

دوره مدرن و دشواره تفسیر گزاره‌های اخلاقی شریعت

دکتر سید محسن آل غفور^۱

مهدی چلوی^۲

تاریخ پذیرش ۹۳/۱۱/۳۰

تاریخ دریافت ۹۳/۸/۲۶

چکیده

این پژوهش به تعارض میان متون مقدس دینی و نظام معرفتی دنیای مدرن می پردازد. این تعارض را می توان در دو زمینه کلی دسته بندی کرد. نخست تعارض میان نظریات علمی جدید با آیات هستی شناختی موجود در متون مقدس، و دوم تعارض میان گزاره های اخلاقی مبتنی بر آیات آسمانی با نظام اخلاقی نوین. این مقاله سعی دارد به تحلیل دو رویکرد عمده میان مسلمانان که سعی در توجیه تعارضات موجود میان متون مقدس دین اسلام با یافته های جدید اخلاقی داشته اند، بپردازد. گروه نخست با تاریخی فهم کردن فرآیند وحی، معتقد است که تعارضات موجود به دلیل اقتضائات زمانی-مکانی پیش روی پیامبر(ص) و شنوندگان وحی رخ داده است و گزاره های دینی را باید از نظرگاه زمان و مکان خاص خود فهم کرد. دسته دیگر نیز با نفی مداخلیت تاریخ در تکوین وحی معتقدند که تمامی این تعارضات چه اخلاقی و چه علمی ناشی از پیرایه ها و جعلیات رویایی موجود در متون دست دوم اسلامی می باشد.

واژگان کلیدی: معرفت شناسی، تاریخ گرایی، گزاره های اخلاقی و تفسیر.

^۱ . استادیار علوم سد یاسید دانشگاه شهید چمران، aleghafur@gmail.com
^۲ . کارشناس ارشد علوم سیاسی واحد علوم و تحقیقات اهواز، Mehdi.chalavi65@gmail.com

مقدمه

با گسترش روز افزون فرهنگ غربی در سراسر جهان به ویژه دنیای اسلام، بسیاری از مبانی، احکام و گزاره های دینی به چالش کشیده شد، و تفسیری نوین از مفاهیمی چون؛ حقوق بشر، حقوق زن، برده داری، آزادی بیان و عقیده، صلح، دموکراسی و مسایل علمی نوین ارایه گردید. تعارض تفسیری میان دو فرهنگ، مبتنی بر دو نظام دانایی متفاوت بود. درحالی که اپیستمولوژی (Epistemology) غربی مبتنی بر انسان محوری است، نظام دانایی اسلامی بر اساس مرجعیت «نص» استوار است (فیرحی، ۱۳۹۱: ۵۰).

این اختلاف معرفت شناسی را می توان ناشی از گسست هستی شناختانه اندیشمندان غربی از حقیقت جوایی دوران باستان، به واقعیت یابی دوران مدرن دانست. به بیانی دیگر پس از دوران روشنگری، کانون توجه اندیشمندان غربی از «بود» به سوی «نمود» میل پیدا کرد. به این معنا که در دوران کلاسیک فلاسفه به دنبال علت قضا یا در خارج از جهان مادی و نیروهای ماورای طبیعی بودند، ولی پس از عصر مدرن توجه دانشمندان غربی برای کشف واقعیت به عالم طبیعت و جهان مادی معطوف شد (سیف زاده، ۱۳۸۸: ۳۹). پس با این توصیف، استدلال اندیشمندان مسلمان در پاسخ به چالش های مدرن پیش روی گزاره های دینی- اسلامی، چون در قالب نص و متون دینی ماورایی می باشد، از نظر اندیشمندان غربی موجه نیست؛ چرا که اندیشمند غربی به دنبال پاسخی زمینی و قابل لمس است.

حل تعارض فکری-علمی به مثابه بحران عمیق معرفت شناختی در تئوری های معرفتی اندیشمندان مسلمان پدیدار شد. اندیشمند مسلمان از سویی شیوه تفکرش را بر اساس احکام ثابت و لاینغیری بر می گرفت، و از دیگر سوی شرایط و اقتضائات دوران مدرن او را به بازاندیشی در مفروضاتش وامی داشت. (فیرحی ، ۱۳۸۹: ۱۰). یافتن راه حلی میانه که به پیوند میان امر ثابت و متغیر با سازگاری میان دو نظام معرفتی انسان محور و نصّ محوریانجامد، دغدغه بنیادین اندیشمندان مسلمان شده است. در این پژوهش از این دغدغه به عنوان تلاش در ارایه «تفسیر جدید» در باور اندیشمندان اسلامی یاد می کنیم.

البته باید گفت که این گسست مختص جوامع مسلمان نبوده و در همان دوره های نخستین آغاز عصر جدید در غرب نیز، بسیاری از مؤمنان زمانی که تعارضات بسیار میان کشفیات جدید با متون مقدس را تماشا می کردند، دچار حیرت و دوگانگی می شدند. از یک سو ایمان قلبی مانع می شد که از آن متون دست بکشند و به بطلان آن ها رأی دهند، و از سوی دیگر نمی توانستند از پیشرفت های علمی و تجربی که در کارگاه ها و آزمایشگاه ها درستی آن ها تأیید شده بود، چشم پوشی کنند. بنابراین بسیاری از دانشمندان آن سامان که دغدغه دینی داشتند به تکاپو برای توجیه متون مقدس پرداختند و به آشتی میان تعارضات متن مقدس با دستاوردهای نوین همت گماشتند (راسل، ۱۹۹۳ : ۲۷-۱۳).

شاید بتوان اسپینوزا فیلسوف هلندی قرن هفدهم را نخستین کسی دانست که به توجیه متون مقدس در آغازین سالهای عصر روشنگری پرداخت. وی می دید که چگونه دانش

جدید با تکیه بر تجربه و آزمایش، دیگر رقبا از جمله فلسفه مدرسی، هیات قدیم، پزشکی باستان و حتی دین را از میدان به در می‌کند و گزاره‌های ایشان را به چالش می‌کشد و هیچ پهلوانی را یارای کارزار با آن نیست. اسپینوزا در عین پذیرش یافته‌های علمی و تجربی عصر جدید، دل در گرو ایمان به خدا و مذهب داشت، به همین جهت سعی داشت که تبیینی عقلانی از معجزات و خوارق عادت در کتاب مقدس ارائه دهد. وی عقیده داشت که ادیان معمولاً سعی در تحریک قوه تخیل مردم را داشته‌اند، چرا که مخاطب عمده آنها عوام بوده‌اند و لازمه جذب عوام ابراز چنین مفاهیمی است. وی تلاش می‌کرد آن تصویری از خدا که در کتاب مقدس آمده و در آن خداوند در عرش بر روی کرسی نشسته و فرشتگان حول وی در آسمان‌ها سیر می‌کنند را تفسیری تخیلی برای جذب عوام تلقی کند، و تصویری عقلانی از خدا ارائه دهد که مورد قبول عقول جدید باشد. بنابراین وی حکم به وحدت خدا و طبیعت می‌دهد و عمل آن‌ها را بر طبق نوامیس ضروری و لایتنجیر می‌داند: «اراده الهی با قوانین طبیعت امر واحدی است در دو عبارت مختلف، از اینجا نتیجه می‌گیریم که تمام حادثات عالم مکانیکی و قوانین لایتنجیری هستند و از روی هوس سلطان مستبدی که در عرش بالای ستارگان نشسته، نیستند» (ویل دورانت، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

تحقیق پیش رو بر آن است که به شناسایی تلاش‌های اندیشمندان مسلمان در تبیین و توجیه تعارضات متون مقدس و همچنین میراث اسلامی با یافته‌های جدید بپردازد. البته جهت پژوهش بیشتر معطوف به تعارضات احکام و گزاره‌های اخلاقی میراث میانه اسلامی با

یافته های جدید متمرکز شده، هرچند که از اشاره به تعارضات یافته های تجربی نیز چشم پوشیده است. دو گروه عمده ای را که با روش های نوین سعی در توجیه میراث اسلامی برای بشر امروزی نموده اند، می توان در دو گروه دسته بندی کرد:

الف) نگاه تاریخ گرا: در این دیدگاه اصولاً فرض بر این است که وقایع رخ داده در تاریخ اسلام، سنت نبوی و حتی آیات قرآن، در اثر اقتضات زمانی - مکانی به وقوع پیوسته یا نازل شده اند. بدین معنی که اگر حکمی از احکام اسلامی (اخلاقی یا علمی)، یا رفتاری از رفتارهای زندگانی پیامبر(ص) با یافته های دوران مدرن سازگار نشد، نباید به قضیه از نظرگاه معاصر بنگریم، چرا که بسیاری از این احکام یا رویدادها، جنبه تاریخی دارند و تحت تأثیر محدودیت های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و ... رخ داده اند.

ب) نگاه انتقادی به میراث دوره میانه اسلامی (مبتنی بر نقد نصوص دست دوم): در این دیدگاه فرض اصلی این است که اعمال منافعی علم و اخلاق جدید که در میراث دوره میانه به پیامبر(ص) منتسب شده اند، جعل و افتراهایی است که در متون دست دوم و روایی آمده اند. بنابراین باید به نقد تاریخی و محتوایی روایت ها و احادیث بر جای مانده در سنت نبوی پرداخت، تا از این طریق سره از ناسره جدا گردد. این تفکر باتوجه به نگاه ویژه خود به قرآن کریم به عنوانی متنی فاقد خطا، به تنوری های علمی آمده در آن، نگاهی مؤیدانه دارد.

