

ارزیابی نظریه غلام احمد پرویز در تجدیدپذیری وحی سنت*

حسن رضایی هفتادار (نویسنده مسئول)**

محمد قاسمی شوب***

صفر نصیریان****

چکیده

در دو قرن اخیر، عده‌ای از متفکران مسلمان در شبه قاره هند، جنبش‌هایی را با اهدافی نوگرایانه پدید آوردند که به لحاظ نظری به برداشت‌های خاصی از دین منتهی شد. آن‌ها که بعدها به «قرآنیون» مشهور شدند، در مواجهه با سنت نبوی رویکردی انتقادی داشتند. نکته محوری در مباحث همه قرآنیان شبه‌قاره هند، تأکید بر قرآن‌بستگی و بی‌نیازی از سنت بود. غلام احمد پرویز، متفکر قرآنی معاصر شبه قاره از جمله شخصیت‌هایی است که در قرآن‌بستگی، تقریری نو نسبت به نظریه‌های قبلی دارد. از دیدگاه وی، وحی قرآن ثابت است و وحی سنت تجدیدپذیر. از آنجا که این نظریه، متأثر از نظریه‌های نواندیشانه غربی درباره وحی است و با نظریه‌های اسلامی تناقض دارد، نوشته حاضر، در صدد برآمده است تا با روش توصیفی، تحلیلی و تکیه بر منابع اسلامی به بررسی و نقد نظریه‌اش بپردازد. بر اساس بررسی‌ها، نظریه پرویز چهار مؤلفه دارد: ۱. بر اساس آیات قرآن، فرمان‌های پیامبر ﷺ در حوزه سنت، مانند هر انسان دیگری در معرض اشتباه قرار دارد؛ ۲. پیامبر ﷺ و اصحابش برای سنتی که در قالب حدیث ثبت شده بود، اهمیتی نداشتند؛ ۳. عقل برای تشریح جزئیات دین، تحت دلالت و هدایت قرآن در تمام حالات کافی و وافی خواهد بود؛ ۴. طبق آیاتی از قرآن، وحی سنت نسبت به غیر پیامبر ﷺ خاصیت تعمیم‌پذیری دارد. ندهایی که بر این مؤلفه‌ها وارد است، عبارت‌اند از: ۱. آیاتی که پرویز بر اساس آن‌ها مدعی خطاپذیری سنت پیامبر ﷺ است، دلالتی بر این امر ندارند؛ ۲. به خلاف نظر وی، پیامبر ﷺ و باران او در زمان حیاتش، اهتمام فراوانی به سنت داشته‌اند؛ ۳. کار عقل، مانند آیات قرآن و حتی پیش‌تر از آن، حکم درباره کلیات مسائل دینی است، نه جزئیات آن؛ ۴. استناد پرویز به برخی از آیات قرآن در اثبات تعمیم‌پذیری وحی سنت، مخدوش است.

کلید واژه‌ها: وحی، سنت، خطاپذیری، عقل، تجدیدپذیری، غلام احمد پرویز.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۵/۱۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۸/۲۵ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران / hrezaii@ut.ac.ir

*** دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، پژوهشگر و مدرس دانشگاه جامع امام حسین (ع) /

mohammadkonkoor@gmail.com

**** استادیار گروه معارف اسلامی پردیس شهید رجایی ارومیه دانشگاه فرهنگیان / s.nasirian@ut.ac.ir

مقدمه

قرن نوزدهم میلادی، دوره فعالیت شدید مبلغان دینی مسیحی و ترویج مباحث بین‌الدیانی در شبه‌قاره هند بود. این رخداد همزمان با دوره‌ای است که به موجب سلطه استعماری غرب و ضعف مسلمانان از نظر حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، اصلاح نهادهای مربوط با محوریت تحول در مباحث دینی در معرض توجه قرار داشت. (Brown, ۱۹۹۶: ۲۱)

این امر موجب شد تا در دو قرن اخیر، عده‌ای از متفکران مسلمان در شبه‌قاره هند همچون سید احمد خان هندی، خواجه احمد امریتساری، عبدالله چکرالوی و غلام احمد پرویز که بعدها به قرآنیون مشهور شدند، جنبش‌هایی را که به طور عمده با اهدافی نوگرایانه و اصلاحی در مواجهه با اشغالگران پا گرفت، به لحاظ نظری به برداشت‌های خاصی از دین منتهی کنند، به طوری که همه این جنبش‌ها، در مواجهه با سنت نبوی رویکردی انتقادی، در پیش گرفتند. (اسعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۱-۹۷)

دلیل انتخاب سنت برای این انتقاد، به دلیل بود که به دلیل قطعیت سند قرآن، در وحی‌انیت و منشئیت الهی آن هیچ شک و شبهه‌ای نداشتند، ولی وحی‌انیت سنت به دلیل عدم قطعیت صدور بسیاری از روایات، امری مناقشه برانگیز بود.

همه متفکران قرآنی شبه‌قاره، در دو محور دیدگاه‌های مشابهی ارائه کردند: ۱. قرآن وحی الهی است؛ ۲. قرآن برای نسل‌های بعد از پیامبر ﷺ کفایت می‌کند و نیازی به سنت نیست.

بیش‌تر آن‌ها در تقریر بی‌نیازی به سنت پیامبر ﷺ پس از وی، به وحی نبودن سنت معتقد شده‌اند، ولی غلام احمد پرویز^۱ که آرای او به نسل دوم قرآنیان شبه‌قاره هند تعلق

۱. غلام احمد پرویز، در ۱۹۰۳ در بناله کشور پاکستان چشم به جهان گشود. وی در ۱۹۲۲ به لاهور مسافرت کرد و با علامه محمد اقبال لاهوری (۱۹۳۷) آشنا شد. اقبال نیز وی را به دانشمند دیگری به نام حافظ اسلم جیراجیوری (۱۹۵۵) معرفی کرد. این دو شخصیت، تأثیر بسزایی بر شخصیت علمی پرویز داشتند. پرویز در ۱۹۳۴ از دانشگاه پنجاب لیسانس گرفت و در ۱۹۳۸ مجله طلوع اسلام را منتشر کرد. پرویز بیشتر عمر خود را برای پژوهش درباره قرآن سپری کرد. او «کانون آموزش قرآن و مرکز پژوهش‌های قرآنی» را تأسیس کرد و تا اواخر عمر در آنجا دروس هفتگی تفسیر قرآن می‌گفت تا اینکه سرانجام در فوریه ۱۹۸۶ چشم از جهان فرو بست. بیش از چهل کتاب به زبان‌های اردو و انگلیسی از او برجای مانده است. لغات القرآن معروف‌ترین کتاب اوست که در آن ابتدا با توجه به کتاب‌های لغت، لفظ را معنا می‌کند، سپس نوع استفاده آن را در قرآن طبق فرض و اجتهاد خود توضیح می‌دهد. از دیگر آثار مهم او می‌توان به انسان نی‌کیا سوچا (انسان چه اندیشید؟) که درباره سیر اندیشه بشر از افلاطون تا

