

شیوه‌های ارزیابی و نقد حدیث در تفسیر الفرقان

سید محمد علی ایازی^۱

یونس نیک‌اندیش^۲

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 اهل بیت 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 صادقی کتاب و سنت، بر هم تطابق دارند و محور احکام مختلف فقط قرآن و در مرتبه‌ی دوّم سنت منطبق بر محور وحی قرآنی است. وی بدین شیوه، بقیه‌ی 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 صادقی که آن را فقه «گویا نام نهاده است»، علم رجال به تنهایی حجت آور نیست، ادله‌ی حجیت خبر واحد کافی نیست و تحلیل‌های عقلی و چندو چون‌های تدبّری در کنار قرآن و سنت قطعیه تعیین کننده جایگاه معارف و فهم و صحت کاربرد زیاد دارد. روش صادقی در برخورد با احادیث به این گونه است که پس از استدلال در یک موضوع خاص، نتیجه یا نتایجی به دست می‌دهد که نشانگر توجه وی به برداشت‌های عقلانی است، در مقاله‌ی حاضر برخی از شیوه‌های ارزیابی و نقد حدیث در تفسیر الفرقان مورد بحث و بررسی و کنکاش قرار می‌گیرند، آن گاه نتیجه یا نتایج به دست آمده، ارایه خواهد شد.

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

۱- استادیار علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران و عضو هیأت علمی تمام وقت واحد یاسوج: ۰۹۱۷۹۴۱۴۰۲۳ و ۹۱۷۳۴۱۲۶۵۹.

مقدمه

سخن گفتن در باره‌ی تفسیر الفرقان آیت الله 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 ویه 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 موضع‌گیری یک مفسر نسبت به جایگاه روایات و بحث و سخن‌هایی که در این باره 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 همه‌ی تفسیرهای سیزده قرن دیگر برابری می‌کند (به عنوان نمونه ر.ک: ایازی، سیر تطور تفاسیر شیعه، ویرایش چهارم) اما آنچه به ارتقای علمی و بازدهی و مفید بودن آن کمک کرده، شناخت جایگاه تفسیر پژوهی و نقد تفسیرهای است که موضع مفسر را از دیگران متفاوت بوده و راه و روشی مستقل از همقران و گذشتگان خود ایجاد کرده است. 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.

۱ - اهمیت شناخت مبانی

برای شناخت تفسیر و روش‌های صادقی، شناخت مبانی مفسر در این راستا انجام گرفته که در تفسیر مفسر به دنبال پرده‌برگیری از ناپیداهای آیات در برخورد با آیات دیگران است. البته گاه مفسر این مبانی را آشکار نمی‌کند و گاهی در مقدمه‌های تفسیری به صورت شفاف بر آن‌ها پای می‌فشارد. در مقاله‌ی 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 هرمونتیکی دارد. این کاوش‌ها کمک می‌کند تا نشان داده شود که ریشه اختلاف در تفسیر، تنها متن نیست و این مفسر متن

است که نقش آفرین است. برخی خواسته‌اند موضع مفسر را ساده و یا دلیل بی توجهی 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 مسئله 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 قرآن کریم 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 ندارد، 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 تقدم و تأخر و جداسازی مراحل آن از یکدیگر امری است که با مهارت لازم به دست می‌آید. تنوع اجتهادات به همین کنکاشها وابسته است. فقه الحدیث یکی از دانش‌های مهم حدیث‌شناسی است که متکفل فهم حدیث و استنباط آن در معارف و احکام است. به همین دلیل امام باقر (ع) بنا بر 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 دنباله‌ی بحث وضع حدیث به شمار می‌رود، زیرا: نقد حدیث در همان حال که مبحث و فصلی مستقل است، اما با ارایی‌نشانها 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

^۱ - بحارالانوار، مجلسی، ج ۱، ص ۱۰۶.

^۲ - وضع و نقد حدیث، مسعودی، ص ۱۷۳.

مبانی عالمان اسلامی در شیوه برخورد با حدیث و شکل استفاده از آن مختلف است. نمونه این اختلاف را می توان در تعریف نقد حدیث ملاحظه کرد. مثلاً در تعریف اصطلاحی نقد حدیث از منظر فقها 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 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 اتصاف به عدالت یا وثاقت یا عدم ثبوت اتصافشان 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 قرار می‌کنند، حتی می‌توان گفت: که بیش‌ترین اولویت را به «نقد سند» اختصاص داده‌اند و کم‌تر به «نقد متن» توجه داشته‌اند. در حالی که متن‌گرایان از فقها به محتوا و مضمون حدیث بیشتر بها می‌دهند. صادقی از جمله مفسران و فقیهانی است که به بررسی سندی چندان اعتقاد ندارد و به عرضه‌ی 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 سنت 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 سنت 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، سنت قطعیّه و استدلال عقلی» می‌چرخند، به نقد احادیث