الف) رهیافت تاریخ گرا

در این دیدگاه برای فهم هر متن باید به افق فکری مؤلفان توجه کرد، چرا که از نظر ایشان فرآیند فهم، تاریخ مند است. توضیح این که هر مؤلف که متنی را خلق می کند، یک سری داشته های پیشینی و تئوری هایی نسبت به حقیقت، جهان بینی خاص و نیز هدف و انتظاراتی جهت اثبات موضوعات دلخواه دارد، این موارد عمده‌تاً تاریخی و فرهنگی به فرآیند فهم او خط می دهند، و وی متن را در آن زمینه ی تاریخی، فرهنگی و زبانی خلق می کند. این علائق رابطه ناگسستنی با معارف عصری زمان مؤلف دارند. لذا برای فهم هر نظریه باید جهان بینی و دنیای نظریه پرداز را فهمید، زیرا نظریه پرداز با عینک و نظرگاه آن عصر به مسائل نگاه می کند، و مواردی را که کشف یا تجویز می کند با دیگر معارف آن عصر سازگار است. (سروش، ۱۳۸۸: ۳۱۳).

محققین این روش عصری بودن معارف بشری را به معرفت دینی نیز تسری می دهند، چرا که هرمنوتیک و الهیات ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. «حلقه پیوند هرمنوتیک با الهیات (theology) و کلام را باید در این واقعیت جستجو کرد که الهیات و کلام دانشی متن محور (text centered) است و بسیاری معتقدات و دکترین های کلامی محصول دوران طولانی تفسیر متون مقدس است. این پیوند کلام و تفسیر متون دینی موجب می شود که به قول وان هوزر پرسش از اینکه «آیا معنا در متن است یا در ذهنیت خواننده و مفسر؟» پرسشی الهیاتی باشد» (واعظی، ۱۳۸۷: ۲).

بر اساس این دیدگاه، فرآیند تکوین متون دینی نیز عصری است و به پیش زمینه‌ها، علائق و تئوری‌های مورد قبول خالق متن ارتباطی تنگاتنگ دارد. بدین معنی که عامل وحی [پیامبر(ص)] نیز در دریافت وحی دچار محدودیت‌های تاریخی، فرهنگی، زبانی و مکانی بوده است. پس به این ترتیب باید برای کشف معنای واقعی متن قرآن باید به «تاویل خلاق» دست زد، یعنی نشانه‌های زبانی موجود در متن قرآن را بر اساس واقعیت‌های اجتماعی و زبانی عصر مفسر بازسازی کرد (واعظی، ۱۳۸۹: ۲ - ۴۱).

نصر حامد أبوزید اندیشمند معاصر مصری در کتاب جنجالی معنای متن از نظریه پردازانی است که بصورت مدون نظریه «تاریخی بودن قرآن» را در میان مسلمانان ابراز می‌کند و به بسط این نظریه در فرآیند وحی نبوی اقدام می‌نماید. وی به تبیین و توضیح چگونگی دیالکتیک (Dialectic) میان متن [قرآن] و واقعیت پرداخته و جریان وحی را به دو مرحله تقسیم کرده است:

(۱) تأثیر پذیری متن [قرآن] از تاریخ و واقعیت: که شامل محدودیت‌ها و فرصت‌های زمانی-مکانی، فرهنگی، اجتماعی، زبانی و ... می‌شود. این محدودیت‌ها و فرصت‌ها هر یک به تناسب شرایط عدم امکان‌ها یا امکان‌های تاریخی را در برابر وحی الهی به پیامبر(ص) قرار می‌دهند، که در چارچوب این واقعیت‌ها متن قرآنی شکل می‌گیرد. وی در عبارت زیر که در بیان تأثیر پذیری قرآن از واقعیت و فرهنگ بسیار گویاست چنین می‌نویسد: «قرآن خود را پیام [ارسالت] می‌نامد و

پیام، نمایانگر ارتباطی میان فرستنده و گیرنده است که از طریق رمز یا نظام زبانی صورت می‌پذیرد. از آنجا که در مورد قرآن نمی‌توان فرستنده را مورد پژوهش علمی قرار داد، طبیعی است که راه ورود علمی به پژوهش در باب متن قرآنی از مدخل واقعیت و فرهنگ می‌گذرد؛ واقعیتی که زندگی نخستین انسان‌های مخاطب وحی و نیز اولین گیرنده وحی یعنی پیامبر اکرم(ص) در آن شکل می‌گیرند، و فرهنگی که زبان تجسم آن است» (أبوزید، ۱۳۸۹: ۶۹).

۲) تأثیر واقعیت و تاریخ از متن: در این مرحله دوران نزول و تکوین وحی پایان پذیرفته و اینک نوبت تأثیر متن قرآنی بر تاریخ، اجتماع، فرهنگ و ... است. یکی از نتایج مهم تاریخی - فرهنگی بودن فرآیند نزول وحی این است که بسیاری از مفاهیم و احکامی که در قرآن ذکر شده است جنبه تاریخی دارند و در بستر فرهنگ اعراب ساکن شبه جزیره در زمان نزول وحی، شکل گرفته‌اند، بنابراین می‌توان دستورات و تعالیم قرآن را امروزی فهم کرد و از بسیاری از احکام تاریخی - فرهنگی عبور کرد. البته این نکته را نباید از یاد برد که وی معتقد است که درون مایه قرآن آسمانی است، ولی از آن جایی که به سوی زمین تنزیل یافته، به ناچار خود را به سطح نظام زبانی مخاطب فرو کاسته است.

نویسنده دیگری نیز به مسأله تاریخی و تدریجی بودن تکوین دین اسلام حول محور پیامبر(ص) اشاره، و از این رهگذر حکم به تاریخی بودن بسیاری از آیات و احکام قرآن می‌

کند. تاریخی بودن به این معنا است، که اگر حوادث تاریخی هم زمان با نزول وحی و نیز سؤالات اعراب معاصر پیامبر(ص) از ایشان نبودند، بسیاری از آیات قرآن که در واکنش به آن حوادث و یا در پاسخ پرسش‌ها نازل شده‌اند، نازل نمی‌شدند و دیگر در قرآن درج نمی‌شدند(سروش، ۱۳۸۵: ۱۹-۲۱). وی پاره‌ای از مسائل و موضوعات تاریخی مطرح در قرآن را به عنوان عرضی دین دانسته که در صورت عدم وجود آن‌ها، لطمه‌ای به ذاتیات دین اسلام وارد نمی‌شد. یعنی اگر آن موضوعات تاریخی اصلاً در قرآن وجود نمی‌داشت، بلکه به جای آن‌ها، رویداد‌های دیگری [به اقتضای زمان، مکان و فرهنگ دیگر] به عنوان عرضیات بر تن ذاتیات دین پوشانده می‌شد، باز هم قرآن رسالت خود را به جا می‌آورد(سروش، ۱۳۸۵: ۳۰-۳۱).

وی معتقد است با طرح نظریه ذاتی و عرضی در دین می‌توان بر دشواری عدم تطابق بسیاری از گزاره‌های دینی، با زمان و مکان فائق آمد، چرا که مهم در دین ذاتیات است و نه عرضیات. راه حل وی برای انتقال ذاتیات قرآن و دین اسلام، به فرهنگ‌های دیگر غیر از فرهنگ حامل اولیه، ترجمه فرهنگی است. یعنی این ذاتیات که رکن رکین دین هستند و عدم وجود آن‌ها برای دین ممکن نیست را از عرضیات اولیه زدوده، و جامه‌ی عرضیات متناسب با فرهنگ جدید را بر تن آن پوشانید(سروش، ۱۳۸۵: ۳۱). عرضیاتی که او برای قرآن و به تبع دین اسلام بر شمرده عبارتند از: زبان عربی، فرهنگ عربی حاکم بر تعالیم اسلام، پوشانیدن جامه دینی بر مفاهیم و اصطلاحات موجود در فرهنگ اعراب، تئوری

های علمی زمان (طب، نجوم و ...) در کتاب و سنت دینی، حوادث رخ داده در تاریخ اسلام و... (سروش، ۱۳۸۵: ۸۰-۵۴).

محقق دیگر در این زمینه معتقد است در قرآن یک مفاهمه میان پیامبر(ص) و قومش در بستر تحولات تاریخی جریان دارد. و در این مفاهمه پیامبر(ص) فهم تفسیری خود از جهان (یعنی تفسیر متناسب با زمان و مکان) را به مردم ابلاغ می کرده است. این فهم تفسیری عبارت بود از نمود(phenomen) بودن همه اجزای هستی برای خدا. لذا پیامبر(ص) سعی در تغییر جامعه آن زمان و در آن مکان خاص و توحیدی کردن آنان حول محور خدا در بادی نظر و عمل داشته و در راستای این تغییر اقدام به صدور احکامی نموده است. بدین معنی که در این مفاهمه یک سری پرسش هایی از پیامبر(ص) می شد و یا اتفاقاتی رخ می داد که در پاسخ آن مسائل، آیاتی بر پیامبر(ص) وحی می گردید، که این پاسخ ها موردی و فقط مختص همان زمان و مکان بوده است، لذا نباید آن را به موارد دیگر در سایر زمان ها و مکان ها تسری داد. «شاید سبب اینکه همه این احکام «حکم» نامیده شده همین است که همه این ها ماهیت قضاوت در موارد معین داشته است. حکم کلمه ای است که عمدتاً در قضاوت به کار برده می شود. در این صورت معنای «و من لم یحکم بما أنزل الله» هم روشن می شود. این ها شاهد های واضحی بر این مدعا است که احکام شرعی قرآن بر فهمی تفسیری از واقعیات و روابط موجود اجتماعی جامعه حجاز و بر روابط عبادی انسان ها با خدا در آن جامعه مبتنی بوده و هدف آن تفسیر واقعیات اجتماعی به صورتی که

با اراده خدا سازگار بوده باشد بوده است. صدور این احکام اصلاً به معنای وضع احکام برای همه جامعه‌ها و همه عصرها نبوده است» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶).