دارد، نظر دیگر دارد. نظر وی، با مسئله انواع وحی پیوند می‌خورد و با نظریات نواندیشانه متکلمان مسیحی همسو است. وی معتقد است که وحی قرآن، متفاوت از وحی سنت است. وی وحی قرآنی را متضمن اصول قطعی و وحی سنت را بیانگر احکام و قوانین متغیری می‌داند که در هر عصری به واسطه وحی قرآن به دست می‌آید (Parwez, ۹۴-۹۶: ۲۰۱۶)؛ از این رو، وحی سنت، به اقتضای زمان، تجدیدپذیر است و هر مسلمانی می‌تواند بر اساس آن به کشف احکام و قوانین سنت منطبق با عصر خود ولو مخالف اعصار قبلی بپردازد. (Brown, ۱۹۹۶: ۴۸-۴۹, ۶۸-۷۳)

افزون بر این، رویکرد کلامی غلام احمد پرویز به قرآن بسندگی نیز متفاوت از رویکرد قرآنیون پیش از خود است، درحالی که رویکرد کلامی آنان، صرفاً به آیات قرآن مستند است. احمد پرویز در کنار آیات قرآن، به بیان ادله عقلی و نیز تاریخی نیز اهتمام ورزیده است. (Parwez, ۲۰۱۶: ۹۳-۹۶)

بر اساس بررسی‌های انجام شده، به نظر می‌رسد که نظریه غلام احمد پرویز در تجدیدپذیری وحی سنت و تعمیم‌پذیری آن، متأثر از نظریه‌های نواندیشانه متکلمان غربی در جنبه بشری و تجربی دادن به وحی شکل گرفته باشد، چنان که شلایر ماخر به عنوان یکی از متکلمان نواندیش مسیحی، به تبیین مسأله وحی بر اساس عقل و تجربه پرداخته و آن را به ادراک شهودی از امر نامتناهی توأم با احساسی درونی تفسیر کرده است. (Reynolds, ۲۰۰۲: ۵۱-۷۰)

جان هیگ نیز معتقد است، وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه به این معناست که خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، وارد قلمرو تجربه بشری می‌گردد (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۴۹) و اساساً تمام آگاهی‌های دینی، بازتابی در مقابل حضور فراگیر و مسلط الهی است. (هیگ، ۱۳۷۸: ۱۷۲)

بدین ترتیب با توجه به مباحث فوق، وحی در هر دوره‌ای تجدیدپذیر است و بر همین اساس، ماهیت دین در گذر زمان دچار تغییر می‌شود؛ چنان که پرویز این تغییر را درباره بخش وحی سنت می‌پذیرد. بر این اساس، نظریه پرویز، در مقابل نظریه‌های سنتی اسلامی قرار می‌گیرد که وحی را مختص پیامبران الهی می‌دانند.

مقالاتی در تبیین آرای قرآنیون شبه قاره به نگارش در آمده است، ولی این مقالات بیشتر به توصیف جریان قرآن‌بسندگی در آنجا توجه دارند و یا اینکه به نقد مبانی قرآن‌بسندگی به طور کلی پرداخته‌اند، بدون آنکه دیدگاه‌های تفصیلی هر یک از اندیشه‌وران را منعکس کنند و تفاوت دیدگاه‌های آن را به طور دقیق مورد بررسی قرار دهند؛

این در حالی است که همه آن‌ها در این خصوص، دارای نظر واحدی نیستند. از این رو، با توجه به اینکه تاکنون مقاله‌ای در تبیین و نقد نظریه غلام احمد پرویز درباره قرآن - بسندگی به طور مستقل نگارش نیافته، نوشته حاضر بر آن شده است تا با روش تحلیلی، توصیفی و تکیه بر منابع اسلامی، مؤلفه‌های نظریه وی را تبیین و آن‌گاه نقد کند و در این زمینه، به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

- پرویز چه مؤلفه‌هایی برای نظریه تجدیدپذیری وحی سنت، عنوان کرده است؟
- چه نقدهایی بر مؤلفه‌های پرویز در نظریه پیش گفته، وارد است؟

۱. بررسی و نقد مؤلفه‌های نظریه

پرویز وحی سنت را تجدیدپذیر می‌داند. از دیدگاه او سنت بعد از عصر پیامبر ﷺ همواره در حال تغییر و تجدید است (Parwez, ۶۸-۷۳, ۴۸-۴۹: ۱۹۹۶; Brown, ۷۷-۸۰: ۲۰۱۶). او بر چهار مؤلفه در اثبات نظریه خود تأکید دارد. از این مؤلفه‌ها، می‌توان پی برد که وی به هر دو صورت برون‌دینی و درون‌دینی، درصدد اثبات این نظریه بوده است.

۲. ۱. خطا پذیری سنت پیامبر ﷺ

یکی از مؤلفه‌های نظریه پرویز در تجدیدپذیر دانستن وحی سنت، آن است که تصمیم‌های پیامبر ﷺ در حوزه سنت، مانند هر انسان دیگری در معرض اشتباه قرار دارد. پرویز مدعی است طبق قرآن اگر پیامبر ﷺ بر مبنای اجتهاد شخصی خود تصمیمی بگیرد، آن تصمیم در معرض خطا و اشتباه قرار دارد. وی در این باره به آیاتی از قرآن نیز استناد کرده است:

۱. راجع به تصمیم پیامبر ﷺ در مورد اسیر گرفتن در جنگ، از جانب خدا فرمان رسید که: «بر هیچ پیامبر روا نباشد که اسیری بگیرد تا زمانی که آن سرزمین را مقهور خود سازد». (انفال: ۶۷)
۲. در جنگ تبوک، پس از آنکه پیامبر ﷺ بهانه برخی را برای شرکت نکردن در جنگ پذیرفت، وحی الهی نازل شد: «خدا تو را ببخشد! چرا آنان را پیش از اینکه راستگویان و دروغگویان کاملاً برایت معلوم و مشخص شوند، از جنگ معاف کردی؟!» (توبه: ۴۳)
۳. در موردی نیز که پیامبر ﷺ قسم خورده بود غذایی را نخورد، فرمان رسید که: «ای پیامبر، چرا آن چیزی را که خداوند حلال اعلام کرده، حرام کردی؟» (تحریم:

به نظر پرویز، قرآن این موارد را ذکر می‌کند تا دقیقاً انسان بودن حضرت محمد ﷺ را نشان دهد.