^۱ - بینات، ش، ۳۰، ص ۱۱

^۲ - فقه گویا، صادقی، ص ۱۳

می‌پردازد و به شرحی که گفته شد احادیث را قبول یا رد می‌نماید. در مقاله‌ی حاضر برخی از شیوه‌های 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 مقدمه‌ی تفسیر الفرقان و در مصاحبه با مجله‌ی بینات بر شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن تأکید دارد. وی در مقدمه‌ی تفسیر الفرقان می‌نویسد: «در این صورت همه‌ی شیوه‌ها و مسالک تفسیر نادرستند، مگر شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن، همان طور که رسول خدا (ص) و ائمه‌ی آل رسول (ص) این شیوه‌ی درست را در تفسیر آیات قرآن طی کرده‌اند و بر مفسرین است که این طریقه‌ی برتر را از این معلّمان 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 از پرسش «بینات» می‌گوید: «قرآن کلام خداست و همان گونه 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 آیه‌ی «ولا یأتونک بمثل الاجئناک بالحق و احسن تفسیراً»^۲. «جئناک» کیست؟ خداست. خدا چه آورده، خدا حق را 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 «الآجئناک» 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، تفهم - فکر مطلق بی شائبه، تعقل بی شائبه، این‌ها مقدماتی است که خود قرآن دارد. افلا تعقلون، افلا یشعرون، افلا یتدبرون، چون با تقابل تفسیر به رأی با تفسیر قرآن می‌فهمیم که تفسیر قرآن دارای 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

^۱ - مقدمه‌ی تفسیر الفرقان، صادقی، ج ۱، ص ۱۹

^۲ - فرقان، ۳۳

مورد نظرمان است یعنی تفسیر قرآن به حق تفسیر، حق تفسیر. بعد اولی، محورش قرآن است، بعد دوّمی و حاشیه‌ای عقل مطلق را به کار بردن، علم مطلق را به کار بردن و مقابلهش تفسیر به رأی است^۱.

۲- اهمیت جایگاه سنت

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 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

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 و حیانی 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 دارند.

۴- بهره‌گیری از تحلیل‌های عقلی:

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 توجه وی به برداشت‌های عقلانی است. به عنوان مثال در تبیین «فقه گویا» در موارد متعددی به این شیوه استدلالی تمسک می‌جوید. وی ابتدا در توضیح مقدمات برهانی می‌نویسد «خدای تبارک و تعالی برای بر طرف ساختن مجهولات فکری ما در حد 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 «انظرکیف تُصَرَّفَ

^۱- البینات، ش ۳۰، ص ۱۱۰

^۲. همان، ج ۵، ص ۲۹۶.

^۳. الفرقان، ج ۸، ص ۱۱.

^۴. همان، ج ۱۵، ص ۳۰.

الایات لعلهم یفقهون». (انعام؛ ۶۵) بنگر چگونه نشانه‌های حقیقت را گوناگون بیان می‌کنیم - شاید به خوبی بفهمند و نیز «قد فصلنا الایات لقوم یفقهون» (انعام: ۹۸) = محققاً نشانه‌های حق را به گونه‌ای روشن بازگو کرده‌ایم برای گروهی که می‌فهمند - این آیات و آیاتی دیگر برای فقه و تفقه شایسته‌ی خود کفایی و خود رأیی را از میان برده، بررسی نظرات و دریافت‌های دیگران را در مسیر یافتن حقیقت، تکلیفی همگانی دانسته است.^۱ آن‌گاه 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 دست کم غیر مخالف با نص و ظاهر مستقر قرآن نیز چون قرآن افاده علم می‌نماید^۲ اما روشن است که همه روایات تفسیری از قبیل 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 تمسک جسته است، اما همواره در قبال پذیرش یا رد روایات تفسیری سختگیر و معتقد است که باید از خود قرآن بهره برد. مبنای درست فهم کتاب خود قرآن و سنت قطعیه است در این باره به صراحت می‌نویسد «حدیث با ابتلاءاتی مانند «رجال سند»، «خبر واحد»، «متضاد»، «احتمال جعل»، «احتمال تقیه» «نقل به معنی»، «تقطیع» و «احتمال منسوخ بودن با قرآن» حتی تحمل ظنی الدلاله 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 حق 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 روشن ترمی شود.»^۳ بر این اساس، مفسر الفرقان به ذکر و رد روایات منسوب به معصومین (ع) در منابع شیعی تعصب نشان نداده و هر جا آن‌ها را با نص متواتر قرآنی معارض یافته مردود شمرده است. از سوی دیگر صادقی مهمترین معیار را در پذیرش روایت تطابق با قرآن دانسته، لذا اگر روایتی

^۱ - فقه گویا، صادقی تهرانی، ص ۷

^۲ الفرقان، ج ۷، ص ۲۰۸

^۳ - فقه گویا، صادقی، ص ۲۲

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 می دانند.