عبارت بالا در بیان نظر وی در مورد تاریخت احکام قرآن بسیار گویاست. به اعتقاد او احکام قرآن به هدف توحیدی کردن جامعه آن زمان اعراب، به اصلاح [و نه تغییر بنیادی] آداب و رسوم موجود میان ایشان پرداخته است، بدین معنی که سعی قرآن این است که با حفظ بسیاری از مؤلفه‌های فرهنگی - اجتماعی اعراب، توحید و خداپرستی و پیامدهای آن را میان ایشان جاری کند. بنابراین لزومی ندارد که آن احکام موردی و خاص، در همه اماکن و اعصار جاری و ساری باشد. سرانجام راه حلی که برای حل مشکل عدم تطابق احکام قرآن و سنت با زمان و مکان مطرح می‌کند چنین است: «مسلمانان این عصر باید اصول ابدی را از آنچه آداب و رسوم عصر پیامبر(ص) بوده تفکیک کنند، و در بخش دوم به مقتضیات عصر خودشان عمل کنند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۹: ۲۲۶). این اصول ابدی همان مواردی است که لوازم توحیدی شدن جامعه را مهیا می‌کنند و پیامبر(ص) در پی وصول به این اصول اقدام به صدور احکام موردی در قرآن می‌کرده است، بنابراین احکام قرآنی صرفاً مصداق‌هایی زمانی - مکانی از آن اصول ابدی هستند. «این جاست که قرائت نبوی از مردم حجاز می‌خواهد واقعیات اجتماعی - عبادات و معاملات - خود را تغییر دهند. این تغییر باید بر مبنای توحید در عبادات، مراعات تقوی، عدالت، احسان، انصاف، ایثار و ... معروف، خیر بر، عفو و مانند این‌ها که سازگار با فعالیت علی‌الاطلاق خدا در جهان هستند، و اجتناب از از

فسق، ظلم، منکر، شرّ، اعتداء و مانند این ها که با آن ناسازگارند و باید انجام شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶).

وی همچنین در بیان رفع تعارض از احکام اخلاقی قرآن و سنت که از دیدگاه دانشمندان اخلاق امروزی از مصادیق خشونت به حساب می آیند، معتقد است که خشونت در زمان پیامبر(ص) تعریفی جدای از خشونت در عصر حاضر دارد، بنابراین بسیاری از اعمال پیامبر(ص) که امروزه خشن به نظر می رسند، در نظرگاه معاصران پیامبر(ص) خشن محسوب نمی شده اند. «اگر پاره ای از احکام شرعی در عصر حاضر، برای ما خشن به نظر می رسند باید به این نکته توجه کنیم که «خشونت» یک تعریف فراتاریخی ندارد، همانطور که عدل یا ظلم تعریف فرا تاریخی ندارد. ممکن است عملی در عصر معینی و جامعه معینی خشن به نظر برسد و در جامعه دیگر نه. ممکن است در جامعه ای و در عصری برای مقابله با دشمنان یا مبارزه با مفسد اجتماعی یا حتی اداء حقوق خدا بر اعمال خشن تأکید شود و در جامعه دیگر این طور نباشد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶).

این نظرنویسنده با اعتقادبرخی فیلسوفان اسلامی بر حسن و قبح اعتباری افعال در هماهنگی است، چراکه این دسته از حکمای اسلامی برخلاف متکلمین دوره میانه اسلامی بر این عقیده هستند که اخلاق جزئی از اعتباریات به شمار آمده و به اعتبار نوع ممکن است متفاوت باشد: «خوب و بد» یا «حسن و قبح در افعال» دو صفت اعتباری می باشند که در هر

فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند» (طباطبایی، بی تا : ۳۱۷).

از دید اندیشمندان تاریخ گرا بسیاری از اعمال منافی عقل بشر امروزی به پیامبر(ص) منتسب است، و این اعمال با توجیهاات تاریخی زمانی - مکانی پذیرفته شده اند. یعنی آن ها معتقدند پیامبر(ص) اعمالی را که امروزه خشونت بار تلقی می شوند، در آن شرایط تاریخی خاص انجام داده است، و ما نباید با عینک امروزی حوادث دوران پیامبر(ص) را فهم کنیم، چرا که مفاهیمی مثل نفی خشونت طلبی، حقوق بشر، حقوق بشر دوستانه، حقوق زن و بسیاری دیگر از مفاهیم امروزی، در زمان معاصر تأسیس شده اند و در میان اجتماع دوران پیامبر(ص) محلی از اعراب نداشته اند. «در اظهار نظرهای پیشین روشن کرده ام که چگونه بر مبنای این نگرش مسلمانان می توانند حقوق بشر و دموکراسی عصر حاضر را در فرهنگ خود جذب و هضم کنند، بدون اینکه بیهوده بکوشند از کتاب و سنت، حقوق بشر و دموکراسی دست و پا شکسته ای بیرون آورند» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶).

در مقام نقد و بررسی نگاه تاریخ گرا باید گفت که اندیشمندان این دیدگاه به دلیل پذیرفتن محدودیت های تاریخی- فرهنگی در فرآیند تکوین وحی، هرچند به زعم خود بر مشکل عدم تطابق گزاره های علمی متون دینی با یافته های دانش جدید فائق می آیند، اما کماکان در این روش بسیاری گزاره های اخلاقی که با اخلاق امروزی سازگار نیست به پیامبر(ص) و دین اسلام منتسب هستند، هرچند که خشونت بار تلقی شوند. باید گفت

بسیاری از رفتارهای خشونت باری که عمدتاً در متون روایی به پیامبر(ص) منتسب شده اند به حدی واجد جنبه های خشن هستند که حتی با دادن صفت تاریخی-فرهنگی به آن ها، باز هم ارتکاب چنین اعمالی توجیه نمی شود. و به نظر می رسد هرچند که محققان این روش برای تطابق مفاهیم دینی با دستاوردهای نوین، گزاره های قرآن و سنت را به دو دسته اصول ابدی و مصادیق زمانی - مکانی تفکیک کرده، که دسته نخست تغییر ناپذیر و دیگری تغییر پذیر است(یا ذاتی و عرضی در دین مطرح شده توسط دیگر نویسنده)، ولی در نهایت با توسعه مفاهیم زمانی - مکانی، اصول ابدی پیش گفته را به نحوی خدشه پذیر نموده اند که اگر هر یک از آن ها توسط انسان ها در ادوار حال و آینده به چالش کشیده شود باید از آن اصول عقب نشینی کرد و حکم به تاریخت آن داد.

یکی از نویسندگان این روش مواردی نظیر «مراعات تقوی، عدالت، احسان، انصاف، ایثار و ... معروف، خیر برّ، عفو و مانند این ها ... و اجتناب از فسق، ظلم، منکر، شرّ، اعتداء و ...» را جزء اصول ابدی ذکر کرده، ولی در جایی دیگر به بعضی از این اصول ابدی، وصفی تاریخی داده است. وی رعایت عدالت و نفی ظلم را نخست جزء اصول ابدی فرازمانی - مکانی معرفی کرده، ولی در ادامه به آن ها صفت تاریخی داده است. «اگر پاره ای از احکام شرعی در عصر حاضر، برای ما خشن به نظر می رسند باید به این نکته توجه کنیم که «خشونت» یک تعریف فراتاریخی ندارد، همانطور که عدل یا ظلم تعریف فرا تاریخی ندارد.»

همچنین با توجه به تعاریف قبلی وی خود نفی خشونت طلبی هم ، هرچند که وی قبلاً به عنوان اصول ابدی احصاء نکرده بود ، از اصول ابدی به شمار می رود (همان) .

بنابراین به نظر می رسد این گروه از اندیشمندان، مفاهیم تاریخی دین را توسعه بخشیده اند که قطعاً این امر به اصول اولیه فرازمانی - فرامکانی اسلام لطمه خواهد زد. منطقاً با عقل سازگار نیست که پیامبری به ارائه اصولی ابدی بپردازد و خود وی هم‌ا‌به دلیل محدودیت ها و اقتضائات تاریخی [اولین ناقض آن ها باشد.