(Brown, ۱۹۹۶: ۷۰; Parwez, ۱۹۸۷: ۲۵۷-۲۶۴, ۲۶۸-۲۹۰, ۹۹۱-۹۹۴)

از این‌رو، اعتبار آن حضرت را به عنوان رهبر و حاکمی انسانی کاهش می‌دهد؛ به گونه‌ای که دیگر موجودی مافوق بشری نیست، بلکه انسانی معمولی است که متمایز بودنش به سبب تلاش متعالی او برای درک، ابلاغ و به‌کارگیری پیام قرآن است. بنابراین، به طور طبیعی تصمیم‌هایی که پیامبر ﷺ با تکیه بر شناخت و آگاهی‌اش می‌گرفت، از لحاظ برداشت و شیوه تفکر، ناقص بوده و در معرض خطا و اشتباه قرار داشته است. (Brown, ۱۹۹۶: ۷۰)

از نگاه برخی دیگر، پیشنهاد مشورت با صحابه طبق وحی قرآن نیز به این معناست که تصمیم‌های پیامبر ﷺ در همه جزئیات مربوط به حوزه اجرای احکام از روی وحی نیست، زیرا اگر خداوند جزئیات دقیق ارشاد در مورد هر موضوع را به حضرت محمد ﷺ عطا کرده بود، چرا به او امر می‌فرمود که با صحابه خودش مشورت کند؟

(ibid: ۷۰-۷۱)

بدین ترتیب، قرآن شیوه‌ای را پیشنهاد می‌دهد که در آن میزان خطاپذیری پیامبر ﷺ در مقام حاکم کاسته شود و آن شیوه، مشورت با صحابه است.

۲.۱.۱. بررسی

مواردی از قرآن که پرویز در اثبات خطاپذیری سنت پیامبر ﷺ می‌آورد، موارد محدودی‌اند که در آن‌ها، اراده الهی به خلاف تصمیم پیامبر ﷺ تعلق گرفته است؛ بنابراین، به جای تعجیل در اثبات خطاپذیری سنت پیامبر ﷺ بر اساس این قبیل آیات، باید در آن‌ها درنگ کرد و دید که چه حکمتی در پس این‌ها بوده است. اتفاقاً فحواى این نوع آیات، بیانگر آن هستند که حکمتی از ناحیه خدا در عدم نزول وحی قبل از تصمیم‌های پیامبر ﷺ بوده است و از آنجا که اراده الهی بر نزول وحی قرآنی در مورد این قبیل مسائل به دلیل اهمیت وافر آن‌ها تعلق گرفته بود، وحی سنت در مورد آن‌ها نازل نشده است، بنابراین، این قبیل آیات به هیچ وجه دلیلی بر بی‌اهمیت بودن سنت پیامبر ﷺ نیست. در هر حال، پیامبر ﷺ در رابطه با هر دو نوع وحی، منتظر دریافت وحی بوده است و تا زمانی که در مورد مسئله‌ای وحی وجود نداشت، اقدام عملی پیامبر ﷺ مباح شمرده می‌شد و بی‌شک کار مباح پیامبر ﷺ قبل از نزول وحی، دلیلی بر گناه بودن آن کار نبوده است.

به خلاف نظر پرویز این قبیل آیات بر مصونیت سنت پیامبر ﷺ اشعار دارند، زیرا اگر کار مباح پیامبر ﷺ بدون نزول آیات قرآن و توسط وحی سنت تصحیح می‌شود، نسل‌های بعدی، چه بسا به دلیل اشتباه، حکم به مباح بودن سنت آن حضرت می‌کردند، چنان که در مورد اصل مباح بودن حدیث یا منع آن نیز دچار چنین اشتباهی شده‌اند. بنابراین، این قبیل آیات، بر مصونیت سنت پیامبر ﷺ اشعار دارند، به این نحو که برخی اقدامات مباح آن حضرت، بر اساس وحی قرآنی، مصون‌سازی شده است و این مصون‌سازی، حکایت از آن دارد که احکام سنت، مانند قرآن ابدی است و مسلمانان نباید برخی از اقدامات مباح حضرت را قبل از نزول وحی، سنت قطعی تلقی کنند.

اشکال دیگر به دیدگاه پرویز آن است که مسائل مربوط به آیات مورد اشاره از سنخ مسائل جزئی مربوط به سنت نیستند، زیرا اگر این گونه بود، دلیلی نداشت که در مورد آن‌ها، وحی قرآنی نازل شود. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که تأخیر وحی درباره این چنین مسائلی، بر اساس حکمت خداوند صورت گرفته باشد. خداوند می‌توانست قبل از تصمیم و یا اقدام پیامبر ﷺ در مورد این مسائل که به نظر ابتدایی بوده و از سنخ مسائل جزئی و خاص است، وحی نازل کند، ولی این کار را به دلیل اهمیت موضوع و عمومیت ابتلای جامعه اسلامی به آن به تأخیر انداخت تا به جای وحی سنت، وحی قرآنی در مورد آن نازل شود.

اگر فرض بگیریم که مسائل مورد اشاره قرآن، از سنخ مسائل جزئی باشند نه کلی، باز بر اساس آیاتی از قرآن، تصمیم‌های پیامبران و از جمله پیامبر اسلام ﷺ درباره جزئیات مسائل مختلف، از این ویژگی مهم برخوردار بودند که تحت نظارت و توجه خداوند صورت می‌گرفت (هود: ۳۷؛ طور: ۴۸). خداوند در سوره هود درباره حضرت نوح ﷺ می‌فرماید:

«کشتی را بساز با نظارت ما و وحی ما» (هود: ۳۷)

و درباره پیامبر ﷺ نیز می‌فرماید:

«نسبت به حکم الهی صبر پیشه ساز که تو تحت نظارت مایی» (طور: ۴۸)

مفسران مقصود از «حکم» در این آیه را حکم الهی علیه مشرکان دانسته‌اند که در آینده تحقق می‌یافت (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸: ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج 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 بوده که با تدبیر پیامبر ﷺ به انجام رسید که در هر دو صورت، این کار تحت حمایت و نظارت خداوند انجام شد.

این موارد، حاکی از عصمت پیامبر ﷺ در همه رفتارهای ایشان در دوره رسالت است.^۱ بدین ترتیب، اگر پیامبر ﷺ در مواردی به دلیل خلأ وحی، فرضاً تصمیم اشتباهی می‌گرفت، خداوند از طریق وحی وی را از آن تصمیم بازمی‌داشت. در همین زمینه، می‌توان گفت آیاتی که پیامبر ﷺ را در حل مسائل حکومتی و غیر آن به مشورت با صحابه امر کرده است، به این دلیل بوده که اولاً مشارکت اجتماعی مردم را در حل و فصل این امور بالا می‌برد و ثانیاً به تصمیم‌های پیامبر ﷺ مصونیت بیشتری می‌داد و ثالثاً در صورت اشتباه بودن تصمیم‌های گروهی، از طریق وحی قابل تدارک بود.^۲

