

قرآن‌بستگی و انکار حجیت حدیث: بررسی خاستگاه و اندیشه‌های اهل قرآن / قرآنیون

سیدعلی آقایی*

چکیده

«حدیث» پس از قرآن، دومین منبع استنباط احکام فقهی و شریعت اسلامی شناخته می‌شود. عموم مسلمانان حدیث را تنها ابزار دستیابی به سنت نبوی یعنی قول، فعل و تقریر پیامبر می‌دانند. بنابراین، حدیث نقشی اساسی در شکل‌گیری سنت اسلامی داشته است تا آنجا که تلقی عام این است که حدیث همواره از حجیتی بی‌چون و چرا برخوردار بوده است. این مقاله با رویکرد تحلیلی به این موضوع می‌پردازد. بررسی تاریخی نشان می‌دهد که حدیث همواره از این مقبولیت و حجیت گسترده و عام بهره‌مند نبوده است. در آثار اسلامی کهن، مخالفت‌هایی با نقل و ضبط حدیث و کاربرد آن به‌عنوان منبع استنباط احکام شرعی گزارش شده است. در سده نوزدهم و بیستم میلادی نیز مجدداً مخالفت‌هایی با حدیث شکل گرفته است که لزوماً محدود به یک منطقه جغرافیایی خاص نیست. کلیدواژه‌ها: اهل قرآن، حدیث، سنت، حجیت حدیث، قرآن‌بستگی^۱

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* دانشجوی دکتری تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات.

aghaeisali@gmail.com

دریافت: ۸۹/۹/۱۵ - پذیرش: ۸۹/۱۱/۷

درآمد

حدیث پس از قرآن، دومین منبع استنباط احکام فقهی و شریعت اسلامی شناخته می‌شود. عموم مسلمانان حدیث را تنها ابزار دستیابی به سنت نبوی (قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ) می‌دانند. بنابراین حدیث، نقشی اساسی در شکل‌گیری سنت اسلامی داشته است تا آنجا که تلقی عام این است که حدیث، همواره از حجیتی بی‌چون و چرا برخوردار بوده؛ اما بررسی تاریخی نشان می‌دهد که حدیث، همواره از این مقبولیت و حجیت گسترده و عام بهره‌مند نبوده است. در آثار اسلامی کهن مخالفت‌هایی با نقل و ضبط حدیث و کاربرد آن به‌عنوان منبع استنباط احکام شرعی گزارش شده است. در سده نوزدهم و بیستم میلادی نیز، دوباره تردیدها و مخالفت‌هایی با حدیث شکل گرفته است که لزوماً محدود به یک منطقه جغرافیایی خاص نیست.

اهل قرآن/قرآنیون، فرقه‌ای از مسلمانان‌اند که به اصالت و کفایت قرآن به‌عنوان یگانه منبع تشریح احکام اعتقاد دارند و حجیت حدیث را انکار می‌کنند. مدعای اصلی آنان این است که قرآن، تنها وحی نازل‌شده از جانب خدا، و یگانه حجت شرعی در اسلام است. مخالفان این فرقه از آنها با عنوان منکران حدیث یاد می‌کنند.

درباره تاریخچه، خاستگاه‌ها و مؤلفه‌های فکری این جریان پژوهش‌های مستقل اندکی صورت گرفته است. از آن جمله می‌توان به کتاب *القرآنیون و شبهاتهم حول السنه (طائف، ۲۰۰۰/۱۴۲۱)* اثر خادم حسین الهی‌بخش و حدیث به‌مثابه متن مقدس (نیویورک، ۲۰۰۸) اثر عایشه موسی اشاره کرد. این دو اثر از موضعی جانب‌دارانه نگاشته شده‌اند؛ چنان‌که مؤلف تحقیق نخست که صرفاً ناظر به فرقه اهل قرآن در شبه‌قاره هند است، از نظرگاه سلفی به طرح و نقد دیدگاه‌های آنان پرداخته است و برعکس، مؤلف پژوهش دوم از دیدگاه قرآنیون مؤیدات تاریخی این اندیشه و چهره‌های شاخص آن در دهه‌های اخیر را بررسی و معرفی کرده است.^۱ پیش از این نیز بخش‌هایی از کتاب‌های خوتیر ینبل^۲ و دانیل براون^۳ به این موضوع تخصیص یافته است. بنابراین می‌توان گفت تاکنون پژوهشی مستقل، جامع و بی‌طرف در این زمینه انجام نشده است. پژوهش حاضر کوشش می‌شود با رویکردی تحلیلی، نخست، پیشینه تاریخی این اندیشه از لابلای منابع موجود استخراج شود؛ دوم، خاستگاه‌ها و زمینه‌های پیدایش این

اندیشه در دوران معاصر شناسایی شود؛ و دست‌آخر، مؤلفه‌های اصلی در اندیشه قرآن‌بستگی و ادله و شواهد آنها تبیین گردد.

پیشینه تاریخی

برخی خاستگاه اندیشه‌های این فرقه را به سده‌های نخست هجری بازمی‌گردانند. در آن دوران، دو جریان عمده مخالف حدیث قابل‌شناسایی است: نخست، مخالفان با حدیث به‌عنوان حجت شرعی در کنار قرآن؛ و دوم، مخالفان با برخی احادیثی که با قرآن یا دیگر احادیث تعارض دارند یا مضمون آنها باعث وهن دین تلقی می‌شود. البته وجه اشتراک این دو آن است که حجیت حدیث در فقه و کلام را به چالش می‌کشند. از آنجا که هیچ اثری از افراد وابسته به این دو جریان باقی نمانده، دیدگاه‌های آنها را تنها می‌توان از لابلای آنچه مدافعان حجیت احادیث در رد مخالفان خویش نگاشته‌اند، استخراج کرد. همچنین از منابع موجود معلوم نمی‌شود که دقیقاً این افراد چه کسانی بوده‌اند. در اینکه اینان کدام فرقه از مسلمانان بوده‌اند، اختلاف است. برخی آنان را از معتزله پنداشته‌اند؛^۵ ولی الهی‌بخش آنها را طایفه‌ای از خوارج می‌داند.^۶ شواهد ذیل را می‌توان مؤیدی بر دیدگاه اخیر برشمرد.

ناشی اکبر (متوفای ۲۹۳ق.) در کتاب اصول النحل فرقه‌ای از ازارقه به نام خازمیه را معرفی می‌کند که تنها احکامی را واجب می‌دانستند که نصی در قرآن بر آنها وجود داشته باشد. او همچنین از شاخه‌ای از خازمیه به نام بدعیه یاد می‌کند که با استناد به آیه ۱۱۴ سوره هود نماز را تنها دو بار - یکبار در روز و یکبار در شب - واجب می‌دانستند.^۷ این درحالی است که در المقالات الاسلامیین اشعری (متوفای ۳۲۴ق.) هیچ ذکری از فرقه بدعیه و سخنی از قرآن‌بستگی در فرقه خازمیه نیامده است که خود شاهدهی است بر اینکه احتمالاً در زمان وی فرقه بدعیه دیگر وجود نداشته و از نظرگاه خازمیه نیز اثری باقی نمانده بوده است. همچنین، اشعری از فرقه دیگری به نام حروری یاد می‌کند، بی‌آنکه نظرگاه مشابهی را به آنان نسبت دهد؛ اما نیم قرن بعد، ملطی (متوفای ۳۷۷ق.) در کتاب التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع حروری را فرقه‌ای دانسته که تنها قرآن - و نه سنت - را مبنای اعمال دینی خویش قرار داده بودند.^۸ بغدادی (متوفای ۴۲۹ق.) در کتاب اصول الدین این اعتقاد را به‌طور کلی به خوارج نسبت داده است که تنها قرآن را حجت احکام شرعی می‌دانستند.^۹ این گزارش‌های ضدونقیض و آشفته نشان می‌دهد که در زمان‌ها

و مکان‌های مختلف کسانی دیدگاه‌هایی مخالف حدیث داشته‌اند، هرچند اطلاعاتی که درباره آنان ثبت شده، لزوماً دقیق یا صحیح نیست و این امر تشخیص هویت واقعی این افراد را دشوار می‌سازد.