۶- تأکید به مشکلات و دشواری های 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 نشده اند و از سویی به دلیل نقل فضائل و مثالب در این دسته از اخبار و بیان شأن نزول ها، زمینه جعل بیشتر بوده و هر گروه و مذهب به نفع خود از این منقولات استفاده کرده است. از جمله علل وهن و ضعف در روایات تفسیری، جعل حدیث فاصله تاریخی و گسترش زمینه های جعل در دوره بنی امیه و بنی عباس و تدوین متون حدیثی از نیمه قرن اول تا قرن چهارم است که دامن گیر احادیث تفسیری نیز شده، حتی برخی از احادیث تفسیری طرق و انتساب آن ها به مؤلفین نامعلوم است، مانند آنچه در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری و تفسیر علی بن 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.

جعل حدیث که خود از پیامدهای تأخیر در تدوین حدیث، اعم از احادیث تفسیری، فقهی و کلامی بود، چه بسا انگیزه های 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، دست ساز می شد. در این باره هر چند قرآن پژوهانی که به نقد این روایات پرداخته، اما پیش از هر کس خود اهل بیت هشدار داده اند. ابراهیم بن ابی محمود می گوید: به حضرت رضا گفتم ما اخباری را در فضائل امیر مؤمنان و فضائل شما از مخالفان می شنویم که مانند این اخبار را در نزد شما نمی یابیم، آیا ما این اخبار را قبول کنیم. امام در جواب فرمود: یا ابن ابی محمود: «انّ مخالفینا وَّضَعُوا اخباراً فی فضائلنا وجعلوها علی ثلاثة اقسام، أحدها العلو وثانیها التقصیر فی امرنا وثالثها التصریح بمثالب اعدائنا. فإذا سمعَ الناس الغلو فینا کفروا شیعتنا ونسبواهم لی القول بربوبیتنا واذا سمعوا التقصیر اعتقدوه فینا واذا سمعوا مثالب اعدائنا باسمائهم تلبونا باسمائنا»^۱

ای پسر ابی محمود، 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 می کنند و به آنان نسبت می دهند که به ربوبیت ما اعتقاد دارند و وقتی که اخباری را بشنوند که در جهت کم رنگ کردن فضائل اهل بیت است، درباره ما به همین

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

اندازه معتقد می شوند 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 می دهند.

بنابراین، از دیدگاه صادقی بر حسب نصوص، فقط کتاب الله، را دلیل و مبنای احکام می داند و حدیثی که منطبق با قرآن باشد را قابل قبول می داند. قرآن هم خود مشرع است و هم دلیل شرعی برای صحت دیگر منابع است. پیامبر در برابر قرآن مشرع نیست، و قانون تخصیص احکام قرآن به بیان و تشریح پیامبر و اهل بیت معنا ندارد. آنان می توانند مفسر و مبین خود قرآن باشند، و در صورتی که حدیث معتبری باشد که معارض با ظاهر نباشد، همان حکم قرآن را استخراج و تبیین کنند، اما نمی توانند خود مؤسس در شریعت و قانون باشند. 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 (بر محور کتاب) را پایه‌ی اصول استنباط فقهی و دلایل قطعی و معصوم می داند. بدین شیوه، بقیه‌ی 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 می کند. به عقیده‌ی وی، محور اصلی در همه‌ی عرصه‌های دینی قرآن است، زیرا خدای متعال می فرماید: «وَ اٰتٰلُ مَا اَوْحٰی اِلَیْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُوْنِهِ مُلْتَحِدًا» (کهف: ۲۷): «و بخوان، و پیروی کن آن چه را از کتاب پروردگارت: (قرآن) به سویت وحی شده، هرگز هیچ تبدیل کننده‌ای برای آن نیست و هرگز به جز قرآن پناهگاهی (رسالتی و حیانی) نتوان 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 در باره آن نداشته باشد از باب «یا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اطِيعُوا اللّٰهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) پذیرفته است.

از نکات جالب توجه این نگرش تفسیر احادیث ولوی غیر مخالف قرآن است که ایشان بیان اهل بیت (ع) در معارف و احکام را رمزگشایی از دسته‌ای از آیات می داند و چنین احادیثی هم برگرفته از معارف نهفته آیات قرآن می داند، زیرا آیه‌ی ۲۷ کهف، منشأ همه‌ی احکام را از قرآن می داند و بس، در نتیجه سنت، برداشتی از رموز قرآن و همان وحی قرآنی در مرحله‌ی حقایق یا تأویل است.^۱ لذا سنت به هیچ وجه در عرض قرآن نیست تا نسخ آن باشد. و نصّ و ظاهر مستقر قرآن جز با نصّ و ظاهر مستقر آن نسخ نمی شود.

