

آسیب‌های مبنایی و روشی قرآنیون در فهم و تفسیر قرآن*

زینب طیبی (نویسنده مسؤول)**

محمدعلی مهدوی راد***

چکیده:

یکی از جریان‌های تفسیری معاصر اهل سنت که می‌توان ریشه‌های آن را در قرون اولیه و میانی بازکاوی نمود، جریان قرآنیون یا اهل قرآن است که متأثر از دیدگاه‌های درون‌دینی و برون‌دینی، با قرآن‌بستگی و انکار نقش سنت در شناخت دین، رو به گسترش نهاده است. از آنجا که مبانی این جریان مانند جامعیت تفصیلی حقایق قرآن، نفی وجود ابهام در احکام و آموزه‌های دینی در سایه امکان و جواز تدبر و تعقل در قرآن و انکار نقش سنت در شناخت دین به دلایلی مانند وحیانی نبودن، شرک‌آمیز بودن، ظنی بودن، مخدوش بودن، تاریخی و زمان‌مند بودن، تفرقه‌انگیز بودن و قابل احراز نبودن نسبت سنت به پیامبر ﷺ، می‌تواند به گسترش نگاه منفی به سنت و رأی‌گروی و تأویل‌گروی در برداشت از مفاهیم و مدالیل آیات قرآن منجر گردد، در این نوشتار تلاش شده است تا با روش کتابخانه‌ای و رویکردی تحلیلی - انتقادی، نخست بسترهای پیدایش این اندیشه روشن گردد و سپس به آسیب‌های مبنایی و روشی قرآنیون در فهم و تفسیر قرآن پرداخته شود.

کلیدواژه‌ها:

قرآنیون / آسیب‌شناسی / مبانی / تفسیر / سنت

* تاریخ دریافت: 1394/6/15، تاریخ تأیید: 1394/6/24.

** دانش‌آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

*** دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

به استناد حدیث شریف ثقلین (صدوق، 34/1؛ مفید، 233)، پیامبر اکرم **6** از قرآن و عترت، یعنی حاملان سنت، به عنوان دو میراث گرانسنگ و گنجینه بی پایان خود یاد کرده و بر چنگ زدن به آنها برای رهنمونی به طریق سعادت تأکید کرده است. بر این اساس، عالمان و اندیشه‌وران مسلمان در عرصه‌های مختلف علوم اسلامی، از قرآن و سنت همواره به عنوان مهم‌ترین و معتبرترین منبع فهم و استخراج آموزه‌های دین شناخت یاد کرده‌اند. با این همه، تاریخ حکایت از آن دارد که در برهه‌ای، نظریه قرآن‌بستگی در دین مطرح می‌گردد و سنت مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد.

به استناد مدارک تاریخی موجود، نگاهی به سخنان و نیز عملکرد برخی از صحابه در تعامل با سنت پیامبر **6**، چگونگی برخورد خلفا با نگارش و نشر سنت و برخی گزارش‌های پراکنده شافعی، شاطبی و...، همه نشان از آن دارد که اندیشه قرآن‌بستگی و تردید در سنت یا نفی آن، با فراز و نشیب کم‌رنگی در ادوار مختلف تاریخ اسلام وجود داشته است، هر چند در دو قرن اخیر با پدید آمدن فرقه اهل‌القرآن یا قرآنیون، این اندیشه پیکره‌ای منسجم به خود گرفت و در شبه قاره هند، مصر، سوریه، لیبی، سودان، ترکیه، مالزی و برخی از سرزمین‌های اسلامی، شماری از اهل سنت را با خود همراه نمود.

از آنجا که برخی مبانی و روش‌های قرآنیون در فهم و دریافت آموزه‌های دینی از قرآن می‌تواند به گسترش نگاه منفی به سنت و تأویل و توجیه رأی‌مدارانه در برداشت از مفاهیم و مدالیل آیات قرآن منجر گردد، در این جستار با هدف نقد و بررسی مبانی و روش‌های قرآنیون در فهم و تفسیر قرآن، با روش کتابخانه‌ای و رویکردی تحلیلی - انتقادی، به تحلیل پیشینه و بسترهای شکل‌گیری این اندیشه و آسیب‌های مبنايي و روشی صاحبان و نظریه‌پردازان این جریان در فهم و تفسیر قرآن پرداخته شده است.

پیشینه و ریشه‌های جریان قرآنیون

در قرن اول هجری شواهدی بر بروز رگه‌هایی از نگره قرآن‌بستگی و بی‌اعتنایی و تردید در سنت با نادیده انگاشتن یا محدود کردن نقش سنت در شناخت دین گزارش شده است. مخالفت قریش با عبدالله بن عمرو بن عاص برای نگارش احادیث پیامبر **6**

(خطیب بغدادی، تقیید العلم، 80)، گزارش اهل سنت دربارهٔ پیش‌بینی مخالفت‌های صحابه با سنت پیامبر 6 در حدیث اریکه (حاکم نیشابوری، 191/1؛ سجستانی، 200/4)، گزارش بخاری در مخالفت با نگارش حدیث در آستانهٔ رحلت رسول خدا و سخن خلیفهٔ دوم در توجیه این مخالفت (ان النبی 6 قد غلب علیه الوجد و عندکم القرآن حسبنا کتاب الله) (بخاری، 54/1؛ ابن حنبل، 355/1؛ ابن ابی‌الحدید، 51/6) و آیات ناظر به نافرمانی، مخالفت و اعتراض برخی صحابه به عملکرد پیامبر 6 (نور/47-53، توبه/25، احزاب/57؛ آل عمران/121-122)؛ نشانه‌هایی از باور نداشتن برخی صحابه به عصمت و حجیت سنت پیامبر است. پس از حیات آن حضرت نیز سیاست و عملکرد خلفا در جلوگیری از نقل و نگارش سنت (ذهبی، 5/1 و 7؛ عبدالخالق، 394؛ متقی هندی، 239/5؛ ابن سعد، 336/2، 229/4، 140/5، 7/6؛ سیوطی، 64/2؛ بخاری، 120/1؛ خطیب بغدادی، تقیید العلم، 52؛ ابوریه، 47) و تأکید بر کفایت قرآن (ذهبی، 2/1)، سبب وضع و جعل هزاران حدیث، تحریف معنوی معارف قرآن، راهیابی اسرائیلیات به روایات، وارونه ساختن ارزش‌های اخلاقی و شخصیت‌های دینی و... گردید (مهدوی راد، 9).

پس از حرکت سیاسی خلفا در اواخر قرن دوم هجری، در کهن‌ترین متن موجود، یعنی «کتاب الأم» شافعی، بابی تحت این عنوان آمده است: «باب حکایة قول الطائفة التي ردّت الاخبار کلهما» (شافعی، 28/7). از آنجا که شافعی مراد دقیق خود از گروه منکران سنت را مشخص ننموده است، تعیین مراد وی مورد بحث پژوهشگران قرار گرفته است. برخی آنان را طایفه‌ای از معتزلهٔ بصره (خضری، 185؛ سباعی، 148) و شماری آنها را گروهی از خوارج آن عصر دانسته‌اند (الهی‌بخش، 95؛ اعظمی، 23/1). برخی نیز با وجود پاسداری تمام‌عیار شیعه از سنت و میراث گرانبقدر نبوی (ابن سعد، 229/4؛ طوسی، 76-87)، آنان را افرادی بسان شیعه دانسته‌اند (الهی‌بخش، 8؛ اعظمی، 269/1).

