

نقد آرای امریتساری و چکرالوی در قرآن‌بسندگی و سنت‌گزینی

حسن رضایی هفتادر*

صفر نصیریان**^۱

چکیده

با آنکه پیامبر ﷺ تفکر قرآن‌بسندگی را قبل از نهادینه شدن آن توسط حاکمان پس از خود، با حدیث اریکه، پیش‌گویی و رد کرده بود، در سده اخیر، این تفکر، پس از فراز و نشیب‌های بسیار، توسط دو تن از اندیشه‌وران تأثیرگذار شبه‌قاره هند، به نام‌های عبدالله چکرالوی و خواجه احمد دین امریتساری توسعه یافته است. از این‌رو، تحقیق پیش‌رو بر آن شده، آرای قرآن‌بسندانه این دو اندیشه‌ور شبه‌قاره را به روش توصیفی - انتقادی مورد ارزیابی قرار دهد. در این راستا، یافته‌های تحقیق به این نحو است: ادله سه‌گانه‌ای که این دو اندیشه‌ور، در توجیه قرآن‌بسندگی، ارائه کرده‌اند عبارتند از: قرآن وحی الهی است، برخلاف سنت؛ نقش پیامبر ﷺ تنها ابلاغ قرآن است و ابلاغ سنت واجب نیست؛ تمام جزئیات احکام دینی، از قرآن قابل دریافت است و سنت امر زائدی است.

واژگان کلیدی

قرآن‌بسندگی، سنت‌گزینی، امریتساری، چکرالوی، شبه‌قاره هند.

hrezaii@ut.ac.ir
s.nasirian@ut.ac.ir
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۳

*. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).
**. دکتری مدرسی معارف اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۸

طرح مسئله

توجه به پیشینه تفکر سنت‌گریزی، این مطلب را روشن خواهد کرد که این تفکر در قالب‌های گوناگونی به ظهور رسیده است. یکی از مهم‌ترین و ابتدایی‌ترین قالب‌هایی که سنت‌گرایان در زمان پیامبر ﷺ طرح‌ریزی کردند، این بود که وجاهت سنت را در قالب دروغ‌پردازی و جعل حدیث مخدوش نمایند. این قالب، توفیق چندانی در زمان پیامبر ﷺ کسب نکرد؛ زیرا آن حضرت خطابه‌ای خواند و کسانی را که نسبت دروغ به او می‌بندند، اهل جهنم معرفی فرمود. (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۵: ۲ / ۶۲۱ برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۶۲ بخاری، ۱۴۰۱: ۱ / ۵۲ و ۴۳۴ / ۵ / ۲۲۹۰؛ مسلم، بی‌تا: ۱ / ۸ و ۱۰؛ ابن‌حنبل، ۲۰۰۸: ۴ / ۲۴۵، ۱۴ / ۵ و ۲۰ - ۱۹؛ ابن‌ماجه قزوینی، ۲۰۰۸: ۱ / ۱۵؛ خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ۹۸) دومین قالبی که سنت‌گرایان دنبال کردند، اتهام زنی به پیامبر ﷺ بود. البته، بر اساس مفاد برخی روایات، این قالب از سنت‌گریزی، انگیزه سیاسی داشته و پیشگامان آن، درصدد کتمان احادیث مربوط به حوزه ولایت و جانشینی پس از پیامبر ﷺ بودند؛ چنان‌که جریان دوات و قلم در اواخر حیات آن حضرت و اتهام هذیان به وی از سوی خلیفه دوم، بر همین مطلب دلالت دارد. (بخاری، ۱۴۰۱: ۱ / ۳۷ / ۴ / ۶۶ / ۵ / ۱۳۸ - ۱۳۷، ۹ / ۷؛ مسلم، بی‌تا: ۵ / ۷۶ - ۷۵؛ ابن‌سعد، بی‌تا: ۲ / ۲۴۵ - ۲۴۲؛ ابن‌حنبل، ۲۰۰۸: ۲ / ۴۵؛ بیهقی، بی‌تا: ۹ / ۲۰۷؛ فضل بن شاذان، ۱۴۰۲: ۱۷۲؛ نعمانی، ۱۳۹۹: ۸۲ - ۸۱؛ مفید، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۸۴؛ ابن‌شهر آشوب، بی‌تا: ۱ / ۳۳۶؛ شرف‌الدین، بی‌تا: ۵۲۷) ابن‌عباس به نقل از خلیفه دوم این چنین نقل می‌کند:

همانا وی (پیامبر ﷺ) در بیماری‌اش می‌خواست که نام او (علی بن ابی‌طالب ﷺ) را (برای خلافت پس از خویش) به‌صراحت بر زبان بیاورد، ولی من از روی دلسوزی و مصلحت‌اندیشی نسبت به اسلام، مانع این کار شدم. (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۲ / ۲۱ - ۲۰)

سنت‌گرایان با توجه به توفیقی که در قالب پیشین پیدا کردند، برای تداوم این توفیق، با توجه به آزادی کاملی که بعد از رحلت پیامبر ﷺ، به‌عنوان مرجع سنت، به دست آوردند، قالب سوم را طرح‌ریزی کردند که همان قالب قرآن‌بسندگی است. بر این اساس، حاکمیت بعد از پیامبر ﷺ، با ادعای کفایت قرآن و با شعار «کفانا کتاب الله؛ کتاب خدا برای ما کافی است»، نگارش حدیث را به‌طور رسمی منع کرد. (طبری، ۱۳۸۷: ۴ / ۲۰۴؛ ذهبی، ۱۴۱۹: ۱ / ۹) این قالب، روشی کارآمدتر برای سنت‌گرایان در جهت مخدوش ساختن سنت بود؛ زیرا سنت را در برابر قرآن قرار می‌داد. به‌واسطه این قالب بود که سنت‌گرایان موفق شدند سنت‌گریزی را به‌عنوان یک جریان در طول حیات اسلام، پیش ببرند، به‌طوری که تا به امروز جریانی زنده است.

گفتنی است که پیامبر ﷺ این قالب را در دوره حیات خود، بر اساس حدیثی که به «حدیث اریکه»^۲ معروف است، پیشگویی و رد کرده بود. (بیهقی، بی‌تا: ۹ / ۲۰۴ و ۳۳۱؛ طبرانی، ۱۴۱۵: ۸ / ۱۸۵؛ ابن‌حنبل، ۲۰۰۸: ۲ / ۳۶۷ و ۴۸۳؛ ۴ / ۱۳۲؛ دارقطنی، ۱۴۱۷: ۴ / ۱۹۱ - ۱۹۰؛ ابوداود سجستانی، ۱۴۱۰: ۲ / ۳۹۲؛ دارمی، ۱۳۴۹: ۱ / ۱۴۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۴ / ۱۴۵؛ ابن‌ماجه قزوینی، ۲۰۰۸: ۱ / ۶ و ۱۰؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۴۳)

۱. ذهبی روایتی را از قول خلیفه اول، به این نحو آورده است: «إنکم تُحدّثونَ عن رسولِ اللهِ ﷺ أحادیثَ تُختلفونَ فیها وألناسٌ بعدکم أشدُّ إختلافاً فلا تُحدّثوا عن رسولِ اللهِ شیئاً فمن سألکم فقولوا بیننا و بینکم کتابُ اللهِ فاستحلوا حلاله وحرّموا حرامه؛ همانا شما از پیامبر احادیثی می‌گویید که در آن دچار اختلافید و مردمان پس از شما بیشتر دچار اختلاف خواهند شد، پس از پیامبر چیزی حدیث نگوید و اگر کسی در این باره از شما سؤالی داشت، بگوید بین ما و شما کتاب خداست حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید».

۲. حدیث اریکه از احادیث صحیحی است که در مجامع روایی اهل سنت نقل گردیده است. محتوای این حدیث، حکم به گمراهی کسی است که بین قرآن و سنت فرق گذارد و دیگران را به کافی بودن قرآن و ترک سنت فراخواند. حدیث به روایتی این‌گونه است: «یوشکُ أحدکم أن یکذبني و هو متکي علي أریکيه یحدّث بحديثي، فیقول: بیننا و بینکم کتابُ اللهِ فما وجدنا فیهِ من حلالٍ إستحللناه و ما وجدنا فیهِ من حرامٍ حرّمناه ألا و إن ما حرّم رسولُ اللهِ ﷺ مثل ما حرّم اللهُ؛ نزدیک است که یکی از شما درحالی‌که بر تخیش تکیه زده، مرا تکذیب کند. حدیثی از جانب من نقل می‌شود و او می‌گوید: بین ما و شما کتاب خداست حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید. آگاه باشید! آنچه که رسول خدا کرده، مثل آن چیزی است که خداوند حرام کرده باشد».