به نظر می رسد همان گونه که کانت می گوید گزاره های اخلاقی دین ماتقدم و پیشینی هستند، یعنی این گزاره ها در همه زمان ها و مکان ها جاری و ساری هستند و گذر زمان و یا تغییر مکان در تحول آن ها نقشی ندارد (ویل دورانت، ۱۳۸۷: ۲۵۲-۲۵۰) . بنابراین در پاسخ می توان ادعا کرد که با توجه به گزاره های اخلاقی پیشینی دین اسلام، رفتارهای تاریخی پیامبر گرامی اسلام (ص) در هیچ برهه ای از تاریخ مصداق خشونت نبوده است، و ایشان از نظرگاه مردم امروزی خشونت طلب نیست، بلکه مهرورزی و نوع دوستی ایشان را می توان از آیات بسیاری فهم کرد، از جمله:

«فبما رحمه من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم...: ای رسول رحمت ، خدا تو را با خلق مهربان و خوش خوی گردانید و اگر تندخو و سخت دل بودی مردم از گرد تو متفرق می شدند پس چون امت به نادانی درباره تو بد کنند از آنان درگذر و از خدا بر آنها طلب آمرزش کن» (آل عمران، ۱۵۹) .

«وما أرسلناک إلّا رحمہ للعلمین: و ای رسول ما تو را نفرستادیم مگر آنکه رحمت برای اهل عالم باشی» (انبیاء، ۱۰۷) .

«و إنک لعلی خلق عظیم: و در حقیقت تو بر نیکو خُلقی عظیم آراسته ای» (قلم، ۴) .

«لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ: البتہ شما را در اقتدای به رسول خدا چه در صبر و مقاومت با دشمن و چه دیگر اوصاف و افعال نیکو خیر و سعادت بسیار است» (احزاب ۲۱) .

با این وجود در میراث دوره میانه اسلامی مواردی زیادی به ناروا به پیامبر (ص) نسبت داده شده که علاوه بر اینکه خلاف اصول اخلاقی و عقل بشر امروزی هستند با سیره معتبر ایشان و قرآن مباینت دارند. برای نمونه موردی را می بینیم که ایشان حقوق شکست خوردگان در جنگ را که اصلی قرآنی است به طور کامل رعایت کرده اند (رسولی محلاتی، ۱۳۹۱: ۴۴۶-۵۵۷)، ولی در مورد دیگر حکم به قتل عام تمامی اسراء داده اند (ابن هشام، ۱۳۸۳: ۳۸۱-۳۸۰). قطعاً نمی توان این موضوع را با دلایل تاریخی بودن توجیه کرد، چرا که اگر تاریخی است، به چه دلیل در یک مقطع تاریخی یکسان، دو گونه واکنش از سوی پیامبر (ص) سر زده است. پس درست تر این که با بررسی شواهد تاریخی و سایر قرائن به این حکم رسید که ماجرای آزاد نمودن اسرای فتح مکه صحت تاریخی دارد، ولی ماجرای قتل عام اسرای یهود بنی قریظه کذب است، و در صورت پذیرش آن، رسول گرامی اسلام (ص) را از سر پندار خود محکوم به رفتار گزینشی کرده ایم. دیگر این که حتی اگر

پیامبر اسلام(ص) قصد رفتار گزینشی هم می داشتند، قطعاً این معامله را با کفار قریش می کردند و نه با یهودیان که بنا بر منشور مدینه جزئی از امت به حساب می آمدند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

ب) نگاه انتقادی به میراث دوره ی میانه اسلامی (مبتنی بر نصوص دست دوم):

نگاه انتقادی به روایات تاریخی اساس این رهیافت است. در این نگاه پیامبر (ص) به عنوان برترین انسان اخلاقی، از انجام هر کار غیر اخلاقی بری دانسته شده و آن مسایلی که عطف به برخورد خشونت آمیز پیامبر(ص) با مردم زمانه خود دارد، ساخته و پرداخته و جعلیات تاریخی ارزیابی می شوند که به دلایل مختلف به ایشان منتسب شده اند. این دلایل می تواند شخصی، قومی، مذهبی، سیاسی و ... باشند.

همان گونه که قبلاً اشاره شد در تمدن اسلامی و میراث حاصل از آن نصّ در کانون توجه قرار دارد. نصّ امروزه معنایی وسیع را شامل می شود، در معنای جدید و گسترده آن شامل قرآن و سنت معصومین می شود (فیرحی، ۲-۱۳۹۱ : ۵۲). به همین منظور مسلمانان جهت تطبیق اعمال و اقوال خود با تعالیم اسلامی، به نصوص به جای مانده از پیامبر(ص)، ائمه معصومین(ع) و اجتهادات صحابه و تابعین به حسب مورد در میان شیعیان یا اهل سنت [مراجعه می کردند، تا تکالیف شرعی شان را به نحو احسن به جای آورند. بنابراین

نصوص جایگاه والایی در تمدن اسلامی یافتند. و بدین صورت بود که در میان مسلمانان حدیث و علوم وابسته به آن (رجال و جرح و تعدیل) رواج یافت (معارف، ۱۳۸۴: ۵۰).

حدیث گرایی در میان مسلمانان به یکباره رایج نشد، بلکه پس از نزاع‌ها و جدل‌های فراوان میان اهل رأی و اهل حدیث در فقه و معتزلیان و اشاعره در کلام، به تدریج حدیث ارج و جایگاه خود را به دست آورد و به یگانه منبع رسیدن به حکم شرعی در فقه از یک سو، و حق و حقیقت در علم اصول و عقاید (کلام) از سوی دیگر مطرح گردید. البته در این میان نقش برجسته خلفای عباسی را در حمایت از اشاعره و اهل حدیث را نباید از یاد برد، چرا که بدون این حمایت‌های بی دریغ به سادگی نقل گرایان (اشاعره و اهل حدیث) بر عقل گرایان (معتزله و اهل رأی) پیروز نمی شدند. بعد‌ها به دلیل سیطره کامل اهل حدیث بر مراجع علمی جهان اسلام، حتی در میان عقبه فکری اهل رأی، حدیث به عنوان منبع موثقی جهت استخراج احکام مورد استفاده قرار گرفت (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۳۴).

به موازات پیروزی حدیث گرایان، کتب مرجع حدیثی نیز میان اهل سنت به تدریج پدید آمدند. در این کتاب‌ها عمده روایات به جای مانده از پیامبر (ص) نگاشته شد. تاریخ کتابت و جمع‌آوری اولین کتب سنن و سیره پیامبر (ص) به حدود یک قرن و نیم پس از رحلت ایشان باز می‌گردد، یعنی دوران پس از استقرار و تحکیم دولت عباسیان. فاصله میان رحلت پیامبر (ص) تا زمان تدوین کنندگان کتب روایی را روات احادیث از صحابه، تابعین و نسل‌های بعد از ایشان پر می‌کردند، که تقریباً شش نسل را در بر می‌گرفت. به این صورت

احادیثی که به صورت سلسله وار از پیامبر(ص) نقل شده بود، از طریق زنجیره ی روات به تدوین کنندگان می رسید و آن ها نیز آن اخبار و احادیث را در کتب جامع روایی خود درج می کردند. علمی که به احادیث اعتبار می بخشید و سلسله روات را به هم وصل می کرد علم «إسناد حدیث» خوانده می شد. به اعتقاد برخی از محققان علم إسناد از اختراعات دوران عباسیان است، چرا که احادیث موجود همگی ساخته و پرداخته همان دوران است، و قبل از آن دوران و حتی اوائل دوران عباسیان هیچ یک از این احادیث وجود نداشته اند (صبحی منصور، ۲۰۰۶).

بر اساس نظر معتقدان به این روش احادیث زیادی در دوران عباسیان که به عصر تدوین معروف است جعل و ساخته و پرداخته شدند، در آن زمان احادیث و راویان آن ها بر حسب اعتبار راویان و سند آن تقسیم بندی گردیدند. بدین ترتیب راویان بر اساس شخصیت به ثقه یا ضعیف و احادیث نیز از حیث اعتبار سند به متواتر، آحاد(خبر واحد) و امرسله: حدیث فاقد سند(جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳: ۶۳۷) دسته بندی شدند. در این میان حدیث متواتر به علت تواتر نقل و تعدد سلسله راویانی که به پیامبر(ص) می رسد از بالاترین اعتبار برخوردار بود، و پس از آن خبر واحد است که تنها از طریق یک سلسله روات خود را به پیامبر(ص) می رساند(صبحی منصور، ۲۰۰۶).

علوم جرح و تعدیل و رجال به عنوان علوم وابسته به حدیث، به موازات تدوین روایات نضج یافتند. کار این علوم بررسی شخصیت راویان احادیث و روایات نقل شده از سنت

پیامبر(ص) بود. بدین معنی که صرفاً به ویژگی های شخصی و ثقه یا ضعیف بودن گفتار او می پرداختند، و خود احادیث و روایات مورد بررسی و نقد محتوایی قرار نمی گرفتند. یعنی اگر راوی حدیثی تمام ویژگی های مورد نیاز صحت قول و ثقه بودن را داشت، بدون قید و شرط و صرف نظر از محتوا، آن روایت پذیرفته می شد، و مبنای صدور احکام قرار می گرفت.

برخی از محققان این روش علم رجال و جرح و تعدیل را قبول ندارند، چرا که به نظر ایشان چه بسا روایتی نزد یک فرقه یا نحله فکری ثقه باشد و نزد دیگر طائفه ضعیف قلمداد شود، به این دلیل که اختلافات مذهبی، سیاسی، قومی و ... در بررسی های این علوم نقش تعیین کننده ای داشته اند(صبحی منصور، ۲۰۰۶).

