ع).

(جلد ٢٤): ابراهيم (ع) واوصياؤه بين الكتاب والسنة وساير الكتب السماوية

(جلد ٢٥): موسى (ع)

(جلد ٢٦): موسى (ع) و رسل معه و بعده

(جلد ٢٧): عيسى (ع)

(جلد ٢٨): الانسان، الدنيا والشيطان، الكافرون والمنافقون

(جلد ٢٩): اولياء الامور بعد الرسول الاعظم (ص)

(جلد ٣٠): سورة الملك و سيرة الملوكية العادلة على ضوء الايات البينات.

- * «البلاد» في تفسير القرآن بالقرآن
- * دليل الفرقان في تفسير القرآن
- * عقائدنا
- * المناظرات بين الإلهيين و الماديين
- * حوار بين اهل الجنة و النار
- * الفقهاء بين الكتاب والسنة
- * «حوار» بين الإلهيين والماديين؛
- * المقارنات العلمية و الكتابية بين الكتب السماوية؛
- * غوص في البحار بين الكتاب والسنة
- * رسول الإسلام في الكتب السماوية
- * تاريخ الفكر والحضارة
- * على والحاكمون
- * فتياتنا
- * أين «الكراسة»
- * مقارنات فقهية
- * على شاطئ الجمعة
- * تبصرة الفقهاء بين الكتاب والسنة
- * تبصرة الوسيلة بين الكتاب والسنة
- * لماذا نصلى و متى نقصر من الصلاة؟
- * لماذا انتصرت اسرائيل و متى تنهزم؟
- * شذرات الوسائل والوافي
- * حق الفرقان رداً على الفرقان الحق
- * المسافرون

تألیفات فارسی

حضرت آية الله العظمى دکتر محمد صادق تهرانی (ره)

- * ترجمان وحی (ترجمه و تفسیر فارسی مختصر قرآن)
- * ترجمان فرقان (تفسیر فارسی مختصر قرآن کریم — پنج جلدی)
- * رساله توضیح المسائل نوین
- * بشارات عهدین (در آنچه پیامبران الهی راجع به پیامبر اسلام پیشگویی کرده‌اند).
- * نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر؛
- (نقدی قرآنی بر دانش هرمنوتیک و پلورالیسم دینی و قبض و بسط تئوریک شریعت).
- * ستارگان از دیدگاه قرآن
- * اسرار، مناسک و ادله حجّ
- * فقه گویا (فقه سنتی، فقه پویا و فقه بشری — نگرشی مختصر در سراسر فقه اسلامی)
- * آفریدگار و آفریده؛ گفت و گوی خداپرستان با مادی‌گرایان پیرامون آفریدگار و آفریده
- * نگاهی به تاریخ انقلاب اسلامی ۱۹۲۰ عراق و نقش علماء مجاهدین اسلام
- * ماتریالیسم و متافیزیک
- (برخورد دو جهان بینی)، گفتمان خداپرستان با مادی‌گرایان درباره اصل توحید
- * نگرشی جدید بر نماز و روزه مسافران
- (بحث بی‌نظیر فقهی پیرامون حرمت کاستن از نماز و ترک روزه در سفر).
- * آیات رحمانی (در پاسخ به کتاب آیات شیطانی)
- * حکومت قرآن و جلوه آن در میان کتب آسمانی
- * حکومت صالحان یا ولایت فقیهان
- * حکومت مهدی (عج)
- * دعا‌های قرآنی
- * گفت‌وگویی در مسجد النبی (ص)

- * مسیح(ع) از نظر قرآن و انجیل
- * قرآن، تورات، انجیل و خاتم پیامبران(ص)
- * سپاه نگهبانان اسلام: امر به معروف و نهی از منکر
- * مفت‌خواران از دیدگاه کتاب و سنت(ع)
- * علم قضاوت در اسلام از دیدگاه کتاب و سنت(ع)
- * نگرشی جدید بر حقوق بانوان در اسلام از دیدگاه کتاب و سنت(ع)
- * نماز جمعه
- * نماز مسافر با وسایل امروزی
- * پرسش و پاسخ‌های احکام قضایی بر مبنای قرآنی
- * این؟ شرح و تفسیر فرازهای مهمی از دعای ندبه
- * پیروزی اسرائیل چرا و شکست آن کی؟
- * تفسیر سورهٔ حمد (ترجمه فارسی الفرقان)
- * علم اصول در ترازوی نقد
- * قرآن و نظام آموزشی حوزه
- * مفسدین فی الارض
- * پاسخ به اتهامات مکتوب