

تحلیل انتقادی مبانی قرآن بسندگی در شبه قاره هند*

محمد تقی دیاری بیدگلی** و عزت‌الله مولایی نیا*** و باب‌الله محمدی نبی‌کندی****

چکیده

سنت نبوی، یکی از مبانی مهم شرع مقدس اسلام و پاسداری از آن بر همگان بایسته است؛ اما در پاره‌ای از دوران، برخی مکاتب فکری اسلامی در اعتبار احادیث نبوی تشکیک کرده‌اند. «قرآنیون شبه قاره» یکی از فرقی است که چنین اندیشه‌ای را در میان مسلمانان بسط و گسترش داده است. در این جریان، دانشمندان به تبعیت از «شاه‌ولی‌الله» در قرن هجدهم و «سراحمدخان» در قرن نوزدهم میلادی به بازنگری احادیث پیامبر ﷺ پرداختند و در قرن بیستم، «چکرالوی» توانست فرقه‌ای نو به نام «قرآنیون» تأسیس کند؛ آنان به دلایلی همچون: ۱. عدم وحیانی بودن سنت پیامبر ﷺ؛ ۲. عدم شارع بودن پیامبر ﷺ؛ ۳. شبهه ناک بودن صداقت اخلاقی صحابه؛ ۴. ناصحیح بودن حفظ و انتقال احادیث؛ ۵. جعلی بودن بسیاری از احادیث؛ ۶. استقلال قرآن در تفسیر خود؛ ۷. تبیین مناسک دینی به وسیله عقل؛ ۸. عدم نیاز به احادیث با توجه به نزول آیه «اکمال»، سنت نبوی را به عنوان یکی از مصادر تشریح، فاقد اعتبار دانسته و قرآن را یگانه مرجع اطمینان بخش از سوی خداوند معرفی کردند. از همین روی، در این نوشتار کوشش شده با روش توصیفی-تحلیلی، مبانی اهل قرآن تبیین و تحلیل شود.

واژگان کلیدی: قرآنیون شبه قاره هند، سنت پیامبر ﷺ، قرآن بسندگی، سراحمدخان، چکرالوی،

غلام احمد پرویز، جیراج پوری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۷ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۳/۲۰.

** استاد گروه قرآن و حدیث دانشگاه قم؛ (mt_diari@yahoo.com).

*** دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه قم؛ (molaeiniya@gmail.com).

**** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)؛ (babbavba@yahoo.com).

قرآنیون، فرقه‌ای از مسلمانان هستند که به اصالت و کافی بودن قرآن کریم به عنوان تنها مصدر تشریح احکام اسلامی باور دارند و حدیث را -که دومین منبع استنباط احکام است- انکار می‌کنند. برخی خاستگاه اندیشه این جریان را به قرن نخست هجری بازگردانده (السباعی، السنة و مکانتها فی التشریح الإسلامی، ۱۴۲۹: ۱۴۹-۱۵۱) و آن را به دو فرقه «معتزله» (همان، ۱۵۱) و «خوارج» (الهی بخش، القرآن و شبهاتهم حول السنة، ۲۰۰۰: ۱۱۰)، منتسب کرده‌اند. در دوران معاصر، شبهه قاره هند آغازگر این تفکر بوده و از طریق آنان، قرآن‌گرایی به جهان اسلام راه یافته و به کمک رسانه‌های ارتباطی به‌ویژه اینترنت، به همه دنیا رخنه کرده است (همان، ۹۹).

در شکل‌گیری این تفکر در شبهه قاره به دو عامل می‌توان تأکید کرد: نخست: مستعمره شدن هند توسط انگلیس؛ جنبه‌های گوناگون تجربه استعماری، سبب ایجاد تمایل خاصی به سنت نبوی شد، مفهوم اعتقاد به نص کتاب مقدس در نزد مبلغان دینی پروتستان قطعاً در شیوه نگرش برخی مسلمانان به رابطه سنت و قرآن تأثیرگذار بوده؛ چراکه قرن نوزدهم دوره فعالیت شدید مبلغان دینی مسیحی در بین مذاهب به‌ویژه هندوستان بوده است. در این قرن برخی از خاورشناسان همچون ویلیام موئر و آلویس اشپنرگر تأثیر مستقیمی در افکار دانشمندان شبهه قاره داشته‌اند، آنان مطرح‌کننده این مسایل بودند؛ ۱. آیا احادیث واقعا بازتاب‌دهنده کلام و اعمال پیامبر ﷺ هستند؟ ۲. آیا فرایند انتقال آن مطالب به این دوران معتبر است؟ ۳. روش سنتی دیرین برای تشخیص احادیث صحیح از غیر صحیح معتبر است؟ (brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996: 22).

دوم: اهل حدیث؛ می‌توان گفت این جریان ثمر و محصول تضاد موجود بین اندیشه‌های اهل حدیث‌اند؛ زیرا آنان از سویی به‌طور افراطی حجیت منابع پیشین را رد کرده، و تنها راه رسیدن به اسلام حقیقی را بدون واسطه به قرآن و سنت می‌پنداشتند و از سوی دیگر، در رویایی با احادیث، رویکردی محافظه‌کارانه داشتند و حکم به پذیرش تمام احادیث مضبوط در منابع حدیثی قدیم را می‌داده‌اند (آقایی، معرفت اسلامی، ۱۳۸۹: ۹۵)، قرآنیون تنها ابزار دستیابی به اسلام ناب را تغییر دادند و پایه استدلال اهل حدیث را علیه خود حدیث به‌کار گرفتند و تنها راه رسیدن به اسلام واقعی را پذیرش قرآن معرفی کرده و احادیث را منکر شدند. (شاهد، قرآن پژوهی در شبهه قاره هند، ۱۳۹۸: ۴۵۰).

در میان انبوه پژوهشگرانی که در قرن هجدهم، تحت تأثیر این عقیده (قرآن‌گرایی) بودند، به‌طور خاص می‌توان از «شاه ولی‌الله» نام برد که نقش مهم در نگرش‌های بعدی نسبت به سنت داشت، احیای مطالعه احادیث و بازنگری آن، بخش اصلی برنامه او بود؛ (اکرام، ۱۹۶۸م،

۵۴۲-۵۴۳) او به این نتیجه رسید که همه احادیث از نظر فقهی اجرایی نیستند و برخی از احادیث الزام آور و برخی دیگر مانند احادیث کشاورزی و پزشکی غیر الزام آور هستند (ولی الله، حجت الله البالغه، ۱۹۵۴: ۱/۱۴۰). در قرن نوزدهم به دنبال اندیشه شاه ولی الله و شاگردانش همچون اقبال لاهوری و تأثیر خاورشناسانی مانند ویلیام موئر، نخستین چالش عمده برای سنت مدرن را «سراحمدخان» مطرح ساخت و سرانجام به این نتیجه رسید که تقریباً بیشتر احادیث به دلیل نامعتبر بودن، غیر قابل استناد هستند (Troll, Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology, 1978: 102). پس از سراحمدخان، در اوایل قرن بیستم، رویکردی مدرن به نام «قرآنیون» در غرب پنجاب پاکستان یعنی لاهور، به سرکردگی کارگزار دینی به نام «چکرالوی»، نسبت به سنت نبوی شکل گرفت؛ همچنین به فاصله زمانی کوتاهی در «امریتسار» در کشور هند نیز «خواجه احمد دین»، گروهی دیگر با همین نام شکل داد، آنان معتقد بودند تمام عقب افتادگی و تفرقه بین مسلمانان احادیث بوده و تنها راه نجات این امت بازگشت به قرآن است (Mājid, Ghulām Jīlānī Barq: A Study in Muslim 'Rationalism', 1962: 31-34). از قرآن‌گرایان دیگر در شبه قاره می‌توان افرادی همچون؛ نیاز فتحی پور، دکتر غلام جیلانی برق، علامه عنایت الله مشرقی، مستری محمد رمضان، محمد اسلم جیراج پوری و غلام احمد پرویز را نام برد (شاهد، قرآن‌پژوهی در شبه قاره هند، ۱۳۹۸: ۴۶۱).

در پژوهش پیش رو به تحلیل انتقادی قرآن‌بسندگی در شبه قاره هند پرداخته خواهد شد؛ مقالاتی پیرامون موضوع پیش گفته نگاشته شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: «قرآن‌بسندگی و انکار حجیت حدیث: بررسی خاستگاه و اندیشه‌های اهل قرآن/قرآنیون» (آقایی، معرفت اسلامی، ۱۳۸۹: ۹۳-۱۱۴) و «نقد مبانی قرآنیون در نفی حجیت، احراز و اثبات سنت نبوی» (طیبی و مهدوی راد، کتاب قیم، ۱۳۹۶: ۲۷-۴۹) ولی مقالات بیان شده به موضوع حاضر نپرداخته‌اند. مقاله نخست به‌عنوان راهنمای محققان از دیرباز در این امر بوده و توانسته مطالب ارزنده و مختصری ارائه دهد و مقاله دوم نیز در نوع خود هرچند مورد مفید بوده، بیشتر آرای دانشمندان عرب مانند صبحی منصور را بیان کرده است. در این نوشتار، سعی بر آن شده نخست، نظریه‌های قرآن‌گرایان شبه قاره که آبخور اصلی قرآن‌بسندگی در جهان اسلام هستند، بیان و سپس با دلایل نقلی و عقلی، نظریه‌های آنان تحلیل و بررسی شوند. برای رسیدن به این هدف با روش توصیفی - تحلیلی، به پرسش‌های پیش رو پرداخته می‌شود: نخست: مبانی قرآن‌بسندگی شبه قاره چیست؟ دوم: آراء اهل قرآن چگونه تحلیل و نقد می‌شود؟

تحلیل مبانی قرآن‌بستگی در شبه قاره

هر جریان به لحاظ فکری دارای مبانی خاص، پیش‌فرض‌ها و اصولی است که بر پایه آن استوار شده است (سبزواری، شرح منظومه السبزواری، ۱۴۱۷: ۸۷/۱-۸۸) جریان قرآن‌بندگان شبه قاره نیز دارای مبانی خاصی است که نظرات ایشان بر آن قائم است و بر اساس آن مبانی، سنت نبوی را به‌عنوان یکی از مصادر تشریح، فاقد اعتبار دانستند و قرآن را یگانه مرجع اطمینان‌بخش از سوی خداوند معرفی کردند. در این مجال، مبانی این فرقه را بازگو کرده و حتی‌الامکان سعی شده به نقد مبانی آنان پرداخته شود. تحلیل اجمالی این مبانی به‌شرح ذیل است:

۱. عدم و حیانی‌بودن سنت

اهل قرآن شبه قاره، و حیانی‌بودن متنی را منوط به دو شرط اساسی کرده‌اند: نخست: نازل‌شدن از سوی خداوند. دوم: ثبت و ضبط دقیق و عدم تحریف آن (brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996: 53-54).

۱-۱. نازل‌شدن از سوی خداوند و عدم دخل تصرف در آن

ویژگی منحصربه‌فرد وحی بر این استوار است که از جانب خداوند نازل شده و کسی در آن نقشی ندارد (The Mischief of Rejection of Hadith, 74). قرآن سرچشمه الهی دارد، از جانب خداوند آمده و پیامبر ﷺ فهم کاملی از آن نداشته و نمی‌توانسته داشته باشد؛ چون دخل و تصرفی در آن انجام نداده بود و به مرور زمان مشاهد می‌شود که قدرت تفکر و بصیرت رسول اکرم ﷺ به‌واسطه نزول بیشتر قرآن، فراتر رفته، و آن زمان است که به و حیانی‌بودن بی‌قیدوشرط قرآن پی می‌بریم، این در حالی است که سنت پیامبر ﷺ کاملاً از سوی ایشان تشریح شده و در آن می‌تواند تغییراتی انجام دهد؛ به‌عنوان مثال، حکم یا فرمانی را به دیگران صادر می‌کند و این یعنی تغییر در وحی الهی، در نتیجه سنت نمی‌تواند و حیانی باشد (امریتساری، برهان القرآن، ۱۹۲۳: ۹۶). در بین قرآنیون شبه قاره، سَراحمدخان به دو نوع وحی قائل است: (۱) وحی متلو: آن وحیی است که از جانب خداوند فرستاده شده و دقیقاً عنوان کلام الهی به آن تخصیص داده می‌شود و مربوط به امور اخروی و مذهبی بوده و قرآن تنها متنی است که چنین ویژگی را در بر دارد. (۲) وحی غیرمتلو: آن وحیی است که هرچند از سوی خداوند نازل شده ولی در آن دخل و تصرف شده و مربوط به امور دنیوی و مادی بوده و نمی‌توان کلام الهی را به آن اطلاق کرد؛ سنت پیامبر ﷺ و کتب مقدس در این دسته جای دارند (Ahmad Khān, Tabyīn al-kalām 1865:14/22). بنابراین، وحی‌های پیش از قرآن و خود سنت، به شکل تلویحی نسبت به قرآن کم اعتبار هستند و احتمال تحریف در آن‌ها فراوان است (The Mischief of Rejection of Hadith, 339).

۲-۱. ثبت و ضبط دقیق و عدم تحریف آن

قرآن بسندگان شبه قاره، مهم‌ترین دلیل خویش، برای عدم و حیانی بودن سنت، ضعف و سست‌انگاری در کتابت و تأخیر در آن می‌دانند (brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996: 98). پرویز و سر احمد بیان می‌کنند: احادیث به دلیل تأخیر در ضبط و نوشتن آن دچار تحریف زیادی شد، لذا اگر سنت رسول اکرم ﷺ وحی تلقی می‌شد، باید خداوند همانند قرآن در حفظ و صیانت آن دقیق بود، این در حالی است که چنین چیزی را نمی‌توان مشاهده کرد (پرویز، مقام حدیث، ۱۹۶۵: ۳۵۰؛ Ahmad Khān, Tabyīn al-kalām, 1865: 352). همچنین پرویز ادله‌ای را نیز به این صورت بیان می‌کند: اگر احادیث نتیجه وحی است، چرا خداوند به دوگانگی رفتار دچار شده، زیرا در صیانت قرآن هم خداوند حضور دارد و هم پیامبرش تمام سعی خود را بر آن گذاشته تا قرآن به صورت کامل ثبت و ضبط شود و تمامی آنچه از طرف خداوند به عنوان قرآن نازل شده را برای صحابه قرائت می‌کرد و آنان نیز آن را حفظ و ضبط می‌کردند، در حالی که در ثبت احادیث چنین چیزی مشاهده نمی‌شود، نه کتابتی و نه حفظ آن از طریق صحابه، بنابراین خداوند تمامیت سنت و سیره حضرت محمد ﷺ را تأیید نکرده است (پرویز، سلیم کی نام خطوط، ۱۹۵۳: ۴۳/۲ و ۱۲۲).

نقد و بررسی

ادله حجیت سنت را می‌توان در سه دسته جای داد: قرآنی، روایی و عقلی.

ادله قرآنی: در حجیت سنت، می‌توان به آیاتی همچون؛ (التغابن: ۱۲؛ آل عمران: ۵۹؛ الانفال: ۲۴؛ الحشر: ۷؛ النور: ۵؛ النساء: ۵۹) اشاره کرد، در آیه اخیر بر وجوب رجوع به قرآن و سنت حکم داده شده، اگر خدشه‌ای بر سنت بود، خداوند چنین حکمی را صادر نمی‌کرد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۳۸۸/۴).

ادله روایی: حدیث تقلید از مهم‌ترین احادیث متواتری است که بر ضرورت تمسک به قرآن و سنت تأکید دارد (کلینی، ۱۴۰۷: الکافی، ۲۱۳/۱؛ شرف‌الدین، المراجعات، ۱۳۹۹: ۱۳-۱۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۱۰۵/۲۳). همچنین احادیثی منقول از پیامبر ﷺ (ابن حنبل، مسند احمد بن حنبل، ۱۴۱۲: ۱۳۰/۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۱۵۲/۲۳؛ ابن‌ماجه، بی تا، ۸۴/۱) به حجیت سنت اشاره دارد.

ادله عقلی: پیامبران دریافت‌کننده وحی الهی هستند و احتمال خطا در آنان و تشکیک کردارشان، موجب ایجاد شبهه در ابلاغ وحی، در نتیجه درهم‌شکستن هیبت شریعت خواهد شد که این مساله از لحاظ عقل و شرع محال است (المطعنی، الشبهات المثاره لانکار السنه النبویه،

۱۴۲۰: ۴۹). سنت در برابر قرآن و از لحاظ حجیت و اعتبار، هم‌تراز آن است؛ چراکه هر دو از جانب خداوند آمده، با این تفاوت که در قرآن لفظ و معنا هر دو از جانب خداوند بوده، اما در سنت معنا از خدا و لفظ از پیامبر اکرم ﷺ است (عبدالخالق، الحجیه السنه، ۱۳۱۴: ۴۸۵) و اصرار بر عصمت پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ از آن روست که این منبع عظیم را جریان یافته سرچشمه احدیت می‌دانیم (حکیم، اصول العامه للفقہ المقارن، ۱۳۹۰: ۱۲۹).

قرآن‌بسنندگان بر این تأکید کرده‌اند که غیر از قرآن وحی دیگری نداریم؛ لکن آیه ۱۶۳ سوره نساء نشان می‌دهد که پیامبرانی بوده‌اند، (مانند؛ اسماعیل و اسحاق علیهما السلام) کتاب نداشته‌اند اما بر آنان وحی می‌شده است؛ بنابراین وحی فقط بر مکتوب بودن و خاص قرآن نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۱-۱۴۱؛ سلفی، حجیت حدیث، بی تا: ۲۱).

با وجود همه شباهت در حول حدیث، مانند تأخیر در نگارش آن؛ اما تاریخ نشان می‌دهد، جواز نقل حدیث (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، بی تا، ۸۴/۱؛ کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۶۰۳/۱؛ قاسمی، قواعد التحدیث، ۱۳۹۹: ۴۸) و کتابت آن از زمان پیامبر ﷺ آغاز شده و اهتمام زیادی نیز در حد توان در آن زمان صورت گرفته است (ابن اثیر، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، ۱۴۰۹: ۴۲۵/۳؛ حاکم نیشابوری، مستدرک علی صحیحین، ۱۴۱۷: ۶/۱؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۳۶۷: ۸۱-۸۸؛ کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۴۰۳/۱). سلفی بر این باور است، اگر حدیث نیز مانند قرآن حفظ می‌شد، آن وقت هیچ تلاشی برای باور آن لازم نبود، در واقع این امر برای سنجش مؤمنین لازم بوده است (سلفی، حجیت حدیث، بی تا: ۱۶۱). حفظ و صیانت احادیث پیامبر ﷺ به تمامه ممکن نبوده، چراکه هر شبانه‌روز در نقاط مختلف سوال‌های زیادی از ایشان می‌شده و یا ایشان امر و نهی می‌کردند؛ همچنین اعمالی را انجام می‌دادند؛ چگونه قابلیت ضبط همه آنان، آن هم به مانند قرآن در یک کتاب ممکن بوده است؟ یا اگر در یک کتاب میسر می‌شد آیا نقل و قول‌های دیگر پیامبر ﷺ فقط به این دلیل که در این کتاب نیامده، باید کنار گذاشته می‌شد؟ (مودودی، سنه کی اینی حیثیت، ۱۹۶۳: ۴۱).

۳-۱. عدم شارع بودن پیامبر ﷺ

برخی از قرآنیون معتقدند، حضرت محمد ﷺ وظیفه‌ای جز پیام‌رسانی نداشته و اطاعت از پیامبر ﷺ تنها به معنای اطاعت از پیام الهی است که آورده بود و خودش نیز تابع همین فرامین بوده و هیچ مرجعیت مستقل یا فهم برتری نسبت به دیگران نداشت؛ بنابراین با این وجود چه‌طور می‌توان به بیانات ایشان به عنوان مرجعی خاص اطمینان پیدا کرد؟ (چکرالوی، ترجمه القرآن بآیات الفرقان، ۱۹۰۶م، ۲۰۸-۲۰۹؛ پرویز، معراج انسانیت، ۱۹۴۹: ۳۱۵؛ جیراج‌پوری، تعلیمات القرآن، ۱۹۳۴: ۱۲۸).

پرویز برای ادعای خویش آیه ۶۷ سوره مائده را شاهد مثال می‌آورد و می‌نویسد: خداوند خود نیز پیامبر ﷺ را فقط یک مبلغ خوانده است نه بیشتر (پرویز، معراج انسانیت، ۱۹۴۹: ۳۱۵). همچنین طبق دیدگاه ایشان، در قرآن بیان شده اگر حضرت محمد ﷺ بر مبنای اجتهاد شخصی خود تصمیمی بگیرد، آن تصمیم در معرض خطاست؛ مثلاً راجع به تصمیم پیامبر ﷺ در مورد گرفتن اسیر در جنگ از جانب خدا فرمان رسید: بر هیچ پیامبری روا نیست که اسیری بگیرد تا زمانی که آن سرزمین را مقهور خود سازد. و یا پیامبر ﷺ قسم خورده بود غذایی را نخورد، که فرمان رسید: ای پیامبر چرا چیزی را که خداوند حلال کرده، حرام کردی؟ پس حضرت محمد ﷺ در دوران حیاتش نیز صلاحیت و مرجعیت تعیین قوانین شرع را نداشت، او تنها مجری اوامر الهی بود نه شارع (پرویز، معراج انسانیت، ۱۹۴۹: ۳۴۴-۳۴۵). برق جیلانی سوالی را مطرح کرده و بیان می‌کند: «اگر خداوند جزئیات دقیق ارشاد، در مورد هر موضوع را به حضرت محمد ﷺ عطا کرده و ایشان به‌عنوان شارع بود چرا به او امر می‌فرمود با صحابه خود مشورت کند؟»؛ پس فقط شارع، خداوند است و کتابش نیز از هرگونه خطا و اشتباهی مصون بوده و می‌توان به آن عمل کرد (برق، دو اسلام، ۱۹۵۰م، ۳۴۴).

نقد و بررسی

در برابر نتیجه‌گیری مبنای اهل قرآن، بیان چند نکته قابل توجه است:

یک) رسول‌گرامی دو جنبه دارد: یکی جنبه تشریح، آنچه پروردگار از غیر طریق قرآن به او وحی فرموده است؛ یعنی همان جزئیات و تفصیلات احکام، که آن حضرت، برای کلیات، مجملات کتاب و متعلقات آنها تشریح کردند، که مصداق آیه ۴۴ سوره نحل است: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ ما کلیات احکام را بر تو نازل کردیم تا تو برای مردم جزئیات آنها را بیان کنی؛ دوم: دسته دیگر، احکام و آرائی است که پیامبر ﷺ به مقتضای ولایت و زمامداری، بر مردم صادر می‌کرد، و خدای تعالی در این باره فرموده: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ تا در بین مردم به آنچه خدای تعالی به فکرت می‌اندازد حکم کنی (النساء: ۱۰۵) (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۳۹۲/۴). همچنین علامه در ذیل آیه دو سوره جمعه، دلیل تقدیم تزکیه بر کتاب و حکمت را مری بودن پیامبر ﷺ بیان کرده است (همان، ۲۶۵/۱۹). برخی از موارد تشریح و احکام پیامبر ﷺ:

۱. نماز خواندن مسلمانان به سوی بیت المقدس (مودودی، ترجمان القرآن، ۱۹۶۱: ۱۰۰؛

(Dihlawī, The Mischief of Rejection of Hadith, 1976: 8-9).

۲. قطع نخل‌های بنی‌نضیر و سوزاندن آن (مسلم، صحیح مسلم، ۱۴۱۵: ۲۹۳/۶).

۳. ازدواج زینب با زید به دست پیامبر ﷺ (الهیتمی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ۱۴۱۴: ۹۱/۷).

۴. تقسیم غنایم پس از جنگ بدر (مکارم، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۱۰۲/۷؛ طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۱۹/۹؛ مودودی، ترجمان القرآن، ۱۹۶۱: ۸-۹؛ ۱۹۷۶: 8-9, The Mischief of Rejection of Hadith, (Dihlawi ibid).

دو) مشورت پیامبر ﷺ با صحابی یا مردم در امور خیری، مانند عفو و یا اموری همچون جنگ بوده است؛ لکن مشورت شامل احکام الهی نمی‌شود؛ زیرا اگر اطلاق تا این مقدار شمول داشته باشد باعث لغو شدن تشریح می‌گردد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۵۷/۴؛ شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۱۳۶۳: ۲۸۴/۲؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۱۴۲۲: ۵۳۴/۱). همچنین علامه بیان می‌کند پیامبر ﷺ با مردم بر طبق عادت قبل مشورت می‌کرد ولی تصمیم نهایی بر عهده شخص رسول ﷺ بوده است (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۳۸۸/۴).

۴-۱. شبهه ناک بودن صداقت اخلاقی صحابه

صحابیان، اولین راویانی بودند که می‌توانستند منتقل‌کننده معارف موثق و معتبر قرآن و حضرت محمد ﷺ باشند؛ بنابراین، صداقت اخلاقی ایشان به عنوان اولین زنجیره حدیث بسیار مهم و حیاتی است؛ (brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996: 86) منتقدان حدیث برای چالش کشیدن صداقت اخلاقی صحابه، ادله ذیل را بیان کرده‌اند:

نخست؛ عدم اعتماد پیامبر ﷺ به صحابی. دوم؛ عدم اعتماد صحابی به یکدیگر. سوم؛ اخطار حدیث صحابی. اکنون به بیان هر کدام از ادله فوق می‌پردازیم:

یکم. عدم اعتماد پیامبر ﷺ به صحابیان

احادیث نبوی نشان می‌دهند که حضرت محمد ﷺ به همه صحابیان اعتماد کامل نداشتند، طبق حدیث مشهوری ایشان چنین فرمودند: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَدًّا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»؛ هر کسی تعمداً در مورد من دروغ بگوید، جایی در جهنم برای خود کسب خواهد کرد. این جمله به این معناست که آن حضرت می‌دانست در میان صحابه، کسانی بودند که در مورد او دروغ‌پراکنی می‌کردند (Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature 1969: 96-97).

دوم. عدم اعتماد صحابیان به یکدیگر

دومین دلیلی که قرآن بسندگان درباره نقد صحابی وارد کردند، روایاتی است که در مورد مجادله و اتهام‌زنی صحابیان به یکدیگر است؛ صحابه غالباً با یکدیگر اختلاف نظر داشتند تا جایی که ابوبکر گردآوری مجموعه احادیث را ممنوع کرد (جیراج‌پوری، علم حدیث، بی‌تا: ۲) مثلاً: روایت شده که عایشه و ابن عباس، از ابوهیره سرزنش و انتقاد می‌کردند؛ یا عمر به روایتی از فاطمه بنت قیس تردید داشت، هم چنین روایت شده، عمر سه نفر از صحابه را در مدینه محبوس کرده بود تا مانع پخش احادیث شود (همان، ۳)؛ چنین روایاتی نشان می‌دهد صحابه به همدیگر اعتماد نداشتند (امین، فجر الاسلام، ۱۹۶۵: ۲۱۶).

سوم. اخطار حدیث و اتهام برخی صحابی‌ان به وضع

یکی از رایج‌ترین اتهامات در روایات اولیه این است که صحابی معینی، کاملاً از قواعد موجود درباره محدودیت تعداد حدیثی که وی می‌توانسته روایت کند، تخطی کرده است؛ به این عمل «اخطار حدیث» می‌گویند (Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature, 192: 1969). مسأله اخطار حدیث، توجه منتقدان را به صحابه خاصی جلب کرد، این صحابی به دلایلی همچون: فریب کاری، اهمال در نقل حدیث، مورد اتهام واقع شدند. ابوهریره محور اصلی چنین نقدی بود؛ زیرا ایشان سه سال در کنار پیامبر ﷺ حضور داشت، ولی گفته می‌شود پرکارترین صحابی در نقل حدیث بوده است (Dihlawi ibid, The Mischief of Rejection of Hadith). از نظر قرآن‌بسنندگان، باور آن ممکن نیست، او این قدر حدیث از پیامبر ﷺ نقل کرده باشد (جیراج پوری، بی‌تا، ۶).

نقد و بررسی

طبق دیدگاه مشهور صحابه از نظر اهل تسنن همگی عادل هستند و در روایات، راهی به جرح ایشان نیست. (ابن اثیر، اسد الغابه فی معرفة الصحابه، ۱۴۰۹: ۳/۱؛ عسقلانی، الاصابه فی التميز الصحابه، ۱۳۵۸: ۱۷/۱-۲۲) و اشکال قرآنیون بر صحابه و روایات آنان از همین رأی (عادل بودن تمامی آنان) ناشی شده است. ولی از نظر شیعه، اولاً: همه صحابی عادل نیستند، بلکه برخی از ایشان مؤمن و عادل، و برخی دیگر منافق و فاسق بوده‌اند، ثانیاً: عدالت صحابه مستلزم حجت بودن گفتار و سیره آنان نیست (شیروانی، منابع اندیشه مذهبی شیعه، ۱۳۷۳: ۱۱۰-۱۱۱). علامه طباطبائی درباره حجت احادیث صحابه می‌گوید:

احادیثی که از صحابه نقل می‌شود، اگر متضمن قول یا فعل پیغمبر ﷺ باشد و مخالف با حدیث اهل بیت ﷺ نباشد (در صورت موثق بودن آن صحابی) قابل قبول است؛ اگر متضمن نظر و رأی خود صحابی باشد، حجت ندارد و حکم صحابه مانند حکم سایر افراد مسلمانان است و خود صحابه نیز با يك نفر صحابی معامله يك نفر مسلمان می‌کردند» (طباطبائی، شیعه در اسلام، ۱۳۸۸ش، ۴۶).

برخی از اهل سنت نیز صحابه پیامبر ﷺ را مانند دیگر مسلمانان دانسته و معتقدند صرف همراهی با پیامبر ﷺ سبب عدالت نمی‌شود (ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۳۸۴: ۹/۱)؛ مثلاً مازری از علمای اهل سنت، فقط عدالت گروهی از صحابه را پذیرفته که یک: ملازم پیامبر ﷺ بوده؛ دو: ایشان را یاری کرده؛ سه: نوری که با او نازل شده را پیروی کردند (عسقلانی، الاصابه فی التميز الصحابه، ۱۳۵۸: ۱۶۳/۱). بنابراین، اگر پیامبر ﷺ به صحابی و یا خود صحابی به همدیگر

اعتماد نداشتند، ناشی از این مطلب است که بیشتر آنان افراد عادی مانند دیگر مردم بوده‌اند. تمامی صحابه در مراتب علمی و دانش اسلامی یکسان نبوده و بر حسب استعدادها، مواهب ذاتی و مقدار حضور علمی نزد پیامبر ﷺ، دارای درجات متفاوت بوده‌اند و هر يك طبق ظرفیت خود از آن منبع سرشار بهره برده‌اند (معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۳۷۹: ۱۸۸/۲). در بین صحابیان افرادی، مانند امام علی علیه السلام نیز بوده‌اند که در محضر پیامبر ﷺ، بهترین شنونده، شایسته‌ترین ضبط‌کننده و فراگیرنده بوده و هرگز در یافت‌هایش از پیامبر ﷺ را فراموش نکرده است و حدیث شریف رسول ﷺ در همین باره است: «لَسْتُ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكَ النَّسِيَانَ وَالْجَهْلَ»؛ هرگز خوف آن ندارم که فراموش کنی و نا آگاه شوی (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/۶۲-۶۴).

به‌طور کلی احادیث ابوهریره در کتب معتبر حدیثی بالغ بر ۵۳۷۴ حدیث بوده است که با توجه به اینکه او حداکثر چهار سال پیش از رحلت پیامبر مسلمان شده امری غریب است؛ در حالی که از دیگر اصحاب پیامبر ﷺ به مراتب کمتر حدیث نقل شده است (سیوطی، تدریب الراوی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۲) با توجه به احادیث فراوانی که از ابوهریره روایت شده، در همان دهه‌های نخستین اسلامی حساسیت‌ها را برانگیخت؛ به‌طور مثال، عمر دستور داد که ابوهریره را به‌علت کثرت روایت از پیامبر ﷺ منع کنند (ابوزرعه، تاریخ، ۱۴۰۰: ۱/۵۴۴)، همچنین حضرت علی علیه السلام و برخی دیگر از اصحاب نیز در همین مورد زبان به اعتراض گشودند (ابن‌قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ۱۴۰۵: ۲۸؛ ابن‌سعد، الطبقات الکبری، بی‌تا، ۴۲۲/۴). با در نظر داشتن این اصل که اکثریت اهل سنت به‌طور کلی اصحاب پیامبر ﷺ را عادل پنداشته و در صدد نقد صحابه بر نمی‌آیند (عسقلانی، الاصابه فی التمییز الصحابه، ۱۳۵۸: ۹/۱) اما دانشمندان شیعی در ضمن حرمت‌نهادن بر صحابه، در آثار مختلف خود به انتقاد از شخصیت ابوهریره و روایات آن پرداخته‌اند (ابن‌شاذان، الايضاح، ۱۳۵۰: ۴۹۴-۴۹۷؛ صدوق، خصال، ۱۳۵۴: ۵/۳۷۴). برخی از دانشمندان نیز، ابوهریره را به کذب و وضع حدیث متهم ساخته‌اند (بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۳۶۷: ۸۹ و ۱۹۲؛ ابن‌قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ۱۴۰۵: ۲۷-۲۸). با این همه با اندکی تأمل در خواهیم یافت، حفظ ۵۳۴۷ حدیث، آن هم در طول سه سال و روایت آن، امری محال نبوده و منع عقلی ندارد؛ زیرا بخاری سیصدهزار حدیث را با سند و احمد بن حنبل ششصد هزار حدیث حفظ بوده‌اند (سباعی، السنة و مکانتها فی التشریع الإسلامی، ۱۴۲۹: ۲۲۷). و در صورت پذیرش ضعیف بودن برخی از صحابه، نمی‌توان به‌طور کلی روایات پیامبر ﷺ را کنار گذاشت؛ چراکه صحابیان جلیل‌القدری نیز در این بین وجود دارند، بنابراین، نظریه قرآنیون در این زمینه مرجوح است.

چهارم. ناصحیح بودن حفظ و انتقال احادیث

نگرانی در مورد شیوه حفظ و انتقال مجموعه احادیث پس از صحابه، درست به اندازه نگرانی در مورد قابل اعتماد بودن آنهاست. سؤال اصلی این است: آیا سیر انتقال احادیث آن قدر معتبر است که این اطمینان حاصل شود، که حداقل اصل احادیث موثق درباره پیامبر ﷺ بدون هیچ گونه خطا و انحرافی حفظ گردد؟ این همان چیزی است که قرآنیون شبه قاره قبول ندارند، و معتقدند کتابت حدیث ضعیف بوده، همچنین در انتقال شفاهی احادیث، نقل به معنا به جای لفظ، بسیار صورت گرفته است (brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996, 8).

ایشان بر این باورند، حتی در زمان صحابه احادیث به صورت مکتوب، ثبت و ضبط نشده بود، بهترین کاری که می توانستند انجام دهند، نقل به معنای احادیثی بود که به خاطر داشتند؛ بنابراین، محدثان گزینه ای جز پذیرش این شیوه انتقال نداشتند (امین، فجر الاسلام، ۱۹۶۵: ۲۱۰؛ جیراج پوری، علم حدیث، بی تا، ۲۷-۲۹). مثلاً درباره جن، با مقایسه تفاوت های متنی احادیث مربوط به این واژه، تناقض هایی مشاهده می شود که اصل واژه، بسیار فراتر از سطح کلمه رفته و غیر قابل باور به نظر می رسد (سر احمد، ۱۹۶۵: ۱۸۷/۲). یا اگر حائیه ای را بررسی کنیم که پنجاه نفر راوی از نزدیک شاهد آن بوده اند، اگر از آنان در مورد جزئیات آن حادثه پرسش نماییم، شاهد می شود، توضیحات آنان باهم مغایرت دارد، پس از یک ماه، یا یک سال این مغایرت بیشتر هم خواهد شد (برق، دو اسلام، ۱۹۵۰: ۳۹-۴۰).

پنجم: جعلی بودن بسیاری از احادیث

به دلیل این که محدثان، فاصله زمانی زیادی از دوران پیامبر ﷺ داشتند، جعل احادیث چنان گسترده شده بود که پیدا کردن حدیث موثق ممکن نبود؛ تعداد احادیث جعلی بسیار زیاد شده بود؛ حتی در زمان پیامبر ﷺ نیز جااعلان وجود داشتند (جیراج پوری، علم حدیث، بی تا: ۱۴-۱۵؛ چراغ علی، اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام، ۱۹۱۰: ۱۹). قرآن گرایان برخی عوامل جعل حدیث را در دلایل ذیل خلاصه کرده اند:

۲. نشان دادن اهمیت چیزی

در روایتی وارد شده که حضرت موسی علیه السلام به چشم فرشته مرگ مشت می زند؛ در این روایت، غایت، نشان دادن عظمت و بزرگی مقام آن حضرت است که کاملاً غیر قابل باور است (Mājid, Ghulām Jilānī Barq: A Study in Muslim 'Rationalism', 1962: 32). همچنین در حدیثی وارد شده: وقتی شیطان صدای اذان را بشنود، بادی از او در می رسد (تیز دادن و صَراط) و پا به فرار می گذارد (Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature, 1969: 41).

۳. بیان الگو برای تشریح مسائل عاطفی

در احادیثی، مسائل زناشویی زندگی حضرت محمد ﷺ با جزئیات کامل بیان شده است؛ برخی مثل شافعی در دفاع از این احادیث برآمده و بیان می‌کند که هیچ‌گونه توهین یا بی‌احترامی در این روایات مشاهده نمی‌کنیم (برق، دو اسلام، ۱۹۵۰: ۲۰۳).

۴. تأیید حکومت

جعل احادیث در زمان زمامداری بنی‌امیه بیشتر شد؛ زیرا آنان حدیث را به‌عنوان وسیله‌ای در توجیه و تأیید حکومتشان به‌کار می‌بردند و عملاً احادیثی را علیه حضرت علی (علیه السلام) به‌نفع معاویه رواج می‌دادند (جیراج پوری، علم حدیث، بی تا: ۱۵). عباسیان نیز از همین الگو تبعیت کردند و بیشتر احادیثی را رواج می‌دادند که حکومت هر یک از حاکمان را پیش‌بینی کرده باشد (همان).

۵. تأیید مذهب

کشمکش‌های قومی و مذهبی، بیشتر موجب جعل احادیث شده است، در این بین زنادقه برای تأیید و رواج عقاید خود، بیش از دوازده هزار حدیث جعلی را در میان اقوام مختلف پراکنده ساختند (brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996, 96). جیراج پوری، همان).

نقد و بررسی

به‌دلیل نزدیک بودن دو موضوع اخیر مبانی قرآنیون، آن دو را باهم نقد و بررسی کرده و نکاتی مطرح می‌شود.

همان‌طور که پیش‌تر گذشت جواز نقل حدیث و نگارش آن از زمان پیامبر ﷺ به‌دستور ایشان آغاز شد. و می‌توان از مشهورترین اسناد مکتوب در دوره رسول خدا، «صحیفه صادقیه»، متعلق به عبدالله بن عمرو و عاص را نام برد، که محتوای آن در مسند احمد بن حنبل موجود است (صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، ۱۳۶۳: ۱۵). همچنین از نظر برخی عالمان شیعه، نخستین کتابی که در طول تاریخ حدیث تدوین گردید کتابی بود که به املائی رسول خدا ﷺ و خط امام علی (علیه السلام) به رشته تحریر در آمد، که به آن «صحیفه» یا «جامعه» می‌گفتند و این امر بیانگر اهمیتی است که پیامبر ﷺ در همان آغاز، برای کتابت حدیث قائل بوده است (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۲۳۹/۱؛ صدر، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، ۱۳۷۰: ۲۷۹).

نقل به‌معنا به‌جای لفظ حدیث، موافق و مخالفانی دارد؛ اما ادله موافقان، در این امر خطیر، مجاب‌کننده بوده و ادله آن‌ها بعضاً ماهیت قرآنی، روایی، تاریخی و عقلی دارد؛ از جمله، آنان معتقدند جواز نقل به‌معنا در درجه نخست از قرآن به‌دست می‌آید و قرآن گاه سرگذشت یا حادثه

واحدی را با الفاظ و عبارات گوناگون در سُور مختلف بیان می‌کند؛ برای نمونه می‌توان از سرگذشت موسی علیه السلام و قوم بنی اسرائیل یاد کرد (خطیب بغدادی، الکفایه فی معرفة الروایة، بی تا: ۲۳۶؛ رامهرمزی، المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی، بی تا: ۲۵؛ صباغ، الحدیث نبوی، ۱۴۱۸: ۱۴۴). همچنین محدثان شیعی نقل به معنای روایات را مجاز دانسته و منوط به دو شرط کرده‌اند: ۱. معانی و مقاصد روایات به درستی انتقال پیدا کند؛ ۲. الفاظ و عبارات حدیث خلاف موازین ادبی نباشد (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۱۶۳/۲-۱۶۴؛ غفاری، تلخیص مقباس الهدایه، ۱۳۸۴، ۲۱۹). بنابراین بیشتر دانشمندان فریقین با نقل به معنای احادیث مشکلی نداشته و برخی نیز بر این باورند با توجه به حافظه فوق‌العاده اعراب، موثق بودن نقل شفاهی احادیث، تضمین می‌شود (مودودی، تفهیمات، ۱۹۸: ۳۳۳؛ عثمانی، حفاظت و حجیت حدیث، ۱۹۷۹: ۹۰).

جعل حدیث، موضوع انکارناپذیری است؛ اما نمی‌توان به این دلیل کلیت سنت را انکار کرد. تلاش‌های محدثان از زمان پیامبر صلی الله علیه و آله موجب شکل‌گیری دانش‌هایی مانند «رجال»، «درایة الحدیث» و «مختلف الحدیث» برای پاسداری از این حقیقت بوده است.

محدثان در مورد اختلاط حدیث صحیح با ضعیف و موضوع، سه نظر در مورد چگونگی برخورد با این‌گونه احادیث نقل شده از رسول صلی الله علیه و آله مطرح کرده‌اند: ۱. رها کردن تمام احادیث؛ این همان چیزی است که قرآنیون انجام داده‌اند. ۲. پذیرفتن تمام روایات نقل شده؛ کاری که اهل الحدیث انجام می‌دهند. ۳. پالایش و گزینش احادیث بر اساس مقیاس‌ها و قواعدی که برای تشخیص صحیح از غیر صحیح وضع شده است که ملاک اصلی برای شناخت روایات معصوم علیهم السلام، همین نظریه است (بهاء‌الدین، خاورشناسان در مورد احادیث نبوی، ۱۳۹۱: ۲۲۸-۲۲۹).

ششم. استقلال دلالتی قرآن در تفسیر

قرآنیون، جهت‌گیری تمام‌عیار خود را در قرآن‌گرایی برای تأکید بیشتر قرآن به‌عنوان تنها منبع مرجعیت دینی و نفی منابع دیگر گسترش دادند، اعتقاد آنان حاکی از این بود که برای تفسیر قرآن، به هیچ منبع بیرونی و جنبی نیاز نیست (brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996, 45؛ جیراج‌پوری،، تعلیمات القرآن ۱۹۳۴: ۱۶). به‌نظر سَراحیمد، معجزه بزرگ قرآن، جامعیت و جهان‌شمولی آن است؛ بنابراین، تفسیر بر مبنای حدیث معمولاً موجب محدود شدن معنای قرآن در موقعیت‌های تاریخی خاص می‌شود؛ در نتیجه باعث مخدوش شدن جهان‌شمولی آن خواهد شد (احمد خان، خاورشناسان در مورد احادیث نبوی، ۱۲۹۷: ۳۱/۱-۳۲). از دیدگاه ایشان، معنای درست قرآن و تفسیر دقیق کلماتش در صفحات آن بیان شده، به‌نحوی که بخشی، بخش دیگر را تفسیر می‌کند و احتیاجی به فلسفه، واژه‌شناسی و حتی حدیث ندارد

یکی از تفاسیر اولیه را چکرالوی با عنوان «ترجمه القرآن بآیات الفرقان» نوشته است؛ در این تفسیر تلاش بر این بوده، تبیین قرآن بر اساس معیارهای موجود در خود قرآن انجام شود، این کتاب مبنای بعدی تفسیر قرآنیون شد (چکرالوی، ترجمه القرآن بآیات الفرقان، ۱۹۰۶: ۳-۲۰). چکرالوی برای به اثبات رساندن حرف خویش، کتابی با عنوان «برهان الفرقان علی صلاه القرآن» نوشت، این کتاب نشان می‌داد، نماز و جزئیات آن به تمامه در قرآن یافت می‌شود (چکرالوی، برهان الفرقان علی صلاه القرآن، بی تا: ۷/۳-۸).

نقد و بررسی

به دلایل ذیل نمی‌توان قرآن را به‌عنوان تنها مفسر خویش و تنها منبع دین دانست: دلیل اول: برخی از آیات قرآن، پیامبر ﷺ را مبین و مفسر قرآن می‌داند، مانند آیه ۴۴ سوره نحل؛ ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. با توجه به آیه، پیامبر ﷺ هم نقش تبیین و هم تعلیم دارد؛ چون فهم معارف الهی بدون واسطه امکان ندارد (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۲۶۰/۱۲؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۱: ۲۴۳/۱۱؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۲۰-۲۱۲). پاره‌ای از آیات نیز به ضرورت و تبعیت از حضرت محمد ﷺ در اوامر، نواهی، قضایا و احکام اشاره دارد (الاحزاب: ۳۶؛ الحشر: ۷). بنابراین با توجه به مفسر بودن رسول ﷺ، بخشی از آنچه خداوند در قالب دین برای انسان خواسته است، با رجوع به پیامبر ﷺ به دست می‌آید، با این وجود، پس اعتبار سنت، از مضامین قرآن تلقی و با جامعیت آن سازگار خواهد بود (اسعدی و سعیدی روشن، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ۱۳۸۹: ۳۹۹/۱)، چراکه جامعیت قرآن ضرورتاً به معنای بیان جزئیات (مانند؛ تفصیل فرائض و احکام عباداتی چون نماز، روزه، حج) نیست (الحیدری، ۱۴۲۹: ۱۷۴).

دلیل دوم: سیره علما از گذشته تا کنون بر استفاده از روایات به‌عنوان حکایت سنت معصومین ﷺ در تفسیر بوده و از سنت برای فهم آیات بهره بسیاری برده‌اند (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۷۲: ۶۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۸۰/۱؛ طوسی، التبیان، بی تا، ۶/۱). به‌طور مثال علامه، مواردی را خارج از محدوده تفسیر دانسته و از روایات استفاده نموده است: (۱) بطون آیات؛ برای نمونه ذیل آیه ﴿وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (نحل: ۱۶)؛ پس از ذکر معنا و مصداق ظاهری آیه، با اشاره به حدیثی، نجم را در این آیه، رسول خدا ﷺ و علامات را ائمه اطهار ﷺ معرفی کرده است (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۲۲۵/۱۲)؛ ۲. برخی از جزئیات، احکام و عقائد؛ برای مثال: وی جزئیات مربوط به مسح سر را ذیل آیه ﴿وَ امْسُحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (مانده: ۶)؛ خارج از مدلول آن دانسته، و سنت را عهده‌دار بیان آن کرده است (همان، ۵: ۲۲۱).

دلیل سوم: الگوپذیری از سنت پیامبر ﷺ از لحاظ عقلی ضرورت دارد، زیرا: (۱) از لحاظ تربیتی و روانی، الگوپذیری از پیامبر ﷺ تأثیر محسوسی در عملکرد مثبت انسان دارد. (۲) سنت، تفسیر قولی و عملی قرآن است و پیامبر ﷺ قرآن ناطق بوده، بنابراین با تطبیق عملی احکام قرآن، آن را از حیث نظریه و سخن خارج کرده و لباس عمل می‌پوشاند؛ همچنین احکام را تکمیل کرده و مانع خطاهای احتمالی در فهم آیات می‌شود (الحیدری، فلسفه الدین، ۱۴۲۹: ۱۸۴).

دلیل چهارم: برخی از قرآنیون شبهه‌قاره مانند سراحمدخان، برخی از احادیث را (که به قول خود متواتر بوده و بسیار کم) به‌عنوان منبعی مستقل از قرآن دانسته، که می‌تواند مرجعی معتبر برای احکام دین باشد (brown , Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, 1996, 36).

هفتم. تبیین مناسک دینی به وسیله عقل

اصحاب و نظریه‌پردازان این جریان، بر این باورند: قرآن کریم دارای اصول و قواعد بنیادین برای اعتقادات و عبادات دینی است که تبیین و تشریح جزئیات از این اصول و قواعد به عهده عقل گذاشته شده است و بشر توان و قابلیت این را دارد با مبنا قرار دادن اصول عقلی، جزئیات، تفصیلات مناسک دینی، اخلاقیات و اعتقادات را به‌دست آورد. (شاهد، قرآن‌پژوهی در شبهه‌قاره هند، ۱۳۹۸: ۴۵۸) در این جریان، پرویز در پرتو عقل، نبوت را انکار می‌کند و بیان کرده: با به‌کارگیری عقل، تحت هدایت قرآن می‌توان تمام جزئیات اسلام را استخراج کرد. (پرویز، سلیم کی نام خطوط، ۱۹۵۳: ۶/۲) وی می‌گوید: ظهور اسلام، در واقع ظهور عقل استقرایی است؛ نبوت در اسلام به کمال خود رسیده و به ختم آن نیز منجر شده است، این مسأله سبب رسیدن به این درک و فهم است که زندگانی انسان نمی‌تواند برای همیشه تحت هدایت پیش رود؛ انسان در نهایت برای رسیدن برای خودآگاهی، باید از تدبیر و خرد خویش استفاده نماید (پرویز، ۲۰۰۰م، ۴۳۶-۴۳۸).

نقد و بررسی

قرآن‌بسنده‌گان در مبانی اخیر خویش دچار تعارضاتی هستند؛ آنان از یک سو، قرآن را مفسر خویش دانسته و گفته‌ای از عقل، سخن به میان نیاورده‌اند و از سوی دیگر، در جایی که از طریق قرآن نتوانسته خود آن را تفسیر کنند، به عقل پناه آورده‌اند.

تفسیر عقلی که در آن عقل، یکی از منابع تفسیر و تبیین دین است، با تفسیر به‌رأی متمایز می‌باشد؛ تفسیر عقلی روشمند است و مفسر با رعایت مقدمات و علوم مورد نیاز، به تفسیر قرآن و تبیین دین می‌پردازد و با استمداد از قرائن روشنی که خردمندان آن را پذیرفته‌اند، به فهم آیات مبادرت می‌ورزد (مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۱۳۹۳: ۲۴۴). اما قرآن‌گرایان به‌جای استفاده از روش عقلی تعریف‌شده، از تفسیر به‌رأی و گرایش ذوقی، جهت تبیین برخی آیات و مناسک دینی

بهره برده‌اند. به‌عنوان نمونه، پرویز در هر جای قرآن که واژه «رسول‌الله» به‌کار رفته، آن را به الفاظی همچون: نظام مرکزی، حکومت، اقتدار، مرکز ملت و مرکز نظام اسلامی تعبیر کرده است (رک: پرویز، معراج انسانیت، ۲۰۰۲: ۱۷۴/۲ و ۳۱۸؛ همو، مفهوم القرآن، بی‌تا، ۲۰۵/۱-۲۰۶)، در حالی که هیچ‌کسی حتی در شبه‌قاره نیز چنین تعبیراتی از «رسول» به‌کار نبرده است. یا در ذیل آیه «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا» (نساء: ۲۰) می‌نویسد: اگر شما بخواهید به جای همسر اول، زن دیگر را به عقد خود در آورید، باید مهریه زن نخست را تماماً بپردازید، و در صورت زن اول، نمی‌توانید زنی دیگر اختیار کنید (رک: همو، طاهره کی نام خطوط، بی‌تا، ۳۱۸). ایشان واژه «اهداهن» که جمع مونث بوده و به سه زن و یا بیشتر اطلاق می‌شود را فقط به دو زن تفسیر کرده، و همچنین وی وجود تعدد زوجات را که نص صریح قرآن (النساء: ۳) بوده را منکر شده است؛ چون بیان کرده با وجود زن اول نمی‌توان زن دومی را به نکاح در آورد.

هشتم. عدم نیاز به احادیث با توجه به نزول آیه «اکمال»

جیراج‌پوری در ذیل آیه سه سوره مانده بیان کرده: بعد از تکمیل دین چه کاستی و کمی باقی مانده که بخواهیم با روایات آن را جبران کنیم؟ به همین خاطر مکان احادیث در قفسه تاریخ است و می‌توانیم از آن‌ها فایده علمی و تاریخی ببریم. (شاهد، قرآن‌پژوهی در شبه‌قاره هند، ۱۳۹۸: ۴۷۲) ایشان همچنین با توجه به آیه ۲۱ سوره احزاب به این نتیجه رسید: احکام قرآن، مانند؛ نماز، روزه، حج و زکات را پیامبر ﷺ با عمل خود نشان داده نه با احادیث خویش و چگونه به‌جا آوردن این‌ها نسل به نسل به صورت قطعی و یقینی به‌دست ما رسیده است؟! (همان).

نقد و بررسی

جیراج‌پوری نیز جدای از جریان قرآن‌بسندگان نبوده و در تفسیر آیات اکمال و احزاب، تفسیر به‌رأی کرده است. آیه «...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...» (المائدة: ۳)، از نظر شیعه با توجه به مفاد آن، به ولایت امام علی (علیه السلام) اشاره دارد که خداوند ایشان را قائم‌مقام پیامبر ﷺ منصوب کرده است تا دین از مرحله قائم‌به‌شخص، خارج شده و به مرحله قائم‌به‌نوع برسد و به حیات خود ادامه دهد (نجارزادگان، بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت در دیدگاه فریقین، ۱۳۹۱: ۲۱۴). از تحلیل برخی از تفاسیر ذیل آیه فوق، با نصب ولایت امام علی (علیه السلام) به چند نکته می‌توان اشاره کرد: ۱. تکمیل مجموعه معارف دین؛ ۲. حمایت از دین خدا پس از فقدان رسول اکرم ﷺ؛ ۳. تمام‌کردن نعمت الهی (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۱۷۳/۵؛ قرشی، تفسیر احسن‌الحدیث، ۱۳۷۷: ۲۳/۳-۲۵). در تفاسیر اهل سنت نیز در باره آیه پیش‌گفته می‌توان دو وجه را بیان کرد: ۱. کامل شدن دین؛ ۲. اتمام فرائض، حلال و حرام (طبری، جامع البیان، ۱۳۲۹: ۷۹/۶؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۴۲۰: ۱۰۸/۱۱).

برخلاف نظر جیراج‌پوری آیه **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾** (الاحزاب: ۲۱)، فقط به سیره عملی پیامبر **ﷺ** نمی‌پردازد. بلکه رفتار، گفتار و تقریر ایشان را شامل می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۳۹۰: ۲۸۸/۱۶؛ زحیلی، تفسیر المنیر، ۱۴۱۱: ۲۷۳/۲۱).

نتیجه

۱. مبانی قرآن‌بسندگی شبهه قاره هند که باعث شده سنت نبوی را انکار کنند عبارتند از: عدم حیوانی بودن سنت پیامبر **ﷺ**، عدم شارع بودن پیامبر **ﷺ** (فقط پیام رسان بودن ایشان)، شبهه ناک بودن صداقت اخلاقی صحابه، ناصحیح بودن حفظ و انتقال احادیث، جعلی بودن بسیاری از احادیث، استقلال قرآن در تفسیر خود، تبیین مناسک دینی به وسیله عقل و عدم نیاز به احادیث با توجه به نزول آیه «اکمال».

۲. دلایل حجیت سنت را می‌توان در سه دسته جای داد که عبارتند از: دلایل قرآنی (النساء: ۵۹)، نقلی (حدیث ثقلین) و عقلی.

۳. جواز نقل حدیث و نگارش آن از زمان پیامبر **ﷺ** به دستور ایشان آغاز شد. با این همه جعل حدیث موضوع انکارپذیری نیست، اما نمی‌توان به این دلیل کلیت سنت را انکار کرد. تلاش‌های محدثان از زمان پیامبر **ﷺ** موجب شکل‌گیری دانش‌هایی مانند «رجال»، «درایه الحدیث» و «مختلف الحدیث» برای پاسداری از این حقیقت بوده است.

۴. پیامبر **ﷺ** علاوه بر پیام‌رسان بودن، شارع نیز بوده و می‌توان در این زمینه به آیه «۴۴ سوره نحل» رجوع کرد و همچنین در تاریخ نیز می‌توان به ماجراهایی همچون: «نماز خواندن مسلمانان به سوی بیت المقدس» و «قطع نخل‌های بنی نضیر و سوزاندن آن توسط پیامبر **ﷺ**» نگاه کرد.

۴. اشکال قرآنیون بر صحابه و روایات آنان از رأی عادل بودن تمامی آنان ناشی شده است؛ ولی از نظر شیعه، اولاً: همه صحابی عادل نیستند، ثانیاً: عدالت صحابه مستلزم حجت بودن گفتار و سیره آنان نیست.

۵. «قرآن» تنها مفسر خویش و تنها منبع دین نیست؛ زیرا از یک سو قرآن پیامبر **ﷺ** را مفسر خویش بیان کرده و از سوی دیگر الگوپذیری از سنت پیامبر **ﷺ** از لحاظ عقلی ضرورت دارد؛ زیرا: از لحاظ تربیتی و روانی، الگوپذیری از پیامبر **ﷺ** تأثیر محسوسی در عملکرد مثبت انسان دارد و قرآن را از حیث نظریه و سخن خارج کرده و جامه عمل می‌پوشاند.

۶. قرآنیون شبهه قاره به دلیل عقل‌بسندگی دچار اشتباهاتی شده‌اند که عبارتند از: ۱) کج‌روی در مبانی خویش؛ ۲) تفسیر به رأی در تبیین برخی آیات و تبیین مناسک دینی؛ ۳) تعارض و تناقض در آراء خویش.

منابع

۱. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر، بی تا.
۲. ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحديث، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۸۴ش.
۴. ابن اثیر، عزالدین، اسد الغابه فی معرفة الصحابه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
۵. ابن حنبل، ابن احمد، مسند احمد بن حنبل، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲ق.
۶. ابن شاذان، فضل، الايضاح، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ش.
۷. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن ماجه، سنن ابن ماجه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۹. ابوزرع، عبدالرحمان، تاریخ، به کوشش شکرالله قوچانی، دمشق: بی نا، ۱۴۰۰ق.
۱۰. احمدخان، سر سید، تفسیر القرآن، علیگرم: طبعه مفید عام، ۱۲۹۷ق.
۱۱. احمدخان، سر سید، مقالات سر سید، لاهور: ویراسته اسماعیل پانی پتی، بی نا، ۱۹۶۵م.
۱۲. اسعدی، محمد؛ سعیدی روشن، محمدباقر؛ آسیب شناسی جریان های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ش.
۱۳. اکرام، شیخ محمد، رود کوثر، لاهور: اداره طلوع اسلام گلبرگ، ۱۹۶۸م.
۱۴. امریتساری، أبو الوفاء ثناء الله، برهان القرآن، امریتسار: برقی پریس امریتسار «سطن»، ۱۹۲۳م.
۱۵. امین، احمد، فجر الاسلام، القاهره: مکتبه النهضه المصریه، چاپ دوم، ۱۹۶۵م.
۱۶. آقایی، سید علی، «قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث، بررسی خواستگاه و اندیشه های اهل قرآن/قرآنیون»، معرفت اسلامی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۹ش.
۱۷. برق، غلام جیلانی، دو اسلام، لاهور: غلام علی ایند سنز، ۱۹۵۰م.
۱۸. بغدادی، عبدالقادر، الفرق بین الفرق، قاهره: دارالجلیل، ۱۳۶۷ق.
۱۹. بهاء الدین، محمد، آراء خاورشناسان در مورد احادیث نبوی، مترجم، حسومی، ولی اله، قم: انتشارات دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۱ش.

۲۰. پرویز، غلام احمد، سلیم کی نام خطوط، کراچی: مکتبہ سعید ناظم آباد، ۱۹۵۳م۔
۲۱. پرویز، غلام احمد، طاہرہ کی نام خطوط، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ، لاہور، بی تا۔
۲۲. پرویز، غلام احمد، معراج انسانیت، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ، کراچی، ۱۹۴۹م۔
۲۳. پرویز، غلام احمد، معراج انسانیت، لاہور، طلوع اسلام ترست ۲۵ بی گلبرگ، چاپ ہفتم، ۲۰۰۲م۔
۲۴. پرویز، غلام احمد، مفہوم القرآن، ادارہ طلوع اسلام گلبرگ، لاہور، بی تا۔
۲۵. پرویز، غلام احمد، مقام حدیث، کراچی، مکتبہ سعید ناظم آباد، چاپ دوم، ۱۹۶۵۔
۲۶. جیراج پوری، محمد اسلم، [بی جا، بی نا، بی تا]۔
۲۷. جیراج پوری، محمد اسلم، تعلیمات القرآن، دہلی: بی تا، ۱۹۳۴م۔
۲۸. چراغ علی، مولوی، اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام، مترجم: مولوی عبدالہ خان، آگرا: بی تا، ۱۹۱۰م۔
۲۹. چکرالوی، عبداللہ، برہان الفرقان علی صلاة القرآن، سیالکوٹ: مطبعہ پنجاب، بی تا۔
۳۰. چکرالوی، عبداللہ، ترجمہ القرآن بآیات الفرقان، لاہور: بی تا، ۱۹۰۶م۔
۳۱. حاکم نیشابوری، ابو عبداللہ، مستدرک علی صحیحین، بغداد: دارالحرمین لطباعہ و النشر؛ ۱۴۱۷ق۔
۳۲. حکیم، سید محمد تقی، اصول العامہ للفقہ المقارن، قم: موسسہ آل بیت، ۱۳۹۰ش۔
۳۳. الحیدری، کمال، فلسفہ الدین، قم: دار فرائد للطباعہ و النشر، ۱۴۲۹ق۔
۳۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایہ فی معرفہ الروایہ، بیروت: دارالکتب العلمیہ، بی تا۔
۳۵. خطیب بغدادی، تقييد العلم، احیاء السنہ النبویہ، بیروت: بی تا۔
۳۶. رامہرمزی، حسن بن عبدالرحمن، المحدث الفاصل بین الراوی والواعی، بیروت: دارالفکر، بی تا۔
۳۷. زحیلی، وہبہ بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة والمنہج، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۱ق۔
۳۸. سباعی، مصطفى، السنہ و مکاتہا فی التشريع الإسلامی، قاہرہ: دارالوراق للنشر و التوزیع، چاپ چہارم، ۱۴۲۹ق۔
۳۹. سبزواری، ہادی بن مہدی، شرح منظومہ السبزواری، بہ کوشش: حسن زادہ آملی، تہران: ناب، ۱۴۱۷ق۔

۴۰. سلفی، محمد اسماعیل، حجیت حدیث، لاهور: اداره طلوع اسلام گلبرگ، بی‌تا.
۴۱. سیوطی، جلال‌الدین، تدریب الراوی، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۹ق.
۴۲. شاهد، رئیس اعظم، قرآن پژوهی در شبه قاره هند، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ دوم، ۱۳۹۸ش.
۴۳. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات، ۱۳۶۳ش.
۴۴. شرف‌الدین، عبدالحسین، المراجعات، مصر: موسسه النجاح، ۱۳۹۹ق.
۴۵. شیروانی، علی، منابع اندیشه مذهبی شیعه، قم: شفق، ۱۳۷۷ش.
۴۶. صباغ، محمدبن لطفی، الحدیث نبوی، بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۷. صبحی صالح، علوم الحدیث و مصطلحه، قم: منشورات رضی، ۱۳۶۳ش.
۴۸. صدر، حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، بغداد: بی‌نا، ۱۳۷۰ق.
۴۹. صدوق، محمد بن علی، خصال، تهران: نشر صدوق، ۱۳۵۴ش.
۵۰. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف، ۱۳۹۰ش.
۵۱. طباطبایی، محمدحسین، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.
۵۲. طباطبایی، محمدحسین، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
۵۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
۵۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، قاهره: دارالمعرفه، ۱۳۲۹ق.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۵۶. طیبی، زینب و مهدوی راد، محمد علی، «نقد مبانی قرآنیون در نفسی حجیت، احراز و اثبات سنت نبوی»، دوفصلنامه علمی- پژوهی کتاب قیم، سال هفتم، شماره شانزدهم، ۱۳۹۶ش.
۵۷. عبدخالق، عبدالغنی، الحجیه السنه، مصر: دارالوفاء ۱۳۱۴ق.
۵۸. عثمانی، محمد فهیم، حفاظت و حجیت حدیث، لاهور: الممتاز پبلی کیشنز، ۱۹۷۹م.
۵۹. عسقلانی، ابن حجر، الاصابه فی التمییز الصحابه، مصر: طبع المکتبه التجاریه، ۱۳۵۸ش.
۶۰. غفاری، علی اکبر، تلخیص مقباس الهدایه، تهران: انتشارات صمت، ۱۳۸۴ش.
۶۱. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۶۲. قاسمی، جمال الدین، قواعد التحديث، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۶۳. قرشی، علی اکبر، تفسیر احسن‌الحديث، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.
۶۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۶۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۶۶. مسلم، صحیح مسلم، شرح النوی، یحیی ابن النوی الشافعی، مصر: دارالحدیث، ۱۴۱۵ق.
۶۷. المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد، الشبهات المشاره لانکار السنة النبویه، القاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۲۰ق.
۶۸. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم: موسسه فرهنگي انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹ش.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.
۷۰. مودودی، ابو الأعلى، تفهیمات، لاهور، الممتاز پبلی کیشنز، چاپ شانزدهم، ۱۹۸۹م.
۷۱. مودودی، ابو الأعلى، سنة کی اینی حیثیت، دوست ایسوسی ایتس، لاهور، ۱۹۶۳م.
۷۲. مودودی، ابو الأعلى، ترجمان القرآن، شماره ۶، منصب رساله نمبر، ۱۹۶۱م.
۷۳. مؤدب، رضا، مبانی تفسیر قرآن، قم: انتشارات دانشگاه قم: چاپ سوم، ۱۳۹۳ش.
۷۴. نجارزادگان، فتح‌اله، بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت در دیدگاه فریقین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ش.
۷۵. ولی‌الله، شاه، حجت الله البالغه، دهلی: بی‌نا، ۱۹۵۴م.
۷۶. الهی‌بخش، خادم حسین، القرآنیون و شبهاتهم حول السنه، طائف: مکتبه الصدیق للنشر و التوزیع، ۲۰۰۰م.
۷۷. الهیثمی، نورالدین، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
78. Ahmad Khān, Sie Sayyid, Tabyīn al-kalām: The Mohamedan Commentary on the Holy Bible, 2 vols, Ghazeeopore, 1865.
79. Brown, Daniel, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought, Cambridge university press, 1996.
80. Dihlawī, Muḥammad Ayyūb. The Mischief of Rejection of Hadith. Karachi, n.d.1976.

81. Juynboll, G. H. A. The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt. Leiden, 1969.
82. Mājid, Rāja F. M. «Ghulām Jīlānī Barq: A Study in Muslim 'Rationalism'», M.A. thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies, 1962.
83. Troll, Christian W. Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology, Delhi, 1978.