ایراد دیگری که این محققان به علم اسناد احادیث می گیرند تعارض آن با مفهوم شهادت در قرآن است، که باید همراه با دیدن و شنیدن خود شاهد از متن واقعه باشد؛ «فالشهادة فی مفهوم القرآن هی الرؤیة والسمع بالحواس...: مفهوم شهادت در قرآن عبارت است از دیدن و شنیدن به وسیله حواس انسانی و هم دوران بودن و همزیستی(با آن واقعه) که این موضوع مهمی در تشریح احکام در قرآن می باشد. مثلاً درباره دیون، قرآن کریم حتی در کوچک ترین و ساده ترین معاملات، ثبت و تدوین شهادت را واجب می داند.»(و از نوشتن بدهی یا دیون، چه خرد باشد چه بزرگ، ملول نشوید تا سر رسیدش فرارسد.(بقره / ۲۸) حال آیا مفهوم شهادت (شاهد بودن) در قرآن و احکام آن، بر نسبت دادن امور تشریحی

به پیامبر(ص) و یا غیر از وی قابل تطبیق است، آن هم پس از چندین نسل از راویان متوفایی که میان زمان پیامبر(ص) و زمان تدوین حدیث زندگی کرده و (از اصل واقعه) چیزی ندیده و نشنیده باشند؟» (صبحی منصور، پایگاه اینترنتی اهل القرآن، ۲۰۰۶). بنابراین می‌توان گفتاز دید پژوهشگرانی که دارای دیدی انتقادی نسبت به متون دوره میانه اسلامی هستند، علم اسناد احادیث به علت اینکه تمامی راویان به جز نفر اول در سلسله روایات، پیامبر(ص) را درک نکرده‌اند و به گوش، چشم و حواس خود ماجرا را لمس نکرده‌اند، از نظر قرآن شهادت شان فاقد اعتبار است.

موتسکی بر این باور است که: «شیوه‌ی نقد حدیث در میان مسلمانان به قدر کافی سخت‌گیرانه نبوده، تنها نتیجه آن پیدایش مجموعه‌هایی از احادیث با درجه‌های مختلف وثاقت [موثق، حسن و ضعیف] بوده است. اگر بنا به تصور رایج، پدیده جعل حدیث به فاصله کوتاهی پس از رحلت پیامبر آغاز شده باشد، دیگر شناخت روایات جعلی تنها از طریق بررسی اتصال اسانید و وثاقت ناقلان شان میسر نخواهد بود؛ به علاوه مصونیت گروهی صحابه از نقد و نیز خودداری محدثان از بررسی عقلانی-که محتوای احادیث را فارغ از باورهای مذهبی تحلیل کند- مانع از پیدایش نتیجه بخش در نقد حدیث گردید» (موتسکی، ۱۳۸۴: ۶).

بنابراین باتوجه به جایگاه و اهمیت بالایی که احادیث و روایات در میان مسلمانان پیدا کرده بود، هر شخص، فرقه و گروه برای توجیه و اثبات حقانیت خود به حدیثی استناد

می کرد. این اعتبار و استناد به احادیث دستاویزی برای سودجویان و جاعلان شد، تا در شرایطی که نزاع های فکری پس از قتل عثمان در میان مسلمانان به وجود آمده بود، بازار احادیث ساختگی و غیر واقعی در میان مسلمانان رونق گیرد تا هر یک بدین وسیله خود را اثبات و دیگران را نفی کند. و به دلیل علم اسناد حدیث، سلسله روایات این احادیث معتبر بود و تردیدی نداشت. بدین ترتیب بسیاری از اخبار متواتر، اما جعلی به پیامبر(ص) منتسب شد، که منشأیی جزء تمایلات شخصی و قومی یا صنفی سازندگان آن ها نداشت (عنایت ، ۱۳۹۱: ۱۳۲).

از دلایل تورم احادیث جعلی در میان مسلمانان، نقلی بودن روایات است. روایات نبوی تا پیش از عصر تدوین بصورت سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر انتقال می یافت . این شفاهی بودن خود به انحراف و جعل احادیث شدت مضاعف می داد. دلیل شاخصی که برای شفاهی بودن سنت پیامبر(ص) آورده اند، دستور منع کتابت از سوی خلیفه دوم است. عمر بن خطاب در دروان خلافت خود مانع جمع آوری و ضبط هرگونه حدیث و خبری از پیامبر اسلام(ص) شد. (معارف، ۱۳۸۴: ۷۵؛ محمدی، ۱۳۸۶: ۱۶۵). این موضوع به افزایش جعل احادیث دامن زد، و ما امروزه با انبوهی از احادیث جعلی و بی محتوا که در عصر تدوین کتابت شده اند رو به رو هستیم و برخی از این روایات موجب خدشه وارد آمدن به شخصیت پیامبر(ص) گرامی اسلام شده است.

دستور منع کتابت احادیث بیش از یک قرن پا بر جا ماند، ولی در عمل تا زمان خلفای عباسی کسی به تدوین احادیث و روایات نبوی(ص) اهتمام نورزید. پس از این دوران بود که به تدریج به اهمیت کتابت و نوشتن تاریخ اسلام و زندگانی پیامبر(ص) پی بردند، و به تدریج نگارش مجموعه‌های بزرگ حدیثی و روایی، و کتب سیره و سنن در میان مسلمانان رواج یافت. از این دوره معمولاً به عنوان «عصر تدوین» یاد می‌کنند، زیرا در این دوران بود که سنت پیامبر(ص) و تاریخ زندگانی ایشان بصورت کتاب تدوین یافت. علی‌رغم فایده و اهمیت کتابت و تدوین، اما به دلیل جعل‌ها و انحرافات زیادی که در سال‌های ممنوعیت کتابت به سنت پیامبر(ص) عارض شده بود، این جعلیات و تحریفات نیز به کتب روایی راه یافت:

«در عصر تدوین که بعد از صد سال جلوگیری از نقل و کتابت حدیث و خبر شروع شده بود، شور و علاقه‌ای وافر به حفظ کلیه منقولات وجود داشت و محدثان و مورخان و اخباریان به ضوابطی که بعدها با دقت بیشتر مراعات می‌شد، کمتر پایبند بودند» (جاودان، ۱۳۸۷).

عدم پایبندی به ضوابط نقل احادیث و اخبار، باعث شد که بسیاری از جعلیات و انحرافات که در گذر ایام و در پرتو تمایلات سیاسی، مذهبی، قومی و ... به سنت پیامبر(ص) وارد شده بود، در کتب روایی آن عصر منعکس شود، که پیش از هر چیز موجب وهن شخصیت پیامبر اکرم(ص) است. نمونه بارز از این دسته روایات جعلی، ماجرای وحی

شیطانی به پیامبر(ص) که به [افسانه غرانیق] مشهور است، در این داستان جعلی آمده است که در حین نزول سوره مبارکه نجم، پس از آیات ۱۸ و ۱۹ شیطان به پیامبر(ص) القاء می کند که لات، عزی و مناة^۳ پرندگانی سفید بال هستند و نزد خداوند دارای مقام شفاعت می باشند، که این موضوع موجب خوشنودی مشرکین می شود و همگی به سجده می افتند(طبری، ۱۳۶۳، ج ۳ : ۸۸۱-۸۸۰). متاسفانه همین دروغ پردازی خود عاملی برای حمله به شخصیت پیامبر گرامی اسلام (ص) در دوران معاصر شده است، به طوری که سلمان رشدی نویسنده انگلیسی هندی الاصل بر اساس این داستان بی پایه، اقدام به نگارش کتاب «آیات شیطانی» نمود. از این دسته روایات بی پایه در کتب جامع روایی و کتب سیره و سنن بسیار یافت می شود، بسیاری از این داستان ها حتی دون شأن انسان های معمولی به حساب می آیند، تا چه رسد به شخصی که مأمور ابلاغ وحی الهی است، و قبل از هر کسی باید خود به این دستورات پایبند باشد. دسته ای دیگر از این داستان پردازی ها نیز بگونه ای شرم آور هستند که از یاد آوری آن ها در این مقال معذوریم، در حالی که دامن پیامبر بزرگوار اسلام(ص) تحقیقاً از این گونه جعلیات مبرا است..

البته همان طور که گفته شد مسلمانان آن عصر به امکان جعل و تزویر در احادیث واقف بودند، و به همین دلیل برای محک احادیث سره از ناسره، به علم رجال و جرح و تعدیل روی آوردند. امادر این روش تنها شخصیت راویان بررسی می شد، و در صورت جمع بودن همه شرایط راوی و تکمیل سلسله روات، بدون هرگونه نقد محتوایی، آن روایت را می

۳. نام سه بت معروف زمان جاهلیت.

پذیرفتند، و بر مبنای آن عمل می کردند. شاید دلیل اصلی اینکه روایات مورد نقد محتوایی قرار نمی گرفتند، این بود که مبنا و معیار خاصی که احادیث صحیح از سقیم جدا کند وجود نداشت.