^۱ . اصول الاستنباط، صادقی، ص ۱۲

صادقی این معنا را با تعبیر دیگری بیان می کند که چون دلیل ظنی از دیدگاه قرآن مطرود است که آیه: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶) آن را بیان کرده که «آنچه را به آن علمی نیست پیروی مکن»، برخی گمان کرده که این آیه ناظر به اصول دین است و شامل احادیث ظنی احکام نمی شود که ایشان به صراحت می گوید این آیه هرگز ویژه‌ی 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 حجّت بالغه‌اش از میان نرفته است.^۱ صادقی، نقش علم رجال را، بیش‌تر در موضوعات می‌داند. 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 احادیثی صحیح‌السند بر خلاف نصّ 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، ادله‌ی حجّیت خبر واحد، مردود است. یعنی ادله‌ی حجّیت 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 برایت به آن علمی نیست، پیروی نکن» بنابراین: با استدلال به قرآن آن دسته از ادله‌ای که برای حجّیت 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 منسد است، پس باب اسلام منسد است. چون اسلام علمی است. اسلام ظنی نیست. وانگهی خدای سبحان می‌فرماید: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (انعام: ۱۴۹) آیا حجّت بالغه، حجّت رسا، علمی است و یا ظنی؟ حجّت ظنی، رسا نیست. ما دون علم نه حجّت است، نه رسا است. بنابراین مع الاسف قائلیت حوزویان به انسداد باب علم، در حقیقت منسد کرده است، باب قرآن را که علم است و باب سنت قطعیه 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 بکار می‌گیرد.

^۱ - اصول الاستنباط، صادقی، ص ۱۴

^۲ - همان، ص ۲۲

^۳ - غوص فی البحار، صادقی، ص ۱۵-۱۶

۳- نمونه هایی از شیوهی نقد روایات

مفسر الفرقان گر چه در پاره‌ای موارد جهت تأیید برداشت‌های تفسیری خود به روایات تمسک جسته است، اما همواره در قبال پذیرش یا رد روایات شیوهی با عنوان «فقه گویا» را برگزیده است. این شیوه که بر «مبنای محک زدن به قرآن و سنت قطعیه» است، مبنای داوری او نسبت به صحت و سقم حدیث و خبر واحد قرار داده است. وی می‌نویسد «حدیث با ابتلائی مانند «رجال سند»، «خبر واحد»، «متضاد»، «احتمال جعل» «احتمال تقیه» «نقل به معنی»، «تقطیع» و «احتمال منسوخ بودن با قرآن» حتی تحمل ظنی الدلاله 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 حق 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 رد روایات منسوب به معصومین (ع) در منابع شیعی تعصب نشان نداده و هر جا آن‌ها را با نص 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 رد برخی روایات می‌پردازد. وی با توجه به آیاتی از قبیل: «واعملوا انما غنتم من شیء فان لله خمس و للرسول ولذی القربى والیتامى و المساکین ...» (انفال: ۴۱). «وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تَقَدَّمُوا 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. فلسفه‌ی خمس و زکات را می‌توان آن چیزی بیان کرد که خدا در سوره حشر بیان داشته است: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷)، پس در واقع چرخش ثروت در جامعه‌ی اسلامی عاملی است تا ثروت در یک نقطه جمع نگردد و از ایجاد اختلاف طبقاتی و تورم اقتصادی حتی الامکان جلوگیری به عمل آید. زیرا فقر مهم‌ترین عامل از بین رفتن ایمان در جامعه‌ی اسلامی است. بنابراین باید تمام امکانات دست به دست یکدیگر نهند تا فقر هرگز در جامعه‌ی اسلامی ریشه نندواند.^۲ آن گاه 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

^۱ - فقه گویا، صادقی، ص ۲۲

^۲ - فقه گویا، صادقی، ص ۲۲

دیگر سهم امام است و در اختیار امام زمان (عج) و نواب آن حضرت است. همچنین در باب مصارف هشت گانه‌ی 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.^۱ و نهایتاً در نقد این گونه موارد و ردّ برخی روایات می‌افزاید «اولاً: آیه‌ی 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 أَبُوهُ مِنْ سَائِرِ قَرِيْشٍ، فَإِنَّ الصَّدَقَاتِ تَحَلُّ لَهٗ وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْخَمْسِ شَيْءٌ» «لأنَّ اللهَ يَقُولُ: «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 واسطه‌ی حضرت فاطمه (س) به آن حضرت منسوب می‌شوند. بنابراین، حدیث هرگز سیدی به غیر از فاطمه‌ی 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. نکته‌ی قابل توجه دیگر هندسه‌ی ذهنی جاعل این حدیث است که خرافات عصر جاهلیت را هنوز با خود حمل می‌کرده است. خرافاتی که در این شعر جاهلی کاملاً متجلی است.