پس از گزارش ابن قتیبه در کتاب «تأویل مختلف الحدیث» درباره آرای برخی متکلمان اهل رأی که با تکیه بر خود قرآن و نادیده انگاشتن تبیینات سنت ابراز شده و از شماری یاد شده است که پیه و پوست خوک را بدان دلیل که در قرآن فقط از حرمت گوشت آن سخن به میان آمده، حلال می‌شمارند (ابن قتیبه، 59)، تا دوره‌های میانی سخنی از این رویکرد در منابع اهل سنت به میان نیامده است. اما در قرن هشتم،

در «الموافقات» شاطبی، عبارتی آمده است کہ نشان می‌دهد اندیشہ نفی یا تردید در اعتبار سنت در دوران او نیز وجود داشته است، ہر چند شاطبی کوشیدہ است صف خود را از صف منکران سنت جدا ساخته و سخن خود را ناظر بہ مبنای مشہور نشان دہد. او می‌نویسد:

«اکتفا کردن بہ قرآن دیدگاہ گروہی است ناشایست کہ از مرز سنت بیرونند؛ زیرا تکیہ بر چیزی کردند کہ تو نیز تفکرت را بر آن بنیان گذاشتی و آن اینکہ قرآن بیانگر تمام چیزہاست، بدین جہت احکام سنت را کنار گذاشتند و این کار آنان را از ہمگامی با جمہور مسلمانان جدا ساخت و باعث شد تا قرآن را مخالف آنچه خداوند نازل کردہ، تأویل کنند.» (شاطبی، 679)

پس از دورہ‌های میانی، در قرن سیزدہم ہجری، این جریان اہل سنت بہ‌عنوان جریانی سامان‌یافتہ و منسجم در شبہ قارہ ہند، مصر، سوریہ، لیبی، سودان و برخی از سرزمین‌های اسلامی سر برآورد کہ پژوهشگران دربارہ سرچشمہ و علل پیدایش این اندیشہ و منطقہ آغاز آن ہم‌داستان نیستند. مودودی، زادگاہ جدید این نظریہ را عراق می‌داند (حکیم، 76) و خادم حسین الہی‌بخش آن را مصر دانستہ است (الہی‌بخش، 112). گروہی نیز معتقدند کہ ہیچ کدام از این دو نظریہ صائب نیست، بلکہ این دیدگاہ، نخست در شبہ قارہ ہند مطرح گردیدہ و سید احمدخان ہندی، اولین کسی بود کہ آن را مطرح کرد (مہریزی، 16/2؛ اسعدی و همکاران، 373/1؛ آقایی، 3؛ حسینی، 4؛ حب‌اللہ، 512؛ شاعر، 18-22). ہم‌زمان با انتشار نخستین کتاب جکرالوی در سال 1906م، محمد توفیق صدقی نیز با انتشار مقالہ «لاسلام هو القرآن وحدہ» در مجلہ «المنار»، برای نخستین بار بہ طرح دیدگاہ‌هایی مشابہ با نظریات اہل قرآن در شبہ قارہ ہند پرداخت.

در ہر حال صرف نظر از نقش زمینہ‌های بیرونی مانند شبہات حدیثی خاورشناسان (حکیم، 36؛ رومی، منہج المدرستہ العقلیۃ الحدیثۃ فی التفسیر، 804؛ گلذیہر، 19/2 و 104) و بسترهای درونی چون جنبش اصلاح‌طلبی دینی در پیدایش این جریان (حب‌اللہ، 509؛ اسعدی، 96؛ الہی‌بخش، 8)، سیر سید احمدخان ہندی، چراغ علی، عبداللہ جکرالوی، احمدالدین الامرترسی، حافظ اسلم جراج‌پوری و غلام احمد پرویز در شبہ قارہ ہند و ایہاب حسن عبده، احمد صبحی منصور، رشاد خلیفہ، محمد

شحرور بن دیب و محمد ابوزید دمنه‌وری در سرزمین‌های عربی و ادیب یوکسل در ترکیه و قاسم احمد در مالزی، از جمله صاحبان و نظریه‌پردازان قرآنیون در دوره معاصر به‌شمار می‌روند که در ادامه، به مهم‌ترین آسیب‌های مبنایی و روشی آنان در فهم و دریافت آموزه‌های دینی از قرآن پرداخته شده است.

آسیب‌های مبنایی قرآنیون در فهم و تفسیر قرآن

با وجود اختلاف دیدگاه‌های قرآنیون و شاخه‌های آن، بررسی آثار و نظریات ایشان بیانگر آن است که مبنایی و اصول موضوعه‌ای که جریان یاد شده بر پایه آن به فهم و تفسیر قرآن پرداخته است، جامعیت تفصیلی حقایق قرآن، نفی وجود ابهام در احکام و آموزه‌های دینی در سایه امکان فهم و روا بودن تدبر و تعقل در قرآن و انکار نقش سنت در فهم و دریافت آموزه‌های دینی از قرآن است که به اجمال مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

1. جامعیت تفصیلی حقایق قرآن

این جریان معتقد است که قرآن دربردارنده شرح و تفصیل همه نیازهای دینی است و اساساً به سنت نیازی نیست (الهی‌بخش، 107؛ ابن قرناس، 14). به‌عنوان نمونه، عبدالله جکرالوی که در کتاب «برهان الفرقان علی صلاة القرآن» در صدد اثبات این نکته بود که جزئیات نمازهای پنج‌گانه از قرآن قابل استنباط است، می‌گوید:

«کتاب الله کامل مفصل لا یحتاج إلى الشرح و لا الی تفسیر محمد له و توضیحه إیاه

أو التعلیم العملی بمقتضاه.» (الهی‌بخش، 210)

«کتاب خداوند کامل و مفصل است و نیازی به شرح و تفسیر پیامبر ﷺ و توضیح

وی و یا آموزش عملی طبق قرآن ندارد.»

نویسنده «القرآن و کفی مصدرا للتشریح الاسلامی» پاسخ به این اشکال را که اگر قرآن نیازی به سنت ندارد، پس جزئیات احکامی مانند اوقات نمازها و تعداد رکعات نماز در کجای آن آمده است، در گرو فهم روش بیان قرآن در تشریح احکام می‌داند و بر این باور است که کسانی که روش قرآن را در تشریح احکام اسلامی درک نکرده‌اند، خداوند متعال را در این گفتار خود که بیان چیزی را فروگذار نکرده است، متهم به

کذب می‌نمایند. او معتقد است که باری تعالی از این افراد خبر داده و فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَٰهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ﴾ (سبأ/5).

صبحی منصور بر این باور است که قرآن در بردارنده هر چیز ضروری است و اگر در برخی عبادات نظیر تعداد رکعات نماز و کیفیت ادای آن مشکلی نداریم، از آن رو است که از کودکی با آن آشنا بوده و بر آن ممارست ورزیده‌ایم. از نظر وی، یادکرد امور غیر ضروری در قرآن سبب ورود هزل به کتاب خداست و در کتاب خدا هزل راه ندارد؛ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ* وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ (طارق/14-13) (صبحی منصور، 25-28).

پشتوانه این مبنا مسأله جامعیت قرآن است که قرآنیون در پرتو برخورد گزینشی و تفسیرهای نامناسب با سیاق آیاتی که کتاب خدا را در بردارنده هر چیز معرفی می‌کند (ابن قرناس، 518؛ شربینی، 176؛ صبحی منصور، 23؛ ابوعلبه، 248/3)، قرآن را با وصف «تبیان و تفصیل» می‌ستاید (صبحی منصور، 26)، کتاب خدا را برای مؤمنان کافی می‌داند (ابن قرناس، 518؛ صبحی منصور، 14) و آیاتی که به کمال دین اشاره دارد (شربینی، 176؛ صبحی منصور، 32)، مطرح کرده‌اند.

در نقد اجمالی این مبنا چند نکته شایسته توجه است:

یک. با وجود آنکه جامعیت قرآن دست‌کم در حوزه‌های دینی و هدایتی به اجمال پذیرفته است، اما آیات مورد استناد قرآنیون نسبت به مدعای امکان نیل به همه تفصیل احکام و معارف دین در پرتو قرآن، دلالت روشنی ندارد، به‌ویژه آنکه استناد به آیات مورد ادعای آنان گزینشی و بدون توجه به سیاق صورت گرفته است. در مقابل، می‌توان از آیاتی یاد کرد که به ضرورت اطاعت و تبعیت از پیامبر 6 در اوامر و نواهی و قضایا و احکام اشاره دارند (حشر/7، احزاب/36) و ایشان را مفسر و بیانگر آیات قرآن و معلم کتاب معرفی نموده‌اند (نحل/44، آل‌عمران/164). در پرتو این آیات، می‌توان دریافت که بخشی از آنچه خداوند در قالب دین برای انسان خواسته است، با رجوع به پیامبر 6 به دست می‌آید.

دو. صرف نظر از گستره دلالت آیات مورد استناد قرآنیون، آنان به این مبنای خود پایدار نبوده و در عمل، در فهم و استخراج تفصیل احکام و معارف دین از قرآن، به خودرایی و برداشت‌های ذوقی از آیات گرایش یافته‌اند. به‌عنوان نمونه، صبحی منصور

در اثبات جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و کفایت قرآن در تشریح احکام، با استناد به آیه 38 سوره انعام، معتقد گردیده است که در قرآن نیازی به ذکر تفصیل نماز و تعداد رکعات آن نیست و اگر مسلمانان در تعداد رکعات نماز و کیفیت آن با مشکل مواجه می‌شدند، خداوند عالم تفصیل آن را در قرآن بیان می‌نمود (صبحی منصور، 25). در مقابل، گروهی از قرآنیون در صدد اثبات آن برآمده‌اند که جزئیات نماز را از قرآن استنباط نمایند. عبدالله جکرالوی معتقد بود که مسلمانان روزانه پنج بار نماز می‌گزارند و باید نماز بگزارند؛ نه بدان سبب که این امر در حدیث آمده است، بلکه از آن رو که در قرآن بدان اشاره شده است (الهی بخش، 367).

در میان شاگردان جکرالوی، محمد رمضان درباره تعداد وعده‌های نمازهای روزانه با وی مخالف بود. به نظر او، تفسیرهای مبالغه‌آمیز جکرالوی از قرآن درباره نماز، ناشی از تداوم تأثیر سرسپردگی وی به احادیث بود. او در کتاب «قیموا الصلاة» نمازهای روزانه را تنها سه وعده اعلام کرد و با اعمال تغییراتی در دیگر ارکان نماز، رکعات نماز را به دو رکعت و سجده‌ها را به یکی کاهش داد (همان، 371). محمدتوفیق صدقی نیز که بر آن بود تا اثبات کند ضروریات اسلام و به‌ویژه واجبات نماز تنها از قرآن و بدون مراجعه به سنت قابل دستیابی است، استدلال خود را بر آیه ناظر به نماز خوف (نساء/101-104) استوار ساخت؛ زیرا او معتقد بود که می‌توان از استثنا حکم را استنباط کرد. از آنجا که مسلمانان در آیه ناظر به نماز خوف امر به کوتاهی نماز در هنگام ترس شده‌اند، صدقی چنین نتیجه‌گیری کرد که حداقل واجب رکعات نماز دو رکعت است و اگر پیامبر 6 بیش از دو رکعت به‌جا آورده، امری مستحبی و اختیاری بوده است (توفیق صدقی، 256).

سه. تدقیق در معنا و سیاق آیات مورد استفاده قرآنیون در جامعیت تفصیلی حقایق قرآن و امکان نیل به همه احکام و معارف دین در پرتو قرآن، خواننده را از انحراف در فهم آیات باز می‌دارد. به‌عنوان مثال، آیه 51 سوره عنکبوت ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرْحْمَةً وَّذِكْرًا لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ که مورد استدلال دکتر احمد صبحی منصور در کفایت قرآن در تشریح احکام اسلامی قرار گرفته است، پس از آیه شریفه ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (عنکبوت/50) قرار دارد. به بیان دیگر، آیه 51 سوره عنکبوت برای پاسخ به تعریض و

طعنه‌ای که به قرآن زده و آن را آیه و نشانه نبوت نمی‌دانستند، زمینه‌چینی می‌کند و استفهام در آن انکاری و خطاب در آن به رسول خداست که می‌فرماید: آیا برای آنان معجزه بودن این کتاب که برایشان خوانده می‌شود، کافی نیست؟ (طباطبایی، 140/16)

2. نفی وجود ابهام در احکام و آموزه‌های دینی در سایه امکان فهم و روا بودن تدبر و تعقل در قرآن

قرآنیون با توجه به آیات دعوت کننده به فهم، تدبر و تعقل در قرآن (یوسف/2، نساء/182، صاد/29)، به تفسیر آیات وحی پرداخته‌اند، اما به دلیل قرآن‌بستگی در دین و نفی جایگاه سنت در فهم و تفسیر قرآن، با پای فشردن بر فهم خود از قرآن و دست کشیدن از ظواهر معتبر قرآنی و تأویل و توجیه رأی‌مدارانه و غیرمتکی بر عقل برهانی، به جای تفسیر صحیح آیات، در صدد اثبات نظرات و تفسیر عقاید و دیدگاه‌های انسان‌مدارانه (ذهبی، 527/2؛ شحرور، کتاب و القرآن قرائة معاصرة، 604)، مادی‌گرایانه (ذهبی، 537/1) و رأی‌مدارانه خود (صبحی منصور، 32) برآمده‌اند؛ تا آنجا که با تأویل آیات بیان‌کننده حجیت و اعتبار سنت پیامبر ﷺ (همان، 31)، به انکار سنت معتقد گردیده‌اند. این در حالی است که مفسر باید در صدد فهم عالمانه و بی‌طرفانه قرآن بوده و نظریات خود را بر دلایل عقلی و نقلی معتبر استوار سازد، در غیر این صورت، به ژرفا و درون‌مایه قرآن راه نخواهد یافت و از خزانه هدایت و مخزن سعادت بی‌بهره خواهد ماند. احمد صبحی منصور با استناد به آیاتی که آیات قرآن را به «بینات» توصیف نموده است، نتیجه گرفته است که قرآن در تبیین خود به چیزی جز قرائت، تلاوت، تفکر و تدبیر نیاز ندارد. او معتقد است که در این کتاب، «کتمان» در برابر «تبیان» قرار گرفته و این نشانگر آن است که تبیین کتاب خدا توسط بشر به معنای عدم کتمان، تلاوت، قرائت و تدبر در آن است (همان، 23). وی با تفسیر به رأی آیات و توجیحات نامعقول و غیرمعارف آنها، پیامبر خدا ﷺ را از حق اجتهاد در تشریح محروم می‌نماید و با انحصار جایگاه ایشان به ابلاغ، اجتهاد و تدبر در قرآن را شایسته خود و دیگر مؤمنانی می‌داند که با روش علمی و بدون هوی و هوس (!) بدان همت گمارند. او معتقد است که فهم وی و دیگر مؤمنانی که بدون هوی و هوس و با روش علمی به تفسیر و تأویل

آیات می‌پردازند، از فهم نبی خدا 6 برتر است و در صورت لغزش در فهم، به‌خاطر جایز‌الخطا بودن بشر، باز هم مأجورند (همان، 79).

در نقد اجمالی این مبنا نیز می‌توان گفت که احمد صبحی منصور با استناد به آیات انحصار رسالت پیامبر 6 در تبلیغ وحی (مائده/99)، عدم اعتبار نوگستری سنت در تشریح احکام دین را نشانه رفته است (همان، 58)، در حالی که حصر در این آیات اضافی است و خداوند در پاسخ به پندار باطل مشرکان مبنی بر اینکه اگر محمد 6 رسول خداست، کاری کند که آنها جبراً موحد شوند و نیز برای تسلیت به پیامبر در برابر تکذیب کفار، مسؤولیت رسالت آن حضرت را به تبلیغ منحصر نموده است (طباطبایی، 239/12).

نیازی عزالدین نیز در آغاز کتاب «دین السلطان» تصریح نموده است که بارها به قرآن مراجعه کرده و هرگز نصی را نیافته است که به تدوین احادیث نبوی و فرا گرفتن سنت به‌عنوان عامل فهم دین و مرجع فهم و تفسیر قرآن امر کند. او بر این باور است که نقش پیامبر 6 محدود به بیان حدود، نماز، مناسک حج و نظایر آن است (عزالدین، 8). امرتسری از دیگر اصحاب این جریان مدعی شده است که پیامبر 6 فهمی فراتر از آنچه ما در اختیار داریم، ندارد؛ زیرا فهم او از وحی مانند ما مبتنی بر عقل است و او نیز همچون ما احتمال دارد دچار خطا شود (براون، 48). ابن قرناس نیز آورده است که فهم رسول خدا 6 از قرآن بر صحابه‌ای چون عایشه و عمر برتری ندارد. او با وجود بی‌اعتبار خواندن احادیث، برای اثبات مدعای خود، به شواهدی از ترجیح فهم عمر بر فهم رسول خدا 6 از قرآن استناد نموده است (ابن قرناس، 272).

این مبنا در حالی است که آیات قرآن به‌روشنی پیامبر 6 را مفسر و مبین قرآن و مصدر تشریح احکام اسلامی معرفی نموده، بر حجیت قول ایشان در بیان آیات قرآن و تفسیر آن دلالت دارد (نحل/44، جمعه/2، نساء/59، حشر/7). چه آن آیاتی که نسبت به مدلول خود صراحت دارند، چه آنهایی که ظهور دارند، چه آنهایی که متشابهند و چه آنهایی که مربوط به اسرار الهی هستند؛ بیان و تفسیر رسول خدا 6 در همه آنها حجت است (طباطبایی، 260/12).

3. انکار نقش سنت در فهم و دریافت آموزه‌های دینی از قرآن

این مبنا ناظر به دو نظریهٔ عدم حجیت سنت و امکان‌پذیر نبودن احراز نسبت سنت به پیامبر 6 است. نظریهٔ نخست بر دلایلی چون وحیانی نبودن سنت (براون، 52؛ صبحی منصور، 49؛ شحرور، کتاب و القرآن قرائهٔ معاصره، 555-572؛ ابن قرناس، 21-27؛ الهی‌بخش، 213 و 224)، معصوم نبودن پیامبر 6 (صبحی منصور، 59)، شرک‌آمیز بودن سنت (ابن قرناس، 14؛ صبحی منصور، 13)، ظنی بودن سنت (ابن قرناس، 17؛ صبحی منصور، 15)، تاریخی و زمان‌مند بودن سنت (شحرور، کتاب و القرآن قرائهٔ معاصره، 550 و 552؛ صبحی منصور، 56 و 64؛ حب‌الله، 513 و 515؛ الهی‌بخش، 231)، مخدوش بودن سنت از نظر سند و متن (ابن قرناس، 7-10؛ ذہبی، 533/2؛ الهی‌بخش، 233؛ صبحی منصور، 103-158؛ عزالدین، 450 و 465) و تفرقه‌انگیز بودن سنت (الهی‌بخش، 238؛ صبحی منصور، 34) مبتنی است و نظریهٔ دوم ناظر به دلایلی مانند عدم اهتمام پیامبر 6 و بزرگان صحابه به حفظ و کتابت سنت (صبحی منصور، 55؛ ابن قرناس، 13؛ الهی‌بخش، 224) و پیامدهای عدم حفظ و کتابت حدیث در قرن اول هجری است (الهی‌بخش، 243؛ ابن قرناس، 15؛ ذہبی، 533/2).

در نقد این مبنا نکات زیر قابل تأکید است:

یک. اعتبار حجیت سنت پیامبر 6 با دو دلیل عقلی و نقلی قابل اثبات است. دلیل عقلی از فلسفهٔ رسالت و نبوت و ممتنع بودن صدور گناه و غفلت و خطا از آن حضرت بهره می‌گیرد (حکیم، 122)، و دلیل نقلی بر قرآن، اجماع (همان، 119) و سیرهٔ عملی مسلمانان (مجلسی، 335/79) استوار است. آیاتی که در آنها سخن از مفسر بودن پیامبر (نحل/44)، حجیت داوری (بقره/213، نساء/59 و 65)، وحیانی بودن سنت (نجم/1-4)، برابری اطاعت از پیامبر 6 با اطاعت الهی (نساء/80؛ آل عمران/31)، معرفی پیامبر به‌عنوان الگوی حسنه (احزاب/21) و لزوم تمسک به تمام آموزه‌های پیامبر (حشر/7) آمده است، به‌روشنی بیانگر حجیت سنت گفتاری و غیر گفتاری رسول خدا 6 در تفسیر قرآن و شناخت دین است.

دو. بررسی مدارک تاریخی بیانگر آن است که پیامبر گرامی اسلام 6 اهتمام فراوانی به حفظ و نشر سنت خویش داشتند؛ زیرا معتقد بودند که کلامشان از مصدر

وحي ناشی می‌شود و نازل شده‌ای الهی و نه سخن انسانی است (نجم/3-4)، از این رو ایشان نخستین و بالاترین نقش را در گسترش، حفظ و کتابت سنت داشتند. تبیین جایگاه تعلیم و تعلم در اسلام (ابن سعد، 22/2)، اهتمام به نشر حدیث (کلینی، 291/1) و کتابت و تدوین سنت از بستر توصیه به آن (ابن حنبل، 183/5) و فراهم آوردن برخی مکتوبات حدیثی (صفار قمی، 187؛ کلینی، 2/274؛ خطیب بغدادی، تقیید العلم، 84)، از مهم‌ترین نشانه‌ها و محورهای عنایت آن حضرت به حفظ و کتابت سنت است و توجهات اهل سنت مانند بیم آمیختن سره با ناسره (ذهبی، 1/5)، جلوگیری از اختلاف مردم (صالح، 39)، ترک قرآن و اشتغال به غیر آن (سیوطی، 64/2)، بیم آمیختن قرآن با سنت (خطیب بغدادی، تقیید العلم، 49) و احتیاط در دین (همو، شرف اصحاب الحدیث، 97) نمی‌تواند از فشار اشکالات درباره ممانعت خلفا از نگارش و تدوین سنت بکاهد.

در اینجا این نکته سزامند یادکردن است که اگرچه انکار کتابت حدیث از سوی اهل سنت، زمینه پیدایش ایرادهای فراوانی از سوی خاورشناسان، تجدیدنظرطلبان و اهل قرآن شده و آنها را در وضعیتی قرار داده است که بیرون آمدن از آن برای ایشان دشوار است، اما در برخی آثار تجدیدنظرطلبان شیعی نیز با وجود تلاش سلف صالح در جمع و تنقیح، طبقه‌بندی و تنسیق، تفسیر و ترویج سنت برای میسر شدن امکان احراز صدور و ابراز معنای سنت نبوی و ولوی برای امت، دیدگاه‌هایی مشابه با اهل القرآن آمده است (جعفریان، 348-356؛ شعار، 101؛ برقی، 16) که نقد و ارزیابی آن نیازمند پژوهش‌های مستقل و گسترده است.

سه. اگرچه برخی پیامدهای عدم نگارش حدیث در قرن اول هجری مانند جعل و وضع و نقل ناقص اخبار پذیرفتنی است، اما نمی‌توان کلیت سنت را مورد انکار قرار داده، همه احادیث را فاقد صلاحیت تفسیری به‌شمار آورد. بر هر پژوهشگر و حقیقت‌جویی روشن است که می‌توان به روایاتی که اعتبارشان احراز شود، عمل کرد. افزون بر آنکه بخشی از روایات قطعی و متواتر بوده، به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیستند. بنابراین برای دستیابی به سنت معتبر می‌توان از راه‌های قطعی مانند خبر متواتر یا محفوف به قراین قطعی، اجماع و سیره و راه‌های غیرقطعی که حجیت آن به نحو

فی‌الجمله در برابر سلب کلی آن از طریق قرآن، سنّت قطعی، اجماع و سیره عقلا ثابت گردیده است، بهره گرفت (فضلی، 74-81؛ حکیم، 196؛ طباطبایی، 240/1).

آسیب‌های روشی قرآنیون در فهم و تفسیر قرآن

اصحاب و نظریه‌پردازان این جریان با نادیده انگاری نقش سنت و قراین عقلی در فهم و تفسیر آیات، باب آسیب‌هایی چون نادیده انگاری نقش عقل برهانی، رأی‌گروی، تأویل‌گروی و بی‌اعتنایی به قواعد ادبیات عرب را در چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن به روی خود گشوده‌اند که به اختصار بررسی می‌گردد.

1. رأی‌گروی

در روش استوار و ضابطه‌مند تفسیر، فهم تفصیل ناگفته قرآن با محوریت اصول و راهنمایی‌های قرآنی و در پرتو تبیینات سنّت کشف می‌شود، اما جریان مورد بحث از آن رو که نقش سنّت و قراین عقلی را نادیده می‌انگارد، به ناچار به تفسیر به‌رأی آیات روی آورده است. استخراج تفصیل همه احکام شرعی از قرآن (الهی‌بخش، 142، 276-280، 369، 306-367، 371، 378، 383-385، 390؛ ذهبی، 533/2؛ اعظمی، 29/1 و 33) بارزترین نمونه رویکرد یاد شده است؛ چرا که بدون تردید این امر جز با ضمیمه رأی میسور نیست.

برای مثال، برخی از صاحبان این جریان با توجه به اطلاق آیه 183 سوره بقره، زمان معینی را برای روزه واجب نپذیرفته و گفته‌اند که مطلوب روزه در یکی از ماه‌های سال است و به ماه رمضان مقید نشده است (ر.ک: الی‌بخش، 396). برخی دیگر نیز آورده‌اند که مدت روزه باید سی روز از سال شمسی باشد؛ زیرا در آن اختلاف از سالی به سال دیگر وجود ندارد (همان، 397). شمار دیگری از قرآنیون هم زمان روزه را نه روز، از بیست‌ویکم رمضان تا پایان آن دانسته، به فراز «ایاماً معدودات...» (بقره/184) در ذیل آیه روزه استناد کرده و گفته‌اند که «ایام» جمع قلت است و حداکثر بر نه دلالت دارد (همان).

احمد صبحی منصور نیز که در اثبات عدم حجیت سنّت و کفایت قرآن در تشریح احکام اسلامی می‌کوشد از راه‌های متعدد این ادعا را اثبات کند، بر این باور است که مردم

در فهم فرمان الهی مبنی بر اطاعت و پیروی از رسول خدا 6 دچار لغزش و خطا گردیده‌اند و این لغزش ناشی از بی‌توجهی به معنای دو کلمه «نبی» و «رسول» در قرآن است. وی برای سهولت اثبات مدعای خود در بی‌اعتباری سنت، با تفسیر به‌رأی آیات، در ابتدا برای این دو واژه، تعاریفی نامأنوس و غیرمعقول ارائه می‌دهد و برای پیامبر 6، دو جنبه شخصیتی قائل می‌شود و مدعی است که «نبی» بودن محمد 6 در زندگی و ارتباطات شخصی است و ایشان در این مقام، بشری همانند دیگران است و وظیفه تبلیغ و موعظه ندارد و ما مأمور به پیروی از نبی نیستیم؛ زیرا محمد 6 با وصف «نبی» معصوم نیست و بارها در قرآن کریم مورد عتاب و سرزنش قرار گرفته است.

صبحی منصور «رسول» را بُعد دیگری از شخصیت محمد 6 معرفی می‌کند و معتقد است که ایشان با وصف «رسول»، در مقام ابلاغ وحی و تلاوت قرآن است و تنها در این مقام، اطاعت از او همان اطاعت از خداست؛ چرا که «رسول» در حقیقت همان قرآن است و اطاعت از «رسول» همان اطاعت از قرآن و فرامین الهی است (صبحی منصور، 31 و 47).

روشن است که در برابر تفسیر به‌رأی و استقصای ناقصی که صبحی منصور از آیات قرآن به عمل آورده است، آیات فراوانی قرار دارد که در آنها از عصمت و مصونیت پیامبر 6 از خطا و سهو (نجم/1-4)، لزوم اطاعت از نبی (انفال/64)، وظایف تبلیغی نبی (احزاب/45)، مقام بالاتر نبی از دیگران (احزاب/6) و خطاب به نبی در امور تشریعی (توبه/73) سخن به میان آمده است.

محمد شحرور نیز با تفکیک سنت رسولی و سنت نبوی، همین سمت‌وسو را برگزیده است (شحرور، کتاب و القرآن قرائه معاصره، 513، 514، 572، 578 و 580). از نظر او، اطاعت از سنت بر دو گونه پیوسته و ناپیوسته است. اطاعتی که لفظ «اطاعت» هم برای خداوند و هم برای رسول فقط یک بار آمده است: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ﴾ (آل عمران/32)، اطاعت پیوسته است که هم در زمان حیات پیامبر 6 و هم پس از رحلت آن حضرت واجب است و تخطی از این سنت که منحصر در حدود، عبادات و اخلاق است، ممنوع است (همان، 550). گونه دیگر اطاعت، اطاعت ناپیوسته است که لفظ «اطاعت» یک بار برای خداوند و یک بار برای پیامبر 6 آمده است:

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾، (نساء/59). این اطاعت تنها در زمان حیات پیامبر 6 واجب است و مربوط به زمان پس از رحلت ایشان نیست. امور روزانه و احکام مرحله‌ای زیست، خوراک، پوشاک و مانند آن از این قسم است (همان، 581).
 بر خلاف تأکید شحرور بر اختصاص آیات اطاعت از پیامبر 6 به شأن رسولی ایشان (همان، 505)، آیات متعدد قرآن گواه آن است که پیامبر 6 به وصف «نبی» نیز همان شؤنی را داراست که وی برای شأن رسولی ایشان پذیرفته است؛ چنان‌که در آیه 6 سوره احزاب از اولی بودن پیامبر 6 به وصف «نبی» نسبت به مؤمنان یاد شده است و در آیه 163 سوره نساء، پیامبر 6 به وصف «نبی» را مفتخر به دریافت وحی الهی می‌داند و در آیات 157 و 158 سوره اعراف و 81 سوره مائده، از ضرورت تبعیت از پیامبر 6 و ایمان به او به مثابه «نبی» سخن گفته است.
 بدون تردید در اثر این روش اهل القرآن، قرآن که راهبر افکار بشر است، در عمل به صورت وابسته و تابع افکار بشر درمی‌آید و کتاب هدایت، پشتیبان انحرافات فکری و اخلاقی خواهد شد و کتابی که وسیله هدایت است، عامل نفاق و پراکندگی می‌گردد و ارزش‌های اصیل و محتوای واقعی آن از بین رفته، دستاویزی برای افراد گمراه و گمراه‌کننده به وجود می‌آید.

2. تأویل گروهی و نادیده‌انگاری نقش عقل برهانی

در روش معتبر فهم و تفسیر قرآن، تأویل به معنای توجیه آیات بر خلاف ظاهر عقلایی و متعارف آن، همواره رویکردی استثنایی و اضطراری به‌شمار می‌رود؛ بدان معنا که ظواهر متعارف و عقلایی آیات حجیت و اعتبار دارد، مگر آنکه دلیلی قطعی، ضرورت توجیه و تأویل را سبب گردد (آخوند خراسانی، 405/3). اما صاحبان و نظریه‌پردازان این جریان با استناد به آیات روا بودن تدبر و تعقل در قرآن و پشتوانه‌های ناستوار، در موارد زیادی دست از ظواهر معتبر قرآنی کشیده، به تأویل و توجیه رأی‌مدارانه و غیرمتمکی به عقل برهانی روی آورده‌اند.

به‌عنوان نمونه، تأویل مادی مفاهیم و معارف غیرطبیعی و غیبی، گواه رویکرد قرآنیون به مکتب فلسفی تجربه‌گرای غرب است. سید احمدخان هندی با همین نگرش در مقوله وحی، وساطت فرشته وحی را میان خدا و پیامبر 6 نمی‌پذیرفت و جبرئیل

را جلوه مجازی و کنایه‌ی قوه پیامبری می‌شمرد (هندی، 35/1). او معتقد بود که هیچ اختلاف کیفی میان وحی و عقل وجود ندارد. در نظر احمد خان، وحی چیزی نیست که از بیرون به پیامبر 6 برسد، بلکه فعالیت عقل الوهی در نفس و عقل قدسی بشری اوست. او در واقع وحی را بازتاب ژرفای درون انسان هنگام تماس با حق می‌داند که با آن رشد می‌کند، می‌جنبد و به کمک آن، موجودیت می‌یابد (همان، 32).

دمنه‌وری نیز در «الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن» که آیت الله معرفت آن را اسماً و رسماً برگرفته از تفسیر سید احمد خان هندی می‌داند (معرفت، 517/2)، بسیاری از احکام و معارف قرآنی از جمله حکم عام زناکار، دزد، معجزات غیبی پیامبران و نبوت حضرت آدم 7 را انکار یا توجیه و تأویل می‌کند تا در زمره امور خارق‌العاده جای نگیرند (ابوعلبه، 310/1، 247/3؛ رومی، اصول التفسیر و مناہجہ، 736؛ ذهبی، 534/2؛ معرفت، 517/2). او در تفسیر آیاتی که در آنها سخن از ملائکه و شیطان و جن به میان آمده است، ملائکه را به معنای مسخر بودن جهان آفرینش در برابر انسان، شیطان را به معنای قوای نافرمانی طبیعت و جن را نوع حاد و سرکش انسان که آتشی مزاج است، تفسیر می‌کند (رومی، اصول التفسیر و مناہجہ، 736). در تفسیر او، معجزات انبیا دستخوش تأویلات ناهمگون و غیرمنطقی قرار گرفته و در نهایت، پدیده اعجاز - به معنای معروف - انکار شده است.

برای نمونه او درباره حضرت داوود 7، آنجا که خداوند می‌فرماید: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (انبیاء/79)، گفته است که مقصود از «يُسَبِّحْنَ»، همان آشکار کردن معادن است که داوود با کاوش در دل کوه‌ها توانست صنعت رزمی ایجاد کند [زره بسازد] و «طیر»، هر رونده تیزروی است که در اختیار انسان قرار دارد؛ همانند اسب و قطار و هواپیما و جز آن (ذهبی، 546/2).

او در تفسیر آیه نخست سوره اسراء، مفهوم اسراء را همان هجرت شمرده و به آیاتی چون 77 طه، 52 شعراء، 23 دخان و 81 هود استناد کرده است و سپس «مسجدالأقصى» را به مسجد مدینه که از مسجدالحرام دورتر است، معنا می‌نماید و جریان اسراء را ناظر به هجرت پیامبر 6 از مکه به مدینه و مشاهده نشانه‌های پیروزی و نصرت الهی به برکت این سفر می‌داند (همان، 540).

صرف نظر از نقد تفصیلی تفاسیر یاد شده کہ مناسب پژوهشی مستقل است، بہ نظر می‌رسد این رویکرد بہ پشتوانہ‌هایی عقلی و نقلی تکیہ کردہ است. اساسی‌ترین پشتوانہ عقلی این گرایش، ضرورت سازگاری میان دین و عقل و بہ عبارت دیگر، سنت‌های تشریحی و سنت‌های تکوینی خداوند است (ہمان، 97، 206، 209، 533). ضرورت سازگاری میان تکوین و تشریح کہ ہر دو در شمار آفریدگان خداوند است، نکتہ‌ای درست است، اما این بدان معنا نیست کہ ہمہ ظواہر شرعی و دینی را بہ سود آنچه در نگاہ مادی، سنت تکوینی تلقی می‌شوند، تحلیل ببریم. سنت‌های الہی در طبیعت و عالم تکوین، ہموارہ از منظر علل و عوامل شناختہ شدہ طبیعی قابل تحلیل نیستند، بلکہ نقش عوامل ناشناختہ نیز در این بارہ قابل بررسی است، چنان کہ در معجزات پیامبران می‌توان جست‌وجو کرد (طباطبایی، 82/1).

پشتوانہ قرآنی این رویکرد نیز آن است کہ در قرآن کریم، بہ توقع و پیشنهاد منکران برای آمدن نشانہ‌ها و معجزات ویژه، پاسخ منفی دادہ شدہ است (ذہبی، 534/2). بہ نظر می‌رسد این ادعا ناظر بہ آیاتی است کہ می‌فرماید: مشرکان از پیامبر اکرم ﷺ خواستہ‌اند تا چشمہ‌ای جوشان از زمین خشک پدید آورد، یا باغی از درختان خرما و انگور ہمراہ با نہرهای آب داشتہ باشد، یا آسمان را پارہ پارہ بر آنان بیفکند، یا خداوند و فرشتگان را نزد آنان حاضر گرداند، یا خانہ‌ای زرین داشتہ باشد، و یا بہ آسمان رود و دفتری آسمانی فرود آورد (اسراء/90-93، بقرہ/118، انعام/37 و 109 و 124، اعراف/203، رعد/7 و 27، طہ/133، انبیاء/5). خداوند در پاسخ آنان می‌فرماید: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ (اسراء/93). بر این اساس باب توجیہ و تأویل معجزات حسی پیامبران گشودہ شدہ است.

اما با تدبیر در این آیہ و دیگر آیاتی کہ در آنها بہ صراحت از معجزات و نشانہ‌های خاص پیامبران در پاسخ تقاضای منکران سخن گفتہ شدہ است (اعراف/73، ہود/64، طہ/22)، درمی‌یابیم کہ پاسخ منفی خداوند در این فراز بدان معناست کہ پیامبر ﷺ تنها فرستادہ الہی است کہ بہ اذن او می‌تواند معجزہ بیاورد (رعد/38، اعراف/203) و با روشن شدن حقیقت رسالت الہی ایشان در پرتو عظمت خود قرآن و سایر نشانہ‌هایی کہ در آن عصر آشکار شدہ بود، پیشنہادہای مزبور تنها حالت سرگرمی و استہزا داشت

و آنان در صدد یافتن حق نبودند (اسراء/88)، چنان‌که پیش از این آیات، از اعجاز بیانی قرآن و تحدی موفق قرآن یاد می‌کند و سپس از لجاجت و انکار سخت مردم در برابر تنوع بیانات هدایت‌بخش قرآن سخن می‌گوید (اسراء/89). پس از آیات یاد شده نیز به‌صراحت، علت هدایت‌پذیری آنان را همان نگرش مادی ایشان و استبعاد رابطه حیوانی میان انسان و خدا معرفی می‌نماید (اسراء/94). پاسخی که قرآن به این استبعاد داده، آن است که پیش از این چنین رابطه‌ای در جریان وحی الهی به سایر انبیا نیز سابقه داشته است (نساء/163) و مشرکان مکه می‌توانند با مراجعه به عالمان سایر ادیان، از آن آگاه گردند (نحل/43، انبیاء/7).

3. بی‌اعتنایی به قواعد ادبیات عرب

بدون تردید از آنجا که خداوند متعال در تبیین مقاصد خود از زبان عربی استفاده نموده است؛ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف/2)، فهم کتاب الهی بدون تکیه بر قواعد ادبیات عرب میسر نیست. اما برخی از صاحبان این جریان با نادیده‌انگاری این قواعد، به تفاسیر رأی‌گرایانه و غیر مبتنی بر قواعد ادبی مورد اتفاق ادیبان روی آورده‌اند. به‌عنوان نمونه، محمد ابوزید دمنه‌وری در تفسیر آیه ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ (مائده/38) گفته است:

«بدان لفظ سارق و سارقه معنای اعتیاد به دزدی را دربر دارد و مراد از آن کسانی هستند که سرقت، از اوصاف و عادات غیر قابل انفکاک [از شخصیت] آنان گشته است و از اینجا معلوم می‌شود کسی که برای یک بار یا دو بار مرتکب سرقت گردد، در صورتی که اعتیاد به دزدی نداشته باشد، دست او بریده نمی‌شود؛ زیرا قطع دست وی مایه ناتوانی اوست و این در صورتی صحیح است که از وی یأس حاصل شود.» (بوعلیه، 247/3)

در برابر تفسیر دمنه‌وری که به پندار او بر پایه لغت و تفاوت میان فعل و اسم فاعل بیان شده است، جمعیت حیاة‌الاسلام از شاگردان رشید رضا، در کتاب «تنویر الاذهان و تبصرة اهل الایمان فی الرد علی کتاب اَبی زید المسمی الهدایة و العرفان فی التفسیر القرآن بالقرآن»، این ادعا را بر خلاف ادبیات عرب دانسته و آورده‌اند که در اینجا خلط

و اشتباه صورت گرفته است؛ زیرا بین فعل و فاعل تفاوتی نیست، جز آنکه فعل بر وقوع کاری همراه با زمان دلالت دارد و فاعل بر وقوع کار و فاعل آن دلالت دارد. آنها درباره ادعای دمنهوری مبنی بر اینکه اسم فاعل اقتضای تکرار دارد نیز گفته‌اند که متون لغت بیانگر این ادعا نیست و این نظریه بر خلاف قواعد لغت است. در مقابل بر اساس قواعد لغت، «ال» اسم فاعل، اسم موصول است و وصف، آن را در جایگاه فعل قرار می‌دهد. بنابراین تقدیر آیه 38 سوره مائده چنین خواهد بود: «الذی سرق والتی سرق فاقطعوا ایدیہما»؛ «مرد و زنی که دزدی کردند، دستشان را قطع کنید». این جمعیت در نقد این تفسیر افزوده است که همراهی حرف «فاء» با «اقطعوا»، اقتضای آن دارد که وصف سرق و نه عادت، علت این حکم باشد (همان، 248).

دمنهوری در تفسیر آیه شریفه ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (نور/2) نیز همین سمت و سو را برگزیده است و حکم زنا را ناظر به کسانی دانسته که معروف به زنا بوده و خُلق و عادت آنها زنا باشد (همان، 252؛ ذهبی، 543/2).

نتیجه‌گیری

1- قرآنیون از جمله جریان‌های تفسیری معاصر اهل سنت است که با قرآن‌بستگی در دین و انکار حجیت و احراز و اثبات سنت، سعی در نفی نقش سنت در شناخت دین و کفایت قرآن در دریافت آموزه‌های دینی دارند. پژوهشگران درباره خاستگاه و علل پیدایش این اندیشه هم‌داستان نیستند، اما به نظر می‌رسد این اندیشه نخست در شبه قاره هند مطرح گردیده است. در حال حاضر، شماری از اهل سنت در مصر، سوریه، لیبی، سودان، ترکیه، مالزی و برخی دیگر از سرزمین‌های اسلامی، از پیروان این جریان به‌شمار می‌روند.

2- صرف نظر از اختلاف دیدگاه‌های قرآنیون و شاخه‌های آن، بررسی آثار و نظریات ایشان بیانگر آن است که اصول موضوعه‌ای که جریان یاد شده بر پایه آن به فهم و تفسیر قرآن پرداخته است، جامعیت تفصیلی حقایق قرآن، نفی ابهام در احکام و آموزه‌های دینی در سایه امکان فهم و روا بودن تدبیر و تعقل در قرآن و انکار نقش سنت در فهم و دریافت آموزه‌های دینی از قرآن است که در عمل، این مبانی با

اشکالاتی چون برخورد گزینشی با آیات قرآن، بی‌توجهی به سیاق آیات، دست کشیدن از ظواهر معتبر قرآنی، خودرأیی و برداشت ذوقی از آیات و تقابل با آیات بیان‌کننده ضرورت اطاعت و تبعیت از پیامبر 6 و معرفی ایشان به‌عنوان مفسر و بیانگر آیات قرآن مواجه است.

3- اصحاب و نظریه‌پردازان این جریان با نفی نقش سنت در فهم و تفسیر قرآن به‌خاطر انکار حجیت سنت و قابل احراز ندانستن نسبت آن به پیامبر 6، باب رأی‌گروی را در چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات قرآن به روی خود گشوده‌اند. همچنان‌که با نادیده‌انگاری نقش عقل برهانی، بی‌اعتنایی به قواعد ادبیات عرب و پشتوانه‌های ناستوار، در موارد زیادی دست از ظواهر معتبر قرآنی کشیده، به تأویل و توجیه رأی‌مدارانه و غیرمتکی به عقل برهانی روی آورده‌اند.

منابع و مأخذ

1. قرآن کریم.
2. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغه، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه، 1387ق.
3. ابن حنبل، احمد بن محمد؛ المسند، تحقیق: عبدالله محمد درویش، بیروت، دارالفکر، 1414ق.
4. ابن سعد، محمد؛ الطبقات الکبری، طائف، مکتبه الصدیق، 1414ق.
5. ابن قرناس؛ الحدیث و القرآن، بغداد، الجمل، 2008م.
6. ابوریه، محمود؛ اضواء علی السنّة المحمديه أو دفاع عن الحدیث، بیروت، مؤسسه منشورات الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
7. ابوعلیه، عبدالرحیم فارس؛ موسوعة الدخیل فی التفسیر فی القرن الرابع عشر الهجری (القرن العشرين المیلادی)، اردن، السواقی العلمیه للنشر والتوزیع، 1435ق.
8. اسعدی، محمد و [همکاران]؛ آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1389ش.
9. اسعدی، محمد؛ «ریشه‌ها و پیشینه‌های جریان قرآن‌بسندهی در تفسیر»، مشکاة، شماره 96 و 97، 1386ش، ص 164-157.
10. اعظمی، محمدمصطفی؛ دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوین، ریاض، بی‌نا، 1401ق.

11. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الاصول، تهران، کتابفروشی اسلامیه، بی‌تا.
12. آقایی، سیدعلی؛ «قرآن‌بسندهی و انکار حجیت حدیث: بررسی خاستگاه و اندیشه‌های اهل قرآن/قرآنیون»، معرفت کلامی، سال اول، شماره 3، 1389ش، ص 91-112.
13. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ الجامع الصحیح، بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1400ق.
14. برقی، سید ابوالفضل؛ احکام القرآن، بی‌جا، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، بی‌تا.
15. توفیق صدقی، محمد؛ «الإسلام هو القرآن وحده»، المنار، شماره 256، 1906م، ص 525-515.
16. جعفریان، رسول؛ جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی سیاسی در ایران، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1381ش.
17. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله؛ المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
18. حب‌الله، حیدر؛ نظریة السنة فی الفكر الامامی الشیعی التکون و الصیور، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی، 2006م.
19. حسن عبده، ایهاب؛ استحالة وجود النسخ بالقرآن، جیزه، مکتبه النافذه، 1425ق.
20. حسینی، سید عبدالله؛ «قرآنیون یا منکران سنت»، معرفت کلامی، سال اول، شماره 4، 1389ش، ص 84-54.
21. حکیم، سید محمدتقی؛ اصول العامة للفقہ المقارن، قم، مؤسسه آل‌البتیت، 1390ق.
22. حکیم، محمد طاهر؛ السنة فی مواجهة الأباطیل، بی‌جا، مطبوعات رابطة العالم الاسلامی، 1402ق.
23. خضری، محمد؛ تاریخ التشریح الاسلامی، قاهره، مطبعة الاستقامة، 1373ق.
24. خطیب بغدادی، احمد بن علی بن ثابت؛ تقييد العلم، تحقیق: یوسف العشی، بی‌جا، دار احیاء السنة النبویة، 1395ق.
25. _____ ؛ شرف اصحاب الحدیث، تحقیق: محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، جامعه آنقره، 1971م.
26. دینوری، ابن قتیبہ؛ تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیہ، بی‌تا.
27. ذہبی، ابو عبدالله شمس‌الدین؛ تذکرة الحفاظ، بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1374ق.

28. ذهبی، محمدحسین؛ التفسیر و المفسرون، قاهره، دارالکتب الحدیثه، 1396ق.
29. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان؛ اصول التفسیر و مناهجه، ریاض، مکتبه النبوه، 1413ق.
30. _____؛ منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر، ریاض، مکتبه الرشد، 1422ق.
31. سباعی، مصطفی؛ السنّه و مکانتها فی التشريع الاسلامی، بیروت، مکتب الاسلامی، 1405ق.
32. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث؛ السنن، بیروت، دارالفکر، 1410ق.
33. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، تحقیق: احمد عمر هاشم، بیروت، دارالکتب العربی، 1409ق.
34. شاطبی، ابراهیم بن موسی؛ الموافقات فی اصول الشریعه، بیروت، دارالکتب العربی، 1423ق.
35. شاعر، عمرو؛ القرآنیون مصلحون أم هادمون، الجیزه، مکتبه النافذه، 2009م.
36. شافعی، محمد بن ادريس؛ کتاب الامّ، بیروت، دارالفکر، 1403ق.
37. شحرور، محمد؛ السنه الرسولية و السنه النبویه: رؤیه معاصره، دمشق، دار الأهالی، 2012م.
38. _____؛ الكتاب و القرآن قرائة معاصره، بیروت، شركة المطبوعات للتوزیع و النشر، 2000م.
39. شرینی، عماد السید؛ السنّه النبویه فی کتابات اعداء الاسلام مناقشتها و الرد علیها، منصوره، دارالیقین، 1429ق.
40. شعار، یوسف؛ تفسیر آیات مشکله، تهران، مجلس تفسیر قرآن، 1369ش.
41. صالح، صبحی؛ علوم الحدیث و مصطلحه، بیروت، دارالعلم للملایین، 1991م.
42. صبحی منصور، احمد؛ القرآن و کفی مصدرأً للتشريع الاسلامی، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی، 2005م.
43. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ عیون اخبار الرضا 7، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، 1404ق.
44. صفار قمی، محمد بن حسن؛ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد 6، تصحیح: محسن کوجه باغی تبریزی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، 1404ق.
45. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1379ش.

46. طوسی، محمد بن حسن؛ اختیار معرفة الرجال [رجال الکشی]، تحقیق: سیدمهدی رجالی، قم، مؤسسه آل‌البيت :، 1409ق.
47. عبدالخالق، عبدالغنی؛ حجیة السنة، قاهره، دار الوفاء، 1314ق.
48. عزالدین، نیازی؛ دین السلطان (البرهان)، قاهره، مکتبه مدبولی، 2006م.
49. فضلی، عبدالهادی؛ اصول الحدیث، بی‌جا، مؤسسه أم‌القری للتحقیق و النشر، 1416ق.
50. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1388ش.
51. متقی هندی، علاء‌الدین علی؛ کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسه الرساله، 1409ق.
52. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، 1403ق.
53. معرفت، محمد هادی؛ تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگي التمهید، 1380ش.
54. مفید، محمد بن نعمان؛ الإرشاد، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1377ق.
55. مهدوی‌راد، محمدعلی؛ «تدوین حدیث (7): بی‌آمدها و بازتاب‌ها»، علوم حدیث، شماره، 1377ش، ص 9-28.
56. مهریزی، مهدی؛ حدیث پژوهی، قم، دارالحدیث، 1386ش.
57. هندی، سید احمد خان؛ تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه: محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، شرکت تضامنی محمدحسن علمی و دیگران، 1332ش.
58. الهی‌بخش، خادم حسین؛ دراسات فی الفرق القرآنیون و شبهاتهم حول السنة، طائف، مکتبه الصدیق للنشر و التوزیع، 2005م.
59. Ahmad, Kassim; **Hadith: Are-Evaluation**, Tuscon, University of Arizona press, 1997.
60. Brown, Daniel; **Rethinking Tradition in modern Islamic Thought**, Cambridge University press, 1996.
61. Goldziher, Ignaz; **Muslim Studies (Muhammedanische Studien)**, Edited by S.M.Stern.translated by C.R.Barber and S.M.Stern, London, George Allen and Unwin, 1971.
62. Khalifa, Rashad; **Quran, Hadith and Islam**, Tuscon, University of Arizona, 1982.
63. Yuksel, Edip; **Quran: A Reformist Translation**, Tucson, University of Arizona press, 2007.