

نقد تاریخ‌مندی سنت (تا عصر شافعی) *

قاسم بستانی**

چکیده

سخن از مفهوم و اعتبار سنت، پیشینه‌ای دیرینه دارد و علیرغم آن عموم نظرات متوجه یک دست کردن مفهوم سنت و قدسی کردن جایگاه و اعتبار آن و متبع بودن آن چون قرآن است، با این وجود، پیوسته نقدهای جدی نسبت به سنت از حیث احادیث دال بر آن نزد فریقین وجود داشته است، در دوران متأخر توسط برخی از اندیشمندان مسلمان انکار حجیت آن و غیر مقدس دانستن آن و نیز غیر متبع بودن آن به اشکال مختلفی مطرح گشته است. یکی از دلایل این گروه، تاریخ‌مندی این مفهوم و اعتبار آن است. آنان بر اساس رویکردی تاریخ‌نگاره‌ای بر آنند که مسلمانان صدر اسلام سنت را به معنای کنونی آن نمی‌شناختند و مفهوم قدسی سنت از وضع علمای اصول قرن سوم به بعد است. اما تاریخ‌مندی سنت چگونه است؟ و چگونه بررسی‌های تاریخ‌مندی، منجر به چنین نظریه‌ای گشته و دلایل آن کدام است؟ نوشتار حاضر، در حقیقت، ترجمه‌ای امین و اما آزاد از مباحث مربوط به تاریخ‌مندی سنت از حیث مفهوم و حجیت آن، از کتاب «السنة بين الاصول والتاريخ» حمادی ذویب^[۱] یکی از چهره‌های این رویکرد است که با روش تحلیلی، با تکمله‌هایی انتقادی همراه شده و تا حدودی بسیاری از پرسش‌های بالا را پاسخ داده است.

واژگان کلیدی: تاریخ‌مندی، سنت، حجیت، علم اصول، فقه، شافعی، حمادی ذویب.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۳/۲۹.

** . دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز: ghostanee@yahoo.com.

مقدمه

ظهور فهم نوین از تاریخ؛ یعنی شناخت تاریخت (تاریخ انگاره) اشیاء و سپس متن و معنایش، منجر به فرو ریختن اسبقیت معنا بر تفسیر تاریخی، در برابر تأویل که معانی نصوص دینی را در پرتو واقعیت پسینی آن فرض می‌کرد، گشته و معنای حقیقی جای حقیقت معنا را گرفت. از سویی دیگر، میراث اسلامی یا نص مشترک؛ نصوص، آیین‌ها و اعتقادات، نقشی برانگیزنده داشته و سلطه‌های رسمی و نیز معارضان آن، به وسیله آن، اندیشه و کردار مسلمانان را به قصد تأمین کردن مصالح خود، جهت می‌دادند. این نقش، ناشی از آن است که میراث مذکور، دارای سلطه‌ای نمادینی بوده و هم‌چون نیرویی فشارآورنده‌ای عمل می‌کند که یک مسلمان عادی نمی‌تواند از آن رهایی یابد. از این رو، باید این میراث و مسلماتش، مطالعه و بازخوانی شود؛ چرا که این مسلمات، مواجهه میان مسلمانان را از مواجهه فکری، گاهی به مواجهه خشن فیزیکی کشانده است. از جمله این مسلمات، سنت (Tradition, custom) است، نقش بسزایی هم‌چون قرآن، در حیات عقلی و عملی مسلمانان ایفا می‌کند اما آیا سنت، حقیقتاً امری مقدس و علوی بوده است؟ یا صرفاً امری اجتهادی و انسانی و انعکاس دهنده فرهنگ زمانه است؟

لازم به ذکر است که این تحقیق در محدوده پنج قرن نخست است؛ زیرا اولاً امکان تحقیق در ۱۵ قرن برای یک فرد نیست. ثانیاً از آنجا که سنت با اصول فقه همراه بلکه از جمله اصول فقه است، کارنامه مباحث اصولی در پایان قرن پنجم با کتاب «المستصفی من علم الأصول» غزالی بسته شده است.

پیشینه

در خصوص موقعیت سنت و تاریخ‌مندی آن، می‌توان به تألیفات ذیل اشاره کرد: «نظریة السنّة ۱۳۴ فی الفکر الإمامی الشیعی»، از حیدر حب الله (چاپ ۲۰۰۶م) که بر جنبه تاریخی نه متعالی، سنت تکیه کرده و به بررسی آن در چهارچوب تاریخ؛ یعنی در چهارچوبی محدود و انسانی، اما محدود به شیعه پرداخته است و «مشکلة الحدیث» از یحیی محمد (چاپ ۲۰۰۷م) که هرچند بیشتر به علم حدیث پرداخته، اما از حیث مطالعه تاریخی و از جنبه موضوعیت بحث، با روش مورد نظر این نوشتار همسو است.

تاریخ‌مندی سنت در لغت، تفسیر و اصول

الف: لغت‌شناسان

از آنجا که هر اصطلاحی، ارتباط وثیقی با معنای لغوی خود داشته و از این معنای لغوی، رهایی ندارد (ابن طالب، علم المصطلح بین المعجمیه، ۱۹۹۰: ۹۶) و نیز معنای لغوی سنت، حجتی برای برخی از اصولیون در معنای اصطلاحی آن، در قول صحابی: «من السنّة کذا» بوده، ابتدا به تعریف لغوی این واژه پرداخته می‌شود^[۲]. این معانی به ترتیب تاریخی عبارتند از:

۱. ادامه و تداوم [جریان] که قول کسائی کوفی (م. ۱۸۹ ق) است (به نقل از: شوکانی، ارشاد الفحول، بی تا: ۳۳)^[۳].

۲. سهولت و آسانی (ابن سکّیت (م. ۲۴۴ ق)، ترتیب إصلاح المنطق، ۱۹۷۰: ۳۷۸)^[۴].

۳. متن طریق و طریق (همو، تهذیب الألفاظ، ۱۸۹۵: ۳۸، ۴۷۱) بدون اشاره به این مطلب که سنت مصطلح از این معنا گرفته شده است^[۵]. شمر بن حمدویه نحوی کوفی (م. ۲۲۵ ق) نخستین کسی است که اصل سنت را متن طریق و طریق (بدون قید ارزشی) دانسته است (ازهری، تهذیب اللغة، بی تا: ۳۰۱/۱۲)^[۶].

۴. طریقت پسندیده و مستقیم (همان) که تصریح شده آن، مأخوذ از «سنن» یعنی طریق است^[۷]، در حالی گفته شد نزد پیشینان، طریق، بدون هیچ قید ارزشی همراه بوده است^[۸].

۵. جریان چیزی به سهولت (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۳۶۸: ۳/ ۶۱-۶۰)^[۹] که وجه مناسبت سنت با جریان از حیث اشتقاق و نیز رویکرد تاریخی را روشن کرده است^[۱۰].

۶. صورت (أبوهلال عسکری، الفروق فی اللغة، ۱۹۸۳: ۲۲۰) که با معنای ابن حزم ظاهری (م. ۴۵۶ ق) (خواهد آمد) همسو است. این معنای پیشینه طولانی در کاربرد و شعر عربی داشته و بیشتر لغویون بدان پرداخته‌اند، مانند ابن شعر:

بَيْضَاءُ فِي الْمِرَاةِ، سَنَّتْهَا * فِي الْبَيْتِ تَحْتَ مَوَاضِعِ اللَّمْسِ^[۱۱]

حدیثی از پیامبر ﷺ نیز آمده است: «سَأَلَ الرَّسُولُ قَوْمًا: مَنْ مَرَّبِكُمْ؟ فَأَجَابُوهُ: مَرَّبِنَا دُخَيْئَةُ الْكَلْبِي وَ كَانَ دُخَيْئَةُ تَشْبَهُ لِحْيَتَهُ وَ سِنَّهُ وَجْهَهُ بِجَبْرِيلَ» (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ۱۹۸۵: ۳/ ۴۲۲)^[۱۲]، هر چند ابن منظور سپس، تأکید می‌کند که معنای اصلی آن، طریق است (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۸: ۶/ ۴۰۰)^[۱۳].

یادآور می‌شود که تأصیل معنای طریق برای سنت نزد متأخران، با تکیه بر قول منسوب به «شمر» است که نمی‌توان این انتساب را جدی گرفت؛ چه نخستین کسی که این قول را نقل کرده،

أزهري است و پس از او ابن منظور (که تألیفش متکی بر تهذیب اللغة ازهری است) و پس از او زبیدی (که تألیفش متکی بر لسان العرب ابن منظور است)^[۱۴]. به خصوص که ازهری، از اصل بحث دور شده و تلاش کرده تا معنای «معیاری» را در اصل لغوی «سنن» جا بیاندازد. ضمناً چنین نظری، با رویکرد کلی مکتب کوفی سازگاری ندارد؛ زیرا به مصادری مانند: جمهرة اللغة ابن درید (م. ۳۲۱ق)، الصحاح جوهری (م. ۳۹۳ق)، معجم مقاییس اللغة ابن فارس (۳۹۶ق)، المخصّص ابن سیده (م. ۴۵۸ق)^[۱۵]، أساس البلاغة زمخشری (م. ۵۳۸ق)^[۱۶] ارجاع داده نشده است^[۱۷]. همه این مطالب، حجیت این قول را تضعیف و احتمال وضعش را تقویت می‌کند، به خصوص اگر بدانیم «شمر»، کتاب بزرگی در لغت تألیف کرده، اما در اختیار عموم قرار نداده و در نتیجه نابود شده است (ر.ک: بروکلیمان، ۲۰۱/۲-۲۰۲)^[۱۸].

از سویی دیگر، مشخص است که ماده سنن، پیوندی اشتقاقی با معنای طریق دارد که در دو معنای وضوح (وضوح راه و مسیر) و اتباع (دنبال کردن راه واضح) تجلی می‌یابد و معنای وضوح، به حس برمی‌گردد و معنای اتباع به رفتار بشری (ر.ک: قدامه بن جعفر (م. ۳۳۷ق)، ۱۵: ۱۹۳۲، ۲۸، ۳۲۲)^[۱۹]. ظاهراً معنای سنت به مرور زمان، از معنای اخیر (اتباع) گرفته شده و به معنای مجموعه‌ای از عادات، آیین‌ها و عرفیات موروثی و پیروی شونده‌ای گشت که گذشتن از آن جائز نبوده (گلدزیهر، العقیده والشريعة فی الاسلام، ۱۹۴۶: ۲۲۳-۲۲۲) و مانع بزرگی است برای هر تجدیدی که بدان بدعت اطلاق می‌شود (ر.ک: Schacht: Introduction..., pp. 26-27).

ب: مفسران

اختلاف نظر در معنای سنت هم‌چنان میان مفسران مشهود است:

یک. الگویی متبع و امامی که باید بدان اقتدا کرد (طبری (م. ۳۱۰ق)، جامع البیان، ۱۳۲۷: ۴/۹۱). در حقیقت، این معنا، همان معنای «معیاری» است که طبری نخستین بار آن را ذکر کرده و تلاش کرده با دو بیت از لبید بن ربیع عامری (م. ۴۱ هج از شاعران مخضرم) آن را تأیید کند که یکی از آن دو چنین است:

مِنْ مَعْشَرِ سُنْتِ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ * وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا

۱۳۶

(زوزنی، شرح المعلقات السبع، ۱۹۸۲: ۱۶۱)^[۲۰].

از این معنا، معنایی مقابل، یعنی بدعت گرفته شد؛ سنت، هر امر دینی است که امامی و مثالی پس از پیامبر ﷺ داشته باشد، در حالی که بدعت چنین نبوده و ضد آن است (رازی، الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، ۱۹۸۸: ۳/۲۴۹-۲۵۱)^[۲۱].

یادآور می‌شود که طبری به جهت آگاهیش نسبت به ضرورت وحدت مسلمانان، معنایی؛ معنای معیاری را برگزید تا به این هدف ایدئولوژیکی او باری رساند و ضرورت پیروی مسلمانان اهل اسلام و اهل قبله از یک روش؛ سنتی که بر دیگر مذاهب چیره شده بود به خصوص معتزله را ترسیخ دهد^[۲۲]. در حالی که چنین معنایی تا پیش از قرن چهارم نزد لغت‌شناسان شناخته شده نبود، مگر آن‌چه که ابن منظور (م. ۷۱۱ق) (لسان العرب، ۱۴۰۸: ۴۰۱/۶) در ماده سنن و در کنار دیگر معانی می‌آورد: «بنی القوم بیوتهم علی سنن واحد، ای علی مثال واحد»^[۲۳]. هم‌چنان که سنت، در شعر مورد استشهاد طبری به معنای طریقت و عرف است و آن‌چه مفید معنای معیار است، لفظ «إمام» است که نزد عرب به معنای مثال و الگو است، هم‌چنان که لبید سروده است:

وَكُنْتَ إِمَامَنَا وَلَنَا نِظَامًا * وَكَانَ الْجَزْعُ يَحْفَظُ بِالنِّظَامِ

(رازی، الزینة فی الکلمات الاسلامیة، ۱۹۸۸: ۲۵۳)^[۲۴].

بدین ترتیب، باید گفت که «معنای معیاری»، فقط در ارتباط با دین توجیه‌پذیر می‌شود؛ هم‌چنان که از اخفش نقل شده که در معنای «بِطَرِيقَتِكُمْ الْمَثَلِيَّةُ» (طه/۶۳)؛ یعنی: بسنتکم و دینکم و ما أنتم علیه، نقل کرده است (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۸: ۱۵۵/۸)^[۲۵] و از این‌رو، آزه‌ری (۱۲/۲۲۹-۳۰۶)، معنای این کلمه را با باری مثبت و به معنای استقامت و طریقت محمود، تثبیت می‌کند.

دو. طریقت یا عادت جاری و مأخوذ از معنای استمرار در یک جهت (طبرسی، جامع البیان، ۱۳۲۷: ۲۰۵/۴، و نیز فخر رازی (م. ۶۰۶ق)، مفاتیح الغیب، ۱۳۲۷: ۴۵/۳؛ رشیدرضا (م. ۱۳۵۴: ۱۴۰ به تاسی از فخرالدین رازی) بدون اشاره‌ای به محمود یا مذموم بودن آن و این، در حقیقت، معنای معتزلی یعنی جریان به سهولت است که ظاهراً تأییدی محدود نزد مفسران داشته است^[۲۶].

ج: اصولیون

اصولیون دارای پنج معنای اشتقاقی برای سنت هستند که با توجه به تاریخ ظهور آنها، عبارتند از: یک. ادامه و تداوم (جریان) که قول قاضی عبدالجبار (م. ۴۱۵ق) معتزلی است (أبوالحسین بصری (شاگرد عبدالجبار، م. ۴۳۶ق)، المعتمد فی اصول الفقه، ۱۴۰۳: ۱/۳۶۷).

دو. صورت و وجه یک چیز که قول ابن حزم ظاهری (م. ۴۵۶ق) است با توجه به بیت:

ثُرِيكَ سُنَّةٌ وَجْهٌ غَيْرٌ مُتَرَفِّةٌ * مَلْسَاءٌ لَيْسَ بِهَا حَالٌ وَلَا نَدَبٌ

(ابن حزم، الاحکام الفصول فی اصول الاحکام، ۱۴۰۷: ۱/۴۳)^[۲۷]

سه. طریقت و راه و روشی که برای اقتدا شدن، نهاده می‌شود (أبوالولید باجی، احکام الفصول فی احکام الاصول، ۱۴۰۹: ۱۷۳، کَلُودَانِي، التمهيد في اصول الفقه، ۱۴۰۶: ۱/ ۶۵) که تطوری برای معنای پیشین می‌باشد.

چهار. طریق (جوینی شافعی اشعری، البرهان فی اصول الفقه، ۱۳۹۹: ۱/ ۶۴۹).
پنج. طریق و ریختن آب (تا در طریقش جریان یابد) (بَزْدَوِي حنفی، کنز الوصول الی معرفه الاصول، ۱۴۱۱: ۲/ ۵۵۲-۵۵۱، نیز: سرخسی، الاصول، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۱۳-۱۱۴) که معنایی تلفیقی از سوی حنفی‌ها بوده که تلاش شده بین معنای جوینی شافعی اشعری و معنای معتزلی جمع نمایند، هر چند معنای معتزلی و ظاهری، نسبت به دیگران اصولیون، در موقعیت شاذ قرار دارند.
ملاحظه می‌شود که ماده «سنن»، با توجه به تعابیر متداول نزد عرب، بر معنای حرکت، جریان، نشاط و کارهای حیات‌بخش دلالت می‌کند (ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۸: ۶/ ۳۹۶-۴۰۲). اما معنای سنت نزد اصولیون، از حرکت و جریان، به ثبات و سکون، به اعتباراتی مذهبی، اعتقادی و لغوی تبدیل گشته که اساساً مبتنی بر تفاسیری است که دلالت سنت را در معنای «معیاری» اثبات می‌کند، در حالی که لغویون، هر چند تحت تأثیر روند تثبیت معنای لفظ و به خصوص پس از قرن سوم قرار داشتند، اما به طور کلی، بر تعدد معنای این لفظ نزد عرب، محافظت کرده‌اند.

این اعتبارات مذهبی هم‌چنین، در ترجیح مکتب بصری توسط لغویین و نحوین متأخر، خود را نشان می‌دهد؛ مکتبی آکادمیک و نظری که بر مکتب کوفی که واقعیت کاربرد لغوی، فروق اللغه و تعبیرات اهل بادیه در اشعار جاهلی توجهی خاص داشت، چیره یافت (بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ۱۹۶۱: ۲۰۱-۲۰۲) و چه بسا، این موضوع، عدم توجه به «معجم مقاییس اللغه» ابن فارس را به رغم ظرافت‌ها و نکات برجسته در متون و اجتهاداتش، تفسیر می‌کند.

سنت در اصطلاح

۱۳۸-۱- سنت نزد مکاتب فقهی قدیمی (اوایل قرن دوم)

این مکاتب عموماً در مکاتب کوفی و بصری در عراق، مکاتب مدینه و مکه در حجاز و مکتب شام خلاصه می‌شوند (ر.ک: Schaht: Esquisse... و مهم‌ترین وجه مشترک آنها، مفهوم محوری «سنت زنده» یا «عمل جاری» (vivante Tradition) است که حجیت خود را از ایده سنت می‌گیرد که نوعی بر گرفته از سه امر: «عادت متبّع در جامعه محلی»، «عرف همان‌گونه که باید باشد» و «اجماع علما، یعنی رأی میانه نمایندگان مکتب» است (Idem, pp. 25-26).

ابتداء، علمای هر مکتبی، به بزرگان نزدیک به زمان خود، یعنی تابعینی هم‌چون ابراهیم نخعی (یزید بن قیس، م. ۹۵ یا ۹۶ق) از علمای کوفه، اندیشیدند. سپس به صحابه و بالاخره به پیامبر ﷺ که سنتش تنها تکیه‌گاه همه مکاتب شد تا با استاد بدان، ارزش عمل جاری خود را بالا ببرند، هر چند به شدت در مقابل تغییراتی که احادیث نبوی ایجاد می‌کردند، مقاومت می‌کردند (Idem, Pp. 31-33). با این وجود، این مکاتب، نسبت خاصی با این سنت زنده داشته‌اند که در دنباله بحث، با عنایت به نمایندگان هر مکتبی، این مفهوم نزد آنان، بازخوانی می‌گردد. در ذیل نظرات نمایندگان سه مکتب کهن فقهی: أوزاعی شامی، مالک مدنی و أبویوسف کوفی ذکر می‌شود:

یک. أوزاعی شامی (عبدالرحمن بن عمرو، م. ۱۵۷ق). او از پیشگامان تاریخ تشریح اسلامی بوده و نظراتش می‌تواند گواه بر کهن‌ترین راه‌حل‌هایی باشد که این تشریح، به واسطه تثبیت عمل جاری، تعدیل یا اسلامی کردن، بر آنها تکیه کرد. از نظر او، عمل جاری، عنصر اساسی در مفهوم سنت زنده است که چهارچوب آن، عملی است که پیامبر به وجود آورده و سپس آن را خلفای چهارگانه و حاکمان پس از آنها، حفظ و علماً، توثیق کرده‌اند. هر چند به طور اختیاری و نه حتمی، سنت را به پیامبر یا خلفای چهارگانه، احاله کرده و لفظ سنت در مرجعیت را، بندرت برای پیامبر به کار برده (Ansari: P. 268) و بیشتر بر حدیث نبوی بدون اصرار بر تثبیت سنتی تکیه کرده (Schacht: The Origins ..., p. 70) و کلاً سنت زنده (و معیاری) را بر سنت پیامبر، از طریق سلف صالح؛ از خلفا تا قتل خلیفه اموی ولید بن یزید دوم (م. ۱۲۶ق)، تطبیق می‌دهد و هر کاری را که در عصر خود می‌یافت که مسلمانان بدان عمل می‌کردند، چه مبتنی بر احادیث باشد یا چه نباشد، به پیامبر نسبت می‌داد، هم‌چنان که عراقی‌ها چنین می‌کردند (Idem, p. 73-72)، هر چند برخی از متأخرین، چنین نظری را نمی‌پذیرند (اعظمی، المستشرق شناخت و السنه النبویه، بی‌تا: ۱۰۲/۱-۱۰۳).

دو. مالک مدنی (ابن انس، م. ۱۷۹ق). او در کتاب مهم خود «الموطأ»، ۲۵ بار سنت را بدون هیچ قیدی، بیشتر به صورت: «مضت السنّة» و با ۳۶ بار با قید، مانند: «سنّة الله و سنّة رسوله، سنّة المسلمین، سنّة أهل الكتاب، السنّة عندنا، سنّة الصلاة» به کار برده که در این بین، «السنّة عندنا» همراه تصریح به اتفاق اهل مدینه، ۲۲ بار آن را تشکیل می‌دهد و «عند» دلالت بر زمان و مکان نزدیک دارد (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۸: ۴۲۱/۹) که در حقیقت، به زمان قرن دوم و مکان مدینه و در کنار سنت رسول، بر عرف ترسیخ شده مدنی‌ها دلالت می‌کند (المنجد، المنتفی من دراسات المستشرقین، ۱۹۵۳: ۶۹/۱). به نقل از شاخت) و تصریح شده که مراد مالک از «سنت» یا «سنت شهر ما»، قانونی است که اداره کنندگان بازار آن روز، وضع کرده‌اند (شافعی، الأم،

۱۹۷۳: ۷/۳۰۳-۳۰۴؛ بخاری، کشف الأسرار، ۱۴۱۸: ۲/۵۶۶). بلکه او، عمل اهل مدینه را هنگام تعارض، بر احادیث پیامبر و اقوال صحابه ترجیح داده و بالاتر از آن، گاهی، در اموری که حدیثی یا عملی اجماعی از اهل مدینه نمی‌یابد، به رأی خود تشریح کرده تا آنجا که متهم به تعرّص (مذهب عراقی‌ها، اهل رأی) شده است (دائرة المعارف الإسلامیة، ۱۹۳۳: ۵/۲۵۰، فصل «مالک» از ساخت) و کلاً او، در صدد بیان رأی اهل مدینه برای حل اختلافات فقهی است و اوزاعی و مالک در این که سنت زنده، همان عمل و اجماع علما بلد خود است، مشترک می‌باشند (Shacht: Esquisse, p. 37).

سه. ابویوسف کوفی (یعقوب بن ابراهیم، م. ۱۸۲ق). او، آغازگر روند انتقال مکتب قدیمی عراقی کوفی به ابوحنیفه (شاگرد ابویوسف) بود و میان حدیث که در زمان او بسیار شده بودند (دائرة المعارف الاسلامیة، ۱۹۳۳: ۱/۱۶۸-۱۶۹ فصل ابویوسف از ساخت) و سنت، تمایز قائل بود و فقط احادیثی را قبول داشت که معارض قرآن و سنت نباشند (Idid, The Origins, p. 74) و سنت نزد او، نیز قواعد مورد قبول عموم مسلمانان، فقها و منقول از روایان موثق بود (p. 273 Ansari: و بر سنت مستقر با تعبیری چون: «سنة محفوظة معروفة» و «السنة فی هدا معروفة»؛ یعنی طریقه عمل شده در دین یا عمل دینی مستقر، تأکید داشت (ابویوسف، الردّ علی سیر الأوزاعی، بی‌تا: ۳۸؛ همو، کتاب الخراج، بی‌تا: ۹۰-۲۰۳) که در مقابل بدعت قرار می‌گرفت. او، «سنة النبی» را بارها استفاده کرده و به سنت رسول و سیرتش احاله داده و احادیثی را متذکر می‌شود، بدون آن که سندی برای آنها بیاورد و استدلال می‌کند که مسلمانان و سلف صالح از اصحاب چنین می‌کردند (ابویوسف، الرد علی الأوزاعی، بی‌تا: ۲۱؛ همو، الخراج، بی‌تا: ۹۹، Shacht: Origins, p. 75) و بارها در رد مدنی‌ها می‌گوید که چنین مطلبی از سنت رسول یا یکی از صحابه به ما نرسیده است (Ansari: p 278-277) که نشان می‌دهد که او صحابه را به خصوص: ائمه هدی (به قول او)؛ یعنی خلفای چهارگانه و بالاخص دو خلیفه نخست را و «سنت فقهای صالحین» را نیز در صورت وجود اثری از صحابه، حجّت می‌دانست. او، با تغییر سنتی که صالحون بنا کرده و مرجع آن عرف و عمل حسن بوده و از قبل از اسلام رسیده، حتی اگر ادعای زیان‌بخشی آن شود، مخالف بود؛ زیرا اسلام از آنها محافظت کرده است (بلاذری، فتوح البلدان، ۱۹۸۸: ۴۳۱).

از سویی دیگر، او اصطلاح «مضت السنة» نزد مالک را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ از آنجا که نباید حکم را به شکلی مبهم به کارهایی که به گذشته برمی‌گردد، احاله نمود، بلکه باید بر احادیث صحیح تکیه زد (Idem, p 282). هم‌چنان که تعریف سنت نزد او را مورد انتقاد قرار داده که مرادش از آن،

احکام وضع شده توسط اداره‌کنندگان بازار می‌باشد (Shacht: Origins, p.74) و با ملاک قرار دادن راویان موثق، رویکرد پذیرش کلی عمل جاری توسط اوزاعی را نیز بر نتافته است، از حیث این که نمی‌توان بر افراد مجهولی که اوزاعی آنها را برای اقرار بر سنتی، حجت دانسته، اعتماد کرد. ابویوسف در کتاب «الآثار» خود، کلاً ۱۸۹ حدیث نبوی، ۳۷۲ حدیث موقوف و ۵۴۹ حدیث مقطوع (موقوف بر تابعین) دارد که احادیث نبوی، یک ششم آنها را تشکیل می‌دهد و از نظر برخی (شاخ) این امر نشانگر کم توجهی او به سنت نبوی است، هر چند برخی (اعظمی، المستشرق شناخت والسنه النبویه، بی تا: ۱/ ۸۶) آن را ناشی از تأخرش از ابوحنیفه (م. ۱۵۰ق) در زمان و احتیاط بیشتر او در قبول احادیث نبوی و صحابه می‌داند. به هر حال، تصور ابویوسف از سنت، علیرغم مناقشاتی که دارد؛ ذاتاً با تصور اوزاعی مطابقت دارد.

* به طور کلی باید گفت که مفهوم سنت زنده یا عمل جاری نزد این مدارس، متصف به شمولیت، واقع‌گرایی و اجتهاد بشری بوده و در آن، افزون بر احادیث نبوی که وجه مشترک همه این مکاتب بوده، ولی در اولویت قرار ندارد، بر سنت صحابه، اجماع علما و عرف معمول در هر شهر تکیه می‌شود.

۲- سنت و تحوّل مفهوم آن نزد اهل حدیث

حرکت محدثان در قرن دوم آغاز شد (دائرة المعارف الاسلامیه، ۱۹۳۳: ۱/ ۱۹۲، فصل اهل حدیث از شاخ) که مبنای آنها، مستند بودن هر عمل شرعی به سنت نبوی و مقدم شدن قول، فعل یا تقریر پیامبر بر هر نوع عمل جاری بود (Shacht: Esquisse, p. 31). با وجود آن که مکاتب قدیمی در برابر چنین جریانی ایستادگی کردند، اما این جریان پیروزی شد و شافعی نقش برجسته‌ای در یاری اصحاب حدیث علیه اصحاب رأی داشته و اعلام کرد که چیزی مقدّم بر حدیث نبوی نیست (Idem, Origins, p. 10)، هر چند رأی را با شروطی که به آن قیاس گفت و اجماع؛ اجماع تمام مسلمانان (نه فقط مسلمانان مناطقی خاص و محلی) را پذیرفت.

۳- سنت نزد اصولیون

مفهوم سنت نزد اصولیون در طول پنج قرن نخست در دو سطح قابل بررسی است:

یک - سنت به طور مطلق (بدون تقیّد به واژه‌های دیگر)

سنت به طور مطلق، بر مرجعیت‌هایی مختلف دلالت می‌داشت که تعیین دقیق آن به آسانی میسر نیست و به راحتی مراد از قول صحابی: «من السنّة کذا» یا «السنّة عندنا» دانسته نمی‌شود که آیا سنت پیامبر فقط است یا سنت پیامبر، صحابه، خلفاء یا ائمه (بزرگان دینی). هم‌چنان که در

مکاتب فقهی نخستین پیش از شافعی (م. ۲۰۴ق) مشاهده شد. اما شافعی (با توجه به منابع حنفی؛ زیرا خود در تألیفاتش تعریفی از آن به دست نداده است)، سنت به طور مطلق را به معنای سنت پیامبر فقط گرفت (بزدوی، کنزالوصول الی معرفة الاصول، ۱۳۷۳: ۲/ ۵۶۵-۵۶۶؛ سرخسی، الاصول، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۱۳) و مخالف تقلید از صحابی یا تقدیم برخی ادله شرعی، بر دلیل سنت پیامبر شد.

برخی اصولیون معتزلی چون قاضی عبدالجبار و شاگردش أبوالحسین بصری (المعتمد فی اصول الفقه، ۱۴۰۳: ۲/ ۶۶۸، ۶۶۹) نیز سنت به طور مطلق را منحصر در سنت رسول دانسته‌اند و نیز أبو الولید باجی (احکام الفصول فی احکام الاصول، تحقیق عبدالمجید ترکی، ۱۴۰۹: ۳۸۶) که صحت این معنای را نیز حمل بر ظاهر لفظ و قول بیشتر علما می‌داند (همان) و نیز غزالی (المستصفی من علم الاصول، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۱۳) و أبو الخطاب کلوذانی (التمهید فی اصول الفقه، ۱۴۰۶: ۳/ ۱۷۹)، هر چند این اخیر مانعی از توسعه آن بر غیر در صورت تقیدش نمی‌یابد.

در حالی که نزد حنفی‌ها، این معنا توسعه یافته و تعبیر «السنة عندنا» به معنای «سنت نبوی و دیگران (یعنی عمل سلف)» شد (بزدوی، کنز الوصول الی معرفة الاصول، ۱۴۱۱: ۲/ ۵۶۵)، مگر برخی که احتیاط نموده و آن را اگر دلیلی برای دلالت آن بر سنت غیر نباشد، فقط به معنای سنت رسول معنا کردند (بخاری، کشف الاسرار، ۱۴۱۸: ۲/ ۵۶۳). اما ابن حزم (علی بن محمد، م. ۴۵۶ق) (الإحکام الفصول فی أصول الأحکام، ۱۴۰۷: ۲/ ۷۴-۷۲)، چنین قول مطلق از صحابه را، صرفاً نوعی اجتهاد توسط آنان می‌داند.

علت این تشکیک اولاً به معنای سنت برمی‌گردد که بار ارزشی نداشته و بر خوب یا بد دلالت نکرده و می‌توان سنت الله، سنت الاولین، سنت الإسلام، سنت الجاهلیة، سنت الدنیویة و الدینیة، سنت الرسول، الخلفاء یا المسلمین گفت. ثانیاً رویکرد غالب اصولیون، تحت تأثیر رویکرد محدثین از قرن دوم بود که در برابر سنت زنده یا عمل جاری، به کمک شافعی، ایستادند.

دو. سنت مقید

که به دو شکل ذیل است:

۱- سنت الله / سنت الاولین

این دو تعبیر، نخستین بار در قرآن به کار رفته‌اند. «سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ» (انفال/ ۳۸؛ حجر/ ۱۳؛ کهف/ ۵۵؛ فاطر/ ۴۳)، مربوط به گذشته، غیر ثابت و همراه سیاقی سلبی است؛ زیرا به معنای عقوبت اولین تفسیر شده است (طبری، جامع البیان، ۱۳۲۷: ۱۰/ ۴۲۲، ذیل آیه ۴۳ سوره فاطر و نیز، ر.ک: طوسی، التبیان، ۱۴۰۹: ۵/ ۱۱۵، ۳۲۲/ ۶، ۶۰/ ۷، ۴۳۸/ ۸). در حالی که سنت الله،

ثابت بوده: ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (احزاب/۶۲؛ فتح/۲۳ و مانند آن: فاطر/۴۳؛ اسراء/۷۷؛ احزاب/۳۸) و بر قانونی حاکم بر ظهور و سقوط ملت‌ها دلالت دارد. هم‌چنان که عادت و روش خداوند معنا شده است (ابن تیمیه، کتاب النبوات، ۱۳۴۴: ۲۴۹) [۲۸] و از آنجا که معنای لغوی عادت، از معنای جریان جدا نیست، پس این سنت، روش مستمر و جاری خداوند در تعامل با انسان خواهد بود.

از سویی دیگر، اضافه سنت به الله، تمام معانی آن را مثبت ساخته است، هم‌چنان آن را به معنای حقّ از سوی خداوند گفته‌اند (طبری، جامع البيان، ۱۳۲۷: ۱۰/۳۰۴) و از این معنای مثبت، معنای معیار در مفهوم سنت، ترسیخ شد و آن را به الگویی متّبع تبدیل کرد.

۲- سنّة الرسول

الف) تاریخ‌نگاری: این تعبیر در قرآن نیامده، اما در علم اصول فقه، جایگاه ویژه‌ای یافت؛ امری که نشان از تأخر چنین جایگاهی است. ضمناً بعید است پیامبر خود چنین تعبیری را به کار برده باشد.

قدیمی‌ترین سند نشان می‌دهد که این تعبیر نزد عراقی‌های اواخر قرن اول به ظهور رسید. این سند، نامه عبدالله بن اباض (م. ۸۶ق) رهبر مذهب اباضی، به خلیفه عبدالملک بن مروان (م. ۸۶ق) می‌باشد که در آن شش بار «سنّة النبی» آمده است. هر چند در آن، «سنّة المؤمنین» و «سنّة ابي بكر و عمر» نیز مشاهده می‌شود (برادی، الجواهر المنتقا فی اتمام ما اخل به کتاب الطبقات، ۱۳۰۲: ۱۵۶-۱۵۷) که نشان می‌دهد هنوز سنت، منحصر در سنت پیامبر نشده است. هم‌چنان که ابن اباض در نقد عثمان (م. ۳۵ق) تأکید دارد که او به کتاب خدا، سنت پیامبر و آثار مؤمنان پس از او؛ یعنی ابوبکر و عمر، عمل نکرد (همان، ۱۵۶). در نامه‌ای دیگر از همین دوران که از حسن بصری (م. ۱۱۰ق) به خلیفه عبدالملک است، باز «سنت نبی» و عمل سلف به امر خداوند و سنت رسولش آمده است (قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ۱۹۷۴: ۲۱۶). با این وجود، در رساله الصحابه ابن مقفّع (م. ۱۴۲ق) که حدود ۱۴۰هق تألیف شده، به رغم آن که مؤلف بارها واژه سنت را به تنهایی یا همراه قرآن به کار برده، اثری از تعبیر «سنت نبی» نیست (کرد علی، رسائل البلغاء، ۱۹۱۳: ۱۲۰-۱۳۱).

به هر حال، ظاهراً خاستگاه اصلی سنت النبوی، عراق بوده و بی‌سبب نیست که شافعی، سنت را شامل احادیث صحیح نبوی و دومین منبع برای تشریح پس از قرآن و سپس اجماع و قیاس قرار دهد (شافعی، الرساله، ۱۳۹۹: ۳۹) و مرادش، هر حدیث نبوی است که نقل آن از پیامبر به واسطه ثقه‌ای با شروطی که خود مشخص کرده، ثابت باشد (همان، ۱۳۱، ۴۵۳، ...) و خبری نزد او سنت

تلقی شد که بنفسه نه به عمل و عدم عمل دیگران و نه به قبول یا رد دیگران، ثابت و متبوع باشد (همو، اختلاف الحدیث علی هامش کتاب الأم، بی تا: ۱۹/۷) و سنت، نوعی وحي تلقی شد.

ب) مفهوم متأخر سنت و نسبت آن با معنای حکمت در قرآن: چه بسا چنین دیدگاهی، به تفسیر شافعی از «حکمت» در «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (بقره/ ۱۲۹، ۱۵۱؛ آل عمران/ ۴۸، ۱۶۴، ...)، بر می‌گردد که آن را به سنت پیامبر تفسیر می‌کند؛ زیرا خداوند تعلیم آن را در کنار قرآن از وظائف پیامبر دانسته و بدان بر مردم مَنّت نهاده و اطاعت از پیامبر و پیروی از او را واجب ساخته است (شافعی، الرسالة، ۱۳۹۹: ص ۳۲، ۳۸، أبوزید، الشافعی و نصر حامد، ۱۹۹۲: ۳۹) و نظر کسانی که حکمت را علم به احکام قرآن دانسته‌اند، رد می‌کند و نیز نظر کسانی را که آن را «قرآن» گفته‌اند که بر اساس اسلوب تکرار به کار رفته دارد؛ چرا که عطف بر کتاب شده است (شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۱۸) و در جواب کسانی که پرسیده‌اند چرا خداوند برای آن مانند قرآن، «يُتْلَى» (احزاب/ ۳۴) استفاده کرده، تأویل کرده و تلاوت را صرف تلفظ دانسته تا بتوان گفت که سنت، هم‌چون قرآن تلفظ شده است (همان، ۱۶).

این، در حالی است که عموم فرهنگ‌های لغت، معانی «حکمت» را منع، احکام یا ایتقان در قول و فعل، فصل بین حق و باطل از طریق تشویق بر کارهای نیکو و نهی از کارهای زشت دانسته‌اند (ابن درید، جمهره اللغة، ۱۹۸۷: ۱۸۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۸: ۳/ ۲۷۰). تفاسیر نیز به این معانی لغوی اشاره دارند (طبری، جامع البیان، ۱۳۲۷: ۱/ ۶۰۸) که آن مأخوذ از فصل بین حق و باطل، می‌داند، طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۹: ۱۴/ ۱۳۸ که اصل آن را منع؛ معنایی هم‌تراز عقل می‌داند، (قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۹۵۷: ۳/ ۳۳۰) که آن را مصدری از احکام و ایتقان می‌داند. لذا معنای اشتقاقی این کلمه بر معنای ایجابی کلی دلالت دارد.

البته گاهی در تأویل این کلمه اختلاف روی می‌دهد؛ طبری ذیل آیه: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ» (بقره/ ۲۶۹)، معانی متعددی را برای حکمت متذکر می‌شود: إصابت در قول و فعل، شناخت ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه قرآن، فهم قرآن، کتاب و فهم موجود در آن، عمل به دین، تعقل در قرآن، قرآن، علم و فقه، عقل، خشیت و نبوت. هم‌چنان که پیش از آن، از امام صادق (ع) (م. ۲۹۶ق) برای این لفظ در اینجا، معنای طاعت از خداوند و شناخت امام نقل شده است (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸۵)^[۲۹] و از ابن جعفر ازکوی ایاضی (زنده در قرن ۳ و ۴) (الجامع، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۸) نقل شده که آن، قرآن است و طبرسی (مجمع البیان، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۴۴-۲۴۵) از ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) نقل می‌کند که آن، کتاب‌ها، آیات و دلالت‌هایی است که خداوند آنها را به پیامبرانش و امت‌هایشان داده تا به شناخت او و دینش رهنمون شوند.

این اختلاف نظر، نشان از اهتمام ویژه صحابه و تابعین نسبت به معنای کلمه است. اما انتقال از میراث شفاهی به میراث تدوینی، ابتدائاً از شافعی، تقریباً معنایی نهایی به این واژه داد تا در تأسیس حجیت سنت نبوی مشارکت داشته باشد.

از سویی دیگر، طبری شش بار تفسیر حکمت به سنت را از طریق روایات مختلف، تکرار کرده که نشان می‌دهد، تأویل شافعی را پذیرفته، بلکه آن را تعمیق بخشیده است و به رغم ذکر تفسیرهای مختلفی از این لفظ که متن نیز پذیرای آنها است، بر خبر منسوب به قتاده (م. ۱۱۷ق) اصرار کرده و پنج بار آن را در تفسیر حکمت در آیات مختلفی که متعلق به پیامبر ﷺ و نیز دیگر پیامبران از جمله عیسی و داود است، تکرار کرده است^[۳۰]. هم‌چنین در ضمن تفسیر مذکور، تفسیر تزکیه در تعدادی از آیاتی که در آنها، تزکیه با تعلیم و حکمت مرتبط شده، اهمال گشته؛ زیرا لفظی، چالشی است و نیز معنای وعظ در آیه ۲۳۱ بقره، نادیده گرفته شده و بیشتر به ابعادی از آیه که ارزش‌های اجتماعی غالب را منعکس می‌کند، توجه شده است تا به روح متن قرآنی (شرفی، حدود الاجتهاد، ۱۹۸۶: ۳۹).

به هر حال، شافعی و پس از او، طبری، تلاش کردند تا تفسیر را یکسان کرده و بدین ترتیب، اختلافات فرق مختلف از سنی، شیعی، معتزله، خوارج و غیره را پشت سر گذاشته و آنها را بر معنایی که همه را به هم ربط می‌دهد؛ یعنی سنت نبوی، گرد آورند^[۳۱] و بی‌تردید این محدودسازی معنای حکمت و نیز کلام خداوند به تأثیر عوامل مشخص تاریخی، دلالت حکمت را به حداقل رسانده و راه را بر اجتهاد در نصی که ذاتاً بر معانی مختلفی باز بوده، بسته و نیز نظرات فقها، اصولیون و مفسران نخستین را نادیده گرفته تا تصویری ایده‌آل و مقدسی از سنت را تثبیت کند که به مطابقت بین فتوای آنان و بین وحی، به قصد تثبیت آن در درک و شعور اهل قبله، قائل است (ارکون، من الاجتهاد، ۱۹۹۱: ۷۰).^[۳۲]

سیال بودن مفهوم سنت نبوی

۱۴۵

هر چند بیشتر اصولیون، با شافعی در تفسیر حکمتش همراه نبودند، اما در تثبیت دلالت سنت بر سنت نبوی فقط، به عنوان مفهومی اصولی، با او همگام شدند. قاضی عبدالجبار معتزلی (فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ۱۹۷۴: ۱۶۰)، ابن حزم (الإحکام الفصول فی أصول الأحکام، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۲)، ابوالولید باجی مالکی (إحکام الفصول فی أحکام الأصول، ۱۴۰۹: ۳۰۹)، غزالی (المستصفی من علم الأصول، ۱۴۱۱: ۶/۱، ۱۲۹) و کلودانی حنبلی (التمهید فی أصول الفقه، ۱۴۰۶: ۱۰۳/۳)، سنت نبوی را همراه قرآن و اجماع، به عنوان دلیلی شرعی ذکر می‌کنند و قاضی

عبدالجبار (فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ۱۹۷۴: ۱۶۰-۱۶۲) فقط حدیثی که نقلش از پیامبر ثابت بود، می‌پذیرد و سنت را از منظر اصولی، امر و فعلی می‌داند که برای تداوم و عمل بدان، صادر شده است که متناسب با معنای اشتقاقی کلمه؛ جریان و استمرار است و شاگردش ابوالحسین بصری نیز آن را برگزیده است.

اما ابن حزم (الإحكام الفصول فی أصول الأحكام، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۲)، ابوالولید باجی مالکی (إحكام الفصول فی أحكام الأصول، ۱۴۰۹: ۳۰۹)، غزالی (المستصفی من علم الأصول، ۱۴۱۱: ۶/۱) و کلودانی (التمهید فی أصول الفقه، ۱۴۰۶: ۷/۱)، علاوه بر قول و فعل، آن را شامل تقریر پیامبر نیز کردند و به تدریج، هم در مفهوم سنت توسعه شد و هم فاصله آن از حدیث بیشتر؛ هم‌چنان که تصریح شده سنت اعم از حدیث است؛ زیرا سنت شامل فعل و قول است و حدیث فقط شامل قول (بخاری، کشف الاسرار، ۱۴۱۸: ۵۱/۱) تا به مفهوم اصولی خاص خود دست یابد. افزون بر توسعه معنای سنت در امور مرتبط با پیامبر، از حیث صاحب سنت نیز نزد حنفی‌های اصولی متأخر، توسعه یافته و شامل صحابه نیز گشت (همو، ۴۴۷/۲) و ظاهراً چنین اختلافی میان حنفی‌ها و دیگران، ریشه‌های کهنی دارد؛ نقل شده که صالح بن کیسان و زهری به نگارش حدیث نبوی پرداختند و پس از اتمام، زهری از او می‌خواهد که حدیث صحابه را نیز بنویسند؛ چون سنت است، اما ابن کیسان آن را سنت ندانسته و نمی‌نویسد (ابن عبدالبر، جامع البیان العلم و فضله، ۱۳۴۶: ۷۷/۱)^[۳۳]. البته معلوم نبود مراد از صحابه چه کسانی هستند؛ تمام صحابه، خلفای چهارگانه یا دو خلیفه نخست. برای مثال ابو یوسف و شیبانی (محمد بن حسن) صحابه را حجت می‌دانند به خصوص خلفای چهارگانه، اما فقط بر دو خلیفه نخست تمرکز کرده‌اند (Ansari: P 159). اباضی‌ها نیز فقط به سنت دو خلیفه اول در کنار سنت پیامبر قائل بودند، چون این دو پیش از فتنه، خلیفه بودند (مقدمه محقق کتاب ازکوی، الجامع، ۱۹۸۱: ۴۶؛ برّادی، الجواهر المنتقا، ۱۳۰۲: ۱۶۵؛ ابن سلام اباضی، لواب، ۱۹۸۶: ۱۶۵) و شیعه، نه سنت صحابه، بلکه سنت ائمه معصومین علیهم‌السلام را از حیث قول مورد اعتنا و در کنار کتاب و سنت پیامبر قرار دادند (مفید، مختصره التذکره باصول الفقه، بی تا: ۱۵/۲) و این خود، نشانگر توسعه معنای سنت نزد شیعه است و از آنجا که نظر مفید، ممکن بود فقط بر اقوال ائمه علیهم‌السلام که سنت پیامبر را نقل می‌کنند، دلالت کند، اصولیون شیعه، به صراحت سنت ائمه علیهم‌السلام را هم چون سنت پیامبر، شامل قول، فعل و تقریر دانستند (فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهی فی الاسلام، ۱۹۸۷: ۱۱۱).^[۳۴]

وحيانی شمردن سنت

از جمله تغییرات مفهوم سنت نزد مکاتب فقهی نخستین و محدثین، ابتدائاً از شافعی، وحيانی و مقدّس شدن آن است. مفهوم وحی در دین اسلام، به اعتبار تعلقش به اصل عقیده، از محوریت خاصی برخوردار است. از این رو، علم اصول فقه، برای توسعه مدوّنات نصی وحيانی، حدیث نبوی و نزد شیعه، احادیث امامان را به قرآن، پیوند داد (Arkon: p. 271).

شافعی نخستین کسی است سنت را وحی، اما از نوعی متفاوت با وحی قرآن دانست که خداوند آن را در دل پیامبرش انداخت و به این حدیث از پیامبر استناد کرد: «إِنَّ الرُّوحَ الْأَمِينَ قَدْ أَلْقَى فِي رُوعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوْفِي رِزْقَهَا فَأَجْمَلُوا فِي الطَّلَبِ» (شافعی، الرساله، ۱۳۹۹: ۹۳)^[۳۵] و ألقى في الروح، القای معنا از سوی خداوند و وحی قرآن، القای معنا و لفظ است. شافعی چون می دانست این نظریه، یقینی نخواهد بود، لذا نه به قرآن، بلکه به حدیثی نبوی که به دلایل مختلفی، تضعیف شده و محقق «الرساله» بدان مشروحاً پرداخته، استناد کرده است (ر.ک: همو، ۹۳-۱۰۳، پاورقی ۸).

اما ابن حزم ضمن اعتقاد به وحيانی بودن سنت (ابن حزم، الاحكام الفصول فی اصول الاحكام، ۱۴۰۷: ۱/۶۹، ۴۳)، نظریه شافعی را توسعه داد و وحی را به دو قسم: الف) تلاوت شونده مُعْجَز: قرآن، ب) روایت شده، غیر مؤلّف، غیر مُعْجَز و غیر تلاوت شونده اما خواندنی: حدیث پیامبر تقسیم کرد (همان، ۱/۹۳)؛ و غزالی نیز پس او، چنین می گوید (غزالی، المستصفی من علم الاصول، ۱۴۱۱: ۱/۱۲۹). لذا ابن حزم معتقد به عدم تعارض بین نصوص شده (ابن حزم، الاحكام الفصول فی اصول، ۱۴۰۷: ۱/۱۷۳-۱۷۴) و جواز نسخ قرآن به سنت و به عکس را داد (همو، ۵/۴) و سنت را همتای قرآن ساخت و اجتهاد پیامبر را نفی کرد (همو، ۵/۱۲۷) و به آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۳-۴) استناد نموده تا امر و نهی پیامبر را وحی بداند (همو، ۶/۲۱۰).

هرچند این تفسیر آیه، با استقبال برخی از مفسران روبرو شد (قرطبی، الجامع لاحكام، ۱۹۵۷: ۸۵/۹؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۹: ۱۲/۴۲)،^[۳۶] اما برخی دیگر با شدت نسبت بدان مخالفت کردند، از جمله کلودانی چنین آن را رد کرده است:

۱. حکم به قیاس، از روی هوی نیست، بلکه آن رد به وحی یا از وحی است.

۲. لفظ نطق، منصرف به قول است، پس فعل چه خواهد شد؟ این جواب، در اصل از قاضی عبدالجبار بوده که کلودانی آن را از ابوالحسین بصری (المعتمد فی اصول الفقه، ۱۴۰۳: ۲/۷۶۳) گرفته است.

۳. سبب نزول این آیات، بر آن دلالت دارد که کفار قریش در مصدر الهی وحی تشکیک و آن را قول خود پیامبر دانستند که در رد آن، این آیات نازل شد (کلوذانی، التمهید فی اصول الفقه، ۱۴۰۶: ۳/۱۹-۴۲۰). به عبارت دیگر، این آیات، مکی بوده (و نیز ر.ک: طوسی، التبیان، ۱۴۰۹: ۹/۴۲۰، طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۱۵: ۹/۲۸۴) و متوجه رد تشکیک نسبت به کل قرآن نه قول و فعل پیامبر بوده است (شحرور، الکتاب والقرآن، ۱۹۹۰: ۵۴۵).

۴. ضمیر در اینجا، به قرآن برمی‌گردد. ضمناً پیامبر و صحابه احادیث نبوی را وحی تلقی نمی‌کردند و بر خلاف قرآن، کسی به جمع‌آوری و تدوین آن فرمان نداد و در نقل به معنای حدیث، نیز مشکلی احساس نمی‌کردند.

پیامدهای تثبیت و حیانی شدن سنت اصولی

یک. زندگی پیامبر ﷺ را در جهانی مطلق قرار داده و بشری و نسبی بودنش را به مثابه انسانی که در قرن هفتم در شبه جزیره عرب زیسته و زندگیش مبتنی بر ویژگی‌های زیست‌محیطی آنجا بوده، نادیده گرفته و مبلغ و شارح وحی بودن ایشان و آیات بسیاری که به بشری بودن ایشان و نفی عصمت مطلق با عتاب یا نقد برخی از تصرفاتشان تصریح دارد (مانند آیات نخستین سوره عبس) را، انکار نمود.

دو. دوره‌ای لاهوتی و متجلی در سه میراث حدیثی رقیب: سنی، شیعی و خوارجی را پایه‌گذاری کرد. مجموعه‌های حدیثی این سه میراث، به رغم ادعایشان که صاحب مدوناتی کاملاً صحیح هستند، با هم، هم‌ساز نبوده و نمایانگر اوج مواجهه اهل سنت با شیعه می‌باشد که به قصد تسلط بر رهبری برتری که هر نوع تسلط سیاسی یا عدم آن را تجویز می‌کند، صورت گرفت. این مواجهه در حقیقت، همان عاملی است که مفهوم سنت را از حوزه علم به حوزه ایدئولوژیک منتقل و آن را مفهومی ایدئولوژیکی ساخت تا معنایش حداکثر انطباق بر معنای فرقه‌ای پیدا کند که از نظر تاریخی، بر دیگر فرق اسلامی پیروز شد؛ یعنی اهل سنت و جماعتی که مدعی انتسابشان به سنت نبوی هستند، در حالی که شیعه، از سنت اهل بیت [علیهم‌السلام]؛ یعنی بیت محمد [صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] سخن می‌گویند (ارکون، الفکر الإسلامی، ۱۹۸۷: ۲۷؛ أبوزید، مفهوم النص، ۱۹۹۰: ۸۲).

سه. این مفهوم، از شافعی تا کلوذانی، پیوسته چالش‌برانگیز و نظریه‌ای در برابر نظریه‌ای دیگر بود و چه بسا، مهم‌ترین آنها، انتقاد شافعی در کتاب «الأئم» از مفهوم سنت نزد مالک است که آن را به عمل اهل مدینه مستند می‌کرد. پس از او، ابن حزم نیز [با ذکر ده‌ها مورد اختلاف فتوای مالک با آن‌چه روایت کرده،] اصل تقلید [از سنت نبوی توسط مالک] را نفی نمود (ابن حزم، الاحکام الفصول فی اصول الاحکام، ۱۴۰۷: ۲/۱۰۰ به بعد).

چهار. موجب ظهور مفهوم مقابلی؛ یعنی بدعت، شد. بدین ترتیب، هر چیزی نمی‌توانست وارد نظام میراث اسلامی ایده‌آل از طریق اصول فقه شود یا بیرون از مرزهای ایجاد شده توسط سنت باشد، بدعت و مذموم شمرده شد و چالشی بین سنت و بدعت و در نهایت، تقلید و اجتهاد روی داد (أركون، الفكر الإسلامی، ۱۹۸۷: ۲۳).^[۳۷]

تاریخ انکاری حجیت سنت

ظاهراً اصل بحث از حجیت قرآن و سنت و نیز اجماع و قیاس از مباحث کلامی بوده (ابن عبدالشکور، شرح مسلم الثبوت، ۱۳۲۶: ۱/۱۷) که در علم اصول بنابر ضرورت بدان پرداخته شد و برخی در بحث حجیت سنت، تصریح کردند که آن، مانند حجیت قرآن، امری بدیهی است (ابن حزم، الاحکام الفصول، ۱۴۰۷: ۱/۱۳ به بعد، ابن عبدالشکور، شرح مسلم الثبوت، ۱۳۲۶: ۱/۱۷؛ عبدالخالق، حجیت السنه، ۱۹۸۶: ۲۴۹؛ ابن خلدون، المقدمة، ۱۹۶۱: ۸۱۳) و به رد مخالفین این نظر، بلکه تکفیر آنها، اقدام کردند (شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۲۸ به بعد، ابن حزم، الاحکام الفصول، ۱۴۰۷: ۲/۷۹-۸۰).

اما این ادعا با تاریخ حدیث چندان مطابقت ندارد. ظهور پدیده وضع^[۳۸] [در کنار دیگر آسیب‌های نقل حدیث، مانند سهو، نسیان، نقل به معنا، عدم ضبط] از دیرباز واکنش بسیاری را نسبت به صحت بخشی یا تمام حدیث برانگیخت و برخی قائل به عدم حجیت آن شدند (ر.ک: شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۱۴؛ بغدادی، اصول الدین، ۱۹۲۸: ۱۹؛ ابن حزم، الاحکام الفصول، ۱۴۰۷: ۲/۷۹؛ شاطبی، الموافقات، بی تا: ۱۷/۴؛ سیوطی، مفتاح الجنه، ۱۹۸۷: ۱۴) و شافعی فصلی طولانی به نام «باب حکایة قول الطائفة التي ردّت الأخبار» اختصاص داده و اشکالات منکرین صحت حدیث، از کذب، نسیان، سهو، خطا، ادراج، ... را متذکر شده و سپس به نقد آنها می‌پردازد (شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۱۴ به بعد) و سیوطی [در قرن ۱۰ نیز]، در کتابی به نام «مفتاح الجنه فی الاحتجاج بالسنه» به ذکر مطالب این گروه و پاسخ به آنها می‌نگارد که نشان می‌دهد چنین انکاری حداقل تا زمان سیوطی تداوم داشت.

۱۴۹

با این وجود، نامی از اصحاب چنین نظری نیست، هر چند شافعی به اهل کلام بودنشان و نیز برخی از انگیزه‌های سیاسی (مانند ریاست طلبی) و مذهبی و نیز تقلید، عدم دقت و غفلتشان، اشاره دارد (شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۱۲) و برخی احتمال داده‌اند که ضرار بن عمرو غطفانی (م. ۱۹۰ق)، عماد بن سلیمان، نظام (م. ۲۳۱ق) و حفص الفرد (أبویحیی) که نزدیک به معتزله و نیز معاصر شافعی بودند، از جمله آنها باشند (رضوان، الشافعی و الرساله، ۱۹۹۰). برخی، خوارج

و روافض شیعه (که بعضی از آنها حتی قرآن را به سبب تحریف، حجیت نمی‌دانستند) را از این منکرین شمرده‌اند (بغدادی، اصول الدین، ۱۹۲۸: ۱۹؛ شاطبی، الموافقات، بی‌تا: ۱۷/۴، سیوطی، مفتاح الجنه، ۱۹۸۷: ۱۴) که سیوطی بر آن است که اصل این نظریه به زنادقه و گروهی از غلات رافضی برمی‌گردد که در زمان ائمه چهارگانه و پس از آن بسیار شده بودند و این ائمه و اصحابشان به مقابله آنها اقدام کردند.

اما برخی از متأخرین با توجه به تصریحات شافعی و ابن قتیبه در «تأویل مختلف الحدیث» که از نفی حدیث توسط معتزله به سبب تعارضشان با هم یا با قرآن سخن گفته، برآند که اصحاب این نظر از بصره که آن روزگار مرکز جنبش کلامی و اعتزالی بود و از معتزلی‌ها باشند (خضری، تاریخ التشریح الاسلامی، ۱۹۸۸: ۱۲۴-۱۲۵؛ یوسف موسی، تاریخ الفقه الاسلامی، ۱۹۵۸: ۱۰۴/۲؛ سبکی و دیگران، تاریخ التشریح الاسلامی، ۱۹۳۶: ۲۰۲؛ سباعی، السنه و مکانتها فی التشریح الاسلامی، ۱۹۸۵: ۱۴۹-۱۴۳)، هر چند برخی از سلفی‌ها تلاش کردند این تهمت را از معتزله برداشته و فقط روافض را به استناد سخن ابن حزم متهم کنند (عبدالغنی، حجیت السنه، ۱۹۸۶: ۲۶۸)، در حالی که ابن حزم، فقط نظر غلات روافض نسبت به عدم حجیت قرآن را ذکر کرده و سخنی از نفی حجیت سنت نزد آنان ندارد (ابن حزم، الاحکام الفصول فی اصول الاحکام، ۱۴۰۷: ۹۲/۱) [۳۹].

انکار حجیت سنت ریشه‌های کهن در میراث اسلامی ما داشته و از زمان ائمه چهارگانه به ظهور رسیده و وجدان اسلامی تا پیروزی مدرسه حدیث و تحکیم حجیت سنت، به مثابه دلیل دوم پس از قرآن، به بدهت این حجیت قانع نشده بود، هر چند در دوران متأخر مجدداً گروهی منکر حجیت حدیث به ظهور رسیده و اتکای خود را صرفاً بر قرآن قرار دادند و بر خود نام «قرآنیون» [۴۰] نهادند که مشهورترین آنها، محمد توفیق صدیقی است که نظریات خود را در مجله المنار (سال ۹، شماره ۷ و ۱۲) تحت عنوان «الإسلام هو القرآن وحده» منتشر کرده است.

نتیجه

۱۵۰

بررسی تاریخ‌انگاری مفهوم سنت، آشکار می‌کند که این مفهوم، در ابتدا در مصادر اصولی و فقهی، نه امری مقدس یا علوی، بلکه امری اجتهادی، انسانی و منعکس‌کننده فرهنگ قرون نخستین عصر جدید و تصورات اصحاب آن از حیث وابستگی‌های دینی، سیاسی و اجتماعی بوده و از مفهوم سنت زنده و متحرک که بر معنای جریان در اصل لغوی دلالت می‌کرد، به «سنت معیاری» پس از قرآن، مصدر تشریح، امری قدسی و غیر قابل درک و با مشروعیتی ریشه در تعالیم

و حیانی تبدیل و تاریختی این مفهوم انکار شد. این مفهوم نوین را اصولیون در نتیجه اقتضانات فرقه‌ای و تاریخی خاصی ساخته‌اند که تاریخی و نسبی بوده و پیامبر و اصحابش آن را نمی‌شناختند که این تعریفی اصولی و اشتباه از سنت بوده و موجب دفن اسلام شد (شحرور، کتاب و القرآن، ۱۹۹۰: ۵۱۸) و اندیشه اسلامی را در اعماق پرتگاه مسیحی افکند؛ مسیحیت، به طور اختصاصی به شخصیت مسیح مرتبط است و کلام مسیح نزد آنها، عین کلام خدا بود. از این رو، تمام اناجیل را با وجود اختلافاتی که دارند، سیره ذاتی مسیح و مسیح همان شهادت خداوند بر انجیل دانسته شد. این شهادت نزد مسلمانان، همان «کتاب منزل» نه شخصیت پیامبر بود که با مفهوم سنتی و کلاسیک سنت، پیامبر، همان شهادت خداوندی در کنار قرآن گشت بلکه عملاً حدیث نبوی بیش از کتاب خداوند مورد اتکا و اعتماد قرار گرفت (همان، ۵۶۸).

ضمناً از منظر جامعه‌شناسی، دین ضمن تأثیرگذاری شدید در جامعه بشری، از عوامل اجتماعی، هم چون اقتصاد، سیاست و عرف تأثیر می‌پذیرد. لذا باید به بازخوانی و واکاوی نظریات و مفاهیمی که متکلمان و فقها و اصولیون نهاده‌اند؛ کسانی که هیچ تصویری از مفهوم جامعه‌شناختی ادیان نداشته‌اند، پرداخت (ر.ک: آرکون، الإسلام أصالة و ممارسة، ۱۹۸۶: ۱۹-۲۰).

بررسی و نقد

هم‌چنان که ملاحظه شد، حمادی در این نوشتار، به بررسی مفهوم سنت نبوی؛ دومین منبع مسلمانان و تاریخ مندی آن در ابعاد مختلف آن پرداخته تا در نهایت ثابت کند که سنت، در معنا و حجیت، امری تاریخی بوده و در دو قرن نخست به معنای کنونی شناخته نمی‌شد، هر چند منکر معیار بودن آن به طور کلی و در کنار دیگر منابع تشریح نیست و تا حدودی نیز در بیان این نظریه با همه کاستی‌های تحقیقش، موفق بوده است. از جمله این کاستی‌ها، عدم استفاده از احادیث و کاربرد سنت در آنها است، مگر یک بار آن نیز از حدیثی ضعیف. هر چند به نظر می‌آید از قرآنیون که چندان به حدیث اعتماد ندارد، چنین کاری منطقی باشد، ولی باید به یاد داشت، حتی در صورت مخدوش و معلول بودن احادیث، این احادیث به هر حال، میراث فرهنگی و لغوی تلقی می‌شوند و اگر مضامینشان صادر از معصوم نباشد، اما صادر از مسلمانان بوده و بررسی آنها، می‌تواند نحوه کاربرد لفظ و دلالتش نزد آنان استخراج کرد. برای نمونه می‌توان به کاربرد سنت در حدیث شیعه اشاره‌ای کرد که قاعدتاً نباید دور از کاربرد آن در احادیث اهل سنت باشد. این کاربرد عبارت است از:

۱. هر چه از معصوم رسیده در مقابل بدعت: از علی علیه السلام: «أما السنة فسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وأما البدعة فما خالفها» (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ۱۴۰۴: ۲۱۱)؛

۲. مستحب در مقابل واجب: امام باقر یا صادق علیهما السلام: «الصَّلَاةُ فَرِيضَةٌ، وَ لَيْسَ الْاجْتِمَاعُ بِمَفْرُوضٍ فِي الصَّلَاةِ كُلِّهَا، وَ لَكِنَّهَا سُنَّةٌ» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۳/۳۲۷؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۳۶۵: ۳/۲۴)؛

۳. وجوب‌های نبوی نه قرآنی: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام الْقَوْمُ يَكُونُونَ فِي السَّفَرِ فَيَمُوتُ مِنْهُمْ مَيِّتٌ وَ مَعَهُمْ جُنُبٌ وَ مَعَهُمْ مَاءٌ قَلِيلٌ قَدَّرَ مَا يَكْفِي أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا يَبْدَأُ بِهِ قَالَ يَغْتَسِلُ الْجُنُبُ وَ يَشْرِكُ الْمَيِّتُ لِأَنَّ هَذَا فَرِيضَةٌ وَ هَذَا سُنَّةٌ» (همان، ۱/۱۱۰)؛

۴. سیره و عمل مستمر: پیامبر صلی الله علیه و آله: «خَمْسٌ لَا أَدْعُهُنَّ حَتَّى أَلْمَمَاتِ الْأَكْلُ عَلَى الْخَضِيضِ مَعَ الْعَبِيدِ وَ زُكُوبِي الْحِمَارِ مُؤَكَّفًا وَ حَلْبِي الْعَنْزِ بِيَدِي وَ نُبْسُ الصُّوفِ وَ التَّسْلِيمُ عَلَى الصَّبْيَانِ لِيَكُونَ ذَلِكَ سُنَّةً مِنْ بَعْدِي» (صدوق، الخصال، ۱۴۰۳: ۲۷۱؛ طباطبایی، مفهوم‌شناسی سنت، <http://www.hadith.net/post/۳۹۷۶۰>).

هم‌چنان که از برخی مصادر معجمی معتبر پنج قرن اول برای بررسی معنای لغوی استفاده نکرده که مترجم برای تکمیل بحث، آنها را متذکر شده است. ضمناً برخی از این مصادر، برای سنت چندین معنا ذکر کرده‌اند، اما مؤلف فقط به یک معنای آن اکتفا نموده که باز مترجم تلاش کرده همه معانی مربوط آورده شود. همچنین او، از منابعی گاهی استفاده کرده که متعلق به پنج قرن نخست نمی‌باشند.

رویکرد حمادی، پیش از او نیز نزد نواعتزالیونی چون أبوزید و ارکون مشاهده می‌شود که حمادی نیز از جمله آنان است. برای مثال پیش‌فرض أبوزید در کتاب‌های خود، چون: نقد گفتمان دینی، معنای متن، النص و السلطه و الحقیقه، الفکر الدینی بین اراده المعرفه و اراده الهیمنه، «قدسی بودن دین و قدسی نبودن و اجتهادی بودن معرفت دینی» است که نباید دومی را عین دین دانست و سنت نیز معرفت دینی بوده که توسط شافعی، بنابر مقاصد خاص مذهبی یا سیاسی مطرح گشت که عرف قریشیان و زمانه را تبدیل به دین کرد. دلایل او نیز عبارتند از: ۱. وحیانی نبودن سنت بلکه الهامی بودن آن؛ ۲. مشورت کردن پیامبر با مردم؛ ۳. تبعیت سنت از قرآن؛ چون شافعی سنت را ناسخ قرآن نمی‌داند؛ ۴. عصمت نبودن پیامبر در همه امور و ناسازگاری عصمت مطلق با آیات قرآنی. عصمت مطلق و نادیده گرفتن وجوه بشری پیامبر صلی الله علیه و آله را شافعی ابداع کرده است؛ ۵. عدم استقلال سنت در تشریح نزد قدما؛ ۶. تأخیر در تدوین سنت.

البته نمی‌توان انکار کرد که در میراث حدیثی، آسیب‌های جدی وارد شده است و دانشمندان فریقین نیز از دیرباز بر این امر واقف و با تأسیس علوم و تألیف کتب بسیاری در خصوص اعتبارسنجی این میراث، تلاش کردند ضمن شناسایی این آسیب‌ها، به پیرایش این میراث پرداخته و

روش‌های مناسب برای بهره‌مندی از آن ابتکار کنند. لذا چنین آسیبی، نمی‌تواند دلیلی بر نفی مطلق حدیث گردد. اگر چنین باشد، نواعتزالیون، به طریق اولی نباید به قرآن تکیه نمایند؛ زیرا نیز در تفسیر و تأویل قرآن سخت اختلاف افتاده و به اصطلاح در آن تحریف معنوی شدیدی روی داده است و عملاً استناد و تکیه مطلق بر معانی آیاتش، اگر غیر ممکن نباشد، بسیار دشوار است. هم‌چنین، منابع لغوی مورد استفاده نیز نسبت به معنای سنت به شدت اختلاف دارند، اما با این وجود از آنها استفاده و بر اقوال آنها اعتماد شده است.

عمل به فعل متواتر یا معمول مسلمانان نیز مستمسک مستحکمی نیست؛ زیرا خود این اعمال، هم مبتنی بر احادیث و اخبار و فتاوی‌ای علما است و هم به شدت، مختلف می‌باشد. لذا آسیب میراث حدیثی، ذاتاً نمی‌تواند ما را از اتکا بر آن به طور مطلق، محروم سازد.

نهایت آن که حمادی ثابت می‌کند که سنت نبوی پیوسته ملاک عمل مسلمانان؛ نه مطلق، ولی به عنوان یکی از منابع بوده است. ضمناً توسعه ادله مسلمین، قبل از شافعی، دلیل عدم قداست سنت نیست؛ چرا پس از شافعی نیز عموم مسلمانان، از ادله متنوعی در کنار قرآن و سنت، مانند اجماع، عقل، قیاس،... و بلکه سنت صحابه و سلف و فتاوی‌ای علما، بهره برده‌اند.

ضمناً تألیفات در نقد سنت یا دفاع از آن بسیارند؛ در نفی سنت، مانند: الاسلام هو القرآن وحده از محمد توفیق صدقی، مصادر التاريخ الاسلامی از اسماعیل ادهم، القرآن و کفی مصدراً للتشريع الاسلامی از احمد صبحی، دین السلطان از نیازی عبدالعز، الحدیث و القرآن و نیز سنة الاولین از ابن قرناس که بیشتر، از آن قرآنیون می‌باشند. در مقابل تألیفات بسیاری در دفاع از سنت نگاشته شده که عموماً با نقد بخشی از میراث حدیثی و بعضاً در رد رویکرد عدم حجیت سنت می‌باشند، مانند: أضواء علی السنّة المحمديّة أو الدفاع عن السنّة از ابوریه، السنة النبویة بین اهل الفقه و اهل الحدیث از محمد غزالی، شفاء الصدر بنفی عذاب القبر و تبصیر الأمة بحقیقه السنة از اسماعیل منصور، العقل من النقل و قراءة نقديه لمجموعة من أحاديث البخاری از سامر اسلامبولی، تدوین السنة از ابراهیم فوزی، ترجمان القرآن از ابوالاعلی مودودی، دراسات فی السنة النبویة از محمد ضیاء الرحمن اعظمی، السنة النبویة وحی از خلیل طاهر و نیز از شیخه بنت مفرح یا ابولبابه بن الطاهر حسین، السنة النبویة و مکانتها از نور فاروت و نیز از رقیه نیاز، کتابات أعداء الاسلام و مناقشتها از عماد شریینی، افعال الرسول ودلالاتها از محمد عتیبی، ضرورة الاهتمام بالسنن النبویة از عبدالسلام بن برجس، السنّة و مکانتها از مصطفی سباعی، السنة حجّتها و مکانتها فی الاسلام و الردّ علی منکرها از محمد لقمان سلفی، السنة النبویة و بیانها للقرآن الکریم از محمود احمد حسین عبدربه،... و نیز: رویکرد ابوزید به سنت و حجیت آن از محمد کاظم

رحمان ستایش و نرگس بهشتی، درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر از مجید معارف و سعید شفیعی (فصل‌های ۱۳، ۱۴ و ۱۵)، معیارهای شناخت احادیث ساختگی و آسیب‌شناسی میراث حدیثی مسلمانان و افراطی‌گری از قاسم بستانی.

پی‌نوشت‌ها

[۱] حمادی ذویب، فارغ التحصیلان دانشکده ادبیات تونس و شاگرد عبدالمجید شرفی؛ متفکر نواندیش تونسوی و صاحب کتاب‌هایی چون: الاسلام و الحداثة (اسلام و مدرنیته)، تحدیث الفکر الاسلامی (نوسازی اندیشه دینی)، الاسلام بین الرسالة و التاریخ (اسلام میان رسالت و تاریخ) و استاد راهنمای رساله وی، به نام «السنة اصلاً من اصول الفقه الی نهاییه القرن الخامس الهجری (۱۹۹۳م)» (سنت نبوی، منبعی از منابع اصول فقه تا پایان قرن پنجم) است. حمادی، سپس این اثر را در سال ۲۰۰۵م با عنوان «السنة بین الاصول و التاریخ» (سنت نبوی میان اصول [فقه] و تاریخ) به چاپ رسانید که این نوشتار نیز ترجمه‌ای از مباحث نخستین کتاب «السنة بین الاصول و التاریخ» (چاپ مرکز الثقافی العربی، دارالبيضاء - مغرب، بیروت، ۲۰۱۳م)، از صفحات ۷ الی ۷۱ (مقدمه چاپ اول و دوم، باب اول و ابتدای باب دوم)؛ مباحث مرتبط با تاریخ‌نگاره مفهوم سنت و حجیت آن است. متذکر می‌شود که تمام پی‌نوشت‌ها و منابع آن، از مترجم بوده و کتابنامه آن به طور مستقل در پایان پژوهش آورده می‌شود.

[۲] هر چند از نظر مترجم نمی‌توان به راحتی از معنای لغوی یک لفظ، معنای اصطلاحی آن را استخراج کرد، هم‌چنان که در این نوشتار نیز، تعدد اقوال در وجه مناسبت معنای اصطلاحی سنت با معنای لغوی آن مشهود است.

[۳] پیش از این تاریخ، فراهیدی (م. ۱۷۰ق) برای سنت دو معنای: گردی صورت و حرکت تند اسب و جلو و عقب رفتن آن ذکر کرده (فراهیدی، کتاب العین، ۱۴۱۰: ۱۹۷/۷) که می‌تواند همان جریان و حرکت اما شدید باشد. متذکر می‌شود که شوکانی، از دانشمندان قرن ۱۳ است، اما در منابع مقدم‌تر مدرکی دال بر انتساب چنین سخن به «کسانی» نیست و ظاهراً نخستین منبعی که چنین عبارتی را ذکر کرده؛ زرکشی (م. ۷۹۴ق) در کتابش «البحر المحیط فی أصول الفقه» (۱۴۲۱: ۵/۶)، آن را به إلیکیا الهراسی (م. ۵۰۴ق) نسبت داده است. پس چنین معنایی، نباید سابقه‌ای بیش از قرن پنجم داشته باشد، هر چند به شکلی نزد قدما مطرح بوده است، هم‌چنان که از معنای ابن فارس (خواهد آمد) چنین فهم می‌شود.

[۴] ابن سگیت در همین جا، معانی دیگری نیز آورده که از: متن طریق، سمت و سو، الگو (راه و روش).

[۵] ابن سگیت و همچنان که بالا ذکر شد، در دیگر کتابش نیز متن طریق را برای این کلمه ذکر کرده است. اما ابن درید (م. ۳۲۱ ق) (جمهرة اللغة، ۱۹۸۷: ۱/۱۳۲)، دیگر لغت‌شناس این عصر، سنت را طریقت و راه و روش و شامل خوب و بد می‌داند.

[۶] هم‌چنان که قدامه بن جعفر (م. ۳۳۷ ق) (جواهر الالفاظ، ۱۹۳۲: ۱۵) تصریح دارد که «السنن» یکی از اسامی طریق است.

[۷] البته، همو با ذکر حدیث ذیل: «من سنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمَلَ بِهَا وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً»، چندان بر نظر خود وفادار نبوده است؛ چرا که چنین حدیثی، دلالت بر عدم دلالت ارزشی سنت دارد (برای حدیث، ر.ک: ابن حنبل، المسند، بی‌تا: ۴/۳۶۱، ۳۶۲؛ دارمی، السنن، ۱۳۴۹: ۱/۱۳۰، ۱۳۱؛ ابن ماجه، السنن، بی‌تا: ۱/۷۴، ۷۵... و نیز: برقی، المحاسن، ۱۳۷۰: ۱/۲۷؛ کلینی، کافی، ۱۳۷۵: ۵/۱۰؛ طوسی، التهذیب، ۱۳۶۵: ۶/۱۲۴ با تعابیری نزدیک به هم).

[۸] ازهری، معنای گردی چهره نیز ذکر کرده است (ازهری، تهذیب اللغة، ۲۰۰۱: ۱۲/۳۰۱) و در همین زمان، صاحب بن عباد (م. ۳۸۵ ق) (المحیط فی اللغة، بی‌تا: ۲/۲۴۴) نیز معانی ذیل را آورده است: مذهب و طریق، سمت و سو، عادت، حرکت کردن شدید اسب و جلو و عقب رفتن آن و جوهری (م. ۳۹۳) (الصحاح، ۱۴۰۷: ۵/۲۱۳۹) نیز سنت را سیره (خوب یا بد) و مأخوذ از سمت و سو و جهت چیزی دانسته است.

[۹] و به قول هذلی که بالا ذکر شد، استناد می‌کند (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۳۶۸: ۶۱/۳). این معنا نزد ابن سگیت نیز وجود دارد.

[۱۰] به معنای سمت و سو نیز اشاره دارد (همان) که باز پیشینیان از آن یاد کرده‌اند. این معنا؛ یعنی جریان آرام و سهل آب و مانند آن از مایعات، در معنای کلی خود، نزد ابن سگیت نیز وجود دارد و در حقیقت، به جز معنای چهارم، دیگر معانی، نزد نحویین از زمان ابن سگیت وجود داشته است.

[۱۱] بهتر بود نویسنده این معنا را از جمله نخستین معانی این واژه ذکر می‌کرد، هم‌چنان که فراهیدی و ازهری و نیز نحاس (م. ۳۳۸ ق) (معانی القرآن، ۱۴۰۹: ۴/۲۶) بدان اشاره کرده‌اند و مؤخر آوردن چنین معنایی از حیث منبع ارجاع و سپس تصریح به قدیمی بودن چنین معنایی کردن، در حالی که امکان ارجاع این معنا، به منابعی کهن‌تر مانند العین فراهیدی وجود دارد، نوعی کم‌دقتی در تاریخ‌مندی یک لفظ دانست.

نیز متذکر می‌شود که این بیت را ابن منظور (م. ۷۱۱ ق) از ثعلب احمد بن یحیی (م. ۲۹۱ ق) نقل می‌کند، در حالی که فاصله ابن منظور تا ثعلب بسیار طولانی بوده و در منبع دیگری پیش از ابن منظور مشاهده نشده و خود ثعلب نیز نگفته که اصل شعر از کیست. ضمناً استناد به منظور از قرن هشتم برای این تحقیق درست نیست.

[۱۲] در حقیقت این عبارت، ضمن خبری طولانی در خصوص غزوه خندق و نخستین بار و نیز تنها توسط ابن سعد (م. ۲۳۵ق) با چهار واسطه از عائشه نقل شده که با توجه تعداد رجال این خبر، باید حدیث، در کنار غرابتش مرسل باشد.

[۱۳] ابن سیده که نویسنده پس از این، از او و کتابش «المخصص» یاد می‌کند، در کتاب معجمی خود «المحکم و المحيط الأعظم» (۸/ ۴۱۶-۴۱۸) به تفصیل و به شرح ذیل به معنای سنت پرداخته است: الف) چهره، گردی چهره یا پیشانی؛ ب) سنت خداوند، احکام، اوامر و نواهی او؛ ج) سیره خوب یا بد در معنای «سنت الأولین» (کهف/ ۵۵)؛ د) طبیعت؛ هـ) سمت و سو و جهت؛ و) جریان و حرکت شدید؛ ز) الگو و مثال؛ ح) جریان آرام مانند ریختن آب،... ولی به معنای الگوی معیار یا طریقت پسندیده اشاره نکرده است.

[۱۴] نیازی به زبیدی (م. ۱۲۰۵ق) نیست؛ زیرا وی از قرن ۱۳ بوده و اشاره به او مگر جهت این اطلاع‌رسانی که این کتاب از چه کتابی گرفته شده، فایده‌ای در بر ندارد. ضمناً نویسنده خود در جایی دیگر از این اثر استفاده نکرده بلکه تصریح دارد که تا این منظور پیش‌تر نخواهد رفت.

[۱۵] او در اینجا، سنت را فقط به معنای لطافت صورت آورده است (ابن سیده، المخصص، ۱۴۱۷: ۱/ ۹۴).

[۱۶] هر چند باید گفت که اولاً زمخشری از علمای قرن ۶ است و بنای نویسنده تاریخ‌مندی سنت تا قرن ۵ می‌باشد، ثانیاً او در «اساس البلاغة» (۱۴۱۹: ۱/ ۴۷۸)، سنت را به معنای طریقت نیز گفته است.

[۱۷] مؤلف، اما پیش از این و در بحث تاریخ‌مندی لغوی سنت از این منابع، مگر از ابن فارس، مطلبی ذکر نکرده و مترجم تلاش نموده که این نقصیه را در پی‌نوشت‌ها، رفع کند.

[۱۸] اما ظاهراً این معنا، چه به درستی منسوب به شمر (م. ۲۲۵ق) باشد یا نباشد - هم‌چنان که ذکر شد - توسط ابن سگیت (م. ۲۴۴ق) و پس از او توسط لغت‌شناسانی، چون ازهری به صراحت یا چون ابن عباد به غیر صراحت، ذیل معنای سمت و سو، ذکر شده است. لذا تلاش مؤلف برای تشکیک در قدمت این معنا، موجه نبوده و این معنا، حداقل از اوائل قرن سوم شناخته شده بود، هر چند معاصر شافعی (م. ۲۰۴ق) است که نویسنده تلاش دارد، تغییر معنایی در لفظ سنت را به دیدگاه او از سنت مرتبط بداند.

[۱۹] به جا بود که نویسنده از این اثر لغوی پیشتر در تبارشناسی لفظ سنت یاد می‌کرد. البته مترجم در پی‌نوشت چنین کرده است. ضمناً قدامه، سخنی از وجه مناسب طریق با اتباع و وضوح ندارد و آنچه گفته شده، تحلیل نویسنده است. اگرچه لغت‌شناسان پیش از قدامه نیز به معنای وضوح و اتباع اشاره کرده‌اند.

[۲۰] طبری، در همین جا، تصریح دارد که این معنا، شامل امر خیر یا شر می‌شود که هم‌چنان تا معنای معیار فاصله دارد و نمی‌تواند مقابل بدعت باشد. ضمناً چنین معنایی پیش‌تر نیز نزد لغت‌شناسان شناخته شده بوده و احادیثی بر اساس این معنا وجود دارد و دقیقاً طبری در اینجا همان معنایی را از سنت در نظر دارد که پس از این نویسنده، آن را برای بیت محتمل می‌داند. لذا ظاهراً قضاوت نویسنده در خصوص معنای مورد نظر طبری شتاب‌زده است و این معنا، همان معنایی است که امثال طوسی و طبرسی تحت عنوان، طریقت و عادت جاری (خواهد آمد) و نیز پیش‌تر، امثال ابن سگیت بدان اشاره نموده‌اند.

بیت مذکور نیز برای همین معنا، نزد بسیاری از مفسران، لغت‌شناسان و دیگر دانشمندانی که به تأویل سنت پرداخته‌اند و پس از طبری، استفاده شده است و ظاهراً نخستین کسی که قصیده لبید مشتمل بر این بیت را ذکر کرده، ابوزید قرشی (م. ۱۷۰ق) در «جمهرة أشعار العرب»، (بی‌تا: ۲۶۷) است که نشان از قدمت چنین معنایی دارد.

[۲۱] بدعت به معنای مقابل سنت، در احادیث آمده و تاریخی کهن‌تر از طبری دارد. به یک نمونه آن اشاره خواهد شد. هم‌چنین ر.ک: بستانی، واکاوی مفهوم بدعت و مصادیق آن، راه‌کاری برای دوری از افراطی‌گری.

[۲۲] تصریحی دال بر این نیت از طبری وجود ندارد، بلکه این تحلیل نویسنده است که به صورت یک حقیقت قطعی از آن یاد کرده است. بهتر بود حداقل به احتمالی بودن این تحلیل تصریح می‌شد.

[۲۳] «بر مثالی واحد بودند» ظاهراً چندان ربطی به معنای معیاری مد نظر نویسنده ندارد. ضمناً می‌توان مثال را در اینجا معادل طریقه گرفت که معنایی شناخته شده نزد پیشینیان است. [۲۴] ظاهراً نخستین کسی که قصیده مشتمل بر بیت مذکور را آورده، ابن هشام (م. ۲۱۳ق) (السیرة النبویه، ۱۳۷۵: ۲/۵۷۱) می‌باشد.

[۲۵] برای «بطریقتکم المثلی»، معانی عقل، اشراف و انساب یا اشراف فقط (علی‌السلام، مجاهد، سدی، یعنی وجوه مردم را به سوی خود برگردانند)، بنی اسرائیل و دارایی‌هایشان (قتاده و اکثریت، یعنی آنها و دارایی‌هایشان را برای خود ببرند)، سیره (از جبائی، ابومسلم، ابن زید) را گفته‌اند (طبری، جامع البیان، ۱۳۲۷: ۱۸/۳۳۲؛ طوسی، التبیان، ۱۴۰۹: ۷/۱۸۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۹: ۷/۳۶). ضمناً طبری در همین جا، قول ابن زید (م. ۱۸۲ق) را ضعیف، غیر جائز و بر خلاف نظر مفسرین می‌داند. یادآور می‌شود که ابن منظور و پیش از او، ازهری (تهذیب اللغة، ۲۰۰۱: ۱۰/۹)، این تفسیر را به آخفش نسبت داده‌اند، اما صاحب این معنا، ابوعبیده (م. ۲۰۹ق) در کتاب «معجاز القرآن» است. به هر حال، چنین قولی بسیار قدیمی‌تر از تصور نویسنده است.

[۲۶] این معنا، اعم از سنت نبوی است و طبرسی نیز اشاره دارد که یکی از این سنت‌ها، سنت نبوی است. اما ارجاع به طبرسی که متوفای قرن ۶ است، بنابر روش مؤلف، درست نیست، حداقل ایشان در میان شیعیان باید به طوسی (م. ۴۶۰ ق) در «التبیین» ارجاع می‌داد، هر چند طوسی نیز ذیل همان آیه‌ای که طبرسی معنای مذکور را گفته؛ یعنی (آل عمران/۱۳۷)، همان معنای طبرسی را آورده است (التبیین، ۱۴۰۹: ۵۹۷/۲). البته هر دو تفسیر، در جاهای متعددی سنت را به همان مصطلح به کار برده‌اند (ر.ک: همان، ۳۹۹/۱، ۴۶۷: ۱۵/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۹۴/۱، ۴۲۳: ۳۴۲/۲ و ...).

[۲۷] این بیت، برای معنای مذکور یا معنای مقرف (دورگه) در بسیاری از کتب لغت، تفسیر و غیره تکرار شده و منسوب به ذو الرّمه (غیلان بن عقبه، م. ۱۱۷ ق) بوده و ظاهراً نخستین بار توسط ابوزید قرشی (م. ۱۷۰ ق) در کتاب «جمهرة اشعار العرب» (بی تا: ۷۴۸) ذکر شده است. ضمناً فراهیدی (م. ۱۷۰ ق) (کتاب العین، ۱۴۱۰: ۱۴۷/۵) نیز از مصراع نخست این بیت استفاده کرده، اما به جای «سنة وجه»، «عزة وجه» آورده است.

[۲۸] ظاهراً دو معنا؛ قانون الهی حاکم یا عادت و روش الهی، تفاوت چندانی با هم ندارند، به خصوص آن که قدما از تعابیر طریقه، عادت یا حکم استفاده می‌کردند (ر.ک: طوسی، التبیین، ۱۴۰۱: ۳۶۲/۸، ۳۶۳، ۴۳۹ و ...). که در اینجا، مدلول یکسانی دارند و لفظ قانون هم که متأخرین استفاده می‌کنند، یکی از مترادفات سنت در اینجا خواهد بود. لذا نیازی به این تفکیک معنایی در اینجا، توسط مؤلف، آن نیز بنابر نظر ابن تیمیه (م. ۷۲۸ ق) نیست؛ زیرا معنای ابن تیمیه، نیز همان معنایی است که عموم مفسران پیشین گفته‌اند.

[۲۹] در تفاسیر منسوب به پیش از قرن پنجم شیعه و عموماً تفاسیر منقول، نیز کتاب به پیامبر (أبو حمزه ثمالی، ۱۲۳، ۱۴۴، ۱۴۵؛ عیاشی، ۱۶۸/۱، قمی، ۱۴۰/۱) و حکمت به حکمای برگزیده از پیامبران (أبو حمزه ثمالی، التفسیر، ۱۴۲۰: ۱۲۳، ۱۴۵، عیاشی، التفسیر بی تا: ۱۶۸/۱) و فهم و قضاوت (قمی، التفسیر، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۱) و ولایت علی (فرات، التفسیر، ۱۴۱۰: ۴۸۳) تفسیر شده‌اند.

۱۵۸

[۳۰] البته عموم تفاسیر، در معنای حکمت، به معنای سنت نیز اشاره دارند، مانند تفاسیری که مؤلف از آنها یاد کرده است. برای مثال طبری ذیل آیات ۱۲۹، ۱۵۱ و ۲۶۹ بقره، ۴۸ و ۱۶۴ آل عمران (جامع البیان، ۱۴۲۰: ۳/۸۶-۸۷، ۲۱۱، ۵۷۶/۵: ۶/۴۲۲-۴۲۳: ۷/۳۶۹) آن را علم به احکام قرآنی مبتنی بر بیان نبوی، از تبیین مجمل، حلال و حرام، امر و نهی و... می‌داند (همان، ۸۷/۳، ۲۰۰/۹) که ظاهراً همان سنت خواهد بود و ذیل آیه ۲۵۱ بقره، آن را نبوت (همان، ۵/

۳۷۲) و نیز طبرسی نیز ذیل آیه ۱۲۹ بقره (مجمع البیان، ۱۴۱۵: ۱/۳۹۴) و قرطبی ذیل آیه ۱۲۹ بقره (الجامع لأحكام القرآن، ۱۴۰۵: ۲/۱۳۱). لذا بهتر بود مؤلف در اینجا متذکر می‌شد که معنای سنت نیز معنایی قدیمی در تفسیر و در حدیث (با ملاحظه حدیث قتاده) بوده است.

[۳۱] بر فرض صحت چنین یکسانی، اثبات چنین نیت خوانی که هدف وحدت اسلامی بوده، ممکن نیست. ضمن این که نه چنین وحدتی میان مسلمانان رخ داد و نه این دو، مرجعیت تامی نزد مسلمانان داشتند تا با نظر آنها، همه تن به وحدت بدهند و این در حالی است که طبری، هم‌چنان معانی بسیاری برای این سنت و حکمت بیان داشته است.

[۳۲] در خصوص طبری، چنین نظری بسیار شگفت‌انگیز است؛ زیرا طبری در کنار معنای سنت، به دیگر معانی حکمت نیز اشاره کرده است، بلکه خود ذیل آیه ۱۲۹ بقره تصریح دارد، حکمت را علم به احکام قرآنی می‌داند. هم‌چنان که دیگر مفسران نیز بر یک معنای در این کلمه، اصرار نداشته‌اند.

[۳۳] ظاهراً قدیمی‌ترین اثری که این خبر را ذکر کرده، «التاریخ الکبیر» ابن ابی خیشمه (م. ۲۷۹ق) (۱۴۲۷: ۲/۲۶۴) به نقل از احمد بن حنبل است.

[۳۴] هر چند ظاهراً در دو کتاب اصولی قرن پنجم، الذریعة سید مرتضی (شاگرد شیخ مفید، م. ۴۳۶ق) و العدة شیخ طوسی (شاگرد سید مرتضی، م. ۴۶۰ق)، به رغم تکرار بسیار سنت در کنار کتاب و اجماع، مطلبی که آن را شامل سنت ائمه کند، مشاهده نشد و گویی در این زمان، چنین اشتمالی مفروض عنده دانسته شده است.

[۳۵] یادآور می‌شود که این تنها شافعی است که این خبر را، آن نیز با سه واسطه از پیامبر نقل می‌کند (همان‌جا) که هم‌چنین علو سندی بسیار بعید است و هم خبر غریب.

[۳۶] بنابر کتابنامه مترجم، این ارجاع: طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۹: ۹/۲۸۸ است. ضمناً این تفسیر و تفسیر قرطبی، وحی را در اینجا شامل قرآن و سنت و طبری (جامع البیان، ۱۴۲۰: ۲۲/۵۶) و طوسی (التبیان، ۱۴۰۹: ۹/۴۲۱) فقط قرآن دانسته‌اند. البته طوسی تعبیر «القرآن و ما یؤدیه إلیکم» آورده که ممکن است مرادش سنت باشد و شاید تعبیر طبرسی «و ما ینطق به من الأحکام»، ناشی از چنین برداشتی باشد.

[۳۷] پربدیهی است که بدعت معادل اجتهاد نیست؛ چه امر اجتهادی در نهایت باید توجیهی از ادله شرعی داشته باشد، بر خلاف بدعت. ضمناً تمام فرق اسلامی، به نوعی قائل به اجتهاد هستند، حتی فرقی که سنت نبوی را مقدّس و مطلق می‌دانند.

[۳۸] برای اطلاع بر زمان آغاز وضع حدیث، علل و روش‌های وضع حدیث آن و مباحث مرتبط بدان، ر.ک: بستانی، معیارهای شناخت احادیث ساختگی، تمام اثر.

[۳۹] بلکه باید گفت که قریب به اتفاق شیعه قائل به حجیت سنت است.

[۴۰] این فرقه در اواخر قرن ۱۹ و توسط «احمدخان» (م. ۱۹۹۷م) در هند به ظهور رسیده و سپس نزد عرب‌ها به خصوص مصری‌ها مورد استقبال قرار گرفت. آنها حجیت احادیث نبوی را که دربرگیرنده سنت پیامبر است، به دلایل مختلفی، چون جعل، نقل به معنا، اضطراب، نیز اجتهادی بودن سنت متناسب با عصر نخستین اسلام در کنار عدم اعتقاد به عصمت پیامبر، نفی کرده و تنها مرجع دین را قرآن دانسته و عموماً برآند قرآن، خود تبیین‌کننده همه چیز بوده (نحل/۸۹) و از چیزی فروگذاری نکرده (انعام/۳۸) و خداوند نیز آن را از هر نوع تحریفی باز داشته (حجر/۹) و متواتر و مورد قبول نزد تمام مسلمانان بوده و پاسخ‌گوی تمام نیازهای بشری است. روش آنها، تدبر قرآن بر اساس تفسیر قرآن به قرآن بوده و قائل به نسخ در قرآن نیستند و عموماً به سنت فعلی عمل می‌کنند که به تواتر به ما رسیده است؛ مثل کیفیت نماز، حج و زکات که متواتر و متفق علیه می‌باشند، بدون مراجعه به حدیثی که نزد فرق مختلف اسلامی محل اختلاف است.

نقد اساسی این رویکرد، تکلفی و افراطی آن نسبت به جامعیت قرآن در تمام موضوعات مورد نیاز بشری است؛ امری که نه واقعیت قرآنی بر آن دلالت دارد و نه عقیده و عمل پیامبر، ائمه و بزرگان اسلام. از این رو، از همان ابتدای اسلام، سنت (قول، فعل و تقریر) پیامبر، عقل، اجماع، قیاس و غیره، در کنار قرآن، از منابع تشریح احکام یا بیان عقاید دینی شد. این افزون بر، آسیب‌های جدی در فهم قرآن و روش‌های فهم آن است که متأسفانه موجبات اختلاف بعضاً شدید میان مسلمانان شده است. لذا به قیاس به حدیث، نباید به قرآن نیز مراجعه کرد.

منابع

الف) کتابنامه مقاله اصلی^۱

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، کتاب النبوات (فصل الاستدلال بسنته و عادتہ)، چاپ اول، مصر، ۱۳۴۴ق.
۲. ابن حزم، محمد علی، الإحكام الفصول فی أصول الأحكام، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۶۱م.
۴. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، ۱۹۸۵م.
۵. ابن سکت، تهذیب الألفاظ، بیروت، ۱۸۹۵م.
۶. ابن سکت، یعقوب بن اسحاق، ترتیب إصلاح المنطق، چاپ سوم، مصر، ۱۹۷۰م.
۷. ابن سلاّم ایاضی، لواب، بدء الاسلام و شرائع الأديان، ویسپادن (آلمان)، ۱۹۸۶م.
۸. ابن طالب، عثمان، علم المصطلح بین المعجمیة و علم الدلالة، فصلی از کتاب گروهی: تأسیس القضية الصلحیة، تونس، ۱۹۹۰م.
۹. ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله، جامع بیان العلم و فضله، مصر، ۱۳۴۶ق.
۱۰. ابن عبدالشکور، محب الله، شرح مسلم الثبوت علی هامش المستصفی غزالی، المطبعة الحسينية المصرية - مطبعة كردستان العلمية، ۱۳۲۶ق. (*)
۱۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قاهره، ۱۳۶۸ق.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۱۳. أبوالحسین بصری، محمد بن علی، المعتمد فی أصول الفقه، تحقیق محمد حمید الله و احمد بکیر و حسن حنفی، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۴. أبوالولید باجی، سلیمان بن خلف، إحكام الفصول فی أحكام الأصول، تحقیق عبدالمجید ترکی، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۱۵. أبوریة، محمود، أبوهريرة شيخ المضيرة، چاپ سوم، بی تا.
۱۶. أبوزید، نصر حامد، الشافعی و تأسیس الايديولوجية الوسطية، چاپ اول، قاهره، ۱۹۹۲م.
۱۷. أبوزید، نصر حامد، مفهوم النص، دراسة فی علوم القرآن، چاپ اول، بیروت، ۱۹۹۰م.

۱۶۱

۱. برخی منابع در مقاله اصلی کتابشناسی نشده بود که توسط ناقد با ستاره آورده شد.

۱۸. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، چاپ ششم، تونس، ۱۹۸۳م.
۱۹. أبویوسف، یعقوب بن ابراهیم، الخراج، تحقیق طه عبد الرؤوف سعد و سعد حسن محمد، قاهره، المطبعة السلفية ومکتبتها، بی تا. (*)
۲۰. أبویوسف، یعقوب بن ابراهیم، الردّ علی سیر الأوزاعی، تحقیق أبو الوفا أفغانی، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا. (*)
۲۱. أركون، محمد، الإسلام أصالة و ممارسة، چاپ اول، سوریه، ۱۹۸۶م.
۲۲. أركون، محمد، الفكر الإسلامی قراءة علمیة، بیروت، ۱۹۸۷.
۲۳. أركون، محمد، من الاجتهاد الی نقد العقل الإسلامی، چاپ اول، لندن، ۱۹۹۱م.
۲۴. أزکوی، محمد بن جعفر، الجامع، عمان، ۱۹۸۱م.
۲۵. أزهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، مصر، بی تا.
۲۶. اعظمی، محمد مصطفی، المستشرق شاخت والسنة النبویة (ضمن کتاب مناهج المستشرقین: الدراسات العربیة الإسلامیة).
۲۷. بخاری، عبدالعزیز بن احمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی، تحقیق عبد الله محمود محمد عمر، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق. (*)
۲۸. برّادی، أبو القاسم بن ابراهیم، الجواهر المنتقاة فی إتمام ما أخل به کتاب الطبقات، قاهره، ۱۳۰۲ق.
۲۹. بروکلیمان، کارل، تاریخ الأدب العربی، مصر، ۱۹۶۱م.
۳۰. بزدوی، علی بن محمد، کنز الوصول الی معرفه الأصول (بر حاشیه كشف الأسرار عبد العزيز بخاری)، تحقیق محمد المعتمص بالله بغدادی، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۳۱. بغدادی، عبدالقاهر بن عمر، أصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸م.
۳۲. بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، دار ومکتبة الهلال، ۱۹۸۸م. (*)
۳۳. جمعی از نویسندگان، مناهج المستشرقین: الدراسات العربیة الإسلامیة، تونس: مکتب التربية العربی لدول الخلیج و المنظمة العربیة للتربية و الثقافة و العلوم، ۱۹۸۵م.
۳۴. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، البرهان فی أصول الفقه، تحقیق عبدالعظیم الدیب، قطر، ۱۳۹۹ق.
۳۵. خضری، محمد، تاریخ التشريع الإسلامی، بیروت، ۱۹۸۸م.
۳۶. دائرة المعارف الإسلامیة، چاپ العربیة (خورشید، شنتاوی، یونس)، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۳۳م.

٣٧. رازى، احمد بن حمدان، الزينة فى الكلمات الإسلامية العربية، لندن: چاپ سوم، ١٩٨٨م.
٣٨. رضوان، السيد، الشافعى و الرسالة، مجلة الاجتهاد، شمارههاى ٩ و ١٠، ١٩٩٠م.
٣٩. زوزنى، حسين بن احمد، شرح المعلمات السبع، سوريه، ١٩٨٢م.
٤٠. سباعى، مصطفى، السنّة و مكانتها فى التشريع الإسلامى، بيروت: چاپ چهارم، ١٩٨٥م.
٤١. سبكى، محمد عبداللطيف - سايس، محمد على - بربرى، محمد يوسف، تاريخ التشريع الإسلامى، مصر، چاپ سوم، ١٩٣٦م.
٤٢. سرخسى، محمد بن احمد، الأصول، تحقيق أبوالوفاء أغانى، مصر: ١٣٧٣ق.
٤٣. سيوطى، عبدالرحمن بن أبى بكر، مفتاح الجنّة فى الاحتجاج بالسنّة، بيروت: ١٩٨٧م.
٤٤. شاطبى، ابراهيم بن موسى، الموافقات، قاهره، بى تا.
٤٥. شافعى، محمد بن ادريس، اختلاف الحديث (حاشيه كتاب الأم).
٤٦. شافعى، محمد بن ادريس، الأم، چاپ دوم، بيروت، ١٩٧٣م.
٤٧. شافعى، محمد بن ادريس، الرسالة، تحقيق احمد محمد شاكر، بى جا، چاپ دوم، ١٣٩٩ق.
٤٨. شافعى، محمد بن ادريس، جماع العلم، تحقيق محمد احمد عبدالعزيز، بيروت: ١٩٨٤م.
٤٩. شحرور، محمد، الكتاب و القرآن، ١٩٩٠م.
٥٠. شرفى، عبدالمجيد، حدود الاجتهاد عند الاصوليين ضمن قضيه الاجتهاد فى الفكر الإسلامى (ضمن مجموعه مقالات)، همایش دانشكده الآداب، تونس، روزهاى ١١ و ١٢ ژانويه ١٩٨٦م.
٥١. شوكانى، محمد بن على، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، مصر: بى تا.
٥٢. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، بيروت: ١٣٧٩ق.
٥٣. طبرى، محمد بن جرير، جامع البيان، مصر: ١٣٢٧ق.
٥٤. عبدالغنى، عبدالخالق، حجّيت السنّة، بيروت: ١٩٨٦م.
٥٥. عبدالناظر، محسن، مسألة الإمامة و الوضع فى الحديث عند الفرق الإسلامية، تونس: ١٩٨٣م.
٥٦. غزالى، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، بيروت: ١٤١١ق.
٥٧. فخر الدين رازى، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، قاهره: ١٣٢٧ق.
٥٨. فضل الله، مهدى، الاجتهاد و المنطق الفقهى فى الاسلام، بيروت: ١٩٨٧م.
٥٩. قاضى عبدالجبار، ابن احمد، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تونس: ١٩٧٤م.

۶۰. قدامه بن جعفر، جواهر الألفاظ، مصر: ۱۹۳۲م.
۶۱. قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، مصر: چاپ دوم، ۱۹۵۷م.
۶۲. كراچكى، محمد بن على، كنز الفوائد، قم: مكتبة المصطفوى، چاپ دوم، ۱۳۶۹ش. (*)
۶۳. كرد على، محمد، رسائل البلغاء، مصر: چاپ دوم، ۱۹۱۳م.
۶۴. كلوذانى، محمود بن احمد، التمهيد فى أصول الفقه، تحقيق مفيد محمد أبوعمشه (جزء اول و دوم) و محمد بن على بن ابراهيم (جزء سوم و چهارم)، جدّه: ۱۴۰۶ق.
۶۵. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، تهران: ۱۳۷۵ق.
۶۶. گلديزهر، اگنايس، العقيدة و الشريعة فى الإسلام، مصر: ۱۹۴۶م.
۶۷. مالك، ابن أنس، الموطأ، بيروت: ۱۴۰۸ق.
۶۸. محمد توفيق صدقى، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّه المنار، سال ۹، شماره ۷ و ۱۲، بى تا.
۶۹. مفيد، محمد بن محمد، مختصر التذكرة بأصول الفقه (ضمن «كنز الفوائد» كراچكى).
۷۰. المنجد، صلاح الدين، المنتقى من دراسات المستشرقين، قاهره: ۱۹۵۳م.
۷۱. يوسف موسى، محمد، تاريخ الفقه الإسلامى، عصر نشأة المذاهب، قاهره: دار الكتب الحديثة، چاپ دوم، ۱۹۵۸م. (*)
72. Ansari, Zafar Ishaq: Islamic Juristic Terminology before Shafi'I, a semantic 78-analysis with special reference to Kufa, Arbica, oct, 1972.
73. Arkon, Mohamed: The Notion of Revelation from ahl al Kitab to the societies of the book, in "Lectures du Coran" Editions Alif, Tunis, 1991.
74. chacht, Joseph: Esquisse d'une Histoire Droit Musulman, Paris, 1983.
75. Schacht, Joseph: The Origins of muhammadan jurisprudence, Oxford, 1950.
76. Schacht, Joseph: Introduction au Droit Musulman, Paris, 1983.

ب: كتابنامه ناقد مقاله

۱. ابن أبى خيثمه، احمد، التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبى خيثمة - السفر الثالث، تحقيق: صلاح بن فتحى هلال، قاهره: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ۱۴۲۷ق.
۲. ابن حنبل، احمد، المسند، بيروت: دار صادر، بى تا.
۳. ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، تحقق رمزي منير بعلبكي، بيروت: دارالعلم للملايين، ۱۹۸۷م.
۴. ابن سيده، على بن اسماعيل، المخصص، خليل إبراهيم جفال، چاپ اول، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۱۷ق.

۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الأعظم، تحقیق: عبد الحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق: علی أكبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بی جا: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع، بی تا.
۸. ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، تحقیق: مصطفی السقا وایبراهیم الأیاری وعبد الحفیظ الشلبی، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، چاپ دوم، ۱۳۷۵ق.
۹. أبو حمزة ثمالی، التفسیر، تحقیق: عبد الرزاق محمد حسین حرز الدین و محمد هادی معرفت، قم: الهادی، ۱۴۲۰ق.
۱۰. أبو یزید قرشی، محمد بن أبی الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقیق: علی محمد البجادی، بی جا: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، بی تا.
۱۱. أبو عبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، تحقیق: محمد فواد سزگین، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۳۸۱ق.
۱۲. أزهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
۱۳. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تحقیق: سید جلال الدین حسینی (محدث)، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۰ق.
۱۴. بستانی، قاسم، معیارهای شناخت احادیث ساختگی، اهواز: نشر ریش، ۱۳۸۶ش.
۱۵. بستانی، قاسم، واکاوی مفهوم بدعت و مصادیق آن، راه کاری برای دوری از افراطی گری، مجموعه مقالات همایش واکاوی قرائت های افراطی از دین، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ص ۱۷۹-۱۹۸، ۱۳۹۶/۶/۳۰.
۱۶. بستانی، قاسم، آسیب شناسی میراث حدیثی مسلمانان و افراطی گری، مجموعه مقالات همایش واکاوی قرائت های افراطی از دین، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ص ۱۷۹-۱۹۸، ۱۳۹۶/۶/۳۰.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۸. دارمی، عبدالله بن بهرام، السنن، دمشق: ۱۳۴۹ق.

۱۹. زركشى، البحر المحيط فى أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱ق.
۲۰. زمخشرى، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۲۱. صاحب بن عباد، اسماعيل بن عباد، المحيط فى اللغة، بى جا: بى تا.
۲۲. صدوق، محمد بن على، الخصال، تحقيق: على أكبر غفارى، قم: منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، ۱۴۰۳ق.
۲۳. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۲۴. طبرى، محمد بن جرير، جامع البيان فى تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بى جا: مؤسسة لرسالة، ۱۴۲۰ق.
۲۵. طوسى، محمد بن حسن، التبيان، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملى، بى جا: مكتب الإعلام الإسلامى، ۱۴۰۹ق.
۲۶. طوسى، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تحقيق: سيد حسن موسى خرسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۲۷. عياشى، محمد بن مسعود، التفسير، تحقيق: سيد هاشم رسولی محلاتى، تهران: المكتبة العلمية الإسلامية، بى تا.
۲۸. فرات، ابن ابراهيم، التفسير، تحقيق: محمد كاظم، تهران: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامى، ۱۴۱۰ق.
۲۹. فراهيدى، خليل بن احمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي مخزومى - إبراهيم سامرائى، بى جا: مؤسسة دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۰. قرطبي، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردونى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۵ق.
۳۱. قمى، على بن ابراهيم، التفسير، تحقيق: سيد طيب موسى جزائرى، قم: مؤسسة دارالكتاب للطباعة والنشر، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۳۲. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، تحقيق: على أكبر غفارى، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۳۳. طباطبايى، محمد كاظم، مفهوم شناسى سنت (تاريخ مراجعه: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰
www.hadith.net/post/39760/
۳۴. نحاس، أحمد بن محمد، معانى القرآن، تحقيق: محمد على الصابونى، مكه: جامعة أم القرى، ۱۴۰۹ق.