موارد قرآنی که به استناد پرویز یا دیگران، پیامبر ﷺ در آن‌ها مرتکب اشتباه شده است، برخی از آن‌ها (انفال: ۶۷)، اساساً خطابش از نوع خطاب حقیقی به پیامبر ﷺ نیست، بلکه از باب «ایاک أعنی و اسمعی یا جاره» وارد شده است. در برخی دیگر (توبه: ۴۳) قبل از آنکه وقت جبرانی یک اقدام سپری شود، وحی قرآنی نازل شده و حضرت را از استدامت آن کار بازداشته است. برخی از آیات نیز صرفاً ناظر به ترک برخی از لذت‌های حلال توسط پیامبر ﷺ بوده است (تحریم: ۱)؛ ضمن اینکه هیچ یک از اقسام برشمرده، مسبوق به نهي از طرف خدا نبوده‌اند تا بتوانیم درباره آن‌ها اطلاق معصیت داشته باشیم. بر این اساس، آیه‌ای که اسیر گرفتن را منع کرده، اگرچه خطابش در ظاهر به پیامبر ﷺ است، ولی از آنجا که شخص ایشان کسی را به اسیری نگرفته بود و این کار را مسلمانان انجام داده بودند، آیه آن‌ها را خطاب قرار داده و به آن‌ها فرموده که از این پس حق چنین کاری را ندارند؛ اگرچه حضرت در بحبوحه جنگ، درباره کشته نشدن تعداد اندکی از سپاه دشمن از بنی‌هاشم و غیر آن‌ها نهي کرده بود که دلیل موجهی در

۱. ناگفته نماند بر اساس برخی روایات شیعه، دامنه زمانی عصمت پیامبران و در رأس آن‌ها پیامبر ﷺ، شامل قبل از مبعوث شدن به رسالت نیز می‌شود. حضرت علی رضی الله عنه در خطبه قاصعه می‌فرماید: «خداوند از آن زمان که حضرت محمد صلی الله علیه و آله 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» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲). این گفته با مفاد برخی از آیات نیز تطابق دارد. قرآن می‌فرماید:

«آیا (خدا) تو را یتیم نیافت، پس پناهت داد و تو را گم‌گشته نیافت، پس هدایت کرد.» (ضحی: ۷-۶)

۲. البته در امر خداوند به مشورت گروهی در مسائل مهم اجتماعی، یک‌سری حکمت‌های دیگری نیز ممکن است وجود داشته باشد. از جمله این حکمت‌ها، به این موارد می‌توان اشاره کرد: ۱. به حداقل رساندن اشتباهات فردی در سایه عقل جمعی؛ ۲. واگذاری امور دنیوی به خود مسلمانان تا اولاً در تعیین سرنوشت خود مشارکت داشته باشند و ثانیاً در صورت اشتباه در تصمیم‌ها، از گذشته درس بگیرند و برای آینده، تصمیم‌های درستی اتخاذ کنند؛ ۳. موظف بودن پیامبر ﷺ به رفتار ظاهری در امور دنیوی، چنان که درباره کفار و منافقان نیز بر همین اساس رفتار می‌کرد.

میان بود (دلیل نهی آن بود که عباس بن عبدالمطلب از قبل به پیامبر ﷺ ایمان آورده بود، ولی به صلاحدید حضرت، هنوز ایمان خود را آشکار نکرده بود و محتملاً عقیل بن - ابی طالب نیز چنین شرایطی داشت) از این رو، ولو اینکه اینها در ظاهر در سپاه دشمن بودند، در باطن امر به مشارکت در آن مجبور شده بودند.

برخی از سفارش شده‌های حضرت نیز مانند ابوالبختری که از بنی‌هاشم نبود، در قضیه شعب ابی طالب به نفع مسلمانان اقداماتی انجام داده بود که حضرت کشته شدن او را جایز نمی‌دانست؛ اگرچه وی در این جنگ کشته شد (شرف‌الدین، ۱۳۸۳: ۳۷۶-۳۷۷؛ ۳۸۳-۳۸۲)؛ بنابراین، اسارت بقیه افرادی که تعداد آن‌ها به هفتاد نفر می‌رسید، توسط مسلمانان و بدون سفارش پیامبر ﷺ (همان: ۳۷۶-۳۷۷) در آیه مورد بحث تحریم شده است، نه موارد استثنای پیامبر ﷺ، از این رو، مخاطب آیه، مسلمانانی بودند که این قبیل افراد را به اسارت گرفته بودند.

پیامبر ﷺ بعد از پیروزی در جنگ، از کشتن اسرا خودداری و مسلمانان را از این کار نهی نمود، اگرچه برخی از اصحاب از روی نادانی، به پیامبر ﷺ ایراد گرفتند که چرا اسرا را نمی‌کشد. (همان: ۳۸۳-۳۸۲). دلیل این امر آن بود که اساساً کشتن اسیر جنگی از نظر احکام اسلامی کاری حرام است، ولو اینکه اسیر گرفتن در اثنای جنگ نیز اگر بدون دلیلی موجه صورت پذیرد، حرام است؛ البته در این مورد، حضرت با گرفتن تصمیم درست، مرتکب هیچ یک از دو حرام نشد.

در مورد آیه مربوط به اذن منافقان از پیامبر ﷺ برای شرکت نکردن در جنگ، درست است که حضرت به آن‌ها اجازه داد، ولی بلافاصله وحی قرآنی درباره آن نازل شد و قبل از سپری شدن وقت جبرانی آن، پیامبر ﷺ نسبت به دروغ‌گویی آن‌ها اطلاع یافت و بی‌شک به آن ترتیب اثر داد.

تحریم برخی از حلال‌ها توسط پیامبر ﷺ در حق خود که مفاد آیه دیگری در این زمینه است، فی‌نفسه کار حرامی نیست که در صورت انجام دادن آن توسط پیامبر ﷺ خطاپذیری سنت او اثبات شود. همچنین به هیچ وجه مشمول نهی تحریمی نیست که مخالفت با آن حرام باشد. مفاد این آیه، مانند مفاد آیاتی است که در آن‌ها پیامبر ﷺ از مشقت در هدایت مردم نهی شده که مراد از آن تسهیل کار پیامبر ﷺ بوده است.

آیه‌ای که پیامبر ﷺ را به مشورت فرا می‌خواند، نه مسبوق به تصمیمی توسط پیامبر ﷺ بوده است و نه مسبوق به انجام دادن کاری توسط حضرت؛ بنابراین آیه، مورد نزول خاصی ندارد و از هیچ واقعه‌ای بیرونی حاکی نیست، بلکه مورد نزول آن عام بوده و مربوط به مسائل آینده جامعه اسلامی است.

دیدگاه پرویز در خطاپذیری وحی سنت، بر اساس ادله عقلی نیز مردود است. از نظر عقلی، ممکن نیست که خداوند پیامبری را برای رستگاری بشری بفرستد و در عین حال وی را از خطای علمی و عملی باز ندارد، زیرا در این صورت، نه تنها مردم نمی‌توانند گفته‌ها و رفتارهای درست پیامبر ﷺ را از غیر آن تفکیک کنند، بلکه چه بسا با عمل به برخی از گفتارها و رفتارهای خطا، گمراه نیز بشوند. بنابراین، در صورت خطاپذیری سنت پیامبر ﷺ باور به هیچ یک از گفته‌های وی درست نخواهد بود، زیرا درباره هر یک از این گفته‌ها احتمال خطا وجود دارد.