قرآن معیار نقد داده های تاریخی-تجربی

نقد اسلام تاریخی، سنت و نصوص روایی زمینه را برای رجوع به مهمترین نص آسمانی توسط اندیشمندان مسلمان را مهیا کرد. از نخستین کسانی که دغدغه رجوع به قرآن جهت رفع اختلافات و حل مشکلات جهان اسلام را داشت شیخ محمد عبده اندیشمند قرن نوزدهم مصری بود. وی معتقد بود که برای هدایت و سعادت باید به قرآن مراجعه کنیم (کریمی نیا، ۱۳۸۴). شاید این بارقه امید را پیر و مراد دوران جوانی اش شیخ درویش، که پس از ناامیدی از علوم پوسیده مدارس سنتی آن روزگار مصر، به وی پناه آورد، در دل عبده روشن کرده بود. حمید عنایت به نقل از احمد امین در کتاب *زعماء الإصلاح فی العصر* / حدیث از زبان شیخ درویش استاد عبده چنین می نویسد :

«مسلمانان مانند دیگر مردمان، مسئول کارهای خویشند، و چه بسیار مسلمانانی که این نام را بناحق بر خود نهاده اند. اسلام هرگز بدآموزی نکرده و اساس آن و بلکه اساس هرگونه عقیده درست، قرآن و تنها قرآن است. بهترین عبادتها نیز کوشش برای فهم معانی قرآن است» (عنایت، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

این سخنان به نحوی در عبده تأثیر گذاشت که وی در مواجهه با چالش‌ها و مشکلات پیش روی مسلمانان، همواره قرآن را راه حل اساسی معرفی می‌کرد، به گونه‌ای که معتقد بود که در قرآن دوا برای تمام دردهای معاصر جامعه مسلمین وجود دارد. حمید عنایت درباره اهمیت و جایگاه قرآن در تفکر عبده چنین می‌نویسد:

«غیرت او در حق اسلام و ایمان او به اینکه اسلام بطور اصولی راه حل همه مشکلات امروزی مسلمانان را به دست می‌دهد و کسی که قرآن را از روی بصیرت بخواند آن راه حل را خواهد یافت» (عنایت، ۱۳۹۱: ۱۳۷).

عبده عقل را کلید فهم قرآن معرفی می‌کند. او عقل و دین را برادر و همبسته می‌داند، و به دلیل وجود همین مسأله عقل بود که مسلمانان در ابتدای اسلام، به این آیین روی آوردند. تأکید عبده بر قرآن به معنای نفی سایر منابع فقه نیست، بلکه وی همچنان به مانند فقهای پیشین به سنت و سایر منابع فقه سنتی اعتقاد داشت، ولی تمام هم خود را به باز کردن باب اجتهاد که از زمان احمد بن حنبل مسدود شده بود، معطوف کرد (عنایت، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

اشاره کوتاه فوق به اندیشه‌های شیخ محمد عبده از آن روی بود که، اندیشمندان مکتب اهل القرآن در جهان تسنن، خود را پیرو مدرسه فکری عبده می‌دانند، هرچند که عقاید ایشان که حتی تا انکار مطلق احادیث هم می‌رسد، در برخی موارد با عقائد شیخ عبده معارض است (صبحی منصور، ۲۰۰۹).

صبحی منصور از اندیشمندان قرآنی معتقد است که اختیار تشریح و جعل حکم در اسلام فقط به خداوند تعلق دارد، و ذات باری تعالی این کار را با نزول قرآن انجام داده است؛ (قل الله أعلم بما لبثوا له غیب السماوات و الأرض أبصره و أسمع ما لهم من دونه من ولیّ و لا یشرک فی حکمه أحداً، و اتل ما أوحی إلیک من کتاب ربّک لا مبدل لکلماته و لن تجد من دونه ملتحداً!): بگو خدا به زمان اقامت آنان در کوه داناتر است که او به همه اسرار غیب آسمانها و زمین محیط است و چقدر هم بینا و شنواست و هیچکس جز او نگهبان خلق نیست، و آنچه از کتاب خدا بر تو وحی شد بر خلق تلاوت کن که کلمات خدا را هیچکس تغییر نتواند داد و هرگز جز درگاه او پناهی نخواهی یافت). (الکهف ۲۶ - ۲۷). بنابراین برای فهم اسلام و استخراج احکام دینی، تنها قرآن کفایت می‌کند. در این تفکر هر آن چه به نام سنت یا روایت و حدیث از پیامبر(ص) به جای مانده است، همگی در عصر تدوین، یعنی اوائل دوران خلافت عباسی جمع آوری شده‌اند، و این روایات و احادیث هیچ گونه نسبتی با پیامبر(ص) ندارند، بلکه با اهداف و اغراض متفاوت به ایشان بسته و منتسب شده‌اند. همچنین وی معتقد است که اصولاً پیامبر(ص) سمت تشریح نداشته، که حال سنت و اخبار ایشان جهت استنادات شرعی جمع آوری شوند. و چنانچه مسلمانان به اصل اسلام، یعنی قرآن مراجعه کنند، می‌توانند بر تمامی پرسش‌هایی که امروزه اسلام را به چالش کشیده‌اند، پاسخ مناسب بدهند (صبحی منصور، ۲۰۰۵). از جمله احکامی که وی به دلیل مخالفت با قرآن و عقل بشر امروزی به انکار آن‌ها پرداخته است، می‌توان به حدّ

رده [ارتداد]، حدّ رجم، جهاد ابتدایی و ... اشاره کرد. وی معتقد است این احکام به دلیل اینکه مبنای قرآنی ندارند، و فقط به استناد احادیث منتسب به پیامبر(ص) وضع شده اند، وجاهت ندارند، چرا که به استناد آیات قرآنی فراوان، پیامبر(ص) شأن تشریح نداشته، و فقط ابلاغ کننده رسالت الهی بوده است: (ما علی الرسول إلا البلاغ]: بر پیغمبر جز تبلیغ احکام الهی وظیفه ای نیست. [(المائده ، ۹۹). لذا وی معتقد است که هرگاه حادثه ای رخ می داد، یا مردم از پیامبر(ص) سئوالی می پرسیدند، ایشان از جانب خود به آن پرسش ها پاسخ نمی دادند، بلکه منتظر جواب ها از طریق وحی الهی می ماند، تا حکم آن قضیه مشخص شود: (ویستفتونک فی النساء قل الله یفتیکم]: درباره زنان از تو فتوی خواهند بگو خدا و آنچه از آیات کتاب خدا برای شما تلاوت شود.. [(النساء ، ۱۲۷)، (یسألونک عن الأئفال قل...]: (ای رسول) چون امت از تو حکم انفال را سؤال کنند جواب ده... [(الأئفال ، ۱)، (یسألونک عن الخمر والمیسر قل فیهما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما]: ای پیغمبر از تو حکم شراب و قمار می پرسند بگو در این دو کار گناه بزرگی است و سودهائی ولی زیان گناه آن بیش از منفعت آنست. [(البقره ، ۲۱۹) و... (صبحی منصور ، ۲۰۰۵)

استدلال سنتی در میان علمای جهان اسلام برای مشروعیت بخشی به حدیث این است که، بسیاری از احکام که به اجمال در قرآن آمده اند، از قبیل کیفیت ادای نماز، حج، زکات و غیره، شرح و تفصیل آن به سنت واگذار شده است (محمدی ، ۱۳۸۶ : ۱۶۴). اما

وی در پاسخ این استدلال می‌گوید اینکه کیفیت نماز، حج، و سایر مسائل از این دست در قرآن نیامده به این دلیل است که آن موضوعات ناآشنا برای مردمان عصر پیامبر(ص) نبوده‌اند، و پیش از اسلام اعراب با آن‌ها سروکار داشته‌اند، و کیفیت آن هم از زمان ابراهیم(ع) به صورت سینه به سینه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. وی در جواب این مسأله که اگر نماز به کیفیت حاضر، قبل از بعثت پیامبر(ص) وجود داشته، پس تکلیف سوره حمد که بعد از بعثت نازل شده چیست، و مگر نه این که سوره حمد از ضروریات نماز است، حتی پا را از این فراتر می‌نهد و در این خصوص احتمال را می‌دهد که سوره حمد، قبل از ظهور اسلام و از زمان ابراهیم وجود داشته و در زمان پیامبر(ص) دوباره به همراه قرآن نازل شده است. وی در تأیید این نظر خود، به اجرای تکالیف و موضوعات فوق در دو قرن اولیه اسلامی بدون نیاز به هرگونه حدیث یا روایت و تا پیش از تدوین کتب روایی در عصر عباسی استناد می‌کند، و آن را دلیلی بر آشنایی پیشینی اعراب با مسائلی مثل نماز، حج، زکات و ... می‌داند (صبحی منصور ، ۲۰۰۶) .

مورد دیگری که اندیشمندان این روش به وسیله آن قصد دارند پاره ای از تعارضات را حل کنند نفی وقوع نسخ در آیات قرآن کریم است، اینان عقیده دارند که مراجعه موردی به آیات قرآن باعث کژتابی‌ها و انحرافات فراوان در فرآیند فهم قرآن شده که تأثیر آن کم تر از جعل و تزویر در احادیث و روایات نیست.

نسخ؛ نگاه‌گزینشی به آیات قرآن

نسخ در لغت عموماً به دو معنای؛ از بین بردن، و دوباره نوشتن و استنتاج آمده است. معنای مورد نظر و مصطلح در علم اصول فقه معنای اول یعنی از میان برداشتن و ازاله حکم شرعی مقدم به واسطه دلیل شرعی متأخر است (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۲).

نسخ در میان دانشمندان علوم اسلامی کلاسیک بصورت سنتی امری بدیهی است، و عموم فقها هر چند با شدت و ضعف به آن اعتقاد دارند. یک نمونه بارز نسخ در آیات قرآن این است، که بسیاری از علمای متقدم اسلامی معتقدند که با نزول آیه، «فإذا انسلخ الأشهر الحرم-توبه، ۵» که به مسلمانان فرمان داده شد پس از پایان یافتن ماه‌های حرام با کفار جهاد کنند، ۱۱۴ آیه مربوط به عفو، سازش کاری و رأفت نسخ شده اند، و اصولاً حکم جهاد ابتدایی با کفار پس از آن جاری است، مگر این که آنان (کفار) به حکم قرآن در انتهای همان آیه سر نهند؛ «فأن تابوا وأقاموا الصلاة وءاتوا الزكاة فخلوا سبيلهم» (ابو زید، ۱۳۸۹: ۲۱۶).

در حالی که به عقیده اندیشمندان قایل به نفی نسخ اگر به قرآن به عنوان متنی واحد بنگریم که در پس آن پیامی برای بهروزی انسان‌ها وجود دارد، این آیات را بصورت مجموعه ای می بینیم، که در آن اصالت با رأفت، مودت و صلح است، و حکم دوم دفاعی است در برابر کفاری که مترصد فرصتی برای حمله هستند و تمام پیمان‌ها را نیز نقض کرده اند. بنابراین در همه مکان‌ها و زمان‌ها رویکرد اولیه اسلام صلح جویی و رأفت است، و رویکرد ثانویه که از روی ناچاری و ناگزیری است، جهاد دفاعی می باشد، که خود دارای شرایطی

است، و ربطی هم به ناسخ و منسوخ ندارد. در نهایت آنان معتقدند که نسخی که در قرآن آمده به معنای استنتاج و نوشتن دوباره است، و نه ازاله و از بین بردن آیات معارض (صبحی منصور، ۲۰۰۵).

بنا بر فهم قایلان به نفی نسخ در صورتی که نسخ را بپذیریم باید به تقدم و تأخر نزول آیات احاطه کامل داشته باشیم. علم اسباب نزول به شرح و چگونگی نزول آیات بر پیامبر(ص) می پردازد، اما به دلیل نقلی و شفاهی بودن تا پیش از عصر تدوین، به آفت تحریف و جعل مبتلا است. بنابراین نمی توان به آن استناد کرد و آیه ای را به واسطه آیه دیگر ازاله کرد، چرا که نمی توان بصورت یقین گفت که کدام آیه متأخر بر دیگری است. در کنار مشخص نبودن تقدم و تأخر نزول آیات قرآن، جعل و انحرافات روا شده در شأن نزول آیات، انحراف تفاسیر و کج فهمی های ناشی از آن را بیشتر کرده است:

« بخشی از احادیث ساختگی، حدیث هایی است که به عنوان شأن نزول برای برخی از آیات قرآن نقل شده و تفسیر آیات را به این شأن نزولها مربوط ساخته است. البته بسیاری از شأن نزولهای آیات قرآن معتبر و قابل اعتماد بوده و در فهم معانی آیات مؤثر است. ولی باید دانست که در میان شأن نزولها گاهی نمونه هایی یافت می شود که ساختگی و عاری از حقیقت است و گاهی تفسیر آیه ای به گونه ای به شأن نزول ساختگی مربوط شده که مدلول آیه را از مسیر صحیح خود منحرف کرده و معنایی را به خواننده القاء می کند که برخلاف

واقع و گاهی نیز مستلزم نفی عقیده‌ای از عقائد اسلامی است» (صالحی نجف آبادی ، ۱۳۷۱ : ۴۳) .

در مقابل ، دانشمندان روش هرمنوتیکی از نسخ به عنوان یکی از دلایل تاریخت قرآن یاد می کنند، چرا که نسخ موضوعیت پیدا نمی کند مگر در جریان زمان، و این خود به معنای تأثیر پذیری وحی الهی از واقعیت های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و ... است ؛ « روشن ترین دلیل بر رابطه دیالکتیکی میان وحی و واقعیت، پدیده نسخ است که دانشمندان علوم قرآنی به وقوع آن در متن قرآنی معترف اند. این از آن روست که نسخ به معنای ابطال و الغای حکم است، خواه آیه ای نیز که بر این حکم دلالت می کرده است الغا شود و رفع تلاوت نیز صورت گیرد، خواه این آیه همچنان در متن قرآنی باقی بماند و بر آن حکم منسوخ دلالت کند» (أبوزید، ۱۳۸۹ : ۲۰۹) .

در مقام نقد و بررسی نگاه انتقادی به میراث دوره میانه اسلامی نیز باید گفت، هرچند با استفاده از این روش دامن دین از بسیاری از احکام و گزاره های اخلاقی حاوی خشونت(نظیر جهاد ابتدایی، حد ارتداد، حد رجم، قتل عام اسرای جنگی، فُتک(ترور) و ...) پیراسته می شود، اما این رهیافت به دلیل بی توجهی به نقش تاریخ و فرهنگ عصر نزول، در رفع تعارض میان دستاوردهای علمی نوین با گزاره های علمی مطرح شده در متون دینی راه به جایی نبرده است. طبیعتاً جای هیچ گونه انکار نیست که طی دو قرن ممنوعیت کتابت احادیث و روایات، پیرایه ها و انحرافات زیادی دامن سنت پیامبر(ص) را گرفته است، ولی نباید از نظر

دور داشت که به هر حال پیامبر(ص) جدای از سمت رسالت و ابلاغ وحی، دارای یک شخصیت تاریخی نیز بوده است. یعنی ایشان در یک مقطع زمانی خاص، پا به عرصه وجود نهاده و پس از آن نیز روی در نقاب خاک کشیده است. تحقیقاً ایشان در طول زندگانی خود با مسائل، اتفاقات و حوادث زیادی روبه رو شده اند، و طبعاً در واکنش به این موضوعات اعمالی را انجام و اقوالی را نیز گفته اند، و از آن جایی که اقوال و افعال ایشان مستندی برای رفتار سایر مؤمنان بوده اند، در طی دو قرن عدم کتابت سوجدجویانی جهت ارتزاق و دستیابی به منافع دنیوی، سنت ایشان را دست خوش انحراف کرده اند. نباید به صرف اینکه سنت حضرت دستکاری و جعل شده است، منکر انتساب هرگونه حدیث و روایت تاریخی از ناحیه ایشان بشویم. از طرف دیگر پیامبر(ص) را صرفاً عامل ابلاغ دانستن با مدلول برخی آیات دیگر قرآن سازگار نیست:

«وما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا... : و شما آنچه رسول حق دستور دهد بگیرید و هرچه نهی کند واگذارید» (حشر، ۷).

«یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیء فردوه إلی الله والرسول إن کنتم تؤمنون بالله والیوم الآخر ذلک خیر و أحسن تأویلاً: ای اهل ایمان فرمان خدا و رسول و فرمانداران (از طرف رسول خدا) را اطاعت کنید و چون در چیزی کارتان به گفتگو و نزاع کشد به حکم خدا و رسول بازگردید اگر به خدا و روز قیامت

ایمان دارید این کار (رجوع به حکم خدا و رسول) برای شما بهتر و خوش عاقبت تر خواهد بود « (نساء ، ۵۹) .

«من يطع الرسول فقد أطاع الله و من تولى فما ارسلناك عليهم حفيظاً: هر که رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده و هر که مخالفت کند (کیفر مخالفتش با خداست) و ما تو را به نگهبانی آنها نفرستاده ایم» (نساء ، ۸۰) .

بنابراین به نظر می رسد استدلال فقهای سنتی مبنی بر کارکرد سنت پیامبر(ص) و ائمه ی معصومین(ع) در تبیین و تفصیل قرآن دور از حقیقت نباشد، زیرا بسیار دور از ذهن است که کیفیت نماز به صورتی کنونی پیش از پیامبر(ص) هم رایج بوده باشد، و فرض وجود سوره حمد از زمان ابراهیم(ع) به طریق اولی مستبعدتر است. البته جای انکار نیست که در شرایع پیش از اسلام احکامی چون نماز، روزه، زکات و ... وجود داشته است، و قرآن هم به این موضوع اذعان دارد:

«يا ايها الذين ءامنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون: ای اهل ایمان بر شما هم روزه داشتن فرض گردید چنانکه امم گذشته را نیز فرض شده و این دستور برای آنست که شما پرهیزکار شوید.» (بقره ، ۱۸۳)

از زبان حضرت عیسی(ع): «و جعلنی مبارکاً این ما کنت وأوصانی بالصلاة و الزکاة مادمت حياً: و مرا هر کجا باشم برای جهانیان مایهٔ برکت و رحمت گردانید و تا زنده ام به عبادت و نماز و زکات سفارش کرد» (مریم ، ۳۱) .

اما موضوع فوق این مطلب را نمی‌رساند که نماز، روزه، زکات و احکامی از این قبیل، با همان کیفیت شرایع پیشین، میان اعراب متداول بوده است. لذا اگر مثلاً گفته شود این احکام در دین حنیف ابراهیم(ع) موجود بوده، دلیل نمی‌شود که بگوییم کیفیت آن‌ها در شریعت اسلام نیز به همان ترتیبی بوده که حنفا داشته‌اند و با آن تفاوتی ندارند. حتی در فرضی که این کیفیات یکسان بوده باشد، چگونه در پس قرن‌ها بدون نگهبان و راهنما او همان گونه که سنت پیامبر(ص) دستخوش تحریف شد [دست نخورده باقی مانده‌اند، که در این صورت هم باید پیامبر(ص) شأن تبیین و تفصیل داشته باشد تا پیرایه‌های آن را بزداید. با این توضیحات می‌توان ادعا کرد روش مورد استفاده محققان اهل القرآن در نقد میراث دوره میانه درست نیست و نمی‌توان به صرف وجود جعل و انحراف در کتابت، انتساب هر گونه حدیث و روایت را به پیامبر(ص) انکار کرد، و نباید برای حل مساله صورت مساله را پاک کرد، بلکه باید ضمن پذیرفتن امکان وجود احادیث و روایت‌های تاریخی، پیش از پذیرفتن هر روایت و یا حدیث به بررسی تمامی قرائن تاریخی پرداخت که البته محکم‌ترین قرینه تاریخی برای کشف درستی هر حدیث قرآن خواهد بود.

«و همچنین از طرق عامه در حدیث پیامبر اکرم(ص) و از طریق خاصه در اخبار متواتره از پیامبر اکرم(ص) و ائمه اهل بیت(ع) عرض اخبار به کتاب الله وظیفه قرار داده شده، به موجب این اخبار، حدیث باید به کتاب خدا عرضه شود اگر موافق کتاب باشد بآن اخذ و عمل شود و اگر مخالف باشد طرح گردد» (طباطبایی، ۱۳۸۵ :

نتیجه گیری

در مقام نتیجه گیری این پژوهش باید گفت باتوجه به محتوای کلام اندیشمندان دو دسته، شکی وجود ندارد که همگی در بیان این نظرات به نوعی دغدغه دینی داشته و برآنند که به نحوی گزاره های دینی را در این عصر قوام بخشیده و از گزند تشکیک پریش گران نکته سنج در امان دارند. اما به نظر می رسد که به رغم این تلاش ها، هر دو گروه در ابراز تحلیل های خود به دور از افراط و تفرط نبوده اند. یک دسته با توجه بیش از حد به تاریخ و فرهنگ از جنبه های ماورایی دین به دور مانده و دسته دیگر با توجه بیش از حد به جنبه های ماورایی از توجه به تاریخ و فرهنگ جامعه عصر نزول به دور مانده است.

ملاحظه شد که دو دیدگاه یاد شده در عین پاسخ به بسیاری از چالش های نوین، در رفع تعارض دستاوردهای علمی و اخلاقی نوین، با گزاره های دینی رهیافت های کاملی نیستند. گروه نخست تحلیلی نسبتاً افقی و انسان مدار (اومانستی) از دین ارائه داده اند که در عین مخدوش کردن گزاره های اخلاقی به جنبه های ماورایی دین کم توجه است، هرچند که به تعارض میان علم و دین نسبتاً پاسخ می دهد. در گروه دوم نیز تحلیلی عمودی از دین ارائه شده که گزاره های دینی را بصورت یک بسته و بدون دخالت تاریخ و فرهنگ جامعه عصر نزول در نظر می گیرد، و هرچند بسیاری از گزاره های اخلاقی دین را قوام می بخشد، اما در توجیه تعارض میان علم و دین ناکام است.

باید گفت می‌توان از هر دو رهیافت در تحلیل و رفع تعارضات نوین استفاده کرد، چرا که درست است که بسیاری از گزاره‌های دینی بصورت جزمی بیان شده‌اند، اما نباید از نظر دور داشت که دین در عرصه‌های نظری و علوم انسانی عرض اندام بیشتری دارد، بنابراین لاقلاً در فهم دین نباید جزمی اندیشید و چون روش‌های علوم تجربی و دقیقه به دنبال راه حلی خاص و یگانه برای تحلیل زبان آن رفت.

می‌توان از رهیافت تاریخ‌گرا برای رفع تعارض میان گزاره‌های علمی موجود در منابع دینی با دستاوردهای نوین علمی بهره برد، چراکه مدعای این دسته دور از ذهن نیست که هدف دین پیش از هر چیز اتصال عالم خاک با افلاک است و خواندن و دعوت بندگان به مرجع خود یعنی خداوند و آفریننده‌شان. بنابراین در بیان این هدف ممکن است تئوری‌های علمی، حوادث تاریخی و مواردی از این دست که مورد پذیرش و یقین شنوندگان پیام است ولی از منظر علم امروزی سقیم می‌باشد در متون دینی آمده باشند.

و نیز می‌توان از رهیافت نگاه انتقادی به میراث دوره میانه اسلامی برای رفع تعارض میان گزاره‌های اخلاقی دینی با دستاوردهای اخلاقی نوین بهره برد، چراکه مدعای این گروه بدیهی به نظر می‌رسد که تنها سندی که می‌توان به صورت قطعی به پیامبر گرامی (ص) نسبت داد قرآن کریم است. در قرآن بسیاری اصول اخلاقی که به نظر می‌رسد حداقل تاکنون به چالش کشیده نشده‌اند، وجود دارد و می‌توان با استناد به آن‌ها جامعه‌ای اخلاقی بنیان نهاد و تا نسل‌های بعد از آن استفاده کرد و حتی به نوعی آن‌ها را اصول

ابدی تلقی کرد. و در مقابل آن موارد غیر اخلاقی و یا به تعبیری ضد اخلاقی را که به دین پیرایه بسته، در جعلیات حدیثی و روایی و نصوص دست دوم قلمداد کرد که هیچ نسبتی با اسلام و پیامبر بزرگوار و مهرورز آن ندارد.



منابع

۱. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک (۱۳۸۳) . سیرت رسول الله(ص)، ترجمه رفیع الدین اسحاق ابن محمد همدانی، تهران:نشر مرکز.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹) . معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۳) . ترمینولوژی حقوق، تهران: کتابخانه گنج دانش.
۴. دوران، ویل (۱۳۸۷) . تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. راسل، برتراند (۱۹۹۳) . نبرد دین با علم، ترجمه علی اصغر مهاجر و احمد ایرانی، لس آنجلس: نشر الکترونیکی.
۶. رسولی محلاتی ، سیدهاشم (۱۳۹۱) . زندگانی پیامبر(ص)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵) . بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
۸. (۱۳۸۸) . قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط.
۹. سیف زاده، سیدحسین (۱۳۸۸) . پاییز ، مدرنیته و نظریه های جدید علم سیاست، تهران: نشر میزان.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (بی تا) . اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. (۱۳۸۵) ، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳) . تاریخ طبری جلد ۳، ترجمه ابوالقاسم پاینده،

تهران: امیرکبیر.

۱۳. عنایت، حمید (۱۳۹۱). سیری در اندیشه سیاسی عرب، تهران: امیرکبیر.
۱۴. فیرحی، داود (۱۳۹۱). بهار، تاریخ تحول دولت در اسلام، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۵. (۱۳۹۱). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
۱۶. (۱۳۸۹). دین و دولت در عصر مدرن جلد ۱، تهران: رخ داد نو.
۱۷. قرآن کریم (۱۳۸۷). ترجمه مهدی الهی قمشه ای، تهران: انتشارات پیری.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
۱۹. محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۶). مبانی استنباط حقوق اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. جاویدان، محمدعلی (۱۳۸۷). ابن هشام و سیره او. پایگاه اینترنتی جاویدان.
۲۱. صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۷۱). "شأن نزول های مجعول زمینه ساز تفسیرهای ناروا از قرآن"، کیهان/اندیشه، شماره ۴۲.
۲۲. صبحی منصور، أحمد (۲۰۰۰) ژانویه. القرآن الکریم و کفی مصدر للتشريع، نسخه الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن.
۲۳. (۲۰۰۵). لا ناسخ و لا منسوخ فی القرآن، نسخه الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن.
۲۴. (۲۰۰۶). الصلاة بین القرآن و المسلمین، نسخه الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن.
۲۵. (۲۰۰۶). الإسناد فی الحدیث، نسخه الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن.
۲۶. (۲۰۰۹) فوریه. بیان من المركز العالمی للقرآن الکریم، نسخه

الکترونیکی مندرج در سایت اهل القرآن.

۲۷. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۸۴) "امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر"،
برهان و عرفان، شماره ششم.

۲۸. مجتهد شبستری، محمد (۸۶) "تنویری قرائت نبوی از جهان (۱)" کلام نبوی، وب
سایت شخصی مجتهد شبستری.

۲۹. معارف، مجید (۱۳۸۴). "حدیث، جایگاه و کارکرد آن در تفسیر المیزان"،
مجله پژوهش دینی، شماره یازدهم.

۳۰. (۱۳۸۴). "بررسی سیر تاریخی کتابت حدیث در شیعه"،
مجله علوم حدیث، سال دهم، شماره سوم و چهارم.

۳۱. موتسکی، هارلد (۱۳۸۴). "حدیث پژوهی در غرب"، ترجمه مرتضی کریمی نیا،
مجله علوم حدیث، سال دهم، شماره سوم و چهارم.

۳۲. واعظی، احمد (۱۳۸۷). "هرمنوتیک و کلام"، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی
، آیینة معرفت دانشگاه شهید بهشتی.

۳۳. واعظی، احمد (۱۳۸۹). "نقد تقریر نصر حامد ابو زید از تاریخ مندی قرآن"،
قرآن شناخت، سال سوم، شماره دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی