


## Evaluating the Viewpoints of Sayyid Aḥmad Khān Hindī in Defining the Boundaries of Quran and Sunna Territory

**Hassan Rezaee  
Haftadur** \*

Associate Professor of Quran and Hadith Sciences,  
College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran

**Mohammad  
Qasemi Shoob** 

Ph.D. of Quranic and Hadith Sciences, Lecturer and  
Researcher, Imam Hossein University, Tehran, Iran

**Safar Nasirian** 

Assistant Professor of Islamic Studies, Shahid Rajaei  
University of Farhangian, Urmia, Iran

### Abstract





Nowadays, the discussion of religion territory is one of the important and challenging debates in the Islamic world. Sayyid Aḥmad Khān Hindī has been the first thinker who followed his contemporary orientalist in talking about the boundaries of the Quran and sunna territory. The viewpoints that Sayyid Aḥmad Khān has provided in defining the boundaries of the Quran and sunna territory can be examined and evaluated in four directions, namely, sunna is the spirit of the divine message and its interpretation, and is similar to the Bible in this regard, sunna is mainly measured by intellect, and the otherworldly matters comprise the only arena of sunna revelation. However, there are some important criticisms against his viewpoints. First, he likens the sunna revelation to the Bible revelation, while there exist important differences between the two. Second, his consideration of the details of the sunna revelation as stemming from exegesis arises from Sayyid Aḥmad Khān's viewpoint on the nature of revelation and his attribution of a human source to it. Third, adopting a strategic viewpoint to the qur'ānic verses leads us to the point that the human is created by God, and his will existentially and legally depends on His will; therefore, despite having the grace of intellect, he faces limitations in all paths of knowledge. Fourth, his viewpoint on revelation is similar to the Christian thinkers' stance in this regard, and this viewpoint does not agree with the infallibility of the prophets.

**Keywords:** Quran, Sunna, Intellect, Revelation, Aḥmad Khān.

\* Corresponding Author: hrezaii@ut.ac.ir

**How to Cite:** Rezaee Haftadur, H., Qasemi Shoob, M., Nasirian, S. (2021). Evaluating the Viewpoints of Sayyid Aḥmad Khān Hindī in Defining the Boundaries of Quran and Sunna Territory, *Journal of Seraje Monir*, 12(42), 1-24.

## بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت

- حسن رضایی هفتادری \*   دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران
- محمد قاسمی شوب  دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، مدرس و پژوهشگر دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، ایران
- صفر نصیریان  استادیار معارف اسلامی، پردیس شهید رجایی دانشگاه فرهنگیان، ارومیه، ایران

### چکیده

امروزه بحث قلمرو دین، از مباحث مهم در دنیای اسلام است. سید احمدخان هندی، اولین متفکری است که در تحدید قلمرو قرآن و سنت به‌عنوان دو منبع مهم دین سخن گفته است. دیدگاه‌هایی که وی در این باره ارائه کرده است، در چهار محور بررسی و ارزیابی می‌شود: سید احمدخان آیاتی از قرآن را که حاکی از قوانین دنیوی است، به معنایی مادی تأویل می‌کند؛ بر اساس دیدگاه وی، سنت، روح پیام الهی و تفسیر آن به‌شمار می‌آید که از این جهت شبیه کتب مقدس است. به اعتقاد سید احمد خان، سنت به‌طور عمده با معیار عقل سنجیده می‌شود؛ از نظر وی، مسائل اخروی تنها حوزه وحی سنت است. مهم‌ترین نقدهایی که بر دیدگاه‌های وی وارد است، عبارت‌اند از: عقل و تجربه انسان در شناخت همه راه‌های معرفت، محدودیت دارد؛ از این رو، تابع قرار دادن قوانین حاکم بر زندگی دنیوی انسان در ابعاد اجتماعی - سیاسی، از قوانین مطرح در علوم تجربی، خطاست. تشبیه وحی سنت به وحی کتب مقدس، درحالی‌که تفاوت‌های مهمی بین این دو است، وجهی ندارد. تفسیر بودن جزئیات وحی سنت، ناشی از دیدگاه سید احمدخان درباره ماهیت وحی و جنبه بشری دادن به آن است. قلمرو وحی سنت، مسائل مهم اجتماعی - سیاسی را نیز در برمی‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: قلمرو دین، قرآن، سنت، عقل، وحی، سید احمدخان.

\* نویسنده مسئول: hrezaii@ut.ac.ir

## ۱- مقدمه

وحی از جمله مسائل مهم اسلامی است که اندیشه‌وران اسلامی در دانش‌های کلام و علوم قرآنی، به تفصیل درباره آن سخن گفته‌اند. این موضوع، از جمله مسائل ریشه‌ای و عام در گفتمان دینی است که بسیاری از مسائل عام و خاص، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، از گذشته تا به امروز از آن تأثیر پذیرفته است. امروزه «قلمرو دین»، از جمله مسائلی به‌شمار می‌آید که از مسئله وحی تأثیر پذیرفته است. اساساً از آنجا که پیوند نزدیکی بین دو مقوله دین و وحی وجود دارد، می‌توان گفت تعیین قلمرو دین، همان تحدید قلمرو وحی است.

در این زمینه، شبه‌قاره هند اولین منطقه از مناطق اسلامی بود که به دلیل حضور زودهنگام دولت‌های غربی در آن‌جا، زودتر از دیگر مناطق با مبحث تعیین قلمرو دین آشنا شد؛ زیرا قرن نوزدهم میلادی، دوره فعالیت شدید مبلغان دینی مسیحی و ترویج مباحث بین‌الدیانی در شبه‌قاره هند بود. این رخداد هم‌زمان با دوره‌ای است که به‌موجب 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, 1996, p.21). بدین منظور، تمرکز اولیه دانشمندان روشن‌فکر شبه‌قاره بر سنت نبوی به‌عنوان یکی از دو بنیان اساسی در مرجعیت دینی در کنار قرآن بود (ibid)؛ اگرچه هم‌زمان، این چالش در حوزه قرآن نیز با مخالفت نسبت به تفسیر سنتی قرآن و تأویل نادرست آن در جهت هم‌سوایی با اندیشه‌های غربی، راه یافت.

بر اساس بررسی‌های به‌عمل‌آمده، سید احمدخان هندی، اولین متفکر شبه‌قاره است که به تأسی از خاورپژوهان معاصر خود، در تحدید قلمرو سنت و نامعتبر جلوه دادن غالب احادیث، به‌طور رسمی سخن گفته است. وی معتقد بود که وحی اسلامی به‌طور عمده، محدود به قرآن است و سنت، صرفاً در بخشی از آن که از امور اخروی سخن می‌گوید، از مقوله وحی قلمداد می‌شود، نه فراتر از آن. از این‌رو، سنتی که از امور دنیوی سخن می‌گوید، مبتنی بر جنبه بشری پیامبر (ص) و خط‌پذیری آن استوار است. (ibid., pp.63-

در پشت ایده تمایز قائل شدن بین اعمال دینی و دنیوی حضرت محمد (ص)، اهدافی استعماری نهفته بود. انگلیسی‌ها چنین طبقه‌بندی و تمایزی را با برعهده گرفتن تمام امور «عرفی و دنیوی» ترغیب می‌کردند و در عوض، مسلمانان را آزاد گذاشتند تا خودشان امور دینی خود را پیش ببرند (ibid., pp.73-74). سید احمدخان، اروپاییان را از دوران آغازین فعالیتش می‌شناخت. پدرش در مقامی بالا در کمپانی هند شرقی کار می‌کرد و خود او نیز در ۱۸۳۷ م. فعالیت پدر در این کمپانی را ادامه داد. از این‌رو، ارتباط و تعامل او با اروپائیان افزایش یافت. سال‌های نخستین همکاری او با کمپانی در آگرا، مرکز عمده فعالیت‌های تبلیغی دینی گذشت. سیداحمد شخصاً با چندین مبلغ دینی مسیحی در آگرا آشنا شد که ویلیام موئر خاورشناس (۱۸۰۳-۱۸۶۵ م.)، مهم‌ترینشان بود. در همان زمان، او به‌واسطه تأثیر الویس اشپرنگر که در آن زمان مدیر کالج دهلی بود، در معرض شیوه‌های پژوهشی غربی قرار گرفت. (Troll, 1978, 61 & 102)

بدین ترتیب، غربی‌ها که پیشرفت‌های مادی خود را مرهون افکار اومانستی و سکولاریستی می‌دانستند، به تدریج اندیشه‌وران اسلامی شبه‌قاره را به سمت این تفکر سوق دادند که دین از نظر قلمرو محدود است و تجددگرایی و پیشرفت، تنها در سایه تحدید قلمرو دین محقق می‌شود.

تاکنون مقاله‌ای در نقد آرای سید احمدخان درباره تحدید قلمرو سنت، نگارش نیافته است؛ جز آن‌که برخی از مقالات در تبیین دیدگاه‌های قرآنی وی و پاره‌ای از متفکران قرآنی دیگر درباره ماهیت وحی و عدم و حیانت سنت، به نگارش درآمده است؛ از جمله: مقاله «بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی» نوشته دکتر حسین خاک‌پور که به تبیین و نقد دیدگاه‌های سید احمدخان درباره وحی می‌پردازد، بدون آن‌که از قلمرو سنت سخن گفته باشد.

مقاله دیگر «بررسی خاستگاه و اندیشه‌های اهل قرآن (قرآنیون) نوشته علی آقایی است که به تبیین دیدگاه‌های قرآنیون در کفایت قرآن و نفی سنت پرداخته و نقد کرده است. این مقاله نیز هم‌پوشانی با مقاله حاضر ندارد؛ زیرا اندیشه‌های عموم اندیشه‌وران

بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت؛ رضایی هفتنادر و همکاران | ۵

شبه‌قاره را درباره وحی نبودن سنت، بررسی کرده است.

یکی از جنبه‌های نوآوری مقاله حاضر که آن را از مقالات مشابه متمایز می‌کند، آن است که با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی، به ادله تحدید قلمرو سنت، از دو جنبه برون‌دینی و درون‌دینی توجه کرده است.

آرای سید احمدخان در تحدید قلمرو سنت که به تأسی از دانشمندان غربی شکل گرفته، به شدت با مبانی پذیرفته‌شده اسلامی در تقابل است؛ از این رو نیازمند بررسی و ارزیابی جدی است. هم‌چنین، به جهت چالش‌هایی که امروزه آرای نظیر آرای سید احمدخان در مجامع علمی اسلامی، به ویژه جامعه علمی ایران بر جای گذاشته، مقاله حاضر در صدد است تا ضمن نقد دیدگاه‌های سید احمدخان درباره تحدید قلمرو سنت، به تبیین وسعت قلمرو سنت، از منظر درون‌دینی و برون‌دینی بپردازد و در این جهت به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

۱. سید احمدخان، از اندیشه‌وران معاصر شبه‌قاره، چه آرای درباره قلمرو قرآن و سنت دارد؟

۲. براساس معارف اسلامی، چه نقدهایی بر آرای وی در تحدید قلمرو قرآن و سنت وارد است؟

## ۲. دیدگاه‌های سید احمد خان در تحدید قلمرو قرآن

سید احمدخان آیاتی از قرآن را که به نحوی با مسائل دنیوی مرتبط است و یا اعتقاد به آن از عجایبی شمرده می‌شود که با علم ثابت نشده است، به معنای دیگری تأویل می‌کند؛ زیرا از دیدگاه وی، مسائل دنیوی در قلمرو عقل و علوم بشری است، نه قرآن. با تأمل در اندیشه‌های قرآنی سید احمدخان، می‌توان نتیجه گرفت که وی، مسائل اجتماعی - سیاسی قرآن را با تأویل آیات، از قلمرو قرآن خارج و آن را به امور اخروی محدود ساخته است! برای مثال، وی در تفسیر آیات مربوط به جریان خلقت آدم (ع) (بقره/۳۰-۳۸)، آشکارا وجود خارجی این جریان و عناصر داخلی آن، مانند آدم (ع)، فرشتگان و شیطان را انکار کرده، آیات مربوطه را صرفاً تمثیلی از یک سری حقایق معرفی می‌کند. تنها دلیل او

بر این تأویل نیز آن است که مشاجره و سخن گفتن خدا با ملائکه و آدم و شیطان، مستلزم قائل شدن جسمانیت در حق خداست (احمدخان، ۱۳۳۲، ص ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵). وی با اقتباس از دیدگاه‌های عرفان نظری محیی‌الدین بن عربی و پیروانش، مقصود از خلقت آدم (ع) در این آیات را خلقت همه انسان‌ها و مقصود از فرشته و شیطان را قوای فطری و درونی او در دو جنبه ملکوتی و بهیمی و یا به تعبیر دیگر خیر و شر می‌داند (همان، ص ۵۹-۶۲). وی در ادامه، آیات مربوط به سکونت آدم (ع) در بهشت و خوردن شجره ممنوعه را نیز به ترتیب، به فطرت عقل، آن موقع که به درک تکلیف نرسیده و فطرت عقل موقعی که به فهم آن رسیده، تأویل کرده است. هم‌چنین سجده فرشتگان و عدم سجده شیطان بر آدم (ع) را به کرنش قوای ملکوتی و عدم کرنش قوای بهیمی تأویل کرده است. (همان، ص ۶۹-۷۱)

بدین ترتیب با توجه به تأویلات پیش گفته، می‌توان فهمید که مراد وی از خلیفه بودن آدم چیست. بی‌شک از آنجا که وی آدم را به همه انسان‌ها تفسیر می‌کند، بنابراین، خلیفه را به معنای جانشینی شخص آدم (ع) و یا هر معصوم دیگری از طرف خداوند نمی‌داند (همان، ص ۶۶). از این رو، خلیفه بودن آدم ارتباطی با اجرای دستورهای خداوند توسط معصوم ندارد. در این باره، با توجه به روایتی از تورات که «خداوند آدم را شبیه خود آفرید» و این که سید احمدخان به‌طور ضمنی به درستی آن صحه گذاشته است، می‌توان فهمید که مقصودش از خلیفه بودن، خلیفه بودن انسان در قدرت و استعدادهای فطری است که در اثر عبادت خداوند به شکوفایی می‌رسند. این معنا از خلافت، مستند به عرفان نظری محیی‌الدین بن عربی و نیز تابعان اوست. (همان، ص ۶۰-۶۲)

بگذریم از این که تأویلات سید احمد خان، در برخی از آیات مربوط به داستان حضرت آدم (ع)، به شدت تکلف‌آمیز است. (همان، ص ۶۷-۶۹)، به فرض اگر بپذیریم که معانی تأویلی پیش گفته، به‌عنوان معنایی باطنی درست است، به این بهانه، نمی‌توان از تفسیر باطنی به‌عنوان تنها معنای آیات یاد کرد و معنای ظاهری آن‌ها را رد نمود؛ چنان که سید احمدخان این کار را کرده است.

بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت؛ رضایی هفتادر و همکاران | ۷

بدین ترتیب معنای درست عبارت «جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» آن است که خداوند آدم را جانشین خود در اجرای دینش در زمین قرار داده است که همین مسئولیت، موجب می‌شود تا انسانی که از یک سو در وجودش سرکشی تمام‌عیار نهفته و از سوی دیگر وسوسه‌های شیطان با او همراه است، به کرنش برسد و از فرامین الهی تبعیت کند تا مفاسدی که ملائکه از آن خبر داده‌اند، در سایه دین و ولایت معصوم (ع) کنترل شود. این معنا از آیات، معنایی است که فرشتگان نیز از آن آگاه نبودند و گمان می‌کردند که جانشینی آدم (ع) از خدا در روی زمین، جانشینی همه انسان‌ها اعم از خوب و بد است؛ از این رو، «گفتند: ما در مقام تسبیح و تقدیس تو هستیم» و خداوند در جواب آن‌ها، «گفت: من از چیزی آگاهم که شما از آن آگاه نیستید». (بقره/۳۲)

شاهد دیگر بر تفسیر تجربی و سکولار قرآن توسط سید احمدخان، آن است که وی در تفسیر آیاتی که با شدت و حدت از حرمت ربا و مجازات رباخواران سخن گفته، به این نکته اکتفا کرده که مقصود از حرمت ربا، حرمت ربا گرفتن سرمایه‌داران از فقراست؛ بنابراین، رباخواری میان ثروتمندان اشکالی ندارد. (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۳۶) بر اساس مطالب مزبور، نوع نگرش وی تحت تأثیر جریانی است که قائل به جدایی دین از سیاست است. بدین ترتیب، هدف سید احمدخان از چنین تأویلاتی را باید در جهان‌بینی اومانستی و قرائت انسان‌گرایانه وی از دین پی گرفت که در آن، از مسئولیت‌های اجتماعی - سیاسی خبری نیست و مسئولیت انسان، صرفاً به ارتباطش با خدا تقلیل می‌یابد.

## ۲-۱. بررسی

نگاه راهبردی به آیات قرآن، ما را به این نکته می‌رساند که هستی همه موجودات عالم از خدا است و انسان ضمن برخورداری از دو بعد جسمانی و روحانی، آفریده خداست (حجر/۲۸-۲۹؛ ص/۷۱-۷۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۹-۳۰ و ۳۶)؛ بنابراین، به‌رغم برخورداری از موهبت عقل، تکویناً اراده‌اش منوط به اراده خداوند است؛ چنان‌که خداوند در این باره می‌فرماید: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (انسان/۳۰؛ تکویر، ۲۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۳،

ص ۲۹-۳۰ و ۳۶)؛ از این رو، حق حاکمیت و قانون‌گذاری نیز در همه امور بشری در اصل از آن خداست، نه انسان (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۴۸)؛ ولو این که این قانون‌گذاری، در حوزه امور دنیوی باشد.

بدین ترتیب، اگر بپذیریم که عقل و تجربه نیز می‌تواند بخشی از احکام را تشخیص دهد، در شناخت همه راه‌های معرفت، محدودیت دارد و توانایی درک همه معارف را ندارد. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۶ و ۳۵۴)

دیدگاه‌های اجتماعی - سیاسی رایج امروزی در غرب، براساس دستاوردهای تجربی دانشمندان علوم تجربی است؛ در حالی که اساساً علوم اجتماعی - سیاسی، از سنخ علوم تجربی نیستند؛ بنابراین، طبق سخن خداوند متعال که می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسرا/۳۶)، تبعیت از دیدگاه‌های علوم تجربی در جهت رفع چالش‌های اجتماعی - سیاسی، تبعیتی است از روی غیر علم.

به‌اضافه این که آیاتی از قرآن، آشکارا حق حاکمیت در امور اجتماعی - سیاسی را بر عهده وحی و پیامبران گذاشته است. خداوند می‌فرماید:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره/۲۱۳)؛ «مردم امتی یکپارچه بودند (تا این که با یک‌دیگر اختلاف کردند)؛ پس خداوند پیامبران را به‌عنوان بشارت‌دهنده و انذارکننده، همراه با کتابی که به‌حق سخن می‌گوید فرستاد تا بین مردم در مواردی که دچار اختلاف شده‌اند، حکم کنند».

قطعاً حوزه بحث آیه، مسائل اجتماعی - سیاسی است؛ زیرا اولاً آیه از ﴿أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ سخن گفته که شکل‌گیری امت واحد، مستلزم جریان امور اجتماعی - سیاسی بین آنهاست و ثانیاً از اختلاف سخن گفته که حاکی از وجود مسائل اختلافی در میان آنهاست که با عقول انسانی حل نمی‌شود. طبق این آیه، در مورد اختلاف در مسائل اجتماعی - سیاسی، به دلیل خطاپذیری عقول انسانی، حکم وحی جریان می‌یابد و ثالثاً از اجرای حکم و قانون خداوند سخن گفته است که پیامبران آن را اجرا می‌کنند؛ بنابراین،



حکم مسائل اجتماعی - سیاسی بر عهده وحی است.

بهترین دلیل بر اثبات یک چیز، وقوع آن است. در این باره به آیاتی اشاره می‌کنیم که برخلاف دیدگاه‌های سید احمدخان، به‌طور صریح، درباره امور اجتماعی - سیاسی است و به هیچ وجه تأویل‌پذیر نیستند. عمده آیات واقع در سوره حجرات، از ارزش‌های اخلاقی، اجتماعی - سیاسی مجاز و یا ممنوع در جامعه اسلامی سخن می‌گویند. در این آیات، از عدم تقدم جستن مسلمانان بر پیامبر(ص) در مسائل اجتماعی - سیاسی، جهاد در راه خدا و تعدی نکردن یک گروه مسلمان بر مسلمان دیگر، سخن گفته شده و در هر یک از این موارد، حکمی را وضع کرده است. هم‌چنین در این آیات، از انواع و اقسام رذائل اخلاقی از جنبه اجتماعی مثل تجسس، غیبت، تهمت و تمسخر سخن به میان آمده و تحریم شده‌اند. (حجرات/۹-۱۸)

علامه طباطبایی یکی از اهداف عمده معارف و دستورهای مطرح در این سوره را ایجاد نظام حکومتی سالم و صالح دانسته است که از طریق مناسبات انسانی به دست می‌آید. از دیدگاه وی، همین دستورها، نظام اجتماعی - سیاسی اسلامی را از سایر نظامات اجتماعی - سیاسی ساخته بشر، متمایز می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۰۵)

### ۳. دیدگاه‌های سید احمدخان در تحدید قلمرو سنت

دیدگاه‌های سید احمدخان در تحدید قلمرو سنت، در سه محور قابل بررسی است. قراین حاکی از آن است که دیدگاه‌های وی در این سه محور، برخاسته از عقاید نواندیشانه‌ای است که دانشمندان مسیحی در دوره روشنگری مطرح کرده‌اند.

#### ۳-۱. سنت، روح کلی پیام الهی نه عین آن

به اعتقاد سید احمدخان وحی قرآن، غیر از وحی سنت است. درحالی که اولی، دقیقاً کلام خدا در نظر گرفته می‌شود، دومی دربردارنده معنا و روح کلی پیام الهی است. به اعتقاد وی، این تفاوت بین کتاب مقدس و قرآن نیز وجود دارد و از این نظر، سنت با کتاب

مقدس قابل قیاس است (Brown, 1996, pp.33-35).<sup>۱</sup> براساس این دیدگاه، همه جزئیات موجود در کتب حدیثی را نمی‌توان سنت و حیانی تلقی کرد، ولو این که از زبان پیامبر (ص) صادر شده باشد؛ زیرا برخی از این جزئیات، ناشی از تفسیر وحی است، نه خود وحی. به اعتقاد او، جزئیات حدیث مانند مطالب کتاب مقدس، یادداشت‌هایی توضیحی و تفسیری بر وحی‌اند، نه خود وحی. (ibid., pp.34-35).

### ۳-۱-۱. بررسی

این دیدگاه، از دو جهت عمده مخدوش است:

الف) دیدگاه وی درباره تشبیه وحی سنت به وحی کتاب مقدس، درحالی است که تفاوت‌های مهمی بین این دو وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. باآنکه بخشی از سنت، مخدوش و جعلی است، سنت مانند کتب مقدس یهودی-مسیحی، یک مجموعه مدون به‌هم‌پیوسته نیست تا خدشه در جزیی از آن، خدشه در کل آن باشد؛ زیرا هر حدیث، برای خودش سند مخصوصی دارد که آن را از بقیه احادیث متمایز می‌کند؛ بنابراین، می‌توان بر اساس معیارهای شناسایی حدیث صحیح، روایت جعلی را از صحیح آن‌ها تشخیص داد و جدا کرد؛ ولی این کار را درباره مجموعه به‌هم‌پیوسته کتب مقدس نمی‌توان انجام داد.

۲. کتب مقدس متواتر نیستند؛ ازاین‌رو، یهودیان و مسیحیان، به گزینش برخی از کتاب‌ها از میان کتاب‌های متعدد دست زده‌اند (میشل، ۱۳۸۱، ص ۲۴-۲۵ و ۴۲)؛ درحالی که دست‌کم برخی از روایات سنت، متواتر است.

۳. صحت و سقم جزئیات احادیث، بر اساس روح کلی تعالیم قرآنی قابل ارزیابی است، درحالی که چنین ملاکی برای ارزیابی کتب مقدس، وجود ندارد.

---

۱. در این نوشتار، بیشتر مطالب سید احمد خان به کتاب بازان‌دیشی سنت در تفکر اسلامی دوره جدید (به زبان انگلیسی)، نوشته دنیل دلبیو براون مستند شده است. نویسنده کتاب که به منظور نگارش آن به کشورهای مصر و پاکستان نیز مسافرت کرده است، در آن به موضوع مرجعیت و اعتبار سنت در دوره جدید، از نگاه منکران و طرفداران می‌پردازد.

بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت؛ رضایی هفتادر و همکاران | ۱۱

با همه این اوصاف، یک وجه شباهتی بین حدیث و کتب مقدس وجود دارد و آن این‌که هر دو نیازمند بررسی محتوایی از نظر سازگاری با معیارهای عقل است؛ بنابراین، از آن‌رو که بیش‌تر احادیث خبر واحدند، لازم است تا علاوه بر بررسی سندی و نیز بررسی محتوایی از جهت مطابقت با آیات قرآن، به بررسی آن‌ها از نظر عدم مخالفت با عقل قطعی نیز پردازیم؛ البته این بدان معنا نیست که این مسئله را بهانه‌ای برای تطبیق متن سنت بر دستاوردهای بشری قرار دهیم، ولو این‌که حدسی و ظنی باشند.

ب) تفسیر بودن جزئیات وحی سنت، ناشی از دیدگاه سید احمدخان درباره ماهیت وحی و جنبه بشری بودن آن است. این دیدگاه، با دیدگاه دانشمندان مسیحی درباره وحی کتب مقدس که معتقدند اشخاصی برخوردار از الهام خداوند، به نگارش آن‌ها دست زده‌اند، یکی است (همان، ص ۲۳-۲۴). در ادامه به صورت مبسوط به این دیدگاه خواهیم پرداخت.

### ۲-۳. معیارهای سنت و حیانی

سید احمدخان معیارهایی را در جهت تشخیص سنت و حیانی از سنت غیرو حیانی مطرح کرده که موجب تحدید نامتعارف دامنه سنت گردیده است؛ معیارهایی که تا زمان او، از آن‌ها در کتب دانشمندان حدیث خبری نبود. این معیارها عبارت‌اند از:

- پروردگار با عنوان دین از آن یاد کند؛
- جزو مسائلی باشد که دور از دسترس استدلال عقلی باشد؛
- مواردی که خود خدا آشکارا بگوید از طریق وحی یا الهام گفته شده و یا با قرینه مشخص باشد که مطلبی به شکل وحی یا الهام بیان شده است؛
- مطالبی که درباره رفتار روزمره زندگی انسان و امور دنیوی او نباشند. (Brown, 1996, pp.34-35)

### ۱-۲-۳. بررسی

معیارهای برشمرده، از منظر برون‌دینی به اومانیسیم و خرده‌مکتب‌های پدیدار شده از آن،

مثل راسیونالیسم (اصالت عقل)، ساینسیسم (اصالت علوم حسی)، لیبرالیسم (اصالت آزادی) و سکولاریسم (جدایی دین از سیاست)، در حوزه نظری و عملی برگشت دارند و از منظر درون‌دینی نیز با برخی روایات جعلی درباره دنیا‌گریزی پیامبر (ص) مرتبط‌اند.

از میان معیارهای چهارگانه سید احمدخان، معیار اول و چهارم، دین (آخرت) و دنیا را دو ماهیت جدا از هم و در تقابل و ضدیت با یکدیگر معرفی می‌کنند که این دو معیار، جنبه عملی دارند. معیار دوم و سوم نیز از دو حوزه عقل و وحی سخن می‌گویند که جنبه نظری دارند و بنیادی‌تر از معیارهای قبلی‌اند؛ البته به دلیل غلبه ماهیت برون‌دینی دیدگاه‌های سید احمدخان، ملاک اصلی تحدید قلمرو سنت از دیدگاه وی را باید همان معیار دوم دانست؛

### ۳-۲-۱. انتظار بشر از دین

براساس مکتب اومانیسیم<sup>۱</sup> که از دوره رنسانس پا گرفت، اراده و خواست بشر نه تنها ارزشی اساسی است، بلکه خود منبع ارزش‌گذاری محسوب می‌شود؛ به‌طوری‌که ارزش‌های دینی که در عالم اعلا تعیین می‌شوند تا سرحد اراده انسانی سقوط می‌کنند. (آربلاستر، ۱۳۶۷، ص ۱۴۰)

امروزه بر پایه اومانیسیم، مسئله‌ای با عنوان انتظار بشر از دین رواج دارد که به‌رغم شروع آن از مسیحیت غرب، در دنیای اسلام هم برخی از روشن‌فکران مسلمان آن را پیگیری کرده‌اند. (کریمی، ۱۳۸۵، ص ۹۴-۹۵). سید احمدخان یکی از همین روشن‌فکران مسلمان است که پیش از همه روشن‌فکران مسلمان، به مسئله انتظار بشر از دین در قالب معیارهایی اومانستی توجه کرده است. وی با تأثیرپذیری از عقلانیت تجربی غرب، آن را در تبیین قرآن و سنت، به‌ویژه تبیین مسئله وحی به کار گرفته است. بر این اساس، وی وجود عینی فرشتگان و شیطان و نیز معجزات پیامبران را تنها به این دلیل انکار می‌کند که

۱. مکتب اومانیسیم، با نهادن انسان در مرکز توجهات، اصالت را به او می‌دهد (بیات، ۱۳۸۱، ص ۴۸). براساس رویکرد دین‌گريزانه این مکتب، همه موجودات عالم خادم انسانند، ولی انسان خادم هیچ موجودی حتی خدا نیست (گتون، ۱۳۷۲، ص ۸۲-۱۰۴)؛ زیرا خداوند چیزی جز انسان در نظر خود انسان نیست. (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۳۸)

بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت؛ رضایی هفتادر و همکاران | ۱۳

در علم ثابت نشده است. تبیین تجربی از وحی نیز از جمله دیدگاه‌های تفسیری اوست. (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۶۶، ۷۸، ۷۹، ۱۳۱)

اومانیسیم برای نخستین بار در کتاب در باب منزلت آدمی، نوشته پیکو دلا میراندولا (۱۴۹۴ م.) تبلور یافت (دیرکس، ۱۳۸۰، ص ۱) که منشأ دینی داشت. وی از حلولی‌گری یهودی- مسیحی بهره برد و مسئله انسان‌خدایی را مطرح کرد. این نوع انسان‌گرایی در اشکال ابتدایی خود، دارای ویژگی‌هایی هم‌چون: اعتمادبه‌نفس، تکیه بر توانایی‌های جسمانی و عقلانی انسان با هدف تأمین سعادت دنیوی در قالب لذت بردن بیش‌تر از زندگی و هم‌چنین احساس نیاز روزافزون به آزادی است. پاپ کتاب نتیجه‌گیری فلسفی، کابالیست و الاهیات او را که حاوی همین نکات است، کتابی منحرف و بدعت‌گذارانه معرفی کرد. (آرمسترانگ، ۱۳۸۲، ص ۳۱۰؛ شهبازی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷؛ یحیی، ۱۳۸۹، ص ۷۰؛ ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸؛ ابراهیم‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۴)

بدین ترتیب، انسان‌گرایی جدید را باید عکس‌العملی به عقاید نادرست موجود در کتب یهودی- مسیحی دانست که جایگاه خدا و انسان را وارونه نشان می‌داد که همان عقیده دووجهی خدا نامیدن انسان و انسان نمایاندن خداست. نسبت حلول دادن به حضرت عیسی (ع)، بخیل، دروغ‌گو، فراموش‌کار و مقهور قرار دادن خداوند در برابر انسان، در زمره عقیده دووجهی مسیحیت درباره خدا و انسان است. (سفر تکوین، ۲۲-۸، ۳/۳۲؛ ۵-۶/۷؛ ۹۳-۹/۱۵؛ ۲۲/۲۵؛ سفر خروج، ۳۱/۱۷؛ ۹/۳۳؛ رساله پولس به عبریان، ۹/۲۸)

بدین ترتیب، توجه به زمینه‌های دینی پیدایش اومانیسیم، حاکی از درون‌دینی بودن مسئله انتظار بشر از دین نیز است. همه این زمینه‌ها، بهانه‌ای در دست انسان‌گرایان شد تا توانایی انسان را توانایی بی‌حد و حصر و غیروابسته به خدا در نظر بگیرند و اراده نامحدود برای او در نظر بگیرند. بر این اساس، تنها انسان تعیین می‌کند که چه قانونی حکم‌فرما باشد و تنها او مصدر تشریح است.

با این حال بر مبنای تفاوت‌های فرهنگی بین اسلام و مسیحیت، بین معناداری مسئله انتظار بشر از دین در مسیحیت و اسلام فرق است (صادقی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۹-۱۸۲)؛ اگرچه

سید احمدخان خواسته یا ناخواسته به مسئله انتظار بشر از دین پاسخ مثبت داده است.

### ۳-۲-۱-۲. رابطه عقل و وحی

از دیدگاه راسیونالیسم (اصالت عقل)، عقل مرجع تام و کامل در همه امور بشری است؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه آنان، خودکفایی و استقلال عقل انسانی تنها راه شناخت و رسیدن به سعادت واقعی است. از این رو، معتقدند که چیزی وجود ندارد که با عقل بشر قابل کشف نباشد. بر این اساس، اصالت عقل یا به تعبیر دیگر عقل‌بستگی، در برابر دستورهایی که از طریق دین و وحی دریافت می‌شد، ایستاد (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۸). حتی کار به جایی رسید که بسیاری از عقل‌گرایان عصر روشنگری<sup>۱</sup> دین و دین‌داری را یکی از بارزترین خرافاتی برشمردند که آدمی را از پیشرفت و ترقی بازداشته است (یوسفیان، ۱۳۷۵، ص ۷۱). آن‌ها اظهار داشتند که جماعتی از انسان‌ها، دین را برای یک سری نیازهای خود شکل داده‌اند. (پلامناتس، ۱۳۹۰، ص ۹۸-۱۰۹)

اما مقصود عقل‌گرایان جدید از عقل، همان عقلی است که در سایه علوم تجربی به دست می‌آید. ساینتیسم یا علم‌گرایی تجربی به عنوان یک مکتب معرفت‌شناختی، روح حاکم بر فرهنگ و تمدن دنیای مدرن از عصر روشنگری به بعد است که حس و علوم تجربی را تنها معیار معرفتی و صحت‌وسقم مسائل می‌داند (آربلاستر، ۱۳۶۷، ص ۱۹۶-۲۰۷). بدین ترتیب، اومانیسیم به جانشینی علم و تجربه به جای وحی و دین منتهی شد (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵) و علم‌گرایان یا همان پوزیتویست‌ها، امور محسوس را تنها امور حقیقی و امور نامحسوس و متافیزیکی را اموری غیرواقعی تلقی نمودند. (کاپلستن، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۲۹؛ فولکیه، ۱۳۴۷، ص ۱۵۰؛ جهانگیری، ۱۳۶۹، ص ۱۶۱-۱۶۳)

با این وصف، برخی از طرفداران راسیونالیسم و ساینتیسم، مثل شلایر ماخر که به‌رغم وجود خلأها و انحرافات در مسیحیت، هنوز تعلق‌خاطری به آن داشتند، به تبیین مسئله وحی بر اساس عقل و تجربه پرداختند و آن را به ادراک شهودی از امر نامتناهی تفسیر کردند که

۱. عصر روشنگری از زمانی آغاز می‌شود که علوم تجربی به رشد می‌رسند.

توأم با احساسی درونی است. (Reynolds, 2002, pp.51-70)

سید احمدخان نیز ارتباط نزدیکی بین تجربه و وحی ایجاد کرد. بر این اساس، وی از تجربه نبوی سخن گفته و وحی بر پیامبران را نه وحی حقایق، بلکه کشف حقایق از طریق قوای درونی دانسته است؛ به طوری که در این بین انبیا، صرفاً نقش انسانی خود را در کشف حقایق از طریق قوای فطری درونی ایفا می‌کنند. به عقیده وی، هیچ اختلاف کیفی میان وحی و عقل وجود ندارد. وحی چیزی نیست که از بیرون بر پیامبر برسد؛ بلکه همانا فعالیت عقل الوهی در نفس و عقل قدسی بشری است و در واقع وحی بازتاب ژرفای درون انسان است. (احمدخان، ۱۳۳۲، ص ۳۲ و ۳۳)

بنابراین، از دیدگاه وی وحی همواره در دایره عقل و تجربه محدود است؛ به طوری که حتی خود پیامبران بر اساس تجربه و کشف، از گمراهی به هدایت رسیده‌اند (همان، ص ۲۵ و ۲۶). بر همین اساس، وی نسبت به عصمت انبیا قبل از رسیدن به مقام نبوت اشکال می‌کند. او حضرت ابراهیم (ع) را به همین نحو به بت پرستی متهم می‌کند که با رشد عقل فطری و بلوغ عقلی، پی به نادرست بودن عقاید امت خود برده است؛ به این نحو که با یک سلسله تأملاتی در ستارگان و ماه و خورشید و تصور ابتدایی او از این که آن‌ها خدایند، بالاخره با هدایت فطری، به وجود خدای حقیقی می‌رسد و یا درباره پیامبر (ص) به این نتیجه می‌رسد که در میان بت پرستان رشد کرده و ناگهان با نور فطرت درونی به روشنای توحید رسیده است. (همان)

بدین ترتیب وی دنبال انسانی جلوه دادن همه فعل و انفعالات عالم است؛ به طوری که حتی اصل وحی، فعل و انفعالی بشری تلقی می‌گردد؛ اگرچه از جهت دیگر، امری غیرعادی است که همه به آن دسترسی ندارند.

### ۳-۳. حوزه‌های وحیانی و غیروحیانی سنت

سید احمدخان حوزه وحیانی سنت را به آنچه از ارتباط انسان با خدا سخن می‌گوید و یا به تعبیر دیگر، توجه مؤمنان را به سوی حیات اخروی سوق می‌دهد، محدود می‌کند (Brown, 1996, pp.63-64)؛ از این رو، حوزه‌های دیگر سنت را که اموری دنیوی‌اند،

محصول اجتهاد پیامبر (ص) معرفی می‌کند. این حوزه‌ها عبارت‌اند از:

۱. آداب و رسوم دوره پیامبر (ص)؛

۲. عادات و اولویت‌های شخصی پیامبر؛

۳. احکام سیاسی - اجتماعی پیامبر (ص).

از نظر او، تبعیت مسلمانان از سنت پیامبر (ص) در سه حوزه فوق، واجب نبوده و در بهترین حالت اختیاری است و ترک آن‌ها هیچ‌گونه کیفری را در پی نخواهد داشت (ibid., p.64). وی معتقد است اگر جامعه اسلامی به سنت مشروح، همراه با جزئیات در امور اجتماعی - سیاسی متکی باشد، با تغییر اوضاع اجتماعی - سیاسی در هر عصری، لازم می‌شود که پیامبری جدید مبعوث شود تا بر اساس اوضاع جدید به تشریح این امور بپردازد (ibid., pp.63-64). با مشخص شدن وضعیت حوزه سوم از دیدگاه وی، در زمینه دو حوزه اول و دوم به راحتی می‌توان متوجه شد که چرا سید احمدخان، به دخالت وحی در این حوزه‌ها اعتقاد ندارد. حوزه اول مربوط به قوانین عرفی زمان پیامبر (ص) است؛ بنابراین پیامبر (ص) در تأسیس آن‌ها هیچ دخالتی نداشته است. حوزه سوم نیز اساساً مربوط به امور شخصی پیامبر (ص) و نوع تعاملی است که ایشان از جهت اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی با مردم داشته‌اند؛ بنابراین حتی در صورتی که انجام دادن این امور، بر پیامبر (ص) واجب باشند، وجوبش قابل تعمیم به سایرین نیست.

### ۳-۳-۱. بررسی

اومانیسیم از جنبه عملی، به لیبرالیسم (آزادی) افراطی و لجام‌گسیخته اجتماعی در غرب تبدیل شد که به جای فراهم آوردن زمینه‌های شکوفایی انسان و تأمین نیازهای واقعی او، به حذف ارزش‌های اخلاقی متعالی دین و جایگزین کردن ارزش‌های مادی انجامید. از نظر سیاسی نیز به سمت فساد، استبداد و استثمار انجامید و با دادن حاکمیت به انسان‌های مستبد و ستم‌گر، آن‌ها را بر جان‌ها، اموال و نوامیس ملت‌های مستضعف مسلط ساخت و این در سایه سکولاریسم محقق گردید.

معیارهای سید احمدخان در تحدید قلمرو سنت، در عمل به لیبرالیسم اجتماعی و



بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت؛ رضایی هفتادر و همکاران | ۱۷

سکولاریسم سیاسی در جوامع مسلمان در مورد احکام اسلامی و تعطیل شدن آن‌ها می‌انجامد؛ بنابراین، مسلمانان در مسائل اجتماعی - سیاسی، ناگزیرند به اندیشه‌های لیبرال و سکولار جوامع غربی رجوع کنند.

بدین ترتیب، تحولات همه‌جانبه علوم تجربی در قرون جدید، برخوردی همه‌جانبه با آن بخش از احکام شریعت را در دستور کار خود قرار داد که به نحوی با اقتصاد، حکومت، آموزش، بهداشت، اخلاق، حقوق، مدیریت و برنامه‌ریزی و به‌طور کلی نقش اجتماعی دین تلقی می‌شد. (الیاده، ۱۳۷۴، ص ۱۳۲)

بدین ترتیب با آنکه برخی از احکام اجتماعی اسلام برخاسته از قوانین عرفی است که دایر مدار بنای عقلای جاری در دوره‌ای خاص است، بخش مهمی از احکام را وحی پایه‌گذاری کرده و بر این اساس، حتی بخش‌هایی از احکام عرفی که با حکم الهی سازگاری نداشته، برچیده شده است! از یک‌سو، قتل فرزندان به دلیل فقر اقتصادی، قتل سایر انسان‌ها، خوردن مال یتیم، قتل فرزندان دختر و تأخیر انداختن ماه‌های حرام به‌منظور تجویز جنگ در آن‌ها، تحریم شده و از سوی دیگر، ازدواج با زن مطلقه پسرخوانده که در سنت جاهلی حرام بوده، حلال شده است. (اسراء/۳۱-۳۵؛ توبه/۳۶-۳۷؛ احزاب/۳۶-۳۸؛ تکویر/۸-۹)

در پایان، لازم است اشاره کنیم که تأثیر برخی از روایات اهل سنت، در تحدید قلمرو سنت بی‌تأثیر نبوده است؛ چنان‌که در روایتی از اهل سنت، رسالت پیامبر (ص) اصلاح امور دنیوی دانسته شده است. طبق روایات «درخت خرما»، حضرت محمد (ص) توصیه‌های اشتباهی در مورد کشاورزی، به نخل کاران بینوا کرده بود. در آن سال، کشاورزان خرمایی برداشت نکردند و آن حضرت با مشکل روبه‌رو شد و به صحابه خود گفت که جز در مسائل راجع به وحی، او تنها یک انسان است و در معرض خطا و اشتباه قرار دارد. (مسلم، ۲۰۰۹، ج ۷، ص ۹۵)

درباره این روایت و ساختگی بودن آن، باید گفت چگونه ممکن است پیامبر (ص) که خود یک عرب است و کسب و کار عرب به‌طور معمول با نخل و یا شتر بوده است،

درباره کسب و کار آن‌ها اطلاعی نداشته باشد. آیا می‌توان پذیرفت پیامبر (ص) که به امور کشورداری به نحو عالی تسلط داشته، از نحوه باروری درخت خرما اطلاعی نداشته باشد. چطور می‌توان پذیرفت پیامبری که مظهر تقوا و معدن رحمت است، از روی ناآگاهی و به صورت غیرمسئولانه، سخنی گفته باشد که موجب زیان اساسی به کشاورزان مدینه شود. چگونه می‌توان تصور کرد کسی که خود مبدع قانون «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» است و در موقعیت‌های مختلف و در رفع منازعات اجتماعی گوناگون در اجتماع اسلامی، از این قانون بهره برده (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۸۰ و ۲۹۳-۲۹۴)، خود از این که به تعداد زیادی از کشاورزان ضرر بزند، ابایی نداشته باشد؟! از کشاورزان ضرر بزند، ابایی نداشته باشد؟!!

برخلاف دیدگاه سید احمدخان، وجود احکام اجتماعی - سیاسی در دین، موجب نمی‌شود که در هر عصری پیامبری جدید مبعوث شود؛ اتفاقاً نبود این احکام، مستلزم تجدید نبوت است؛ بنابراین، چنان که گفتیم در اسلام احکام اجتماعی - سیاسی وجود دارد، به همان سان می‌گوییم که این احکام تا روز قیامت جاودانه خواهند بود؛ زیرا این احکام از ویژگی عامی برخوردارند که با تغییر مصادیق، قابل تغییر و تبدیل نیستند؛ برای مثال همین حکم «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»، حکمی است که برای همیشه در جامعه اسلامی قابل اجراست؛ چنان که عقل سلیم نیز بر وسعت دامنه چنین حکمی و شمولیت آن در هر عصری بر مصادیق گوناگون صحه می‌گذارد.

### نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های سید احمدخان در تحدید دامنه قرآن و سنت، در چهار محور قابل بررسی و ارزیابی است:

الف) سید احمدخان آیاتی از قرآن را که به نحوی با مسائل دنیوی مرتبط است و با علم ثابت نشده است، به معنای دیگری تأویل می‌کند.

ب) از دیدگاه او، سنت روح پیام الهی و تفسیر آن است، نه عین آن و از این منظر بین وحی قرآن و سنت تمایز وجود دارد و وحی سنت، شبیه وحی کتاب مقدس است.

ج) سید احمد خان معتقد است معیارهایی در جهت تشخیص سنت وحی شده از سنت

بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت؛ رضایی هفتادر و همکاران | ۱۹

غیروحیانی وجود دارند که عبارت‌اند از: ۱. پروردگار با عنوان دین از آن یاد کند؛ ۲. جزو مسائلی باشد که دور از دسترس استدلال عقلی است؛ ۳. مواردی که خود خدا آشکارا بگوید از طریق وحی یا الهام گفته‌شده و یا با قرینه مشخص باشد که مطلبی به شکل وحی یا الهام بیان شده است؛ ۴. مطالبی که درباره رفتار روزمره زندگی انسان و امور دنیوی او نباشند.

د) به اعتقاد وی، مسائل اخروی تنها حوزه وحی سنت است و حوزه‌های ناپذیرفتنی آن عبارت‌اند از: آداب و رسوم دوره پیامبر (ص)، عادات و اولویت‌های شخصی پیامبر و احکام سیاسی - اجتماعی پیامبر (ص).

نقدهایی بر دیدگاه‌های وی در چهار محور نام‌برده وارد است که عبارت‌اند از: نگاه راهبردی به آیات قرآن، ما را به این نکته می‌رساند که انسان آفریده خداست و تکویناً و تشریحاً اراده او منوط به اراده خداست؛ از این رو، به‌رغم برخورداری از موهبت عقل، عقل و تجربه او در شناخت همه راه‌های معرفت، محدودیت دارد و توانایی درک ندارد و در شناخت همه راه‌های معرفت، محدودیت دارد؛ از این رو، تابع قرار دادن قوانین حاکم بر زندگی دنیوی انسان در ابعاد اجتماعی - سیاسی، از قوانین مطرح در علوم تجربی، خطایی محض است.

سید احمدخان قائل به وحی تجربی است. به اعتقاد او، وحی از عقل شروع می‌شود؛ به این نحو که انبیا، صرفاً نقش انسانی خود را در کشف حقایق از طریق قوای فطری درونی ایفا می‌کنند. پیامبران بر همین اساس، ابتدا از گمراهی به هدایت رسیده‌اند و آنگاه مأمور شده‌اند تا تجربه وحیانی خود را به دیگران ابلاغ کنند. چنان‌که معلوم است این دیدگاه، علاوه بر آن که از وحی تعریفی نادرست کرده، با عصمت انبیا نیز در تعارض است.

تشبیه وحی سنت به وحی کتاب مقدس درحالی که است که تفاوت‌هایی مهمی بین این دو وجود دارد که عبارت‌اند از: به‌رغم آن که بخشی از سنت، مخدوش و جعلی است، سنت مانند کتب مقدس یهودی - مسیحی، یک مجموعه مدون به‌هم پیوسته نیست. کتب مقدس متواتر نیستند؛ از این رو، یهودیان و مسیحیان، به‌گزینش برخی از کتاب‌ها از میان

کتاب‌های متعدد دست زده‌اند، درحالی‌که برخی از روایات سنت، متواتر است. صحت و سقم جزئیات احادیث، براساس روح کلی تعالیم قرآنی قابل ارزیابی است، درحالی‌که برای ارزیابی کتب مقدس، چنین ملاکی وجود ندارد.

تفسیر بودن جزئیات وحی سنت، ناشی از دیدگاه سید احمدخان درباره ماهیت وحی و جنبه بشری بودن آن است که با دیدگاه اندیشه‌وران مسیحی درباره وحی کتب مقدس یکی است؛ به این معنا که اشخاصی که از الهام برخوردار بوده‌اند، بر اساس فهم و درک خود به نگارش این کتب دست زده‌اند.

روایاتی که رسالت پیامبر (ص) را به اصلاح امور اخروی محدود می‌سازند، جعلی‌اند. چگونگی می‌توان پذیرفت پیامبری که مظهر تقوا و معدن رحمت است، از روی ناآگاهی و به صورت غیرمسئولانه سخنی بگوید و موجب زیان اساسی به کشاورزان نخل کار مدینه شود؛ پیامبری که خود مبدع قانون «لاضرر و لا ضرار فی الإسلام» است؟!

### تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

### ORCID

Hassan Rezaee Haftadur



<https://orcid.org/0000-0001-5481-9327>

Mohammad Qasemi Shooob



<https://orcid.org/0000-0003-4467-0631>

Safar Nasirian



<https://orcid.org/0000-0002-4684-7974>

## منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس: عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۰ ش)، ترجمه فاضل‌خان همدانی، بی‌جا، انتشارات اساطیر.

ابراهیم‌زاده آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ش)، «انسان در نگاه اسلام و اومانیسم»، قیسات، شماره ۴۴، تابستان، ص ۵۱-۷۰.

ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۹ ش)، فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ، تهران، نشر هرمس. احمدخان، سر سید (۱۳۳۲ ش)، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، آفتاب.

آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷ ش)، ظهو و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.

آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۲ ش)، خداشناسی از ابراهیم تا کنون، تهران، نشر مرکز. الیاده، میرچا (۱۳۷۴ ش)، فرهنگ و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، طرح نو. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱ ش)، فرهنگ واژه‌ها، تهران، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی. پلانماتس، جان (۱۳۹۰ ش)، ایدئولوژی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

جهانگیری، محسن (۱۳۶۹ ش)، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲ ش)، گستره شریعت، تهران، نشر معارف. دیرکس، هانس (۱۳۸۰ ش)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس. دیویس، تونی (۱۳۷۸ ش)، اومانیسم، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز. رجبی، محمود (۱۳۷۹ ش)، انسان‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. شهبازی، عبدالله (۱۳۷۷ ش)، زرسالاران یهودی و پارسی، استعمار بریتانیا و ایران، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و پژوهش ادیان و مذاهب.

صادقی، هادی (۱۳۷۵ ش)، «آب را از سرچشمه مبندید»، نقد و نظر، شماره ۶، بهار، ص ۱۶۸-۱۸۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. فولکیه، پل (۱۳۴۷ ش)، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران. کاپلستن، فردریک (۱۳۸۸ ش)، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی

و فرهنگی.

کرد فیروزجایی، اسدالله (۱۳۹۱ ش)، «تحلیل و بررسی مؤلفه‌های اومانیزم در جریان تهاجم

فرهنگی»، آیین حکمت، شماره ۱۲، تابستان، ص ۱۳۱-۱۵۴

کریمی، مصطفی، (۱۳۸۵ ش)، قرآن و قلمروشناسی دین، قم، موسسه آموزشی پژوهشی

امام خمینی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

گنون، رنه (۱۳۷۲ ش)، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیرکبیر.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳ ش)، گوهر مراد، تهران، نشر سایه.

مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۰۹ م)، صحیح مسلم، دارالفکر، بیروت.

میشل، توماس (۱۳۸۱ ش)، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات

ادیان و مذاهب.

یحیی، هارون (۱۳۸۹ ش)، فراماسونری جهانی، تهران، انتشارات المعی.

یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی (۱۳۷۵ ش)، عقل و وحی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و

اندیشه اسلامی.

## References

The Holy Quran.

Ahmad Khan, Ser Seyyed (1953), *Tafsir al-Qur'an wa Hu al-Hadi wa al-Furqan*, translated by Mohammad Taqi Fakhirda'i Gilani, Tehran, Aftab. [in Persian]

Arblaster, Anthony (1988), *The Emergence and Fall of Western Liberalism*, translated by Abbas Mokhber, Tehran, Central Publishing. [in Persian]

Armstrong, Karen (2003), *Theology from Abraham until now*, Tehran, Markaz Press. [in Persian]

Bayat, Abdul Rasool (2001), *Dictionary of Words*, Tehran, Institute of Religious Thought and Culture. [in Persian]

Brown, D. (1996), *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Dirks, Hans (2001), *Philosophical Anthropology*, translated by Mohammad Reza Beheshti, Tehran, Hermes. [in Persian]

Davis, Tony (1999), *Humanism*, translated by Abbas Mokhbar, Tehran, Central Publishing House. [in Persian]

Ebrahimzadeh Amoli, Abdullah (2008), "Man in the eyes of Islam and Humanism", *Qobsat*, No. 44, Summer, pp. 51-70. [in Persian]

Ebrahimi-Dinani, Gholam Hossein (2009), *Jewish philosophers and a big problem*, Tehran, Hermes Publishing. [in Persian]

- Eliadeh, Mircha (1995), *Culture and Religion*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran, new design. [in Persian]
- Fulkieh, Paul (1995), *General Philosophy*, translated by Yahya Mahdavi, Tehran, University of Tehran. [in Persian]
- Ganon, Rene (1993), *The Crisis of the Modern World*, translated by Ziauddin Deshiri, Tehran, Amir Kabir. [in Persian]
- Holy Bible: Old Testament and New Testament (2000), translated by Fazel Khan Hamedani, Bija, Asatir Publications. [in Persian]
- Jahangiri, Mohsen (1990), *Francis Bacon's Life and Works and Opinions*, Tehran, Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Khosropanah, Abdul Hossein (2003), *Shariat Gastreh*, Tehran, Ma'aref publishing house. [in Persian]
- Kord Firouzjaei, Asadullah (2013), "Analysis and investigation of the components of humanism during the cultural invasion", *Ayen Hikmat*, No. 12, Summer, pp. 131-154. [in Persian]
- Karimi, Mustafa, (2006), *Qur'an and Religion*, Qom, Imam Khomeini Research Institute. [in Persian]
- Kilini, Mohammad bin Yaqub (1986), *Al-Kafi*, Tehran, Darul-Kutb al-Islamiyya. [in Persian]
- Kapelsten, Frederick (2009), *History of Philosophy*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran, Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Lahiji, Abdul Razzaq bin Ali (2004), *Gohar Murad*, Tehran, Sayeh Publishing. [in Persian]
- Muslim bin Hajjaj Neishabouri (2009), *Sahih Muslim, Dar al-Fikr*, Beirut. [in Persian]
- Michel, Thomas (2002), *The Christian Word*, translated by Hossein Tawfighi, Qom, Center for Studies and Research of Religions and Religions. [in Persian]
- Plamanats, John (2010), *Ideology*, translated by Ezzatullah Foladvand, Tehran, Scientific and Cultural Publications. [in Persian]
- Rajabi, Mahmoud (2000), *Anthropology*, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
- Reynolds, Thomas E. (2002), «Religion Within the Limits of History: Schleiermacher and Religion», *Elsevier, January, Vol. 32*, pp. 51-70.
- Shahbazi, Abdullah (1998), *Jewish and Persian Emperors, British and Iranian Colonization*, Tehran, Institute of Studies and Research of Religions and Religions. [in Persian]
- Sadeghi, Hadi (1996), "Stop the water from the source", *Naqd and Nazar*, No. 6, Bahar, pp. 168-185. [in Persian]
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (2011), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Al-Alami Publishing House. [in Persian]
- Troll, Christian W. (1978), *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*, Delhi.

- Yahya, Haroun (2010), *World Freemasonry*, Tehran, Al-Ma'i Publications. [in Persian]
- Yousefian, Hassan and Ahmad Hossein Sharifi (1996), *Aql wa Wahi*, Tehran, *Research Institute of Islamic Culture and Thought*. [in Persian]

**استناد به این مقاله:** رضایی هفتادار، حسن، قاسمی شوب، محمد، نصیریان، صفر. (۱۴۰۰). بررسی دیدگاه‌های سید احمدخان هندی در تحدید قلمرو قرآن و سنت، دو فصلنامه علمی سراج مُنیر، ۱۲(۴۲)، ۱-۲۴.

DOI: 10.22054/ajsm.2022.63790.1758



Seraje Monir is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.