۲.۲. عدم اهتمام پیامبر ﷺ و اصحابش به تدوین سنت

یکی دیگر از مؤلفه‌های پرویز در تجدیدپذیری سنت، استناد وی به تاریخ صدر اسلام است، مبنی بر اینکه حضرت محمد ﷺ تمام تلاش خود را به کار گرفت تا ثبت و ضبط و کتابت قرآن به طور کامل فراهم شود، به طوری که از آغاز ابلاغ تا پایان قرائت هر یک از آیات نازله، همه آن‌ها نوشته و از بر می‌شد، ولی برای وحی‌پی که ادعا می‌شود در قالب حدیث ثبت شده، هیچ اقدامی از جانب پیامبر ﷺ یا یاران نزدیک او برای صیانت از انسجام و یکپارچگی احادیث صورت نگرفته بود؛ نه مکتوب بود و کسی آن را به یاد سپرده بود و نه به صورتی روشمند جمع‌آوری و صیانت شده بود (Brown, ۱۹۹۶: ۵۴). بنابراین، وقتی پیامبر ﷺ و یارانش اقدامی برای نوشته شدن و ثبت سنتش انجام نداده‌اند، این خود دلیلی است بر اینکه خداوند، انسجام و تمامیت سنت و سیره حضرت محمد ﷺ را برای نسل‌های بعدی تأیید نکرده است. (ibid: ۵۴-۵۵)

۲.۲.۱. بررسی

برای بررسی این ادعای پرویز که پیامبر ﷺ و یارانش، اهتمامی در صیانت از حدیث نداشته‌اند، لازم است وضعیت حدیث در زمان پیامبر ﷺ و زمان خلفای پس از وی را به طور دقیق بررسی و سپس این دو زمان را با یکدیگر مقایسه کنیم تا روشن گردد که اهتمام به حدیث در دوره پیامبر ﷺ با دوره پس از ایشان چه تفاوت‌هایی با هم دارند. در منابع تاریخی و مجموعه آثار سنتی، صدها مورد از افرادی نام برده شده است که گفته می‌شود احادیث پیامبر [ﷺ] را نوشته‌اند و یا مجموعه‌ای از احادیث آن حضرت را به صورت مکتوب در اختیار داشته‌اند. (اعظمی، ۱۹۷۷: ۳۴-۱۸۲؛ ۹۲؛ Brown, ۱۹۹۶: ۹۲) اعظمی پنجاه نفر از صحابه را معرفی می‌کند که احادیثی را به شکل مکتوب به دیگران داده بودند (اعظمی، ۱۹۷۷م: ۶۰-۳۴) عبدالله بن عمرو بن عاص یکی از این افراد است. وی روایت می‌کند هر چیزی را که پیامبر ﷺ می‌گفت، از روی عادت یادداشت می‌کرده

است تا اینکه برخی از قریشیان او را از این کار بر حذر داشتند. او در این مورد پیش پیامبر ﷺ رفت و از او پرسید که آیا به کار نوشتن گفته‌هایش ادامه دهد. پیامبر ﷺ در پاسخ فرمود: «سخن مرا بنویس؛ قسم به آن که جانم در دست اوست، جز کلام حق از دهانم بیرون نمی‌آید.» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲: ۱۶۲، ۱۹۲؛ دارمی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۶؛ ابو-داود سجستانی، بی‌تا، ج ۳: ۳۵۶)

مشابه همین روایت با اندکی اختلاف تعبیر نیز روایت شده است. (حاکم نیشابوری ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۱۸۷؛ ابن خزیمه، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۲۶)

متأسفانه بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد، به رغم اهتمام پیامبر ﷺ و صحابه او به حدیث، سه خلیفه اول، با یکسری اقدامات، از نگارش و بعضاً نقل روایات منع کرده‌اند. این ممنوعیت از زمان معاویه به بعد، شدت بیشتری به خود گرفت. معاویه خشونت تمام‌عیاری را درباره صحابه‌ای که به نقل حدیث می‌پرداختند، به اجرا گذاشت؛ زبان میثم را برید و دست و پای رشید هجری را قطع کرد. (عسکری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۱۷-۱۲۸)

این اقدامات دستگاه حاکمیت، برای این بود که این افراد با داشتن شناختی عمیق و بصیرتی بالا از اسلام راستین، می‌دانستند که کتمان احادیث نبوی ﷺ یکی از اساسی‌ترین خطرهای برای اسلام و یکی از قوی‌ترین عوامل برای انهدام کیان اسلام است. (همان: ۱۲۹-۱۲۸)

بدین ترتیب، روشن است که عدم اهتمام پیامبر ﷺ و صحابه به امر نقل و کتابت حدیث، افسانه‌ای بیش نیست و خلفا، سیاست منع حدیث را صرفاً با انگیزه‌های سیاسی پی گرفته‌اند. هر خردمندی که کم‌ترین اطلاعی از اوضاع جامعه بعد از رحلت پیامبر اکرم ﷺ و داستان غصب خلافت داشته باشد، به خوبی می‌تواند حدس بزند که این اعمال ناشایست، بیشتر برای آن بود که احادیث و همین‌طور تفسیر آیات مربوط به امامت و ولایت نابود شوند و خیال آن‌ها تا ابد راحت شود.

۳.۲. کفایت عقل در تشریح جزئیات دین (سنت)

پرویز معتقد است در هر عصری، می‌توان با تکیه بر عقل و تحت هدایت قرآن، به تشریح جزئیات دین پرداخت (Brown, ۱۹۹۶: ۷۲) و این معنای ختم نبوت است که انسان‌ها به سطحی از پختگی و بلوغ رسیده‌اند که خود بتوانند امور جزئی خود را سامان دهند. (ibid) بدین ترتیب، عقل تحت دلالت و هدایت قرآن، در تمام حالات کافی و وافی خواهد بود (ibid) و هر نسلی می‌تواند انتظار داشته باشد در عصر خود، معنای جدیدی از آن به دست آورد. (ibid: ۶۸-۶۹; Parwez, ۲۰۱۶: ۹۵-۹۶)

درست است که به طور معمول، قرآن اصول معارف دینی و حدیث فروع و جزئیات آن را بیان می‌کند، ولی این بدان معنا نیست که معارف سنت در زمان‌های مختلف، تغییرپذیر باشند، زیرا شأن عقل، حکم کردن درباره کلیات است و در تحصیل مستقیم جزئیات کارایی ندارد. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۳۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۸۸ و ۱۸۹)