کهن‌ترین متون موجود که در آن به مجادلات درباره حجیت حدیث پرداخته شده، کتاب‌های شافعی است.^{۱۰} او در کتاب الرساله - که در واقع رساله‌ای در باب اصول فقه است - روایتی از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده که به‌طور ضمنی بر وجود مخالفت با حجیت حدیث دلالت دارد. بنا بر این روایت، رسول خدا ﷺ فرموده است: «لألفین أحدکم متکئاً علی أریکتہ یأتیه الامر من امری مما أمرت به أو نهیت عنه فیقول لأدبری ما وجدنا فی کتاب الله اتبعناه؛ مبادا کسی از شما بر جایش تکیه زده باشد و در این حال، امری یا نهی از من بدو برسد و او بگوید: نمی‌دانم؛ ما از آنچه در کتاب خدا آمده، تبعیت می‌کنیم».^{۱۱} همچنین او در کتاب جماع العلم خلاصه‌ای از مجادله خویش با گروهی از مخالفان حجیت حدیث را گزارش کرده است. شافعی در این کتاب دو دسته از اهل کلام را یاد می‌کند که با روایات نبوی مخالف‌اند: دسته‌ای که همه روایات نبوی را انکار می‌کنند و آنان که روایاتی خاص را نفی می‌کنند.^{۱۲} ابن‌قتیبه نیز در مقدمه تأویل مختلف الحدیث به گروه‌های مختلفی می‌پردازد که با احادیثی خاص مخالف‌اند. البته او به کسانی که یکسره احادیث را انکار می‌کردند، اشاره‌ای نکرده است؛ از این رو وی به جای استدلال به نفع حجیت احادیث به نقد دیدگاه‌های مخالفان احادیث خاص پرداخته است.^{۱۳} شافعی و ابن‌قتیبه هر دو از مخالفان حدیث به «اهل کلام» تعبیر کرده‌اند^{۱۴} و درحالی‌که شافعی به جنبه نظری موضوع پرداخته است، ابن‌قتیبه مضمون روایات را مدنظر قرار داده است.

قرآن‌بسندگی در مقابل حدیث‌گرایی

خاستگاه اندیشه قرآن‌بسندگی در دوران معاصر به دو حوزه جغرافیایی کاملاً متمایز باز می‌گردد: شبه‌قاره هند و مصر. پس از آن این اندیشه به دیگر نقاط جهان اسلام نیز راه یافته و امروزه به مدد رسانه‌های جمعی و شبکه جهانی اینترنت به سراسر جهان نفوذ کرده است.^{۱۵} در شبه‌قاره هند، این اندیشه نخستین بار اوایل قرن بیستم در منطقه پنجاب با پیدایی گروهی به نام «اهل قرآن» و در مخالفت با جریان «اهل حدیث» بروز یافت. اهل حدیث در پی احیای اسلام اصیل بودند و می‌خواستند شئون گوناگون زندگی انسان را بر سنت حسنه

نبوی بنا کنند. آنان معتقد بودند که میراث اصیل پیامبر ﷺ تنها با بازگشت به حدیث قابل دستیابی است و از این راه الگوی مطلوب برای دین‌داری فردی و سلوک اجتماعی فراهم می‌شود؛ از این رو آنان مرجعیت مدارس فقهی را رد کردند و منکر «تقلید» در فقه شدند و آن را عامل انحراف و تفرقه در اسلام دانستند. همچنین قیاس و اجماع را کنار نهادند. با اینکه اهل حدیث تقلید را نفی می‌کردند، در ارزیابی احادیث خود را پایبند به تلاش‌های حدیثی محدثان کهن می‌دانستند و تردید در کار آنان را روا نمی‌دانستند. به اعتقاد آنان محدثان متقدم (نظیر بخاری و مسلم) به سبب نزدیکی زمانی به صدر اسلام اطلاعاتی در اختیار داشته‌اند که دیگر از دست رفته و امکان بازیابی آنها وجود ندارد. بنابراین عالمان معاصر حق ندارند در قضاوت آنان تردید کنند.^{۱۶}

جریان اهل قرآن در شبه‌قاره هند در اصل ادامه و جلوه افراطی‌تر اندیشه نص‌گرا در جریان اهل حدیث بود. در واقع اهل قرآن، از درون اهل حدیث برخاستند و گرچه در ظاهر مخالفانی سرسخت برای اهل حدیث شمرده می‌شدند، عملاً به همان اندیشه‌ای پایبند بودند که اهل حدیث بر آن تأکید داشتند، و آن انکار مرجعیت مدارس فقهی و عالمان سرشناس آنها و بازگشت به اسلام اصیل بود. روشن است که گذار از نص‌گرایی حدیث‌محور به نص‌گرایی قرآن‌محور، چندان مستلزم تغییر در مبانی فکری نبود؛ چه بازگشت به اسلام اصیل و ناب، مبانی فکری هر دو جریان بود. اهل قرآن صرفاً ابزار دستیابی به اسلام ناب را تغییر دادند و استدلال پایه اهل حدیث را علیه خود حدیث به‌کار بستند؛ اینکه باید افزوده‌های بعدی زوده شده و اسلام اصیل بازیابی شود. اهل قرآن تبعیت از حدیث را عامل ناکامی اسلام تلقی می‌کردند و بر این باور بودند که اسلام خالص و ناب، تنها در قرآن یافت می‌شود و قرآن به‌تنهایی مبنایی متقن برای عقاید و مناسک دینی به‌دست می‌دهد.

در گزارش‌هایی که از علت رویگردانی اهل قرآن از حدیث رسیده است، تأکید شده که آنها نخست به حجیت حدیث اعتقاد داشتند؛ اما وقتی با احادیث صحیحی روبه‌رو شدند که پذیرش آنها برایشان دشوار می‌نمود، در این اندیشه جزمی اهل حدیث (هرآنچه محدثان کهن صحیح دانسته‌اند مقبول است) تردید کردند. بنابراین اهل قرآن را می‌توان محصول تناقض موجود در میان اندیشه‌های اهل حدیث به شمار آورد؛ آنان از یک‌سو به‌گونه‌ای

افراطی حجیت مراجع پیشین را نفی می‌کردند و یگانه راه دستیابی به اسلام اصیل را بازگشت بی‌واسطه به قرآن و سنت می‌دانستند و از دیگر سو، در رویارویی با احادیث رویکردی محافظه‌کارانه در پیش گرفته و حکم به قبول همه احادیث مضبوط در کتب حدیثی کهن می‌دادند.^{۱۷}

مصر، دومین خاستگاه اندیشه قرآن‌بسندهی در دوران معاصر است. همان‌طور که اهل قرآن در شبه‌قاره هند از دل اهل حدیث برخاستند، قرآنیون مصری نیز، عمیقاً با جریان سلفیه پیوند داشتند. اندیشه محوری در جریان سلفیه این بود که مسلمانان باید به «سلف صالح» رجوع کنند و از این رهگذر به اسلام ناب دست یابند. به باور آنان، این امر جز با رجوع به منابع اصلی (قرآن و سنت) محقق نمی‌شود؛ زیرا تنها در این منابع ذات حقیقی اسلام یافت می‌شود. بنابراین شعار اصلی آنان، انکار تقلید از مراجع سنتی و تأکید بر اجتهاد در منابع اصلی (قرآن و سنت) بود؛ اما مراجعه بی‌واسطه به قرآن و سنت و کنارنهادن مراجع سنتی، این پرسش را برانگیخت که چگونه باید این منابع را فهمید و به کار بست. سلفیه به تفسیر ظاهری قرآن بسنده کردند و از تأویل آیات دشوار پرهیز کردند؛ اما سنت وضعیت دشوارتری داشت و رویکرد سلفیه به آن، دوگانه بود. آنان با اینکه سنت را منبعی اساسی می‌دانستند - برخلاف اهل حدیث - چندان به نقد سنتی حدیث خوش‌بین نبودند و معتقد بودند احادیث باید دوباره ارزیابی شوند.^{۱۸} البته این به معنای رد نظام سنتی نقد حدیث نبود؛ بلکه تأکید آنان بر اعمال دقیق‌تر و جدی‌تر همان معیارهای سنتی بود.^{۱۹}

بنابراین می‌توان گفت خاستگاه پیدایی اندیشه قرآن‌بسندهی در مصر با جریان مشابه در شبه‌قاره هند همسان است؛ در هر دو، مخالفت با حدیث از درون جریانی حدیث‌گرا برخاسته است؛ هرچند این دیدگاه‌ها در قالب‌هایی متفاوت بروز یافته‌اند. البته در شبه‌قاره هند، جریان مخالف حدیث به شدت قالب فرقه‌ای به خود گرفته و مجادلات در این‌باره به موضوعاتی فراتر از حدیث و سنت (همچون ماهیت وحی و نبوت) انجامیده است. برعکس، در مصر دیدگاه‌های منتقد حدیث، تنها از سوی تعدادی محدود از نویسندگان مستقل و در قالب گمانه‌زنی‌هایی کلامی عرضه شده است.^{۲۰}

اهل قرآن در شبه‌قاره هند و قرآنیون در مصر

کانون فعالیت اهل قرآن در دو مرکز شناخته‌شده اهل حدیث در شبه‌قاره هند، یعنی لاهور و امرتسر قرار داشت. مؤسس این جریان در لاهور، عبدالله چکرالوی (متوفای ۱۹۳۰م.)^{۲۱} و در امرتسر خواجه احمدالدین امرتسری (متوفای ۱۹۳۶م.)^{۲۲} بود؛ هرچند پیروان این دو فرقه (لاهوری و امرتسری) در اینکه کدام یک مؤسس این جریان بوده‌اند، با هم رقابت دارند. ظاهراً چکرالوی نخستین بار اصطلاح اهل قرآن را به سال ۱۹۰۶م. به کار برده است؛ اما حامیان فرقه امرتسری، خواجه احمدالدین را نخستین کسی می‌دانند که حدیث را انکار کرده و تنها به قرآن اتکا کرده است. به هر حال مقایسه آثار چکرالوی و امرتسری نشان می‌دهد که خواجه احمدالدین تا سال ۱۹۱۷م. قائل به این نظریه نبوده است؛ یعنی ده سال پس از نخستین نگاشته چکرالوی در این باب. چکرالوی نخست به مطالعه و درس حدیث اشتغال داشت؛ اما با شبهاتی درباره حدیث روبه‌رو شد تا اینکه نهایتاً به انکار کل احادیث روی آورد. پس از آن وی از زادگاهش طرد شد و در لاهور سکنا گزید و در آنجا «جماعت اهل قرآن» را تأسیس کرد و ذیل همین مؤسسه به ترویج اندیشه‌های خویش پرداخت. وی کتاب‌های بسیاری در این زمینه تألیف کرد. در ۱۹۲۱م. یکی از شاگردانش مجله‌ای به نام اشاعه القرآن منتشر کرد که انتشار آن تا ۱۹۲۵م. ادامه یافت.

فرقه امرتسر اثرگذارتر و بادوام‌تر بود. خواجه احمدالدین امرتسری در مدرسه‌ای دینی درس خوانده بود و به‌عنوان مبلغی جوان فعالیت می‌کرد. وی که با اشتیاق به یادگیری حدیث مشغول بود، با احادیثی روبه‌رو شد که مضامینشان را مقبول نمی‌یافت و هرچه بیشتر در احادیث غور کرد، بر ناامیدی‌اش افزوده شد تا اینکه نهایتاً به این نتیجه رسید که به هیچ حدیثی نمی‌توان اطمینان کرد.^{۲۳} او نخستین بار در کتاب معجزه القرآن (۱۹۱۷م.) مخالفت خویش را با حدیث ابراز کرد و کوشید تا احکام از آن را صرفاً بر قرآن استوار سازد. در ۱۹۱۸م. «انجمن امه مسلمه» را بنیان نهاد. این انجمن به‌ویژه از طریق نشریه البلاغ^{۲۴} به‌طور فعال اندیشه‌های اهل قرآن را دست‌کم تا ۱۹۵۲م. ترویج می‌کرد.^{۲۵}

اهل قرآن بر این باور بودند که قرآن، کتابی جامع است، تمام تفصیل و جزئیات دینی را شامل می‌شود و تنها منبع احکام شرعی است. به گفته چکرالوی، قرآن تنها وحیی است که خداوند بر پیامبر ﷺ نازل کرده است. آنان در صدد بودند به اهل حدیث نشان دهند که

همه ضروریات اسلام به تنهایی از قرآن قابل استخراج است و نیازی به حدیث نیست.^{۲۶} البته تلاش آنان بیشتر در مسائل مربوط به نحوه ادای مناسک اسلامی، به ویژه نماز نمود داشت. در واقع، همان‌طور که اختلافات در چگونگی اقامه نماز وجه تمایز اهل حدیث از اکثریت حنفی بود،^{۲۷} اهل قرآن نیز از نماز برای متمایز ساختن خود از اهل حدیث بهره گرفتند. این در حالی بود که اغلب عقاید و مناسک اهل قرآن همچون اهل حدیث، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با دیگر مسلمانان نداشت؛ مثلاً اذان نمی‌گفتند و تکبیر نماز را آهسته می‌گفتند، مساجدی مخصوص خود بنا کردند و از نمازخواندن با دیگر مسلمانان ابا داشتند و نماز میت و نماز عید نمی‌خواندند.^{۲۸}

چکرالوی در کتاب برهان الفرقان علی صلاه القرآن (لاهور [بی‌تا]) در صدد اثبات این نکته بود که جزئیات نمازهای پنج‌گانه از قرآن قابل استنباط است. او می‌گوید: «مسلمانان روزانه پنج بار نماز می‌گذارند و باید نماز بگذارند، نه بدان سبب که این امر در حدیث آمده است، بلکه از آن‌رو که در قرآن بدان اشاره شده است». این اعتقاد که تفصیل همه احکام باید در قرآن آمده باشد، باعث شد او برخی مناسک را که دلیل قرآنی بر اثبات آنها نداشت، انکار کند؛ مثلاً او اذان را بدعت می‌دانست که اصلی در قرآن ندارد. با این حال تغییراتی که وی در نحوه ادای مناسک عبادی اعمال کرد، بسیار اندک بودند. در واقع او بیشتر بر آن بود تا عناصر اصلی در عبادات موجود را با قرآن توجیه کند تا اینکه تغییراتی بنیادین در آنها پدید آورد تا جایی که بدین سبب گاه تفسیرهایی ذوقی از برخی آیات قرآن به دست داده است.^{۲۹}

بناکردن همه تفصیل نماز - حتی تعداد وعده‌های نمازهای روزانه و تعداد رکعات نمازها- بر قرآن صرف، کار ساده‌ای نیست؛ از این‌رو در میان اهل قرآن اختلافاتی ظاهر شد؛ مثلاً مستری محمد رمضان (متوفای ۱۹۴۰م.)، از شاگردان چکرالوی درباره تعداد وعده‌های نمازهای روزانه با وی مخالف بود. به نظر او تفسیرهای مبالغه‌آمیز چکرالوی از قرآن در این زمینه، ناشی از تداوم تأثیر سرسپردگی وی به احادیث است. رمضان در کتاب اُقیموا الصلاه (گجرانواله ۱۹۳۸م.) نمازهای روزانه را تنها سه وعده اعلام کرد. به علاوه او در دیگر ارکان نماز هم تغییراتی اعمال کرد و رکعات نماز را به دو رکعت و سجده‌ها را به یکی کاهش داد.^{۳۰}

هم‌زمان با انتشار نخستین کتاب چکرالوی در ۱۹۰۶م. محمد توفیق صدقی (متوفای ۱۹۲۰م.)^{۳۱} مقاله‌ای با عنوان «القرآن هو الاسلام وحده» در مجله المنار^{۳۲} منتشر کرد و به طرح دیدگاه‌هایی مشابه با نظریات اهل قرآن هند پرداخت.^{۳۳} ظاهراً صدقی نخستین بار در همین مقاله عنوان «قرآنیون» (در مقابل «سنیون» یعنی مدافعان سنت) را برای خود و دیگرانی که با او هم‌عقیده بوده‌اند، به کار برده است.^{۳۴} صدقی در مقاله خویش اذعان می‌دارد که خطاب وی با عالمان مجتهد و محقق است، نه اهل تقلید، و این یعنی وی اندیشه‌محوری سلفیه (نفی تقلید) را یک گام به پیش برده است.^{۳۵} افزون بر این انتشار این مقاله در نشریه‌ای که محمد رشیدرضا (متوفای ۱۹۳۵م.)، چهره سرشناس سلفیه متولی آن است، از رویکرد وی نسبت به تردیدها درباره سنت و وثاقت احادیث پرده برمی‌دارد. به بیان روشن‌تر، رشیدرضا با انتشار مقاله‌ای جنجال‌برانگیز که شاید چندان هم با محتوای آن همدلی نداشت، بر آن بود تا علمای ازهر را به چالش بکشد و آنان را وادارد که به دفاع از سنت برخیزند؛^{۳۶} امری که خود در مخالفت وی با تقلید و انزجارش از روحیه منفعل علما ریشه داشت. البته رشیدرضا موضعی میانه داشت؛ از یک سو موافق انکار یکسره سنت نبوی نبود و از دیگر سو برای خود این حق را قائل بود که احادیث را بر مبنای اجتهاد خویش به بوته نقد بسپارد. کار صدقی نیز، دقیقاً در همین راستا قرار داشت. او کوشید تا با شکستن قیود تقلید و بازگشت به منابع کهن، اسلام اصیل و راستین را بازیابی کند.^{۳۷} به گفته او، مسلمانان هرگز مکلف به تقلید از سنت پیامبر نبوده‌اند و تنها باید به تبعیت از قرآن بسنده کنند.^{۳۸}

وجه تشابه صدقی با هم‌فکرانش در شبه‌قاره، این دغدغه مشترک است که ثابت کنند ضروریات اسلام به‌ویژه واجبات نماز- تنها از قرآن و بدون مراجعه به سنت قابل دستیابی‌اند. او بحث خویش را با رکعات نماز آغاز می‌کند و استدلال خویش را بر آیه ناظر به نماز خوف استوار می‌سازد؛ زیرا به گفته او می‌توان از استثنا، حکم را استنباط کرد. از آنجا که مسلمانان در آیه مذکور امر شده‌اند هنگام ترس نماز را به یک رکعت کوتاه کنند، او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که حداقل واجب رکعات نماز، دو رکعت است و اگر پیامبر ﷺ بیش از دو رکعت به جا می‌آورده، امری مستحب و اختیاری بوده است.^{۳۹} متقابلاً صدقی مواردی را که در قرآن ذکری از آنها نیست و تنها در سنت آمده، انکار می‌کند؛ مثلاً وی

قتل مرتد را خلاف آیات قرآن می‌داند و آنچه در سنت در این باره آمده بر فرض صحت -
ناظر به شرایط زمانی و مکانی خاص آن دوران می‌شمرد.^{۴۰}

عامل اصلی شکل‌گیری و بسط اندیشه‌های اهل قرآن نظریه ضد «تقلید» در جریان اهل حدیث در شبه‌قاره هند بود؛ اما نسل بعدی اهل قرآن کم‌کم از ریشه‌های اهل حدیث خود فاصله گرفتند و در صدد تثبیت جایگاهی مستقل برای خود برآمدند. دیدگاه‌های رمضان، شاگرد چکرالوی حاکی از همین تغییر تدریجی در اندیشه‌های اهل قرآن است. در حالی که چکرالوی بر آن بود که جزئیات مناسک عبادی موجود را از قرآن استخراج کرده و آنها را توجیه کند، رمضان کوشید نظریه اکتفای قرآن را نظام‌مند و با پذیرش همه لوازمش توسعه دهد. رمضان به دنبال اختلافات با استادش جماعت چکرالوی را رها کرد و به زادگاهش (گجرانواله) بازگشت و در آنجا انجمن اهل الذکر و القرآن و مجله بلاغ القرآن (۱۹۲۴ - ۱۹۲۶ م.) را تأسیس کرد.^{۴۱}

محمد اسلم جیراچپوری (متوفای ۱۹۵۵ م.)^{۴۲} نیز در توسعه اندیشه‌های اهل قرآن به اموری فراتر از مناسک دینی و خارج کردن آنها از سیطره اندیشه اهل حدیث نقشی عمده داشت. او که خود در نظام فکری اهل حدیث تربیت‌یافته بود، در همان ایام جوانی در حجیت حدیث تردید کرد؛ از این رو به سال ۱۹۰۴ م. به ملاقات چکرالوی در لاهور رفت؛ ولی افکار وی را چندان قانع‌کننده نیافت. برعکس تحت تأثیر نگاه‌های خواجه احمدالدین امرتسری قرار گرفت و کتاب معجزه القرآن او را ذیل عنوان الوراثة فی الاسلام به عربی ترجمه کرد و از آن پس به نویسنده‌ای پرکار در مجله البلاغ بدل شد. غلام‌احمد پرویز (متوفای ۱۹۸۶ م.)^{۴۳} از شاگردان جیراچپوری نیز، معتقد بود تنها پیام الهی برای هدایت هدایت بشر، قرآن است و احادیث پیامبر به هیچ‌روی همتای قرآن نیست و حجیت ندارد. او از ۱۹۳۸ م. مجله طلوع اسلام را منتشر کرد که زمینه‌ساز نشر گسترده اندیشه‌های اهل قرآن در پاکستان شد. این نشریه همچنان منتشر می‌شود و به ترویج اندیشه‌های او در پاکستان و مناطق دیگر جهان می‌پردازد.^{۴۴}

جیراچپوری و پرویز در پی اثبات این مدعا نبودند که همه جزئیات عقاید و مناسک اسلامی را می‌توان از قرآن استخراج کرد. آنان بر آن بودند که قرآن حاوی «اصول» اساسی برای عقاید و مناسک دینی است و تبیین این اصول نیز، وظیفه عقل است. در واقع قرآن

برای راهنمایی انسان کافی است و انسان می‌تواند بر مبنای اصولی که از این طریق به دست می‌آید، تفصیل را دریابد. به اعتقاد ایشان جوهر اسلام ثابت است؛ اما در عمل انعطاف‌پذیر و سیال است. به بیان دیگر، قرآن کاملاً با شرایط جدید قابل تطبیق است. این حاکی از دیدگاه اهل قرآن درباره ماهیت وحی و کاربرد آن در جامعه است. آنها معتقدند که قرآن، اصول اساسی برای سلوک اخلاقی انسان‌ها را بیان کرده و جزئیات مربوط به زندگی روزمره آنها را به خودشان واگذار کرده است.^{۴۵} به گفته آنها، تعیین این جزئیات بر عهده «مرکز المله» (حکومت قرآنی یا نظام اسلامی) است. این همان حکومتی است که در زمان پیامبر ﷺ تأسیس شد و به همان منوال در زمان خلفا ادامه یافت. مملکت اسلامی، متولی تعیین جزئیات احکام و شریعت بر مبنای اصول قرآنی و متناسب با شرایط زمانی مختلف است؛ زیرا اصول قرآنی ثابت‌اند، ولی جزئیات بر حسب شرایط زمانه قابل تغییرند. بنابراین اگر حکومت تشخیص دهد، می‌تواند حکمی قرآنی را از عمل ساقط کند یا برای آن شرایط و قیودی تازه وضع کند.^{۴۶}

در جهان عرب پس از صدقی، کسان دیگری به نقد سنت و میراث حدیثی پرداخته‌اند. از آن جمله می‌توان به محمد رشیدرضا، محمود ابوریه، اسماعیل منصور، اسماعیل کردی، محمد سعید عشاوی و سامر اسلامی اشاره کرد. اینان سنت را یکسره انکار نمی‌کنند؛ اما بر کاستی‌های میراث حدیثی و ناستواری آن تأکید می‌ورزند. برخی، این منتقدان حدیث را در شمار قرآنیان آورده‌اند؛ ولی آنچه از اندیشه‌های آنان گزارش شده، دلالت بر انکار کلی سنت ندارد و از این رو انتساب مذکور صحیح نیست.^{۴۷} در واقع وجه تمایز منتقدان و منکران حدیث، این است که دسته نخست سنت را یکسره نفی نمی‌کنند و بیشتر بر پالایش و اصلاح میراث حدیثی تأکید می‌ورزند؛ اما قرآنیون به گونه‌ای افراطی حجیت سنت را انکار کرده و از «قرآن‌بستگی» سخن می‌گویند.^{۴۸} نمونه شاخص آن، رشاد خلیفه (متوفای ۱۹۹۰م.) متولد مصر و ساکن امریکاست. وی در مقدمه کتابش (قرآن، حدیث و اسلام) حدیث و سنت را بدعت‌هایی شیطانی خوانده که هیچ ربطی به پیامبر ﷺ ندارند. او برای اثبات مدعای خویش به آیات قرآن، کتاب مقدس و حتی احادیث استشهاد می‌کند. به باور او، قرآن کامل و شامل همه جزئیات است و در مقابل حدیث و سنت کاملاً ظنی است. بنابراین قرآن تنها منبع تشریح و تنها حدیثی است که مسلمانان باید از آن تبعیت کنند.^{۴۹}

از کسانی که در حال حاضر اندیشه قرآن‌بستگی را ترویج می‌کنند، می‌توان از قاسم احمد از مالزی^{۵۰}، احمد صبحی منصور از مصر^{۵۱} و ادیب یوکسل از ترکیه^{۵۲} یاد کرد. قاسم احمد، رمز توفیق مسلمانان متقدم را در آن می‌داند که تنها قرآن را مرجع خویش قرار داده بودند. به عقیده او از زمانی که حدیث به‌عنوان مرجع در کنار قرآن قرار گرفت، جامعه اسلامی رو به افول گذاشت. وی در کتاب خویش نخست نظریه اهل حدیث را به‌صورت زیر صورت‌بندی کرده: ۰. سنت وحی است؛ ۱. اطاعت از پیامبر ﷺ به معنای تبعیت از حدیث است؛ ۲. حدیث، مفسر قرآن؛ و ۳. سنت نبوی است؛ سپس با ادله قرآنی آنها را رد می‌کند.^{۵۳} احمد صبحی منصور معتقد است که قرآن کامل، جامع و تنها منبع شریعت و تنها سنت پیامبر است. او تأکید می‌کند که قرآن مستقلاً مبین خود بوده و هرچه را که بشر بدان نیازمند است، دربردارد. او مدعی است که اساساً پیامبر ﷺ تشریح نکرده و تنها قرآن را اجرا کرده است. بنابراین سنت پیامبر، همان قرآن است و اطاعت از پیامبر ﷺ نیز، منحصر به سنت عملی اوست.^{۵۴} ادیب یوکسل نیز بر فهم عقلانی، مترقی و انسانی از اسلام تأکید دارد که به باور او تنها با پذیرش قرآن به‌مثابه یگانه وحی الهی قابل دستیابی است.^{۵۵}

خودبستگی قرآن

نظرگاه سنتی درباره رابطه قرآن و سنت را به‌اجمال می‌توان در عبارت زیر یافت: «القرآن احوج الی السنه من السنه الی القرآن»^{۵۶}. در این نگاه، قرآن مستقل نیست و بدون سنت که معنای آن را روشن سازد و اوامر و نواهی آن را تکمیل کند، کامل نیست: قرآن مجمل است و با سنت تبیین می‌شود؛ عام است و با سنت تخصیص می‌یابد و تفصیل جزئیات فرائضی که در قرآن آمده، در سنت یافت می‌شود؛^{۵۷} اما این دیدگاه از ابتدا مقبول نبوده است و دست‌کم در زمان شافعی مخالفانی داشته است؛ چنان‌که شافعی نقل کرده، آنها با استناد به آیه ۸۹ نحل (تَبَيَّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) استدلال می‌کردند که اوامر و نواهی قرآن اجمال ندارند و نباید آنها را با احادیثی که راویان آنها از خطا و فراموشی مبرا نیستند، تبیین کرد.^{۵۸}

در دوران معاصر، اهل قرآن نیز معتقدند که قرآن مستقل است. این باور که قرآن می‌تواند و باید از قیود سنتی رها شود، حتی در میان افرادی که وابستگی فرقه‌ای به اهل قرآن ندارند نیز، رواج یافته است. در نگاه آنان، قرآن یگانه حجت شرعی است و برای تفسیر آن نیاز به هیچ چیز غیر از قرآن نیست. قرآن؛ روشن، دردسترس و کاملاً مفهوم است.

خلاصه «قرآن باید با قرآن تفسیر شود»^{۵۹}. به گفته جیراجپوری، برای تفسیر قرآن، تنها تسلط به زبان عربی لازم است.^{۶۰} تجلی‌گاه نظریه خودبستگی قرآن، تلاش برای تفسیر قرآن بر مبنای قرآن است که به مشخصه بارز اهل قرآن بدل شد.^{۶۱}

خودبستگی قرآن لوازمی دارد که اهل قرآن به آنها هم اعتقاد دارند؛ از جمله آنان معتقدند که در قرآن اجمال و اطلاق رخ نداده است که نیاز به تبیین یا تخصیص از خارج قرآن داشته باشد.^{۶۲} به علاوه هیچ‌یک از آیات قرآن نسخ نشده است؛ زیرا قول به نسخ، مستلزم پذیرش زمانمند بودن آیات قرآن است که با جاودانگی قرآن در تعارض است. همچنین به باور اهل قرآن، آیات قرآن برای تربیت انسان در همه زمان‌ها نازل شده و جهان‌شمول‌اند و احکام آن مختص به فرد یا افراد معینی نیست؛ چنان‌که روایات اسباب نزول تداعی‌گر آند.^{۶۳}

یکی دیگر از لوازم این رهیافت آن است که قرآن، یک معنای ثابت و واحد ندارد؛ بلکه این راه همواره گشوده است و قرآن در شرایط مختلف، معانی متفاوت و البته صحیحی می‌پذیرد و هر نسلی می‌تواند براساس ظرفیت خود، معنایی تازه از آموزه‌های قرآنی دریابد. به علاوه این حق هر مؤمنی است که قرآن را بخواند، تفسیر کند و بر موقعیت خویش تطبیق نماید. این در حالی است که فهم هیچ‌کس -حتی شخص پیامبرﷺ- برای دیگران الزام‌آور نیست. خواجه احمدالدین مدعی است که پیامبرﷺ فهمی فراتر از آنچه ما در اختیار داریم ندارد؛ زیرا فهم او از وحی نیز همچون ما مبتنی بر عقل است و او نیز چونان ما احتمال دارد دچار خطا شود.^{۶۴}

انکار حجیت حدیث

بنابر نظریه سنتی، پیامبرﷺ علاوه بر آیات قرآن، مطالب دیگری را نیز از طریق وحی دریافت کرده که سنت نامیده می‌شود. در این تلقی، سنت وحی غیرقرآنی دانسته می‌شود. به بیان دیگر، دو گونه وحی بر پیامبرﷺ نازل شده است و هر دو وحی در تشریح، حجیتی یک‌سان دارند: یکی «وحی متلو» یا قرآن؛ و دیگری «وحی غیرمتلو» یا سنت.^{۶۵} ظاهراً شافعی بنیان‌های استدلالی اندیشه دوگانگی وحی را بنیان نهاده است. وی مجادلات پیرامون این نظریه را از زبان مخالفان نقل کرده و به آنها پاسخ داده است.^{۶۶} تأثیر ادله شافعی در بحث‌های مربوط به حجیت حدیث تاکنون هویدا است.

اهل قرآن نیز منکر نظریه دوگانگی وحی‌اند و تنها قرآن را وحی الهی می‌دانند. به نظر آنان اقوال و افعال پیامبر ﷺ ویژگی و حیانی ندارند و به بعد بشری پیامبر ﷺ بازمی‌گردند. بنابراین آنچه سنت خوانده می‌شود، قابل بازنگری و اصلاح بوده و برای مسلمانان الزام‌آور نیست.^{۶۷} آنان برای اثبات این مدعا، قرآن و سنت را با هم مقایسه می‌کنند. این نحوه استدلال، ریشه در سخنی دارد که شافعی از اهل کلام نقل کرده است؛^{۶۸} اهل قرآن همان استدلال را بسط داده‌اند: اینکه وحی الهی باید جهان‌شمول و همیشگی باشد و این مستلزم وجود ویژگی‌هایی است که در قرآن هست و در سنت نیست.

نخستین شرط و مقوم و حیانی بودن آن است که وحی، از جانب خداست و فردی که وحی بر او نازل شده، نباید دخالتی در آن داشته باشد. سنت، این شرط را ندارد؛ زیرا اولاً، احادیث شامل سخنان پیامبر است؛ درالی که قرآن کلام خداست و ثانیاً، در فرایند نقل احادیث، نقل به معنا صورت گرفته است نه نقل به لفظ و در نتیجه حتی نمی‌توان اطمینان کرد که واقعاً سخنان پیامبر حفظ شده باشند. در واقع برای اینکه سنت وحی الهی تلقی شود، باید لفظ و معنا هر دو از جانب خدا باشد که در سنت تضمینی برای هیچ‌یک نیست.^{۶۹} دومین کاستی سنت در قیاس با قرآن، ثبت دیرنگام و نقل مسئله‌دار آن است. به بیان بهتر، اگر خدا می‌خواست سنت جزء لاینفک دین اسلام باشد، بی‌شک چونان قرآن، پیامبر ﷺ را مأمور ثبت و ضبط دقیق آن می‌کرد. این در حالی است که در آثار حدیثی آمده است که پیامبر ﷺ خود از نگارش حدیث نهی می‌کرد تا از آمیختگی آن با قرآن پرهیز شود. در واقع ضبط دیرنگام و فقدان نگارش قابل‌اعتماد احادیث از یک‌سو در وثاقت و تاریختی آثار حدیثی و از سوی دیگر، در ماهیت و حیانی سنت تردید ایجاد می‌کند.^{۷۰} سرانجام سومین اشکال به جوامع حدیثی بازمی‌گردد که در آنها صحیح و سقیم به هم آمیخته‌اند. بنابراین تشخیص سخنان و حیانی از مطالب جعلی ممکن نیست.^{۷۱}

اهل قرآن بر این باورند که و حیانی بودن سنت، حتی مؤیدی در قرآن و روایات نیز ندارد. پیامبر ﷺ و صحابه جز قرآن را وحی تلقی نکرده‌اند. بنابراین ارتقای ماهیت سنت به این جایگاه، ابداع مسلمانان بعدی بوده است.^{۷۲} پرویز معتقد بود که این نظریه در اصل، از سنت یهودی وام گرفته شده است که در آن بر دو گونه وحی مکتوب یعنی «تورات» و شفاهی یعنی «میشنا» تأکید شده است.^{۷۳} به نظر او، انگیزه پیدایی چنین نظریه‌ای در سنت

اسلامی به وجود ابهام در قرآن بازمی‌گردد؛ مثلاً در قرآن حد زانی دقیقاً مشخص شده است؛ اما درباره شرب خمر چنین نیست. وقتی مسلمانان با این مشکل روبه‌رو شدند که چرا در قرآن چنین ابهامی وجود دارد، از ترس ایجاد هرج‌ومرج و تضعیف پایه‌های دین، به این نظریه متمایل شدند که سنت وحی است تا تعیین حد شرب خمر از سوی پیامبر مشروعیت یابد؛ درحالی‌که به اعتقاد پرویز، مقصود خدا آن بوده که این جزئیات بسته به شرایط قابل تغییر باشد.^{۷۴}

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، پیشینه تاریخی، خاستگاه‌ها و مشخصه‌های اصلی یکی از جریان‌های فکری اسلامی در دوره معاصر که از خود با عنوان «اهل قرآن» یا «قرآنیون» یاد می‌کنند، بررسی و تبیین شد که نتایج آن به‌اجمال به قرار ذیل است:

۱. در آثار اسلامی کهن مخالفت‌هایی با نقل و ضبط حدیث و کاربرد آن به‌عنوان منبع استنباط احکام شرعی گزارش شده است. در آن دوران، دو جریان عمده مخالف حدیث قابل‌شناسایی است: نخست، مخالفان با حدیث به‌عنوان حجت شرعی در کنار قرآن؛ و دوم، مخالفان با برخی احادیثی که با قرآن یا دیگر احادیث تعارض دارند یا مضمون آنها باعث وهن دین تلقی می‌شود. در اینکه این مخالفت‌ها از سوی کدام‌یک از فرقه‌های مسلمانان (معتزله یا خوارج) طرح شده، اختلاف هست؛ اما شواهدی در تأیید انتساب این اقوال به خوارج در اختیار است.

۲. در سده نوزدهم و بیستم میلادی دوباره مخالفت‌هایی با حدیث پدیدار شده است. خاستگاه این اندیشه در دوران معاصر به دو حوزه جغرافیایی متمایز، یعنی شبه‌قاره هند و مصر باز می‌گردد؛ هرچند در حال حاضر به دیگر نقاط جهان اسلام نیز راه یافته و دیگر محدود به یک منطقه جغرافیایی خاص نیست.

۳. خاستگاه پیدایش اندیشه قرآن‌بستگی در مصر با جریان مشابه در شبه‌قاره هند همسان است؛ زیرا در هر دو، مخالفت با حدیث از درون جریان حدیث‌گرا برخاسته است. این دیدگاه‌ها در قالب‌هایی متفاوت بروز یافته‌اند. در شبه‌قاره هند، جریان مخالف حدیث به‌شدت قالب فرقه‌ای به خود گرفته و مجادلات در این باره به موضوعاتی فراتر از حدیث و سنت (همچون ماهیت وحی و نبوت) انجامیده است؛ اما در مصر، دیدگاه‌های منتقد

حدیث تنها از سوی تعدادی محدود از نویسندگان مستقل و در قالب گمانه‌زنی‌هایی کلامی عرضه شده است.

۴. اندیشه قرآن‌بسندهی بر دو مؤلفه بنیادین استوار شده است: خودبسندهی قرآن و انکار حجیت حدیث. خودبسندهی قرآن، یعنی قرآن یگانه حجت شرعی است و برای تفسیر آن نیاز به هیچ چیز غیر از قرآن نیست. خودبسندهی قرآن لوازمی دارد؛ از جمله نفی اجمال، اطلاق و نسخ در قرآن و پذیرش اینکه قرآن معنای ثابتی نداشته و در شرایط مختلف معانی متفاوتی می‌پذیرد. انکار حجیت حدیث، ناشی از فقدان مشخصه‌های وحیانی در حدیث است؛ زیرا تنها قرآن وحی الهی است و اقوال و افعال پیامبر ﷺ ویژگی وحیانی ندارند و به بعد بشری پیامبر ﷺ بازمی‌گردند و در نتیجه برای مسلمانان الزام‌آور نیست.

منابع

- قایی، سیدعلی، «حدیث به‌مثابه متن مقدس، تألیف عایشه موسی»، کتاب ماه دین، ش ۱۵۰، فروردین ۱۳۸۹، ص ۹-۱۲.
- «حدیث - حدیث و قرآن»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲، ص ۷۲۱-۷۲۲.
- ابن حزم، ابومحمد علی، الإحكام فی أصول الأحكام، تصحیح احمد شاکر، قاهره، احمد شاکر، بی‌تا.
- ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، محمد زهری نجار، ۱۳۹۳ق.
- صبحی منصور، احمد، القرآن و کفی مصدراً للتشريع الاسلامی، بیروت، بی‌نا، ۲۰۰۵.
- بجاز، احمد منصور، «الدین کل ما جاء به الرسول» المنار، ش ۹، ۱۹۰۶م.
- الهی‌بخش، خادم‌حسین، القرآن‌یون و شبهاتهم حول السنه، طائف، ۱۴۲۱ق.
- بغدادی، ابواحمد بن علی (خطیب)، الکفایه فی علم الدرايه، بیروت، احمد عمر هاشم، ۱۴۰۵ق.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، کتاب اصول الدین، بیروت، افست ۱۴۰۱ق.
- حب‌الله، حیدر، نظریه السنه فی الفكر الامامی الشیعی، بیروت، ۲۰۰۶م.
- خضری، محمد، تاریخ التشريع الاسلامی، قاهره، ۱۳۷۳ق.
- رشیدرضا، سید محمد، تکمله بر مقاله «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۱۹۰۶، ۱۹۰۶م.
- تکمله بر مقاله «الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، المنار، ش ۹، ۱۹۰۶م، ص ۵۲۴-۵۲۵.
- تکمله بر مقاله «الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، المنار، ش ۱۲، ۱۹۰۹م، ص ۹۲۵-۹۳۰.
- «ترجمه الطیب محمد توفیق صدقی»، المنار، ش ۱۹۲۰، ۲۱م، ص ۴۸۳-۴۹۵.
- سباعی، مصطفی، السنه و مکاتنها فی التشريع الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۵ق.

- سبطین، محمد اواب، «پرویز، غلام احمد»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۵، ص ۵۷۹-۵۸۰-
 - افعی، محمد بن ادریس، *الرساله*، قاهره، احمد محمد شاکر، ۱۹۴۰م.
 - الام، منصوره، رفعت فوزی عبدالمطلب، ۱۴۲۲ق.
 - صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، *المنار*، ش ۹، ۱۹۰۶م، ص ۵۱۵-۵۲۴
 - _____، «الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، *المنار*، ش ۹، ۱۹۰۶م، ص ۹۰۶-۹۲۵
 - _____، «الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، *المنار*، ش ۱۰، ۱۹۰۷م، ص ۱۴۰
 - _____، «کلمات فی النسخ و التواتر و اخبار الآحاد و السنه»، *المنار*، ش ۱۱، ۱۹۰۸م، ص ۵۹۴-۵۹۸-۶۸۸-
 ۶۹۸، ص ۷۷۱-۷۸۰
 - طه بشری، «اصول الاسلام: الكتاب، السنه، الاجماع، القیاس»، *المنار*، ش ۹، ۱۹۰۶م، ص ۶۹۹-۷۱۱
 - قاسمی، جمال الدین، *قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث*، دمشق، بی نا، ۱۹۳۵م.
 - ملطی، ابوالحسین محمد بن احمد، *کتاب التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع*، قاهره ۱۴۱۸ق.
 - مهدوی راد، محمد علی، «حدیث - پژوهش های حدیثی مسلمانان»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۷۶۸-۷۷۰.
 - ناشی، عبدالله بن محمد، *کتاب اصول النحل*، بیروت، ۱۹۷۱م.
 - یافعی حیدرآبادی، صالح، «السنن و الاحادیث النبویه»، *المنار*، ش ۱۱، ۱۹۰۸م؛ ش ۱۲، ۱۹۰۹م، ص ۱۴۱-۱۴۴،
 ص ۲۱۴-۲۲۰، ص ۳۷۱-۳۷۵، ص ۴۵۴-۴۶۳، ص ۵۲۴-۵۲۷، ش ۱۲، ۱۹۰۹م، ص ۱۲۵-۱۳۳، ص ۲۰۱-۲۱۸،
 ص ۲۸۹-۲۹۷، ص ۳۷۱-۳۸۶، ص ۴۴۱-۴۵۰، ص ۵۲۱-۵۲۸
 Adams, Charles J., "The Authority of the Prophetic Ḥadīth in the Eyes of Some Modern Muslims",
Essays on Islamic civilization, ed. D. P. Little, Leiden, 1976, 25-47;
 Ahmad, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, Oxford, 1967;
 Ahmad, Kassim, *Hadith: A Re-Evaluation*, Tuscon, AZ, 1997;
 Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, 1996;
 Calder, Norman, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, New York, 1993, 84;
 Cook, Michael, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam," *Arabica LXIV*, 1997, 437-
 530;
 Juynboll, G.H.A., *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden,
 1974;
 Khalifa, Rashad, *Quran, Hadith, and Islam*, Tucson, AZ, 1982;
 Lowry, Joseph, "The Legal Hermeneutics of Al-Shāfi'ī and Ibn Qutayba: A Reconsideration", *Islamic
 Law and Society 11:1*, 2004, 2, 41;
 Metcalf, Barbara Daly, *Islamic Revival in British India*, Princeton, 1982;
 Merad, A., EI2, s.v. Iṣlāḥ;

- Musa, Aisha Y., *Ḥadīth as Scripture, Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, New York, 2008;
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967;
- Schoeler, Gregor, "Oral Torah and Ḥadīth: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction", *Ḥadīth: Origins and Development*, ed. Harald Motzki, Leiden, 2004, 67-108;
- Titus, Murray, *Islam in India and Pakistan*, Calcutta, 1959;
- Yuksel, Edip, et al. *Quran: A Reformist Translation*, Tucson, 2007;

وبسایت‌ها:

<http://ahmed.g3z.com/cv/drahmedve.htm>;

"Bazms Worldwide", http://www.tolueislam.com/bazms_worldwide.htm;

kassimahmad.blogspot.com;

www.Yuksel.org.

پی‌نوشت‌ها

۱. این اصطلاح را از استاد گران‌قدرم، محمدعلی مهدوی‌راد وام گرفته‌ام. ر.ک: محمدعلی مهدوی‌راد، «حدیث- پژوهش‌های حدیثی مسلمانان» *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۷۷۰.
- 2 Aisha Y. Musa, *Ḥadīth as Scripture, Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*.
برای معرفی و مرور این کتاب، رجوع کنید به: سیدعلی آقایی، «حدیث به‌منابۀ متن مقدس، تألیف عایشه موسی»، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۵۰، ص ۹-۱۲.
- 3 G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden, 1974).
- 4 Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge, 1996).
۵. محمد خضری، *تاریخ التشریح و الاسلامی*، ص ۱۸۵-۱۸۷؛ مصطفی سباعی، *السنه و مکاتنها فی التشریح الاسلامی*، ص ۱۴۹-۱۵۱.
۶. خادم حسین الہی‌بخش، *القرآنیون و شبہاتہم حول السنہ*، ص ۹۵-۹۷.
۷. عبداللہ بن محمد ناشی، *کتاب اصول النحل*، ص ۶۹.
۸. ابوالحسنین محمد بن احمد ملطی، *کتاب التنبیہ و الرد علی اهل الایواء و البدع*، ص ۵۳.
۹. عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، *کتاب اصول الدین*، ص ۱۹.
۱۰. درباره تاریخ‌گذاری کتاب‌های شافعی اختلاف نظر وجود دارد؛ درحالی‌که ساخت انتساب نگارش آنها به شافعی را می‌پذیرد، کالدرد معتقد است که هر دو کتاب را پیروان مکتب شافعی در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم نگاشته‌اند. بالین حال، لوری شواهدی ارائه کرده که تاریخ‌گذاری سنتی را تأیید می‌کند. ر.ک:
Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1967, p. 330; Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, New York, 1993, p.84; Joseph Lowry, "The Legal Hermeneutics

of Al-Shāfi'ī and Ibn Qutayba: A Reconsideration", *Islamic Law and Society* 11:1 (2004), 2, 41.

۱۱. محمدبن ادریس شافعی، *الرساله*، تصحیح احمد محمد شاکر، ص ۸۹.
۱۲. همو، *الأمم*، تصحیح رفعت فوزی عبدالمطلب، ج ۹، ص ۵ به بعد.
۱۳. ابو محمد عبدالله بن مسلم (ابن قتیبه)، *تأویل مختلف الحديث*، تصحیح محمد زهری نجار، ص ۲ به بعد.
۱۴. برخی با توجه به سیاق کاربرد اهل کلام در هر دو کتاب احتمال داده‌اند که مقصود از این تعبیر نه عالمان متکلم - که در بدو امر به نظر می‌رسد - بلکه مدافعان حجیت کلام الله (قرآن) و در مقابل اهل حدیث بوده است. ر.ک:
- Aisha Y. Musa, *Hadīth as Scripture. Discussions on the Authority of Prophetic Traditions in Islam*, p20.
۱۵. خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۹۹؛ ر.ک: Musa, *Hadīth as Scripture*, 85-6, 99-109.
16. Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge, p.27-9;
برای تفصیل بیشتر درباره‌ی خاستگاه و اندیشه‌های اهل حدیث در شبه‌قاره‌ی هند، ر.ک:
Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*, Oxford, p.113-22; Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India*, Princeton, p.264-96.
17. Brown, *Rethinking Tradition*, p.38-40.
۱۸. این رهیافت به‌خوبی در کتاب قواعد التحدیث من فنون مصطلح الحدیث (دمشق، ۱۹۳۵م). نگاشته جمال‌الدین قاسمی تبیین شده است. در این کتاب که با مقدمه‌ای ستایش‌آمیز از رشیدرضا همراه است، رهیافتی تازه به نقد حدیث عرضه نمی‌شود؛ بلکه بر نیاز به کاربردی‌تر دوباره‌ی نظام سنتی نقد حدیث تأکید می‌شود. قاسمی معتقد است اثبات صحت روایات، کاری بس دشوار است و چیزی فراتر از قبول صرف گزارش‌های محدثان کهن می‌طلبد.
۱۹. Brown, *Rethinking Tradition*, 30-2. برای تفصیل بیشتر درباره‌ی سلفیه، ر.ک: EI2 (by A. Merad) s.v. Iṣlāḥ.
20. Brown, *Rethinking Tradition*, p.41-2.
۲۱. برای شرح حال وی، ر.ک: خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۵-۳۲.
۲۲. برای شرح حال وی، ر.ک: همان، ص ۳۳-۳۹.
۲۳. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، نظیر همین گزارش را می‌توان در شرح حال دیگر چهره‌های شاخص اهل قرآن نیز یافت.
۲۴. این نشریه از سال ۱۹۳۷م. به بعد با عنوان *البیان* منتشر شد و انتشار آن تا سال ۱۹۵۲م. جز با وقفه‌ای دوساله (۱۹۴۷ - ۱۹۴۹م.) ادامه یافت.
25. Brown, *Rethinking Tradition*, p.38-9.
۲۶. خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۱۰ - ۲۱۱.
۲۷. شاخص‌ترین وجه تمایز اهل حدیث از حنفیان که منازعات زیادی را نیز در پی داشت، در نحوه‌ی اقامه‌ی نماز

بود. به اعتقاد آنان، وجوه مختلفی از شکل متداول اقامه نماز نزد حنفیان، انحراف از سنت صحیح است؛ مثلاً حنفیان پس از قرائت فاتحه «آمین» را آهسته می‌گویند؛ ولی اهل حدیث اصرار داشتند که «آمین» باید با صدای بلند گفته شود. همچنین اهل حدیث فاتحه را با صدای بلند همراه با امام جماعت می‌خواندند. این تفاوت‌ها بیشتر در نحوه ادای مناسک بروز داشت تا در باورهای اعتقادی که ظاهراً از آن‌رو بوده است که اهل حدیث را از اکثریت مسلمانان متمایز سازد. به همین سبب مخالفانشان نیز این قبیل اعمال را بدعت و توهین‌آمیز می‌دانستند.

ر.ک: *Islamic Revival in British India*, Metcalf, p.275.

28. Murray Titus, *Islam in India and Pakistan*, Calcutta, 1959, p.197.

۲۹. ر.ک: خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۳۶۷-۳۷۰؛ *Rethinking Tradition*, Brown, p.45-6.

۳۰. ر.ک: خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۳۷۱-۳۷۲؛ *Rethinking Tradition*, Brown, p.46.

۳۱. ر.ک: سید محمد رشیدرضا، «ترجمه الطیب محمد توفیق صدقی»، المنار، ش ۲۱، ص ۴۸۳-۴۹۵.

۳۲. صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹، ص ۵۱۵-۵۲۴.

۳۳. این مقاله سرآغاز مجادلاتی در المنار بود که نزدیک به چهار سال به طول انجامید. نخست دو ردیه با عنوان «الدین کل ما جاء به الرسول» از احمد منصور باز (ش ۹، ص ۶۱۰-۶۱۴) و «اصول الاسلام: الکتاب، السنه، الاجماع، القیاس» از طه بشری (ش ۹، ص ۶۹۹-۷۱۱) بر مقاله وی منتشر شد. صدقی ردی بر این دو نگاشت و رشیدرضا نیز تکمله‌ای بر آن افزود (ش ۹، ص ۹۰۶-۹۳۰). این تکمله صدقی را واداشت که از اندیشه‌های پیشین خویش توبه و طلب مغفرت کند (ش ۱۰، ۱۹۰۷)، ص ۱۴۰؛ اما چندی بعد، عالمی از هند به نام صالح یافعی حیدرآبادی در مجموعه مقالاتی با عنوان «السنن و الاحادیث النبویه» (ش ۱۱، ۱۹۰۸، ص ۱۴۱-۱۴۴، ۲۱۴-۲۲۰، ۳۷۱-۳۷۵، ۴۵۴-۴۶۳ و ۵۲۱-۵۲۷) بار دیگر مجادله را زنده کرد که پاسخ‌های متقابل صدقی را در پی داشت (ش ۱۱، ص ۵۹۴-۵۹۸، ۶۸۸-۶۹۶ و ۷۷۱-۷۸۰). یافعی دوباره در مجموعه مقالاتی به ایرادات صدقی پاسخ داد (ش ۱۲، ۱۹۰۹، ص ۱۲۵-۱۳۳، ۲۰۱-۲۱۸، ۲۸۹-۲۹۷، ۳۷۱-۳۸۶، ۴۴۱-۴۵۰ و ۵۲۱-۵۲۸). سرانجام رشیدرضا در تکمله‌ای دیگر به تفصیل دیدگاه خویش را در این باب عرضه کرد و به این مجادلات خاتمه داد (ش ۱۲، ص ۶۹۳-۶۹۹). ر.ک:

G.H.A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden, 1974, p.23ff.

۳۴. صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹، ص ۵۱۶-۵۱۷.

۳۵. صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹، ص ۵۱۵.

۳۶. صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹، ص ۵۲۵.

37. Brown, *Rethinking Tradition*, p.40-1.

۳۸. صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹، ص ۵۱۵-۵۱۷.

۳۹. صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹، ص ۵۱۷-۵۲۰. صدقی در همین مقاله به‌طور مشابه از احکام زکات، روزه و حج بر مبنای آیات قرآن سخن گفته است.

۴۰. صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹، ص ۵۲۳-۵۲۴. به طور مشابه، صدقی حد زناى محصن و محصنه را بنا بر قرآن تازیانه می داند نه سنگسار.
41. Brown, *Rethinking Tradition*, p46.
۴۲. ر.ک: خادم حسین الهی بخش، همان، ص ۴۱-۴۵.
۴۳. ر.ک: همان، ص ۴۷-۵۵؛ از محمد اواب السبطين، «پرویز، غلام احمد»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۵، ص ۵۷۹-۵۸۰.
۴۴. جنبش «طلوع اسلام» پرویز امروزه از اروپا و امریکای شمالی تا کویت و آفریقای جنوبی را در بر گرفته است. ر.ک: "Bazms Worldwide"، http://www.tolueislam.com/bazms_worldwide.htm.
45. Brown, *Rethinking Tradition*, p.48-9.
۴۶. خادم حسین الهی بخش، همان، ص ۲۷۸-۲۸۰.
۴۷. همان، ص ۱۶۵-۱۸۶.
۴۸. برای مرور دیدگاه های منتقدان حدیث، ر.ک: از محمدعلی مهدوی راد، «حدیث- پژوهش های حدیثی مسلمانان»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۷۶۷-۷۷۰.
- 49 Rashad Khalifa, *Quran, Hadith, and Islam* (Tucson, AZ, 1982), 4-58.
۵۰. ر.ک: www.kassimahmad.blogspot.com.
۵۱. ر.ک: <http://ahmed.g3z.com/cv/drahmedcve.htm>.
۵۲. ر.ک: www.Yuksel.org.
53. Ahmad, Kassim, *Hadith: A Re-Evaluation* (Tucson, AZ, 1997), 23-49.
۵۴. احمد صبحی منصور، *القرآن و کفی مصدراً للتشريع الاسلامی*، به ویژه ص ۲۳-۲۸، ۶۸-۷۹ و ۸۹-۱۰۰.
55. Yuksel, Edip, et al, *Quran: A Reformist Translation*, Tucson, 2007, p.487-90.
۵۶. بغدادی، *الكفایه فی علم الروایه*، تصحیح احمد عمر هاشم، ص ۳۰.
۵۷. ر.ک: سیدعلی آقایی، «حدیث- حدیث و قرآن»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، ص ۷۲۱-۷۲۲.
۵۸. محمدبن ادریس افعی، *الامم*، ج ۹، ص ۶.
۵۹. عبارت روی جلد *مجلة اشاعه القرآن*، به نقل از: 152 note 7, *Rethinking Tradition*. Brown.
۶۰. خادم حسین الهی بخش، همان، ص ۲۶۵-۲۶۶، ۲۷۵-۲۷۷؛ Brown, *Rethinking Tradition*, p.44-5. پرویز همین اندیشه را در تألیفات مختلف خود اجرا کرده است. وی نخست لغات القرآن را نگاهشده و در آن با استناد به کتاب های لغت مفردات قرآن را معنا کرده؛ سپس مطابق با نظر خود کاربرد آن را در قرآن توضیح می دهد؛ آن گاه در مفهوم القرآن و مطالب الفرقان آیات قرآن را در پرتو مطالبی که در لغات القرآن آورده بود، تفسیر کرده و نهایتاً تبویب القرآن را نگاهشده که آیات قرآن را ذیل قریب به ۲۴۰۰ موضوع طبقه بندی کرده است. ر.ک: محمد اواب السبطين، «پرویز، غلام احمد»، در: *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۵، ص ۵۸۰.
۶۱. نخستین تفسیری که برای اثبات این موضوع نگاهشده شده است، ترجمه القرآن بآیات الفرقان از عبدالله

چکالوی است. پس از آن نیز تفسیرهای مفصل‌تری چون تعلیمات قرآن از جیراچپوری و آثار تفسیری پرویز نگاشته شد.

۶۲. البته همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، نسل بعدی اهل قرآن معتقدند که اصول کلی از قرآن قابل استخراج است و تفصیل احکام را خود انسان‌ها باید متناسب با شرایط زمانی و مکانی تعیین کنند.

۶۳. خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۶۷-۲۷۳؛ صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، المنار، ش ۹، ص ۹۰۶-۹۱۰؛ همو، «کلمات فی النسخ و التواتر و اخبار الأحاد و السنه»، المنار، ش ۱۱، ص ۵۹۴-۵۹۸ و ۶۸۸-۶۹۴.

64. Brown, *Rethinking Tradition*, p.48-9.

۶۵. ابو محمد علی بن حزم، *الإحکام فی أصول الأحکام*، تصحیح احمد شاکر، ج ۱، ص ۸۷:

۶۶. محمد بن ادریس افعی، *الأمم*، ج ۹، ص ۵ به بعد.

۶۷. Brown, *Rethinking Tradition*, p.52؛ خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۱۳-۲۱۴.

۶۸. محمد بن ادریس افعی، *الأمم*، ج ۹، ص ۵-۶.

۶۹. Brown, *Rethinking Tradition*, p.53؛ خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۱۳-۲۱۴، ۲۵۰.

۷۰. Brown, *Rethinking Tradition*, p.53؛ خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۷۱. Brown, *Rethinking Tradition*, p.54-5؛ صدقی، «الاسلام هو القرآن وحده، رد لرد»، المنار، ش ۹، ص ۵۱۶.

۷۲. Brown, *Rethinking Tradition*, p.55؛ خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۲۳-۲۲۴.

۷۳. ر.ک:

Gregor Schoeler, "Oral Torah and Ḥadīth: Transmission, Prohibition of Writing, Redaction", in: *Ḥadīth: Origins and Development*, ed. Harald Motzki, Leiden, 2004, p.67-108; Michael Cook, "The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam," *Arabica* LXIV (1997), p.437-530.

۷۴. Brown, *Rethinking Tradition*, p.55؛ خادم حسین الهی‌بخش، همان، ص ۲۱۴. برای بحث مبسوط درباره مجادلات مدافعان و منکران سنت، رجوع کنید به:

Charles J. Adams, "The Authority of the Prophetic Ḥadīth in the Eyes of Some Modern Muslims", in: *Essays on Islamic civilization*, ed. D. P. Little, Leiden, 1976, p25-47.