وجود این حدیث، در منابع متعدد روایی اهل تسنن، حاکی از شهرت و بلکه قطعی بودن آن است؛ اگرچه برخی از رجالیان اهل تسنن مثل ترمذی، حاکم نیشابوری، ذهبی و جمال‌الدین قاسمی بر صحت آن گواهی داده‌اند. (حسینی جلالی، ۱۴۱۳: ۳۵۲)

بعد از گذشت حدود نود سال از منع حدیث به‌خصوص در حوزه نگارش آن، عمر بن عبدالعزیز، بار دیگر دستور داد تا حدیث نگاشته شود. (بلاذری، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۰۲؛ میلانی، ۱۴۲۷: ۴ / ۳۱۹؛ معارف، ۱۳۸۵: ۲۹؛ یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۳۲۷)

اگرچه با این اقدام عمر بن عبدالعزیز، تفکر قرآن‌بسندهی تا حدودی به حاشیه رفت، ولی در سده دوم، هنوز رگه‌هایی از آن به چشم می‌خورد. به‌طور مثال، برخی، معتزله بصره و برخی نیز طایفه‌ای از خوارج را از پیروان این نوع تفکر در سده دوم هجری دانسته‌اند. (خضری بک، ۱۳۹۰: ۱۹۷)

به نظر می‌رسد، این تفکر، در زمان شافعی از فقیهان اربعه اهل تسنن، بار دیگر سربرآورده باشد؛ زیرا وی در عصر خود، با تفکر گروهی که به‌طور کلی منکر سنت بودند، مقابله کرده است. (شافعی، ۱۴۰۳: ۷ / ۲۸) در زمان‌های بعدی نیز این تفکر با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده و گاه به حاشیه رفته و گاه در عرصه اجتماعی جولان داده است. (ابن‌قتیبه، بی‌تا: ۵۹؛ طیبی، ۱۳۹۶: ۲۸)

سرانجام تفکر قرآن‌بسندهی، در دو سده اخیر، دوباره مجال رشد یافت و در شبه‌قاره هند، به نهضتی فراگیر تبدیل شد که گروهی بنیادگرا و معتقدان بازگشت به اسلام نخستین، آن را راهبری می‌کردند. (عزیز، ۱۳۶۷: ۲۱ - ۱۹)

سید احمد خان هندی (۱۸۹۸ م) اولین شخصیتی است که عقیده قرآن‌بسندهی در آثارش راه‌یافته است. وی با تأکید بر وحی قرآنی، دایره سنت و اوامر و نواهی شرعی را به کمتر از آنچه که مقبول جامعه اسلامی آن زمان بود، محدود کرد؛ (سید احمد خان هندی، ۱۸۸۳: ۱ / ۱۸ - ۳؛ عزیز، ۱۳۶۷: ۲۰ - ۱۹؛ بهی، ۱۳۸۴: ۱۷ - ۱۱؛ اسعدی، ۱۳۸۹: ۳۷۴) اگرچه وی در ابتدا، تلاش می‌کرد از طریق کشف محتوای معتبر سنت، به برقراری دوباره اسلام راستین که عاری از اضافات دوره‌های اخیر است، کمک کند. (Troll, 1978: 52) از این‌رو، شاید بتوان گفت ریشه اصلی تفکر قرآن‌بسندهی، ارتباط و پیوندی باشد که متفکران آن، با تفکر سلفی‌گری وهابی به رهبری محمد بن عبدالوهاب (۱۷۹۲ م) داشته‌اند.

بعد از سید احمد خان، عقیده قرآن‌بسندهی توسط دو تن از رهبران تأثیرگذار بعدی، بنیانگذاری شد و توسعه یافت. جنبش قرآنیان را در لاهور، یک کارگزار دینی جزء به نام عبدالله چکرالوی (۱۹۳۰ م) به راه انداخت و گروه امریتسار را خواجه احمد دین امریتسار (۱۹۳۶ م) تأسیس کرد. (Mājid, 1962: 31-34؛ الهی‌بخش، ۱۴۲۱: ۲۵ - ۲۳ و ۳۹ - ۳۳؛ مهریزی، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۶؛ اسعدی، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۷۳؛ حب‌الله، ۲۰۰۶: ۵۱۲؛ شاعر، ۲۰۰۹: ۲۲ - ۱۸؛ آقای، ۱۳۸۹: ۹۷ - ۹۶)

گروه‌های لاهور و امریتساری، برای به رسمیت شناخته شدن به‌عنوان بنیانگذاران این خط مشی، با یکدیگر رقابت داشتند. نخستین نوشته‌ها درباره قرآن‌بسندهی را چکرالوی صورت داد. وی برای اولین بار در لاهور، انجمنی به نام «جماعت قرآنیان» را تأسیس کرد؛ (Mājid, 1962: 31؛ Brown, 1996: 38-39) اگرچه اندیشه‌های خواجه احمد دین امریتساری، تأثیری ماندگارتر داشته است. وی در سال ۱۹۱۸ میلادی و پس از تغییر گرایش به سمت قرآنیان و انتشار کتاب خود در این زمینه، انجمن «امت مسلمان» را بنیان نهاد؛ تشکیلاتی که دست‌کم تا سال ۱۹۵۲ میلادی فعالانه دیدگاه‌های قرآنیان را ترویج می‌کرد. (Brown, 1996: 38-39)

پیشینه تحقیق

آثاری در زمینه قرآن‌بسندهی به رشته تحریر درآمده‌اند، برخی از آثار مهم در این زمینه، عبارتند از: فصل ششم کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری* به جریان‌شناسی، تبیین و نقد روش‌های تفسیری متفکران

قرآن‌بسندهی می‌پردازد. (اسعدی، ۱۳۸۹: ۴۲۱ - ۳۶۸)

مقالاتی نیز در تبیین و یا نقد آرای اندیشه‌وران شبه‌قاره هند و مصر به نگارش درآمده که مهم‌ترین آنها «جریان‌شناسی قرآن‌بسندهی در دو قرن اخیر؛ نگاهی به شبه‌قاره هند و کشورهای عربی» (اسعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۶ - ۹۵) و «نقد مبانی قرآنیون در نفی حجیت، احراز و اثبات سنت نبوی» (طیبی، ۱۳۹۶: ۵۰ - ۲۷) هستند.

آثار پیشین به‌رغم آنکه مطالب مفیدی در زمینه قرآن‌بستگی ارائه کرده‌اند، ولی از چندین جهت نیازمند بازآفرینی هستند: اول. برخی از این آثار، صرفاً به توصیف جریان قرآن‌بستگی در شبه‌قاره توجه داشته و به نقد این جریان نپرداخته‌اند. دوم. برخی دیگر از آثار، به نقد مبانی قرآن‌بندگان به‌طور کلی بسنده کرده، بدون آنکه دیدگاه‌های اندیشه‌وران را به‌طور تفصیلی و به‌صورت تفکیک شده، تبیین و نقد نماید.

از این‌رو، این نوشتار بر آن شده تا به بررسی آرای دو تن از بنیان‌گذاران قرآن‌بستگی که شناخت آنان در ریشه‌یابی این جریان فکری سده اخیر، اهمیتی وافر دارد، به‌صورت تفکیک‌شده و تفصیلی پردازد. در این زمینه، مقاله حاضر تلاش می‌کند تا با روش توصیفی - تحلیلی به دو سؤال ذیل، پاسخ دهد:

۱. چکالوی و امریتساری به‌عنوان بنیانگذاران قرآنیان شبه‌قاره، بر چه ادله‌ای در قرآن‌بستگی تأکید دارند؟
۲. نقدهای وارده بر ادله مطرح شده توسط این دو شخصیت قرآنی شبه‌قاره چیستند؟

آرای چکالوی و امریتساری درباره قرآن‌بستگی و نقد آنها

با بررسی آرای چکالوی و امریتساری به‌عنوان بنیان‌گذاران اولیه، به ادله سه‌گانه‌ای درباره قرآن‌بستگی دست می‌یابیم. دلیل میانی که به نوعی همه طرفداران قرآن‌بستگی آن را پذیرفته‌اند، عبارت است از اینکه پیامبر ﷺ رسالتش صرفاً ابلاغ قرآن بوده و نسبت به ابلاغ سنت و وظیفه‌ای نداشت. (چکالوی، ۱۹۰۶: ۲۰۹ - ۲۰۸؛ امریتساری، ۱۹۲۳: ۱۵۱ - ۹۵؛ جیراچپوری، ۱۹۳۴: ۱۲۸؛ پرویز، ۱۹۴۹: ۳۱۵؛ همو، ۱۹۶۵: ۴۰؛ مودودی، ۱۹۸۹: ۲۶۰ - ۲۵۷؛ انصاری، بی‌تا: ۴)