بدین ترتیب، آنچه را که عقل می‌تواند درباره احکام سنت ادراک کند، اولاً عدم مخالفت آن با اصول کلی عقلی است و ثانیاً به‌کارگیری روش‌های استنباط احکام شرعی از طریق منبع قرآن و سنت است، اگرچه مصالح و ملاک‌های آن، به علم قاصر و محدود بشری درنیاید. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۴) چنان که قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿وَمَا أوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء: ۸۵)؛ به شما از دانش جز اندکی داده نشده است. بدین ترتیب عقل در تبیین جزئیات دین، نیازمند منبع وحی است و مستقلاً نمی‌تواند به کشف جزئیات دین برسد. بنابراین، اعتقاد پرویز بر اینکه عقل به تنهایی برای کشف جزئیات دین کافی است، از عدم اشراف وی به کارکرد منبع عقل ناشی می‌شود. اما اگر مقصود پرویز از عقل، عقل استقرایی و تجربی باشد که به واسطه منبع حس و تجربه، دستاوردهایی را تحصیل می‌کند، در این مورد هم باید گفت که منبع حس و تجربه در تحصیل جزئیات دین کارایی ندارد، زیرا به واسطه این منبع، تنها می‌توان گزاره‌های محسوس را کشف کرد و طبیعت و عالم ماده را مطالعه و بررسی نمود، نه افعال اختیاری انسان را.

افعال اختیاری انسان به دلیل اینکه متکی به اراده و انتخاب انسان است، سنخیتی با امور مادی ندارد، اگرچه نمودهای آن در عالم خارج مشهود باشد. افعال اختیاری انسان به خلاف امور طبیعی و مادی که به صورت تکوینی از قوانین مادی تبعیت می‌کنند، متکی به هیچ قانون تکوینی مادی نیست. به عبارت دیگر، این طور نیست که افعال انسان به صورت از پیش تعیین شده و غیراختیاری، معلول علل مادی خارج از انسان باشند. علامه طباطبایی درباره رابطه بین انسان و افعال معتقد است که بین آن دو، رابطه امکانی برقرار است نه رابطه ضروری و تا رابطه بین انسان و فعل او ضروری نشود، فعل انجام نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۹۳)

بدین ترتیب، از آنجا که منبع حس و تجربه، از میزان تأثیر هر یک از افعال انسان بر سعادت دنیوی و اخروی اطلاعی ندارد، نمی‌تواند درباره آن‌ها از جهت اثباتی به قضاوت بنشیند؛ البته تجربه در جهت نفی برخی امور دنیوی می‌تواند به انسان کمک کند، ولی عمر انسان آن قدر کوتاه است که گنجایش آزمون و خطاهای متعدد برای یافتن راه

صحیح سعادت دنیوی را ندارد و در امور اخروی نیز به دلیل عدم دسترسی به آن، تجربه چه به صورت اثباتی و چه نفی نمی‌تواند حکمی داشته باشد.

برای مثال، قرآن بعد از بیان حکم دنیوی قصاص، درباره فلسفه این حکم می‌فرماید: «و برای شما در قصاص حیاتی است».

این بیان قاطع قرآنی درباره حیات بودن قصاص، در حالی است که همه عقلا و دانشمندان جهان با نگاه ظاهری به مسئله قصاص، به غیرانسانی بودن این حکم، پافشاری می‌کنند، زیرا در نظر ظاهری، ضد حیات است و گاهی به مرگ می‌انجامد و گاهی به نقص عضو. تأمل ژرف در این عبارت قرآنی، ما را در فهم عقلانی حکم قصاص کمک می‌کند؛ فهمی که اگر وحی از آن پشتیبانی نمی‌کرد، هیچ کس به صورت قاطع نمی‌توانست به درستی آن نظر دهد.

در مورد معارف اخروی نیز مانند عبادات، اگر چه عقل، کلیت نیاز انسان به عبادت خدا را درک می‌کند، کیفیت این عبادات به ویژه جزئیات آن‌ها را درک نمی‌کند. برای مثال، تعداد رکعات نماز، به هیچ وجه بر اساس عقل توجیه‌پذیر نیست؛ بر همین اساس در روایات رسیدن به احکام دین از راه عقل ناممکن دانسته شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

امری که دو چیز درباره آن اختلاف نظر داشته باشند، وجود ندارد، مگر آنکه برای آن اصلی در قرآن است؛ منتها عقول مردان بدان نمی‌رسد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۰)^۱

اگر جزئیات احکام، به اقتضای زمان تغییرپذیر باشند، هر حکمی که به جای حکم قبلی قرار می‌گیرد، از دو جهت عقلی باید توجیه‌پذیر باشد: حکم عقل بر لزوم نسخ حکم قبلی و حکم آن به پیش رو بودن حکم فعلی، و این دو کار مستلزم آن است که تشریح‌کنندگان احکام جدید بر اساس مبانی عقلی و تجربی، لازم باشد حکمی از سنت را نسخ کنند که اطلاعی از فلسفه تشریح آن ندارند، و حکمی را که هیچ دلیلی بر برتری و کارایی بیشتر آن ندارند، جایگزین حکم قبلی کنند.

۱. اطلاق روایت، حاکی از آن است که حتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام نیز بدون وحی سنت و با استنباط عقلی از آیات قرآن، امکان دسترسی به جزئیات معارف دینی را ندارند. بنابراین، وحی آن‌ها را از این جزئیات منطبق بر قرآن آگاه می‌کند، اگرچه ممکن است منظور روایت، آن باشد که بخشی از جزئیات دین که مورد اختلاف افراد است و قرآن درباره آن حکمی دارد، از قرآن قابل استنباط است و برای سایر موارد، لازم است تا از طریق وحی سنت در دسترس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام قرار گیرد.

۴.۲. تعمیم‌پذیری وحی سنت

آخرین و مهم‌ترین مؤلفه نظریه پرویز در تجدیدپذیری وحی سنت، اثبات تعمیم‌پذیری آن نسبت به غیر پیامبر ﷺ بر اساس قرآن است. وی بر اساس تحلیلی که از آیه ۵۱ سوره شورا^۱ ارائه دارد، معتقد است که از سه شیوه وحی (الهام، ارتباط از پشت حجاب و وحی با واسطه) در این آیه، دو مورد اول به پیامبران محدود است که به لحاظ ویژگی کاملاً ظاهری هستند، اما شکل سوم وحی، به نوع متفاوتی از وحی (از نظر مبدهیت آن) دلالت نمی‌کند، بلکه مقصود از این وحی، برداشت شخصی پیامبر ﷺ از معارف قرآن و به تبع، فرمانی است که وی در این باره به پیروانش ابلاغ می‌کند. در این آیه، فرمان پیامبر ﷺ وحی دانسته شده است. به این اعتبار، حتی وقتی مسلمانی قرآن می‌خواند، می‌توانیم بگوییم که او در حال دریافت وحی است. از دیدگاه پرویز، ختم نبوت تنها با چنین تعمیمی از وحی، معنا می‌یابد، زیرا اولاً ختم نبوت بدون دریافت وحی که نیاز ضروری انسان است، امکان‌پذیر نیست و ثانیاً قرآن به عنوان منبع و واسطه وحی هنوز باقی است؛ بنابراین، اختصاصی به پیامبر ﷺ ندارد و هر فرد مسلمان دیگری می‌تواند با مراجعه به آن، وحی جدید دریافت کند.