بنوهن أبناء الرجال الاغارب

بنونا بنوا أبناءنا و بناتنا

فرزندان پسران ما فرزندان مايند و دخترانمان فرزندهايشان پسران غریبه‌اند.

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 «و مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودُ وَ سُلَيْمَانُ وَ ... عِيسَى وَ الْيَاسُ كُلُّ مَنْ الصَّالِحِينَ». (انفال: ۸۵-۸۶) همچنین قرآن امام حسن و امام حسین (ع) را از فرزندان پیامبر (ص) می‌شمارد، با آن که حسنین (علیهما السلام) تنها از طریق مادر به پیامبر (ص) منسوبند: «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ...». (آل عمران، ۶۱) و این دلیل قرآنی را

^۱ - همان

^۲ - وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۲۶۸

ائمه‌ی معصومین در برابر بنی امیه و بنی عباس بازگو می‌کرده‌اند که آنان را فرزندان و ذریه رسول الله (ص) نمی‌دانستند. نکته‌ی سوّمی 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 آیه‌ی ۴ و ۵ سوره‌ی احزاب در باره نفی پسرخانگی است. در نسبت دادن فرزند خواندگان به پدران حقیقی آنان نازل گردیده است.

۲- از نمونه‌های دیگر نقد حدیث که یکی از پایه‌های نقد حدیثی صادقی را تشکیل می‌دهد، نفی استقلالِ مُشْرِعیت 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 یا نسخ قرآن به روایت جایز نمی‌داند.^۲ 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. زیرا قرآن فرموده: «وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا» (کهف: ۲۶). «و هیچ کس را در فرمانروایی خود شریک نمی‌گیرد» ایشان از این آیه این گونه برداشت کرده که 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 جعل گروهی خاص می‌داند و می‌گوید به نظر می‌رسد که این حدیث را ثروتمندان جعل کرده‌اند. زیرا: چگونه ممکن است که زکات با مصارف هشت گانه تنها با درصدی خیلی کم به نه چیز تعلق گیرد. با آن که فقرای غیر سید بسیار بیش‌تر از فقرای سید می‌باشند،

^۱. در این باره در کتاب اصول الاستنباط، ص ۳۹ می‌نویسد: فلا إعتصام في حقل الشريعة الإسلامية إلاّ بجبل الله وهو القرآن: (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...) [۳: ۱۰۳] و لا ممسك إلاّ القرآن... و در ادامه می‌نویسد: (وما أراك الله) هو في الإراءة الكتابية حق التفسير وفي إراءة السنة ليست إلاّ حق التأويل أو التذليل، ولا معارضة بين التأويل والتذليل بالوحي وأصل الكتاب.

^۲. 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 تقيد نسخا لعموم أو إطلاق بلا في ضابطين.

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.^۱ اما ممکن است که گفته شود در این احادیث پیامبر 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 رأیتمونی اصلی»، و کیفیت و تعداد رکعات و زمانهای آن را به صراحت بیان کرده است. و ممکن است که بیان موارد نه گانه 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 مصادیق اطیعوا الرسول داشته باشد که به جز اطیعوا الله است. در این صورت حکم پیامبر هم ناظر به احکام خاص پیامبر جدا از احکام قرآن باشد. و مشروعیت پیامبر معارض با تشریح خدا نیست، 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 اعیان املاک غیر منقول او ارث نمی‌برد، اما از اموال دیگر و از آن جمله لوازم ساختمانی و اثاثیه منزل ارث می‌برد. بیشتر اختلاف 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، صادق، و رضا علیهم السلام، 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 تَرَكْتُمْ أَنْ لَمْ یَكُنْ لَكُمْ وَكَلٌّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دِينٌ» (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 نکرده است. همچنین سه حدیث در توافق 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

^۱ - فقه گویا، صادقی، ۳۷-۳۲

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 غضب 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 این که حکم قرآن به وسیله‌ی 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 مهم تر 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 تعصیب 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 فریضه 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 اطلاق 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 ایدائی 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

^۱ - فقه گویا، صادقی، ص ۴۱-۴۲

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص ۸۳، باب ۷ از ابواب موجبات الارث، ح، ۳، ۴، ۱۵.

یعنی زوجه است. در این باره آیت الله صادقی به موضوع طلاق رجعی یعنی طلاق که مرد می تواند پس از جدایی برگردد، اشاره می کند و می نویسد: «شرط الإصلاح فی حُسن الزوجیه الألیفه، فهو إزالة الفساد الزوجی الذی من أجله حصل الطلاق، فالرد لأجل قضاء العدد حتی تحرم أبداً، و بأحرى للاعتداء علیها و المضاره، ذلک الرد مردود فی شرعه القرآن، مسدود علی البعولۃ المضارین أو الذین لا یعنون إصلاحاً... فلا حق لهن استقلالاً بجنبهن، بل هو لهن استقلالاً بجنبهن شرط إرادۀ الإصلاح... فکما الطلاق بید من أخذ بالساق، کذلک نقضه فی العده هو بید من أخذ بالساق شرط إرادۀ الإصلاح، فهو إذا لمصلحه الزوجین دونما استقلال للزوج باستغلال الرد لغير الإصلاح»^۱. باز در جایی دیگر می گوید این که در فقه در طلاق رجعی گفته شده است مردان در هر حالتی حق رجوع به همسرانشان دارند، چه انگیزه‌ی اصلاحی داشته باشند، چه نداشته باشند، درست نیست. اصولاً دادن چنین حقی به مردان با فلسفه‌ی ازدواج در تضاد است، زیرا: ازدواج به هدف و انگیزه‌ی 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 می توان به آنان کلاً حق رجوع اعطا کرد؟ قرآن کریم می فرماید: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» (بقره: ۲۲۸). بنابراین، آیه هرگز نمی توان حکم به بازگشت شوهر و حق رجوع او در هر حالتی نمود، بلکه تنها در صورتی می توان 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 تَضَارُّوهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ» (طلاق: ۶) بنابر این: در طلاق رجعی مرد تنها با انگیزه‌ی اصلاح حق بازگشت دارد.^۲ به همین دلیل در نقد نظریه معروف می نویسد: «أحقیق 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.

۵- در ذیل آیه‌ی «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ و انتم اذلَّهُ» (آل عمران، ۱۲۳) پس از ذکر عزت خدا، رسول خدا و مؤمنین «ولله العزة و لرسوله و للمؤمنین» دو روایت از نور الثقلین و تفسیر قمی آورده، مبنی بر این که از

^۱ . الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۴، ص: ۳۲-۳۳.

^۲ . مفت خواران، صادقی، ص ۴۰.

^۳ . الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۴، ص: ۳۴.

ابوعبدالله (ع) در مورد این آیه سؤال شد و ایشان در جواب گفته‌اند «در آیه به جای «انتم اذله»، «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 یختلقه الضعفاء حیث یعارض متواتر القرآن! .. إنها كما هي «وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» تعنی القلة المستضعفة، و هي ذلة بحساب الخلق الجاهلین، مهما كانوا أعزّة بحساب الخالق». در واقع در این آیه «انتم اذله» به حساب خلق جاهل ذلت است، ولی به حساب خالق در آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی 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، دلیل 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 شیوه‌ی 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) «إن القرآن یصدق بعضه بعضاً، یا در تعبیر دیگر آمده: یشهد بعضه بعضاً، یا ینق بعضه ببعض^۳. 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 حق هم همین است «زیرا قرآنی که تبیان همه‌ی مبهمات شریعت است، به طریق اولی تبیان خودش نیز خواهد بود و به همین جهت است که جمله‌ی «القرآن یفسر بعضه بعضاً» در زبان مفسران شهرت یافته است^۴. تفسیر قرآن به قرآن خود به دو شیوه است. اول: آن که مطلبی در یک آیه مبهم و در آیه‌ی دیگر به طور واضح بیان شده است. در این صورت بین دو آیه تناسبی معنوی یا لفظی وجود دارد مانند: آیه «حم و الكتاب المبین، انا انزلناه فی لیلہ مبارکہ». (دخان: ۱-۳) که در سوره‌ی قدر این «لیلہ مبارکه» به شب قدر تفسیر شده است «انا انزلناه فی لیلہ القدر». (قدر: ۱) و در سوره‌ی بقره بیان شده است که این شب قدر در ماه رمضان واقع شده است: «شهر رمضان الذی أنزل فیہ القرآن». (بقره: ۱۸) از مجموع این گونه آیات روشن می‌شود «که قرآن در شبی مبارک که همان شب قدر ماه رمضان است نازل شده است^۵. شیوه‌ی دوم تفسیر قرآن به قرآن، آن است که در آیه‌ای سخنی آمده است، ولی ظاهراً نه از نظر معنوی و نه از

۱. نور الثقلین، ج ۱: ۳۷۸ فی تفسیر العیاشی عن ابي بصیر قال قرأت عند ابي عبد الله (عليه السلام) «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» فقال: مه ليس هكذا أنزلها الله انما نزلت «و أنتم قليل». و فيه عن تفسیر القمی فی الآیة قال أبو عبد الله (عليه السلام) ما كانوا اذلة و فيهم رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و انما نزل «و لقد نصرکم الله ببدر و أنتم ضعفاء».

^۲. الفرقان، ج ۴، ص ۳۶۶.

^۳. نهج البلاغه، خ ۱۳۳.

^۴. تفسیر و مفسرون، معرفت، ج ۲، ص ۱۸.

^۵. تفسیر و مفسرون - معرفت، ج ۲، ص ۱۸.

نظر لفظی با موضع ابهام در آیه‌ی دیگر ارتباط ندارد، اما می‌توان برای برطرف کردن آن ابهام بدان آیه تمسک کرد. مثل آیه‌ی سرقت^۱ از همین قبیل است که در آن موضع قطع دست سارق مبهم است، ولی امام جواد (ع) با تمسک به آیه‌ی «وَأِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا». (مائده: ۳۸) موضع قطع دست را بن انگشتان تعیین فرمودند و ابهام آیه‌ی سرقت 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.^۲

صادقی در مقدمه‌ی تفسیر الفرقان و مجله‌ی بیّنات بر شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن تأکید دارد. وی در مقدمه‌ی تفسیر الفرقان می‌نویسد «در این صورت همه‌ی شیوه‌ها و مسالک تفسیر نادرستند، مگر شیوه‌ی تفسیر قرآن به قرآن، همان طور که رسول خدا (ص) و ائمه‌ی آل رسول (ص) این شیوه‌ی درست را در تفسیر آیات قرآن طی کردند و بر مفسرین است که این طریقه‌ی برتر را از این معلّمان معصوم (ع) یاد بگیرند، به خاطر رجوع به اسالیب صحیح 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 مستقیم شان در طول زمان و مکان‌های مختلف طی کردند».^۳ 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».^۴ کسی که تفسیر به رأی می‌کند، خواه خطا کند و خواه اصابت نماید سرانجامش جهنم است. وی آن گاه 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 آیه‌ی قرآن که تحمل آن را ندارد، یا با آن که نه موافق است و نه مخالف است حمل نمایی».^۵ وی معتقد است که «اختلاف روایات در تفسیر آیات و اختلاف مفسرین در افهام و اسالیبشان همه به قرآن ردّ می‌شود، پس چیزی از آنها

^۱ - جن، ۱۸

^۲ - تفسیر و مفسرون، معرفت، ج ۲ ص ۱۸

^۳ - مقدمه‌ی تفسیر الفرقان، صادقی، ج ۱، ص ۱۹

^۴ - همان

^۵ - همان

تصدیق نمی‌شود مگر این که آن را قرآن تصدیق نماید»^۱. 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 آیه‌ی «ولا یأتونک بمثل الا جئناک بالحقّ واحسن تفسیراً»^۲ «جئناک» کیست؟ خداست. خدا آنچه آورده، حق آورده، مخاطبش هم پیامبر (ص) است. برای پیامبر (ص) در مقابل مثل‌های دیگران که با مثل‌هایی خواهند، حقایق را وارونه کنند و باطل را درست کنند. می‌گوید: که «الا جئناک» 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 حقّش احسن الحقایق است، تفسیرش هم احسن تفسیر است. بنابراین: به کمک این آیه و آیه‌های دیگر، قرآن خود خویش را تفسیر می‌کند، بله، تفسیر، تفهّم، فکر مطلق بی شائبه، تعقل مطلق بی شائبه این‌ها مقدماتی است که خود قرآن دارد. افلا تعقلون، افلا یشعرون، افلا یتدبّرون»^۳. وی آن‌گاه در مورد تفسیر به رأی می‌گوید: «رأی غیر مطلق است. رأی غیر مطلق یا رأی باطل. چون انسان در مثلثی 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 سنّت قطعیه 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»^۴.

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»^۵ به تعبیر دیگر: سبک تفسیر

^۱ - همان

^۲ - فرقان، ۲۳

^۳ - بینات، ش ۳۰، ص ۱۱

^۴ - همان

^۵ - مقاله‌ای روش تفسیری صادقی، امیرحسین مطلق، ص ۹

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 دوره‌ی 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 ملاحظه‌ی آیات دیگر، برای تأیید یا توسعه‌ی دامنه‌ی 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: در 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، ممکن است و این یکی از برجستگی‌های تفسیر الفرقان به شمار می‌آید.

– خودداری از نقل روایات اسرائیلیات

محور عمده‌ی 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 پا فراتر از آنچه 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

^۱ - الفرقان، ج، ۳۰ ص ۲۷، ج ۶، ۳۹۷، ج ۱۰ ص ۱۹۴

^۲ - الفرقان، ج ۱، ص ۳۱۵، ج ۴، ص ۲۳۹، ج ۲۷، ص ۵۲

روایات و رو آوردن به سبک تفسیر قرآن به قرآن را وجود روایات اسرائیلی و مسیحی در مجموعه‌ی 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.^۱ 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 نقل می‌کنند نوعاً قابل قبول است و اسرائیلی نیست. اسرائیلی اصلاً اصطلاح است بر روایاتی که نوعاً کذب است»^۲ مفسر الفرقان در نقد این‌گونه روایات می‌گوید «حتی کسانی که در معرفت قرآن اطلاع کمی دارند. بر این عبارات «روایات و اسرائیلیات» می‌خندند، پس الفاظ و معانی این‌ها کجا با قرآن مطابقت دارد؟ این‌ها روایات اسرائیلیاتی هستند که می‌خواهند برای قرآن آن چه را که کتب تحریف شده‌شان در بردارند، معنا کنند».^۳

بحث و نتیجه‌گیری

۱- از نظر صادقی محور و تکیه‌گاه اصلی جهت نقد و ارزیابی قرآن کریم است. به این معنا که از نظر صادقی 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 یقینی بودن قابل پذیرش است.^۲ به نظر می‌رسد صادقی با پیروی از استاد خود علامه‌ی طباطبایی کسی است که به طور جدی از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده کرده است، با این تفاوت که در تمام ابعاد فقهی، فلسفی، عرفانی و حتی ادبیات عرب به خود قرآن تمسک نموده است و به خصوص آیات الاحکام را در تفسیر خود مورد بررسی شایسته‌ای قرار داده است.^۳ در روش فقهی صادقی که آن را «فقه گویا» نام نهاده است، علم رجال حجّت‌آور نیست و تنها موافقت حدیث با قرآن ملاک سنجش 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- صادقی 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 توجه وی به برداشت‌های عقلانی است.^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

^۱ - الفرقان، ج ۱، ص ۲۱-۲۰.

^۲ - بینات، ش ۳۱، ص ۱۰۵.

^۳ - الفرقان، صادقی ج ۱، ص ۹۰.

ابعاد آیه» است. بدین معنا که مفسر پس از تفسیر یک آیه با ملاحظه‌ی آیات دیگر، برای تأیید یا توسعه‌ی دامنه‌ی 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. ۸- گرچه مفسر الفرقان از منتقدین حدیث به شمار می‌رود و با روش خاص خود همه‌ی احادیث را به خصوص احادیث تفسیری را نمی‌پذیرد، اما این طور 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

۱. ایازی، سید محمد علی، سیر تطور تفاسیر شیعه، تهران. دانشگاه علوم و تحقیقات، ویرایش چهارم، ۱۳۸۸ ش.
۲. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دالمعرفه، چاپ اول، سال انتشار ۱۹۵۷
۳. شهیدی، سید جعفر، ترجمه نهج البلاغه، تهران، انتشارات افست، چاپ سوم، سال انتشار، ۱۳۷۱
۴. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان، قم، انتشارات دارالتفسیر، چاپ اول، سال انتشار ۱۳۸۰
۵. صادقی تهرانی، محمد، ترجمان فرقان- قم- انتشارات شکرانه، چاپ اول، سال انتشار ۱۳۸۸
۶. صادق تهرانی، محمد، ترجمان فرقان- قم- انتشارات دارالتفسیر، چاپ اول سال انتشار ۱۳۷۹
۷. صادق تهرانی، محمد، غوص فی البحار، قم، انتشارات شکرانه، چاپ اول سال انتشار ۱۳۸۱
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه‌ی طباطبایی، چاپ چهارم، سال انتشار ۱۳۷۰
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، تهران، چاپ اول، سال انتشار ۱۳۵۲
۱۰. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن کریم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، سال انتشار ۱۳۶۸
۱۱. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسرون، قم، انتشارات ذوالقربی، پاساژ قدس، چاپ چهارم، سال انتشار ۱۳۸۷
۱۲. نفیسی، شادی، علامه‌ی طباطبایی و حدیث، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، سال انتشار ۱۳۸۴
۱۳. مسعودی، عبدالهادی، وضع و نقد حدیث، تهران، انتشارات سمت، چاپ چهارم، سال انتشار ۱۳۸۹
۱۴. مطلق، امیرحسین، مقاله‌ی روش تفسیری آیه‌الله صادقی در تفسیر الفرقان، تهران، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
۱۵. علامه‌ی مجلسی، سید محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه‌ی الوفا، سال انتشار ۱۴۰۴ ه.ق
۱۶. مجله‌ی بینات، قم چاپخانه‌ی بزرگ قرآن کریم، ش ۳۰، ۳۱