این دلیل، دلیلی مشترک بین چکالوی و امریتساری است. اما دو دلیل دیگر که ملزوم و یا لازم منطقی این دلیل مشترکند، عبارتند از:

قرآن وحی الهی است و سنت، ناشی از بصیرت پیامبر ﷺ است. این دلیل را امریتساری مطرح کرده است. این دلیل پشتوانه و مبنای دو دلیل دیگر است. (امریتساری، ۱۹۲۳: ۹۶ - ۹۵ و ۱۵۱)

همه جزئیات احکام از قرآن قابل استخراج است. این دلیل را چکالوی مطرح کرده است. این دلیل نتیجه دو دلیل دیگر است. (چکالوی، بی‌تا: ۳ / ۸ - ۷؛ Mājid, 1962: 34-37)

بدین ترتیب قرآن‌بستگی بر اساس آرای امریتساری و چکالوی، دارای ادله سه‌گانه‌ای است که به ترتیب اهمیت عبارتند از:

۱. وحی بودن قرآن برخلاف سنت؛
۲. انحصار نقش پیامبر ﷺ در ابلاغ قرآن و واجب نبودن سنت؛
۳. وجود همه جزئیات احکام دینی در قرآن و زائد بودن سنت.

در ادامه به‌طور مبسوط، این سه دلیل را بررسی کرده، بر اساس آیات قرآن، روایات و آرای اندیشه‌وران اسلامی به نقد آنها می‌پردازیم.

الف) وحی بودن قرآن برخلاف سنت

از دیدگاه امریتساری، منشأ الهی قرآن، بر این مبنا تأکید دارد که پیامبر ﷺ، فهم کاملی از قرآن نداشته و نمی‌توانست داشته باشد. بنابراین، قرآن فراتر از بصیرت و قدرت تفکر پیامبر ﷺ بوده و منشأ الهی (وحیانی) دارد. اما سنت از فهم و بصیرت پیامبر ﷺ ناشی شده و نشانه‌ای از شخصیت اوست و فهم آن حضرت، برتر از فهم دیگر مسلمانان نیست. (امریتساری، ۱۹۲۳: ۹۶ - ۹۵ و ۱۵۱) بنابراین از دیدگاه او، قرآن وحی الهی و فراتر از فهم بشر است، اما سنت دارای چنین ویژگی نیست؛ زیرا سنت از فهم و بصیرت پیامبر ﷺ ناشی شده و هیچ برتری بر کلام دیگر مسلمانان ندارد.

بررسی و نقد

اثبات دلیل پیش‌گفته، زمینه لازم برای واجب‌العمل نبودن سنت برای مسلمانان بعد از پیامبر ﷺ را فراهم می‌کند و در نقطه مقابل، رد این دلیل، نکته‌ای اساسی در حمایت از مرجعیت و وجوب عمل به سنت پیامبر ﷺ در همه زمان‌ها به‌شمار می‌رود.

با این مقدمه، به بررسی و نقد دلیل پیش‌گفته می‌پردازیم:

این اعتقاد امریتساری که قرآن وحی الهی بوده و ناشی از بصیرت پیامبر ﷺ نیست، به خودی خود اعتقاد درستی است؛ زیرا وحی به‌عنوان وسیله‌ای برای ارتباط غیبی با خداوند، به بصیرت و یا تفکر پیامبران ربطی ندارد.

برخلاف دیدگاه امریتساری که معتقد است سنت برخلاف قرآن، ناشی از وحی نیست، در قرآن به مواردی از وحی برخورد می‌کنیم که از نوع قرآنی نیست و در عین حال، بصیرت افرادی که بر آنان وحی شده، در آن نقشی ندارد.

مفسران در تفسیر آیه ۷ سوره قصص، بر این نکته تأکید دارند که وحی بر مادر حضرت موسی ﷺ که به‌واسطه آن مأمور شد فرزندش را در تابوتی گذارد و روانه دریا کند، از نوع الهام بوده است. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۵۶؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۱۳۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۰ / ۲۰؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۷ / ۲۷۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۵ / ۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷ / ۳۷۷)

همچنین در قرآن درباره حضرت سلیمان، تعبیر «فَهَمَّ نَهَا سُلَيْمَانَ؛ و آن [داوری] را به سلیمان فهماندیم» (انبیا / ۷۹) به‌کاررفته است. این تعبیر، بیانگر ارتباط وحیانی حضرت سلیمان ﷺ با خداوند است؛ زیرا از فهماندن راه‌حلی توسط خداوند متعال به سلیمان ﷺ خبر داده تا به‌واسطه آن، حضرت داود ﷺ، به قضاوت و رفع مخاصمه بپردازد؛ به احتمال زیاد این تعبیر هم بیانگر وحی از نوع الهام است. حتی اگر این وحی از نوع الهام هم نباشد، در هر صورت، هیچ‌گونه شباهتی به وحی قرآنی ندارد؛ زیرا در زمان حضرت داود ﷺ، حضرت سلیمان ﷺ، پیامبر نبود تا وحی‌ای شبیه وحی قرآنی دریافت کند. بلکه از آن‌رو که وحی در این آیه، به امر قضاوت مربوط می‌شود که از نوع امور جزئی است، شبیه به وحی سنت است.

دیدگاه امریتساری مبنی بر اینکه سنت وحی نیست، از جهات مختلفی قابل نقد است:

الف) مفاد آیاتی از قرآن (آل عمران / ۳۱؛ نساء / ۵۹ و ۸۰؛ نحل / ۴۴؛ نجم / ۴ - ۳؛ احزاب / ۲۱؛ حشر / ۷)، با این گفته امریتساری که سنت، وحی نباشد، منافات دارند؛ زیرا بر اساس این آیات - که به‌طور قطع از دیدگاه قرآنیان، وحی الهی‌اند - سخن و رفتار پیامبر ﷺ نیز ناشی از وحی است. در ادامه، برای نمونه، به بررسی مفاد آیات ۳ و ۴ سوره نجم می‌پردازیم:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. (نجم / ۴ - ۳)

و از روی هوی و [هوس] سخن نمی‌گوید. آن [سخن] نیست جز وحی‌ای که [به او] وحی می‌شود.

شوکانی در تفسیر «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» می‌نویسد: «یعنی سخن پیامبر ﷺ از روی هوای نفس نیست؛ نه در رابطه با قرآن و نه غیر آن (سنت)» (شوکانی، ۱۴۳۰: ۲ / ۸۹۷) وی در ادامه، به این نکته اشاره می‌کند که در امثال این‌گونه آیات، اعتبار به عموم آیه است نه خصوص سبب نزول آن. (همان: ۹۹۰)

طبرسی و علامه طباطبایی نیز آیه را عام و آن را شامل قرآن و سنت پیامبر ﷺ می‌دانند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۲۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹ / ۵۰)

همان‌طور که می‌بینیم، در تفسیر پیش‌گفته، برای اثبات وحی بودن سنت، به عمومیت و ظهور آیه استناد شده است، نه سبب نزول آن؛ زیرا فرض بر آن بوده که سبب نزول آیه درباره قرآن باشد، ولی اگر سبب نزول آن را خود سنت بدانیم به خصوص آیه تمسک خواهیم کرد که به‌صورت صریح و قطعی، بر وحی‌انیت سنت دلالت می‌کند؛ چنان‌که روایات سبب نزول، آیات اولیه سوره نجم را به مسئله سنت پیامبر ﷺ مربوط می‌دانند که در اینجا همان جانشینی بعد از وی بود. همین مسئله بود که منافقان با آن مخالفت کردند و گفتند که آن را خداوند وحی نکرده است تا اینکه آیات مورد نظر، در پاسخ به این مخالفت نازل گردید. (قمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۳۳۶ - ۳۳۴؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۱۵۸ - ۱۴۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵ / ۱۹۰ - ۱۸۶)

جمله‌ای از قرائن خارجی و داخلی نیز مؤید این سبب نزولند:

یک، قرائن خارجی: بر اساس روایتی نسبتاً طولانی از ابن‌عباس، نزول سوره نجم، مربوط به اواخر حیات پیامبر ﷺ بوده و به قضیه جانشینی او مربوط است. وی این سبب نزول را به‌صورت عینی گزارش کرده است. (صدوق، ۱۴۱۷: ۱ / ۶۵۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۱۴۴)^۱ با توجه به اینکه او هنگام رحلت پیامبر ﷺ صرفاً ۱۰ تا ۱۵ سال داشته (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴ / ۲۸ - ۲۷؛

۱. صَلَّيْنَا الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ دَاتَ لَيْلَةٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا سَلَّمَ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بَوَّجْهٍ ثُمَّ قَالَ: إِنَّهُ سَيَنْقُضُ كوكبٌ مِنَ السَّمَاءِ مَعَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَيَسْفُطُ فِي دَارِ أَحَدِكُمْ، فَمَنْ سَقَطَ ذَلِكَ الْكوكبُ فِي دَارِهِ فَهُوَ وَصِيِّي وَ خَلِيفَتِي وَ الْإِمَامُ بَعْدِي... شبی نماز عشاء را با پیامبر ﷺ اقامه کردیم. حضرت،

ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹: ۳ / ۱۹۰ - ۱۸۶)، ارتباط نزول این آیه با سال‌های آخر حیات پیامبر ﷺ قوت می‌یابد؛ زیرا اگر یازده سال حضور پیامبر ﷺ در مدینه را از حداکثر سن ابن عباس در زمان رحلت پیامبر ﷺ کم کنیم، وی به هنگام هجرت، تنها چهار سال داشته است؛ بنابراین در چهار سال حضور ابن عباس در مکه، عملاً امکان نقل وجود ندارد و در سال‌های اولیه حضور وی در مدینه هم به همین سال امکان نقل ضعیف است.

اگرچه سیوطی آورده که سوره نجم مکی است، (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱ / ۵۷) ابوعبدالله زنجانی بر اساس برخی نقل‌های متقدم، آن را جزو سور مدنی برشمرده است (زنجانی، ۱۴۰۴: ۵۸) که با سبب نزولی که روایات پیش‌گفته بیان داشته‌اند، سازگار است.

اینکه سوره نجم بنابر نقل‌هایی، سوره ۲۱ یا ۲۲ برشمرده شده است، به تمسک از برخی گزارش‌ها از مصاحف صحابه به دست آمده و با توجه به اختلاف نظرهای زیادی که این مصاحف در ترتیب سوره‌ها با یکدیگر داشته‌اند، معلوم می‌شود که بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها تدوین نشده، بلکه برگرفته از برخی از ارشادات پیامبر ﷺ و گاه اجتهاد صحابه، در ترتیب قرائت سوره‌هاست نه ترتیب نزول آنها. (همان: ۸۷ - ۸۶)

دو. قرائن داخلی: آیات ابتدایی سوره نجم،^۱ سخنی از قرآن نگفته‌اند تا در آیه ۴ که می‌فرماید: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى»، ضمیر «هو» را به قرآن بازگشت دهیم. بنابراین ضمیر «هو»، مرجع لفظی ندارد. لذا دو احتمال در مرجع آن باقی می‌ماند: یکی آنکه ضمیر را به قرینه لبی، به قرآن بازگشت دهیم و دیگر اینکه یک قرینه خارجی، برای مرجع آن بیابیم. از آنجا که بازگشت دادن ضمیر، نیازمند قرینه است، بنابراین نمی‌توان بدون تفحص از قرائن خارجی و صرفاً به قرینه لبی، این ضمیر را به خود قرآن ارجاع داد؛ بنابراین باید ببینیم اگر آیات قرآن، ناظر به یک واقعت خارجی باشند، ضمیر را به آن واقعت ارجاع دهیم. بر همین اساس، با توجه به قرینه خارجی که از روایات سبب نزول به دست می‌آید، ضمیر «هو» در آیه ۴ سوره نجم، به یک واقعه خارجی مربوط می‌شود که مربوط به سنت است.

به نظر می‌رسد، تنها دلیل کسانی که ضمیر «هو» در آیه ۴ را به وحی قرآنی مربوط دانسته‌اند، آن باشد که عبارت «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ» و بار دیگر نیز او را مشاهده کرد» در آیه ۱۳ همین سوره را به رؤیت جبرئیل ﷺ ارتباط می‌دهند که وحی قرآنی را می‌آورد؛ (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷ / ۲۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۲۶۵ - ۲۶۴؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۹ / ۳۵۶) درحالی‌که مقصود از رؤیت در این آیه، مورد اختلاف است و بنابر یک احتمال از دیدگاه مفسران، مقصود از آن، رؤیت قلبی خداوند متعال توسط پیامبر ﷺ است که از طریق وحی مستقیم بوده و در عالم معراج رخ داده است. همین احتمال در روایات اسباب نزول نیز بیان شده که احتمال رؤیت جبرئیل را تضعیف می‌کند. (قمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۳۳۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۱۵۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۷ / ۲۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۹ / ۳۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۲۶۵ - ۲۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵ / ۱۹۲ - ۱۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶ / ۱۲۴)

در عبارت «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ؛ و مصاحب شما گمراه نشده است» در آیه ۲ همین سوره، ضمیر «کُم» به اصحاب پیامبر ﷺ بازگشت دارد که مقصود از آن مؤمنان هستند، نه مشرکان؛ چون پیامبر ﷺ با مشرکان مصاحبت نداشت، بلکه با مسلمانان همنشین بود؛ بنابراین مضمون این آیه، مخالفت با نبوت پیامبر ﷺ نیست که مشرکان مطرح می‌کردند، بلکه مضمون آن چیزی است که موجب انزجار منافقان بود؛ یعنی همان جانشینی پیامبر ﷺ که بر اساس سنت ابلاغ شده بود.

بدین ترتیب، از مجموع قرائن پیش‌گفته، می‌توان نتیجه گرفت که وحی بودن سنت، مستند به برخی از آیات قرآن است و به اتکای آن می‌توان گفت که دست‌کم بخشی از معارف دینی، از طریق وحی سنت انتقال یافته است.

ب) امروزه اندیشه‌وران احیاگر سنت در شبه‌قاره نیز بر این باورند که وحی دو گونه است: یکی وحی متلو یا وحی مقروء که همان آیات قرآن است که جبرئیل بر قلب پاک پیامبر ﷺ نازل کرده است و دیگری وحی غیرمتلو یا وحی

پس از سلام نماز رو به ما کرد و گفت: «به هنگام طلوع فجر ستاره‌ای از آسمان کنده شده و به سوی خانه یکی از شما فرود می‌آید، کسی که این ستاره در خانه او فرود آید، او وصی و خلیفه و امام بعد از من است...».

۱. وَاللَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ؛ سوگند به ستاره، هنگامی که فرود آید! که هم‌نشین شما [= پیامبر] گمراه نشده و بیراهه نرفته [و زیانکار و محروم نگشته] است.

غیرمقروء که سنت نام دارد. (ابن حزم، ۱۳۲۲: ۱ / ۹۶؛ عاشوری، ۱۳۸۵: ۲۷)

ج) به فرض بپذیریم که برخی از معارف سنت از طریق بصیرت پیامبر ﷺ منتقل شده باشد، بی‌شک پیامبری که مؤید به وحی و الهام است، به دلیل اتصال به عالم غیب و اطلاع از رموز آن، وسعت دید و دقت نظر بهتری در موقعیت‌های مختلف پیدا می‌کند و درست‌ترین تصمیمات را می‌گیرد؛ بنابراین، اطاعت از او در این‌گونه موارد نیز واجب است.

مودودی از اندیشه‌وران و احیاگران سنت در شبه‌قاره هند نیز معتقد است که هیچ‌کس بهتر از خود حضرت محمد ﷺ قادر به فهم فحوای دقیق کلام و معنای بخش‌های مختلف وحی قرآن نیست. پیامبر ﷺ بصیرت خداداد داشت که به‌وسیله آن قادر بود به درستی قرآن را بفهمد و بر اساس آن عمل کند؛ بنابراین کلام و رفتارش، بن‌مایه و جوهره سنت، به‌عنوان برداشتی مرجع و معتبر از متن وحیانی در نظر گرفته می‌شود. (مودودی، ۱۹۸۹: ۲۵۷)

اما دلیل حجیت سنت در چنین مواردی، ریشه قرآنی دارد. بر اساس برخی از آیات قرآن، بصیرت انبیا، بصیرتی معصومانه است. قرآن کارهای انبیا حتی در امور دنیوی را نیز تحت نظارت خداوند معرفی کرده است؛ آنجا که در سوره هود درباره حضرت نوح ﷺ می‌فرماید: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ يَا عِيسَىٰ وَوَحْيَنَا؛ و زیر نظر ما و [براساس] وحی ما، کشتی را بساز». (هود / ۳۷)

در این آیه، تقابلی «بِأَعْيُنِنَا» با «وَحْيِنَا»، بیان‌گر این معناست که پیامبران به دو طریق از عنایات الهی برخوردارند: یکی از طریق وحی و دیگری از طریق توجه و مراقبت. بی‌شک خداوندی که در امور دنیوی از پیامبرش حمایت و مراقبت می‌کند، در امور دینی به طریق اولی، وی را از این حمایت و مراقبت برخوردار خواهد کرد.

قرآن دقیقاً با همین تعبیر «بِأَعْيُنِنَا»، درباره پیامبر ﷺ نیز می‌فرماید: «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا؛ و برای [ابلاغ] حکم پروردگارت شکیبا باش؛ چرا که تو زیر نظر مایی». (طور / ۴۸)

مفسران مقصود از «حکم» در این آیه را حکم الهی علیه مشرکان دانسته‌اند که در آینده تحقق می‌یافت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸ / ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹ / ۲۵۷) که به نظر می‌رسد، همان دستور خداوند متعال به فتح مکه باشد که از طریق وحی سنت ابلاغ شده بود و یا حکمی بود که با تدبیر پیامبر ﷺ به انجام رسید که در هر دو صورت، این کار تحت حمایت و نظارت خداوند انجام شد.

برخی از آیات نیز از مراقبت الهی نسبت به پیامبر ﷺ از همان دوران کودکی، حتی در امور دنیوی، حکایت دارند: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ؛ آیا تو را یتیم نیافت و پناه داد؟! و تو را گم‌گشته یافت و راهنمایی کرد». (ضحی / ۷ - ۶)

روایاتی نیز مؤید این معنا هستند که کارهای پیامبر ﷺ پیوسته تحت مراقبت خداوند بوده است. برای مثال از پیامبر خدا ﷺ نقل شده است که فرمود: «پروردگرم تأدیب مرا به عهده گرفت و نیکو تأدیبم کرد». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶ / ۲۱۰) حضرت علی ﷺ نیز در خطبه قاصعه می‌فرماید:

خداوند از آن زمان که حضرت محمد ﷺ از شیر گرفته شد، بزرگ‌ترین فرشته از فرشتگان خود را هم‌نشین او ساخت و این فرشته، شب و روز آن حضرت را به مکارم و محاسن اخلاق در جهان هستی هدایت می‌کرد. (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱۹۲)

ب) انحصار نقش پیامبر ﷺ در ابلاغ قرآن و واجب نبودن سنت

به اعتقاد امریتساری، قرآن از آن‌رو که کلام خداوند است باید ابلاغ شود؛ ولی ابلاغ سنت که نشانه‌هایی از شخصیت و منش حضرت محمد ﷺ است، ضروری نیست. چکرالوی هم معتقد بود که حضرت محمد ﷺ بیش از یک پیام‌رسان نبود و اطاعت از پیامبر ﷺ، تنها به معنای اطاعت از پیام الهی است که آورده بود. (امریتساری، ۱۹۲۳: ۹۵ و ۱۵۱؛ چکرالوی، ۱۹۰۶: ۲۰۹ - ۲۰۸؛ انصاری، بی‌تا: ۴)

هر دو سخن پیش‌گفته، به‌رغم اختلاف تعبیر، به یک دلیل اشاره دارند و آن اینکه نقش پیامبر ﷺ تنها ابلاغ قرآن بود؛ چنان‌که قرآنیان بعدی همچون پرویز و جیراچپوری نیز همین دلیل را با تعابیر دیگری مطرح کرده‌اند. (پرویز، ۱۹۴۹: ۳۱۵؛ جیراچپوری، ۱۹۳۴: ۱۲۸؛ مودودی، ۱۹۸۹: ۲۵۷)

اما مهم این نکته است که آیا نتیجه دلیل دوم نیز به مثل دلیل اول، عدم مرجعیت سنت است؟ در جواب می‌گوییم: بله همین‌طور است. بنابر دلیل دوم نیز به مثل دلیل اول، دیگر نمی‌توان مرجعیتی الزامی برای سنت، دست‌کم بعد از حیات پیامبر ﷺ برای مسلمانان بعدی، قائل شد و به تبع اطاعت آنان از سنت نیز الزامی نیست. این مسئله، در اندیشه امریتساری و چکرالوی به این نحو تبلور یافته است:

اقتدار و مرجعیتی که حضرت محمد ﷺ در اختیار داشت، کاملاً عاریتی و تنها بر اساس اعمال و اجرای قرآن و با تکیه بر فهم خود او بود، نه اینکه مرجعیت مستقلی داشته باشد. (امریتساری، ۱۹۲۳: ۹۵ و ۱۵۱؛ انصاری، بی‌تا: ۴)

بنابراین، در زمان‌های بعد از حضور پیامبر ﷺ، به دلیل آنکه اجرای قرآن را دیگران برعهده دارند، مرجعیتی برای سنت باقی نمی‌ماند، مگر از باب اینکه سنت به‌عنوان یک الگو برای مسلمانان بعدی مطرح شود. چکرالوی نیز چنان‌که بیان آن گذشت، معتقد بود که حضرت محمد ﷺ بیش از یک پیام‌رسان نبود و لزوم اطاعت از وی نیز تنها به معنای اطاعت از پیام الهی؛ یعنی قرآن است، نه اطاعت از سنت وی. (چکرالوی، ۱۹۰۶: ۲۰۹ - ۲۰۸) این نکته چکرالوی، به این معناست که فرمان قرآن مبنی بر اینکه «از خدا و از پیامبر اطاعت کنید» (آل عمران / ۳۲ و ۱۳۲؛ نساء / ۵۹؛ مائده / ۹۲؛ نور / ۵۴) به اطاعت از سنت دلالت نمی‌کند بلکه اطاعت از پیامبر ﷺ در حقیقت، اطاعت از قرآن است.

بررسی و نقد

دلیل قرآن‌بسنده انحصار نقش پیامبر ﷺ در ابلاغ قرآن، از چندین جهت قابل نقد است:

۱. اگرچه قرآن در آیات بسیاری، از نقش پیامبر ﷺ در ابلاغ قرآن سخن گفته است، (آل عمران / ۲۰؛ مائده / ۹۲ و ۹۹؛ رعد / ۴۰؛ نحل / ۳۵ و ۸۲؛ نور / ۵۴؛ عنکبوت / ۱۸؛ یس / ۱۷؛ شوری، ۴۸؛ تغابن / ۱۲) این بدان معنا نیست که قرآن نقش دیگری را از پیامبرش، نفی کرده باشد. بنابراین، از آنجا که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، دیگر نمی‌توان از دلیل انحصار نقش پیامبر ﷺ در ابلاغ قرآن دفاع کرد. در این صورت، ابلاغ عملی سنت توسط خود پیامبر ﷺ، دلیلی بر مرجعیت سنت و لزوم اطاعت از آن برای مسلمانان بعدی خواهد بود؛ چنان‌که اقدام وی به ابلاغ قرآن، دلیل مرجعیت قرآن است.
۲. آیاتی از قرآن که به نظر می‌رسد از نقش انحصاری پیامبر ﷺ در ابلاغ سخن گفته‌اند (همان)، نمی‌تواند مستمسک قرآن‌بسنده‌گان قرار گیرد؛ زیرا این آیات، مقید به ابلاغ قرآن نیستند. حتی با این فرض که مورد نزول این دست از آیات، احکام و معارف خود قرآن باشد، به دلیل عمومیت کلمه «الابلاغ»، نمی‌توان مورد را مخصص دانست. بنابراین منظور از این آیات که گفته وظیفه پیامبر ﷺ تنها ابلاغ است، اعم از ابلاغ قرآن و سنت است.
۳. برخلاف دلیل پیش‌گفته، آیاتی از قرآن بر نقش دیگری برای پیامبر ﷺ غیر از ابلاغ قرآن دلالت دارند. بسیاری از مفسران شیعه و اهل تسنن از مضمون این آیات، نتیجه گرفته‌اند که سنت در کنار قرآن، به‌عنوان دومین منبع قانون‌گذاری در اسلام، حجیت دارد و مسلمانان باید از آن تبعیت نمایند. (میبدی، ۱۳۷۱: ۱۰ / ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱ / ۳۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۵۸ - ۱۵۷، ۹ / ۳۳۹؛ حوی، ۱۴۱۲: ۱۰ / ۵۸۳؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۸ / ۲۱۱؛ آلوسی، بی‌تا: ۲۸ / ۵۰؛ قرطبی، بی‌تا: ۱ / ۳۷؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳ / ۲۳۶؛ شوکانی، ۱۴۳۰: ۱ / ۴۷۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۴ / ۲۳۲) برخی از این آیات عبارتند از:
الف) آیه ۴۴ سوره نحل:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ.

و نوشته‌های متین و آگاه‌کننده [= قرآن] را به‌سوی تو فرو فرستادیم، تا آنچه را به‌سوی مردم فرود آمده، برای آنان روشن کنی.

اگر فرض بر آن باشد که پیامبر ﷺ وظیفه‌ای جز ابلاغ قرآن نداشته، بنابراین، تعبیر «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» در آیه پیش‌گفته، بیانگر چیست؟ اگر منظور از تبیین، بیان قرآن و ابلاغ آن باشد، نه تنها با لحن آیه سازگار نیست، بلکه تحصیل حاصل و تطویل بلاطائل است؛ زیرا دو تعبیر «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ» و «مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»، به ترتیب بیانگر مراحل ابلاغ

قرآن از سوی خداوند به پیامبر ﷺ و ابلاغ قرآن به واسطه آن حضرت به مردم هستند. (عاشوری، ۱۳۹۱: ۱۴۵) بنابراین معنای درست آیه عبارت است از: «ما قرآن را بر تو نازل کردیم تا برای مردم تفسیر کنی (توسط سنت) آن چه را که به آنان ابلاغ شده است».

چنان‌که ملاحظه گردید، این توجیه برای آیه، به‌منظور اثبات دلالت آن بر ضرورت ابلاغ سنت، در صورتی بود که مقصود از «الذکر» در آن، قرآن باشد و مقصود از «مَا نُزِّلَ» هم باز قرآن باشد. اما از نظر علامه طباطبایی، مراد از «الذکر» قرآن است ولی مراد از «مَا نُزِّلَ»، بیان معانی احکام و شرایع است که همان سنت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲ / ۲۶۰؛ فراست خواه، ۱۳۷۱: ۲۰) اگر این معنا از آیه درست باشد، دلالت آیه پیش‌گفته بر حجیت سنت، قوی‌تر است؛ زیرا سنت بر اساس تعبیر «مَا نُزِّلَ» به مثل قرآن، از وحی سرچشمه می‌گیرد.

(ب) آیات ۱۸ و ۱۹ سوره قیامت:

فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاطَّبِعْ قُرْآنَهُ ۖ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ.

و هنگامی که آن را می‌خوانیم، پس، از خواندن آن پیروی کن؛ سپس درواقع بیان آن [قرآن] فقط برعهده ماست.

در آیه ۱۸، سخن از قرائت قرآن از سوی خداوند بر پیامبر ﷺ و لزوم تبعیت آن حضرت از این قرائت است؛ اما آیه ۱۹ که با حرف عطف «ثم» شروع می‌شود و به معنای تراخی در سخن است، بر این مطلب دلالت می‌کند که عبارت بعد از «ثم» از عبارت قبل آن، از نظر جایگاه و نقش متمایز است. بنابراین اگر در آیه اول، سخن از قرائت قرآن است، مقصود از آیه دوم، تفسیر قرآن است. برخی از مفسران نیز تصدیق می‌کنند که مقصود از بیان در این آیه، تفسیر قرآن است. (قمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۳۹۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵ / ۵۳۶؛ میدی، ۱۳۷۱: ۱۰ / ۳۰۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴ / ۶۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۶۰۱) بدین ترتیب، آیه ۱۹ از نقش دیگری برای پیامبر ﷺ سخن گفته که تفسیر قرآن است و تفسیر از مقوله سنت به شمار می‌آید.

(ج) آیه هفتم سوره حشر:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.

و آنچه را فرستاده [ای خدا] برای شما آورده، پس، آن را بگیرید [و اجرا کنید]، و آنچه شما را از آن منع کرد، خودداری کنید.

اگرچه برخی از مفسران، سبب نزول این آیه را اطاعت از پیامبر ﷺ در تقسیم غنایم می‌دانند، (شوکانی، ۱۴۳۰: ۲ / ۹۹۰) بسیاری دیگر از مفسران، مضمون آیه را عام و شامل همه اوامر و نواهی آن حضرت به شمار می‌آورند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹ / ۴۱۹؛ حقی بروسوی، ۱۴۰۵: ۹ / ۴۳۰)

شوکانی نیز به‌رغم تذکر به سبب نزول این آیه، در ادامه بر این عقیده است که اعتبار در این‌گونه موارد، عموم لفظ است نه خصوص سبب. (شوکانی، ۱۴۳۰: ۲ / ۹۹۰) خود پیامبر ﷺ نیز در تفسیر این آیه با صراحت فرمود: «(براساس این آیه) امر شده اید تا از قول و سنتم پیروی کنید». (حقی بروسوی، ۱۴۰۵: ۹ / ۴۳۰؛ عاشوری، ۱۳۹۱: ۱۴۷)

این آیه، اطاعت از پیامبر ﷺ را به‌طور عام،^۱ در آنچه بدان امر و یا نهی کرده، واجب می‌داند. بی‌شک وجوب اطاعت از پیامبر ﷺ، فرع بر وجود نقشی است که آن حضرت در کنار ابلاغ وحی قرآنی برعهده دارند و آن ابلاغ سنت است. بنابراین، اطاعت از پیامبر ﷺ در سنتش، واجب است؛ چنان‌که اطاعت از خداوند بر اساس احکام قرآن واجب است.

یکی از قرائن قرآنی بر تفاوت بین اطاعت از خداوند و اطاعت از پیامبر ﷺ، آیه ۵۹ سوره نساء است که می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را اطاعت کنید و فرستاده [خدا] و صاحبان امر [خود] تان را اطاعت نمایید.

واژه «أَطِيعُوا» در این آیه، به‌منظور تأکید بر این تفاوت، دو بار ذکر شده است.

۱. لفظ «ما» از دیدگاه اصولیان از الفاظ دال بر عموم است و به تعبیر دیگر، از الفاظی است که نص در عمومیت دارد، مگر آنکه تخصیص بخورد.

د) برخی از آیات قرآن که در آنها کتاب قرآن، قرین مسئله حکمت آمده است (بقره / ۱۲۹، ۱۵۱ و ۲۳۱؛ آل عمران / ۱۶۴؛ نساء / ۱۱۳؛ جمعه / ۲) بر این نکته مهم پافشاری دارند که بین کلام انتزاعی و تحقق عملی آن، رابطه ضرورت حکم فرماست؛ بنابراین باید جدا نبودن سنت به عنوان حکمت، از تحقق عملی قرآن را امری حتمی و ضروری بدانیم. (Yusuf, 1966: 5) مطابق این نظر، حکمت که منطبق بر سنت است، مکمل وحی قرآن محسوب می‌گردد؛ بنابراین، جدا کردن یکی از دیگری، به معنای از بین بردن موجودیت مشترک هر دو آنهاست. (ibid)

این نکته نیز قابل توجه است که در برخی از آیات برشمرده (بقره / ۲۳۱؛ نساء / ۱۱۳) سخن از نزول حکمت به مثل نزول قرآن است؛ بنابراین سنت پیامبر ﷺ در کنار قرآن، به عنوان وحی تلقی خواهد شد که ابلاغ آن، به مثل ابلاغ قرآن، امری ضروری است.

ج) وجود همه جزئیات احکام دینی در قرآن و زائد بودن سنت

چکوالوی و پیروانش، اصرار داشتند که ثابت کنند تمام جزئیات اعمال عبادی که ادعا می‌شود تنها از طریق حدیث قابل دسترسی‌اند، از قرآن نیز قابل دریافت است. (چکوالوی، بی‌تا: ۳ / ۸ - ۷؛ Mājid, 1962: 34-37) چکوالوی می‌نویسد:

بر مسلمان واجب است که در هر روز پنج بار نماز بخواند؛ نه به این دلیل که این مسائل در حدیث آمده، بلکه بدین سبب که در قرآن بدان‌ها تصریح شده است. (چکوالوی، بی‌تا: ۳ / ۸ - ۷)

وی به رغم آنکه تغییر تعداد رکعات واجب نماز را مجاز نمی‌دانسته و توجیه مقبولی از قرآن بر خلاف تعداد رکعات نمازهای یومیه نداشت، شیوه خواندن برخی از اذکار را بر اساس تأویل آیات، تغییر داد. (همان)

بررسی و نقد

دلیل قرآن‌بستگی وجود همه جزئیات احکام در قرآن، به چند دلیل مردود است:

مفاد آیاتی از قرآن، تفسیر آن را به طور مطلق (در آیات مبین و مجملش) وظیفه پیامبر ﷺ و یا امامان معصومین دانسته‌اند (آل عمران / ۱۶۴؛ نحل / ۴۴؛ قیامت / ۱۸)، (اسعدی، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۹۹؛ طیبی، ۱۳۹۶: ۳۷ - ۳۶)؛ در حالی که دیگران از جمله چکوالوی، برای تفسیر آیات مجمل قرآن مجوزی ندارند. از این رو، وظیفه همه مسلمانان است که تفسیر این نوع از آیات را در سنت پیامبر ﷺ و امامان معصومین جستجو کنند و جزئیات احکام دینی را از آنان بگیرند.

با آنکه آیاتی از قرآن، بیانگر تبیان بودن قرآن برای هر چیزی و یا کفایت آن از هر چیزی است (نحل / ۸۹؛ عنکبوت / ۵۱) این گونه از آیات که مورد استناد برخی از قرآنیان در جهت اثبات دلیل وجود همه جزئیات احکام در قرآن قرار گرفته، دلالتی بر آن دلیل ندارند. (طیبی، ۱۳۹۶: ۳۷ - ۳۶) برای نمونه آیه ۵۱ سوره عنکبوت، در سیاق آیتی قرار دارد که به شبهه کافران درباره اعجاز قرآن پاسخ می‌دهد. آنان معجزاتی دیگر به غیر از قرآن از پیامبر ﷺ درخواست می‌کردند که خداوند در جواب آنان، در آیه ۵۱ سوره عنکبوت می‌فرماید: «آیا بر آنان کفایت نمی‌کند که ما آیاتی فرستادیم که بر ایشان تلاوت گردد». بنابراین چنان که علامه طباطبایی بیان کرده، مقصود از کفایت قرآن بر مشرکان در این آیه، کفایت در معجزه بودن قرآن است و دلالتی بر کفایت محتوای قرآن از محتوای سنت ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۱۴۰)

اعتقاد چکوالوی به زائد بودن سنت، وی را بر آن داشت تا در توجیه برخی از جزئیات اعمال دینی به تخیلات تفسیری دست بزند؛ برای مثال، وی برای توجیه گرفتن گوش‌ها در حین گفتن تکبیر الاحرام، به این آیه متوسل شد: «بگو: آیا ملاحظه کردید اگر خدا شنوایی شما و دیدگانتان را بگیرد و بر دل‌های شما مهر نهد، چه معبودی غیر از خدا، آن را به شما می‌دهد؟!» (انعام / ۴۶)

وی تفسیر بسیار عجیبی را برای این آیه، به این نحو ذکر کرده که بر اساس آیه، مشرکان گوش‌های خود را نمی‌گیرند و مانع منحرف شدن چشمانشان نمی‌شوند؛ بنابراین بهتر آن است که مسلمانان گوش‌هایشان را در هنگام نماز بگیرند و چشمانشان را از منحرف شدن بازدارند. (چکوالوی، بی‌تا: ۳ / ۳۹۲)

نمونه پیش‌گفته، نشان می‌دهد که اگر جلوی نفوذ سنت در تفسیر قرآن گرفته شود، چه تبعاتی به دنبال خواهد داشت و این امر، چگونه مجوزی برای تفسیر قرآن بر اساس میل شخصی قرار می‌گیرد. همین‌گونه توجیهاات بی‌اساس بود که سرانجام موجب روی‌گردانی تعدادی از قرآنیان بعدی، مثل محمد آسلم جیراچپوری (۱۹۵۵ م) از او به سمت امریتساری گردید. (نوشه‌روی، ۱۳۵۶: ۳۱۴؛ اکرام، ۱۹۶۸: ۷۲) سستی دلیل سوم، زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم اعتقاد چکرالوی به این دلیل، سرانجام وی را بر آن داشت که اگر نمی‌توانست هیچ‌گونه توجیه یا توضیحی از قرآن برای برخی از اعمال موجود در سنت بیابد، آنها را رد کند. (چکرالوی، بی‌تا: ۸ / ۳ - ۷)

عدم پایداری قرآنیان مکتب چکرالوی بر آرای وی در توجیه جزئیات احکام دینی و آوردن توجیهاات دیگری در این‌باره نیز یکی دیگر از دلایل نادرستی دلیل سوم قرآن‌بسندهی است. برای مثال، یکی از هواداران چکرالوی، مستری محمد رمضان (۱۹۴۰ - ۱۸۷۵ م) با این عقیده چکرالوی که نمازهای پنج‌گانه یومیه و شرایط انجام دادن آنها در قرآن آمده است، مخالفت کرد و معتقد شد که فقط سه نماز یومیه در قرآن آمده است. او همچنین بعضی از بخش‌های نماز مرسوم را به‌طور ذوقی تغییر داد؛ هر نماز را به دو رکعت کاهش داد و تمام قرائت‌ها را به کلی حذف کرد. (Brown, 1996: 46) سید رفیع‌الدین، شخصیت دیگری از قرآنیان که از شهر مولتان بود، تأکید داشت بنابر قرآن، تعداد نمازهای یومیه تنها چهار عدد است. همچنین درباره زمان و مقدار روزه واجب که به‌ظاهر سخنی از آن در قرآن نیامده، برخی از قرآنیان، مدت زمان این فریضه را نه و برخی سی روز از سال شمسی دانسته و برخی دیگر اساساً هیچ زمان معینی را برای انجام دادن این فریضه، تعیین نکرده‌اند. (الهی‌بخش، ۱۴۲۱: ۳۹۷ - ۳۹۶؛ طیبی، ۱۳۹۶: ۳۷)

نتیجه

با بررسی و نقد آرای قرآن‌بسندهان امریتساری و چکرالوی، به‌عنوان بنیانگذاران اولیه تفکر قرآنی در سده اخیر، به سه دلیل عمده تفکر قرآن‌بسندهی دست یافتیم که با بررسی این سه دلیل، نتایج ذیل به دست آمد:

دلیل اول که از سوی امریتساری مطرح شده، آن است که قرآن برخلاف سنت، با فراتر رفتن از بصیرت و قدرت تفکر پیامبر ﷺ، آشکار می‌شود. نقدهایی به این دلیل، بدین نحو وارد است: واژه «وحی» در قرآن، کاربردهای گوناگونی یافته است که وحی قرآنی، غیر قرآنی (سنت) و حتی غیر آن دو را شامل می‌شود. مفاد بسیاری از آیات، نافعی این مطلب است که سنت، تماماً برگرفته از بصیرت پیامبر ﷺ بوده باشد؛ اگرچه ممکن است بخشی از سنت که مربوط به امور اجرایی است، برخاسته از بصیرت آن حضرت بوده باشد، ولی بصیرت وی در تحت توجهات الهی صورت می‌گیرد، نه از روی صرف تفکر و تأمل.

دلیل دوم که دلیلی مشترک بین امریتساری و چکرالوی است آن است که قرآن به‌عنوان کلام خداوند باید ابلاغ شود، ولی ابلاغ سنت ضرورتی ندارد. نقد این دلیل، به این نحو است: با آنکه قرآن در آیات بسیاری، از نقش پیامبر ﷺ در ابلاغ قرآن سخن گفته است، این بدان معنا نیست که قرآن وجود نقش دیگری را برای پیامبرش، نفی کرده باشد. آیاتی از قرآن بر نقش دیگری برای پیامبر ﷺ به غیر از ابلاغ قرآن، تأکید دارند. وجود سنت بر پایه جدا نبودن وحی قرآنی از تحقق عملی آن حتمی است و در قرآن، این رابطه بین کلام انتزاعی و تحقق عملی آن، در ترکیب «الکتاب و الحکمة» آمده است.

دلیل سوم که در آن چکرالوی بیان می‌دارد حدیث امری زائد و غیر ضروری است و تمام جزئیات انجام دادن واجبات دینی را می‌شود از طریق قرآن دریافت کرد، صرفاً یک ادعاست؛ ادعایی که موجب شده تا چکرالوی در توجیه برخی از جزئیات احکام دینی به تخیلات تفسیری دست بزند. عدم پایداری قرآنیان مکتب وی بر آراءش و آوردن توجیهاات دیگری درباره جزئیات واجبات دینی و اختلاف نظرهای زیاد در این‌باره نیز، حاکی از نادرستی ادعای وجود تمام جزئیات احکام دینی در قرآن است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.

۳. آقایی، علی، ۱۳۸۹، «قرآن‌بستگی و انکار حجیت حدیث: بررسی خاستگاه و اندیشه‌های اهل قرآن / قرآنیون»، فصلنامه معرفت کلامی، شماره ۳، ص ۱۱۲ - ۹۱.
۴. آلوسی بغدادی، محمود بن عبدالله، بی تا، روح المعانی، تحقیق سید محمود شکری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۳۷۸ ق، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة.
۶. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، ۱۴۰۹ ق، أسد الغایة فی معرفة الصحابة، بیروت، دارالفکر.
۷. ابن جوزی، ابوالفرج، ۱۴۰۷ ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، المکتب الاسلامی.
۸. ابن حزم، ابومحمد، ۱۳۲۲ ق، الإحکام فی اصول الأحکام، تحقیق احمد شاکر، قاهره، بی تا.
۹. ابن حنبل، احمد، ۲۰۰۸ م، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۰. ابن سعد، محمد، بی تا، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، بی تا، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه.
۱۲. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، بی تا، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۳. ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، ۲۰۰۸ م، سنن ابن ماجه، بیروت، دار الفکر.
۱۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۵. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، ۱۴۱۰ ق، سنن ابی داود، بیروت، دار الفکر.
۱۶. اسعدی، محمد و محمدباقر سعیدی روشن، ۱۳۸۹، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. اسعدی، محمد، ۱۳۸۵، «جریان‌شناسی قرآن‌بستگی در دو قرن اخیر؛ نگاهی به شبه‌قاره هند و کشورهای عربی»، دوفصلنامه حدیث و اندیشه، ش ۱، ص ۱۰۶ - ۹۵.
۱۸. اکرام، س. م. [شیخ محمد]، ۱۹۶۸ م، رود کوثر، لاهور، بی تا.
۱۹. الهی بخش، خادم حسین، ۱۴۲۱ ق، القسرتیون و شبهاتهم حول السنه، طائف، مکتبه الصدیق.
۲۰. امریتساری، ابوالوفاء ثناءالله، ۱۹۲۳ م، برهان القرآن، امریتسار، بی تا.
۲۱. انصاری، ظفر اسحاق، بی تا، عقائد، امریتسار، بی تا.
۲۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه البعثة: قسم الدراسات الإسلامیة.
۲۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ ق، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر.
۲۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ ق، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیة.
۲۵. بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ ق، کتاب جمل من انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر.
۲۶. بهی، محمد، ۱۳۸۴ ق، الفکر الإسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار العربی، قاهره، مکتبه وهبه.
۲۷. بیهقی، احمد بن حسین، بی تا، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر.
۲۸. پرویز، غلام احمد، ۱۹۴۹ م، معراج انسانیت، کراچی، بی تا.
۲۹. پرویز، غلام احمد، ۱۹۶۵ م، مقام حدیث، کراچی، بی تا.
۳۰. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۰۳ ق، سنن الترمذی، بیروت، دار الفکر.
۳۱. جیراچپوری، محمداسلم، ۱۹۳۴ م، تعلیمات القرآن، دهلی، بی تا.
۳۲. چکرالوی، عبدالله، ۱۹۰۶ م، ترجمه القرآن بآیات الفرقان، لاهور، بی تا.
۳۳. چکرالوی، عبدالله، بی تا، برهان الفرقان علمی صلاة القرآن، لاهور، بی تا.
۳۴. حب الله، حیدر، ۲۰۰۶ م، نظریة السنه فی الفکر الامامی الشیعی، التکون و الصیور، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
۳۵. حسینی جلالی، محمدرضا، ۱۴۱۳ ق، تدوین السنه الشریفه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. حقی بروسوی، اسماعیل، ۱۴۰۵ ق، تفسیر روح البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. حوی، سعید، ۱۴۱۲ ق، الاساس فی التفسیر، بیروت، دارالسلام.
۳۸. حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.

۳۹. خضری بک، محمد، ۱۳۹۰ ق، *تاریخ التشریح الإسلامی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ ق، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۹۷۴ م، *تقیید العلم*، بیروت، یوسف عش.
۴۲. دارقطنی، علی بن عمر، ۱۴۱۷ ق، *سنن الدارقطنی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۳. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، ۱۳۴۹ ق، *سنن الدارمی*، دمشق، مطبعة الاعتدال.
۴۴. ذهبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۹ ق، *تذکره الحفاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۵. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دارالکتب العربی.
۴۶. زنجانی، ابو عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *تاریخ القرآن*، تهران، منظمه الاعلام الاسلامی.
۴۷. سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۵ ق، *کتاب سلیم*، قم، الهادی.
۴۸. سید احمد خان هندی، ۱۸۸۳ م، *تصانیف احمدیه*، علیگر، بی‌نا.
۴۹. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ ق، *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۵۰. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ ق، *الایقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالکتب العربی.
۵۱. شاعر، عمرو، ۲۰۰۹ م، *القرآنیون، مصلحون ام هادمون*، الجزیره، مکتبه الناظه.
۵۲. شافعی، محمد بن ادریس، ۱۴۰۳ ق، *کتاب الأم*، بیروت، دارالفکر.
۵۳. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، بی‌تا، *المراجعات*، قم، المجمع العالمی لاهل‌البيت.
۵۴. شوکانی، محمد بن علی، ۱۴۳۰ ق، *فتح القدر*، بیروت، دارالکتب العربی.
۵۵. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۷ ق، *الأمالی*، قم، مؤسسه البعثة.
۵۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۵۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۱۵ ق، *المعجم الأوسط*، قاهره، دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع.
۵۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی علوم القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
۵۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۳۸۷ ق، *تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۶۲. طیبی، زینب و محمدعلی مهدوی‌راد، ۱۳۹۶، «نقد مبانی قرآنیون در نفی حجیت، احراز و اثبات سنت نبوی»، *دوفصلنامه کتاب‌قیم*، شماره ۱۶، ص ۵۰-۲۷.
۶۳. عاشوری، نادعلی، ۱۳۸۵، *درآمدی بر حدیث پژوهی*، نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی.
۶۴. عاشوری، نادعلی، ۱۳۹۱، «بررسی دیدگاه برخی خاورشناسان در مورد قرآن‌بسندهی و نفی احادیث» *دوفصلنامه قرآن‌پژوهی خاورشناسان*، شماره ۱۳، ص ۱۵۸-۱۳۵.
۶۵. عزیز، احمد، ۱۳۶۷، *تاریخ تفکر اسلامی در هند*، ترجمه نفی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۶. فراست‌خواه، مقصود، ۱۳۷۱، «روش نقد حدیث در تفسیر المیزان»، *دوماهنامه کیهان اندیشه*، ش ۴۴، ص ۵۰-۳۸.
۶۷. فضل بن شاذان، ۱۴۰۲ ق، *الإيضاح*، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۶۸. قرطبی، محمد بن احمد، بی‌تا، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۹. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتب.
۷۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۷۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷۲. مسلم بن حجاج نیشابوری، بی‌تا، *صحیح المسلم*، بیروت، دارالفکر.

۷۳. معارف، مجید، ۱۳۸۵، *جوامع حدیثی اهل سنت*، تهران، نشر سمت.
۷۴. مفید، محمد بن محمد، ۱۳۷۲، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۷۵. مهریزی، مهدی، ۱۳۸۶، *حدیث پژوهی*، قم، دارالحدیث.
۷۶. مودودی، ابوالاعلی، ۱۹۸۹ م، *تفهیمات*، لاهور، بی نا.
۷۷. میبدی، رشیدالدین، ۱۳۷۱، *کشف الاسرار و عدة الایار*، تهران، امیرکبیر.
۷۸. میلانی، سید علی، ۱۴۲۷ ق، *تشبیه المراجعات و تفنید المکابرات*، قم، نشر مرکز الحقائق الإسلامیة.
۷۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۹ ق، *الغیبة*، تهران، مکتبة الصدوق.
۸۰. نوشهروی، ابویحیی امام خان، ۱۳۵۶ ق، *تراجم علمای حدیث هند*، دهلی، بی نا.
۸۱. یزدی مطلق، محمود و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، *امامت پژوهی*، مشهد، نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
82. Brown, D., 1996, *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
83. Mājīd, Rāja F. M., 1962, «*Ghulām Jilānī Barq: A Study in Muslim Rationalism*», M.A. thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies.
84. Troll, Christian W., 1978, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Delhi.
85. Yusuf, S. M. 1966, *An Essay on the Sunnah*, Lahore.