(Brown, ۱۹۹۶: ۵۷; Parvez, ۱۹۸۷: ۸۱۰-۸۲۴)

بدین ترتیب از دیدگاه پرویز، وحی سنت، یک وحی با واسطه است و از منبع قرآن به سوی فرد فرد مسلمانان به اقتضای میزان استعداد آن‌ها، سرازیر می‌شود. بر این اساس، اولاً هر کسی می‌تواند طبق آنچه به نظرش می‌رسد، جزئیات قرآن را کشف و شهود کند و بدان ملتزم گردد (Brown, ۱۹۹۶: ۹۱) و ثانیاً فهم هیچ‌کس از قرآن به تنهایی برای دیگران الزام‌آور و لازم‌الاجرا نیست (ibid: ۴۸) بنابراین، نسل‌های بعد از پیامبر ﷺ مقید و ملزم به تبعیت از احکام و تصمیم‌های او نیستند. در واقع، آنان همان قدر آزاد بودند که همانند حضرت محمد ﷺ قواعد و اصول قرآنی را تفسیر کنند و به کار بندند.

(ibid: ۷۱-۷۲)

۱. «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ؛ و بر هیچ بشری ممکن نیست که خداوندش با وی سخن گوید، مگر از طریق وحی یا از پشت حجاب و یا به واسطه رسولی که می‌فرستد و آن رسول به اذنش هر آنچه را که بخواهد وحی می‌کند. (شوری: ۵۱)

۲.۴.۱. بررسی

نکته اول درباره این بخش از دیدگاه ۶-های پرویز آن است که استناد پرویز به آیه وحی در اثبات تعمیم‌پذیری آن، از چندین جهت مخدوش است:

۱. تفسیر وی از شیوه سوم وحی در آیه شورا، با ظاهر آیه سازگار نیست؛ زیرا صدر آیه مربوط به وحی انبیا به عنوان انسان‌های خاص است، نه انسان‌های عادی؛ زیرا تعبیر «ما كان ليشير ان يكلمه الله الا وحياً...»، تعبیری حصری است از یک امر اختصاصی درباره انسان‌های خاص که خدا با آنان گفتگو می‌کند و این گفتگو در هیچ جای قرآن در خصوص همه تجویز نشده است.
۲. نمی‌توان معنای واژه «رسول» در شق سوم از وحی را پیامبر دانست، زیرا از یک‌سو، این واژه مطلق است و می‌تواند به معنای فرشته وحی نیز باشد و از سوی دیگر، هرگز دلیلی بر انصراف آن به وحی پیامبر ﷺ به مردم نیست که در سخن پرویز کنایه از فرمان‌های پیامبر دانسته شده است، بلکه بر عکس، قرینه‌ای بر انصراف آن به فرشته وحی وجود دارد و آن همان تعبیر حصری است که در ابتدای آیه به کار رفته است. این تعبیر از اختصاص وحی به انسان‌های خاص و تعمیم‌ناپذیری آن حکایت دارد. بنابراین، مقصود از رسول در شیوه سوم، فرشته وحی خواهد بود، زیرا تنها در این صورت است که وحی، به انسان‌های خاص (پیامبران) اختصاص می‌یابد.

۳. پرویز نوع اول وحی را وحی توسط فرشته دانسته است، در حالی که با توجه به تقابل دو تعبیر «مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» و «يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بآذُنِهِ» که هر دو بر وحی با واسطه دلالت دارند، نوع اول وحی به دلیل نداشتن قیدی، باید همان وحی مستقیم باشد؛ بنابراین، چنان که پیامبران در نوع سوم وحی به واسطه جبرئیل فرشته وحی و در نوع دوم به واسطه حجابی (مثلاً درختی) با خداوند ارتباط می‌گیرند، در نوع اول، به طور غیرمستقیم وحی را دریافت می‌کنند. مفسران مسلمان نیز وحی‌های سه‌گانه مورد بحث را به همین صورت تفسیر کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۵: ۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۹: ۱۷۷-۱۷۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۱۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۵۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۱۱؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸: ۷۳)^۱

۱. برخی قسم اول را الهام الهی دانسته‌اند که در هر صورت از نوع وحی مستقیم است که دفعته در قلب انسان وارد می‌شود. این قول، منتسب به یکی از مفسران سده اول، یعنی سدی است. (طوسی، ۱۴۰۹ق،

۴. تأویل قسم سوم وحی، به فرمانی که پیامبر ﷺ بر اساس قرآن صادر می‌کند، تأویلی تکلف‌آمیز است و با ظاهر آیه سازگاری ندارد؛ زیرا ظاهر عبارت «أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ» از وحی سخن گفته است نه فرمان الهی؛ بنابراین اگر مقصود خداوند از «یوحی» در این عبارت، بیان فرمان الهی توسط پیامبر ﷺ بود، می‌توانست آن را با کلماتی که به طور معمول در این مورد به کار می‌گرفت، مانند «یَبِينُ» بیان کند.

۵. اگر منظور پرویز از وحی سوم، الهام باشد نه وحی مصطلح که گاه این الهام درباره غیرپیامبران هم اتفاق می‌افتد، گفتنی است الهام نیز مانند وحی مصطلح، از آن رو که به خدا انتساب دارد، احتمال خطا در آن منتفی است و این‌گونه نیست که مثلاً فردی از افراد محتوایی غیر از محتوای فرد دیگر از خداوند دریافت کند که در این صورت، یکی از آن‌ها نادرست و از نوع الهام شیطانی خواهد بود. در این میان، آنچه الهام الهی را متمایز از الهامات عرفانی می‌کند، علایمی است که حین دریافت الهام، به طور یقینی وجود دارد. برای مثال، اگر خواب حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام را درباره ذبح اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام از نوع الهام بدانیم، در این صورت، تکرار این خواب در سه شب متوالی علامتی بر صحت این الهام است. همچنین یکی از قراین تمایز بین الهام الهی و شهود عرفا، آن است که شهود از سنخ معرفت و سلوک اخلاقی است، نه از جنس احکام و مقررات الهی که در سنت وجود دارد.

نکته دوم در این مورد نیز آن است که بین مؤلفه چهارم نظریه وی و مؤلفه سوم آن تعارض وجود دارد. بالاخره وی یا باید بپذیرد که می‌خواهد بر اساس منبع قرآن و با استفاده از عقل، جزئیات سنت را استنباط کند و یا اینکه آن‌ها را از طریق شهود و الهام به دست آورد، زیرا دو روش کشف معرفت را نمی‌توان به هم آمیخت. بدین ترتیب، بین سه مقوله وحی، عقل و شهود از نظر نحوه دریافت معرفت، تفاوت اساسی وجود دارد، درحالی که پرویز این سه را یک چیز دانسته است. همچنین دریافت‌کنندگان هر یک از معارف این سه منبع، صنف‌های متفاوتی هستند؛ پیامبران از طریق وحی، عرفا از طریق شهود و فلاسفه از راه عقل معارف متناسب با آن منبع را دریافت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

به اعتقاد پرویز، سنت پیامبر ﷺ بعد از عصر وی، همواره در حال تغییر و تجدید است. وی در اثبات این نظریه بر چهار مؤلفه، تأکید دارد؛ یکی آنکه فرامین پیامبر ﷺ در حوزه سنت، مانند هر انسان دیگری در معرض اشتباه قرار دارد. آیاتی از قرآن بر این مسئله صحه می‌گذارد. مؤلفه دیگر آنکه پیامبر ﷺ و اصحابش برای سنتی که ادعا می‌شود در

قالب حدیث ثبت شده بود، اهمی نداشتند. سومین مؤلفه آنکه عقل برای تشریح جزئیات دین، تحت دلالت و هدایت قرآن، در تمام حالات کافی و وافی خواهد بود و آخرین مؤلفه نیز آنکه طبق آیاتی از قرآن، وحی سنت نسبت به غیر پیامبر ﷺ خاصیت تعمیم‌پذیری دارد.

در نقد مؤلفه‌های چهارگانه نظریه پرویز باید گفت اولاً مواردی از قرآن که پرویز در اثبات خطاپذیری سنت پیامبر ﷺ می‌آورد، موارد محدودی‌اند که در آنها، اراده الهی به خلاف تصمیمات پیامبر ﷺ و دیگران برای جامعه اسلامی، تعلق گرفته است، منتها بر خلاف نظر پرویز، نه تنها این آیات دلالتی بر خطاپذیری سنت پیامبر نداشته، بلکه حتی بر مصونیت اقدامات وی دلالت دارند. چنان‌که از آیات قرآن در این باره برمی‌آید، خطاب برخی از آنها، به پیامبر ﷺ نبوده و به سایر افراد جامعه است. برخی دیگر از آیات هم، اگرچه خطابش به پیامبر ﷺ است، در آن، وقت جبرانی اقدام محفوظ بوده است. از همین روی، وحی قرآنی در این باره نازل شده و فرمان تدارک آنها را صادر کرده است. برخی از آیات نیز صرفاً ناظر به ترک برخی از لذت‌های حلال توسط پیامبر ﷺ بوده است. بدین ترتیب، هیچ یک از سه قسم آیات، ارتباطی با خطای پیامبر ﷺ ندارند.

ثانیاً با مقایسه وضعیت حدیث در زمان پیامبر ﷺ و زمان خلفای پس از وی، معلوم می‌شود که پیامبر ﷺ و یاران او در زمان حیاتش و تا حدودی پس از حیاتش، به شدت اهتمام به سنت داشته‌اند و متأسفانه خلفای سه‌گانه و نیز خلفای اموی، پس از پیامبر ﷺ، سنت‌گریزی را باب کردند و به اجتهاد در برابر نص پرداختند.

ثالثاً درست است که به طور معمول، قرآن اصول معارف دینی و حدیث، فروع و جزئیات آن را بیان می‌کند، ولی کار عقل، مانند آیات قرآن و حتی پیش‌قدم‌تر از آن، حکم کردن درباره کلیات است، از این رو، در تحصیل جزئیات به صورت مستقل کارایی ندارد، زیرا مصالح و ملاک‌های این جزئیات، به علم قاصر و محدود بشری در نمی‌آید. بنابراین، آنچه را که عقل می‌تواند درباره احکام سنت ادراک کند، عدم‌مخالفت با اصول کلی عقلی و نیز به‌کارگیری روش‌های استنباط احکام، از طریق منبع قرآن و سنت است.

رابعاً استناد پرویز به آیه ۵۱ شورا در اثبات تعمیم‌پذیری وحی سنت از جهات متعددی مخدوش است، از این رو، منظور از وحی نوع سوم در این آیه، به معنای القای فرمان پیامبر ﷺ به مردم نیست که از طریق قرآن فهم می‌شود. پرویز در حالی کشف جزئیات دین را بر اساس مؤلفه چهارم، به شهود و الهام ارتباط می‌دهد که در مؤلفه سوم، همان را به عقل نسبت می‌دهد و جالب‌تر آنکه هر دو را بر معنای وحی منطبق می‌داند، حال آنکه این سه منبع، معارف متفاوتی را ظهور و بروز می‌دهند که اصناف خاصی از آن برخوردار می‌شوند.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- نهج البلاغه (۱۴۱۴ق)، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
 - ابن حنبل، احمد (بی تا)، مسند احمد بن حنبل، قاهرة: مؤسسة قرطبة.
 - ابن خزیمه، محمد بن اسحاق (۱۳۹۰ق)، الصحیح، تحقیق محمد مصطفی الأظمی، بیروت: المکتب الإسلامی.
 - أبو داود سجستانی، سلیمان بن أشعث (بی تا)، سنن أبی داود، بیروت: دار-الکتاب العربی.
 - ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی.
 - اسعدی، محمد (۱۳۸۵)، «جریان شناسی قرآن بسندگی در دو قرن اخیر (نگاهی به شبه قاره هند و کشورهای عربی)»، مجله حدیث و اندیشه، ش ۱، ص ۱۰۶-۹۵.
 - اعظمی، محمد مصطفی (۱۹۷۷)، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینها، ریاض: بی نا.
 - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء.
 - حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
 - دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، سنن الدارمی، بیروت: دار-الکتاب العربی.
 - شرف الدین، عبدالحسین (۱۳۸۳)، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه علی دوانی، قم: دفتر نشر اسلامی.

- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دارالعلم.
- _____ (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- عسکری، مرتضی (۱۳۸۲)، نقش ائمه علیهم السلام در احیای دین، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳)، آموزش فلسفه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر.
- هیک، جان (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.
- _____ (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.

- Brown, D. (۱۹۹۶), *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Parwez, Gh.(۱۹۸۷), *Exposition of Holy Quran*, Lahore: Tolu-e-Islam Trust.
- Parwez, Gh. & M. Jirajpuri(۲۰۱۶), *The Statuse Of Hadeeth in Islam, through The Quranic and Historical perspective*, Translated and Edited by Ejaz Rasool, Lahore: Tolu-e-Islam Trust.
- Reynolds, Thomas E.(۲۰۰۲), «*Religion Within the Limits of History: Schleiermacher and Religion*», Elsevier, January, Vol. ۳۲, pp. ۵۱-۷۰.



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی