

Comparative Study of the authenticity of Sunnah from the Perspective of Critical Hadith reformists (Case Study: Samer Islambuli, Muhammad Saeed Ashmawi, and Ismail Kurdi)

Nancy Saki¹Zohreh Babaahmadi Milani²Razieh Amirmanesh³

1- Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith, shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (Corresponding Author). Email: N.saki@scu.ac.ir

1- Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith, shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: Z.babaahmady@scu.ac.ir

1- Master's Student, Faculty of Department of Qur'an and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: Rozi.amirmanesh96@gmail.com

DOI: 10.22051/tqh.2024.46019.4088

Scientific article

Received:

2024/01/09

Accepted:

2024/06/01

Keywords:

Prophetic
Hadith,
Authenticity
of Sunnah,
Samer
Islambuli,
Muhammad
Saeed
Ashmawi,
Ismail Kurdi

Abstract: Throughout the history of Islam, the authenticity of Sunnah (tradition) and Ahadith (narrations) in understanding the Qur'an has been a point of consensus among interpreters of all sects, albeit with slight variations in exemplifications. However, in the contemporary era, a new approach has emerged among reformist thinkers who, in contrast to Qur'anists who completely reject tradition, have critiqued and refined hadith collections and sought to reduce the extent of the authority attributed to tradition. This study aims to conduct a comparative analysis of the views of Samer Islambuli, Muhammad Saeed Ashmawi, and Ismail Kurdi, who are recognized as critical hadith reformists. It will examine their perspectives on the authority of tradition and assess the differences and similarities in their opinions on this matter. The findings indicate that although the moderate spectrum of critical hadith reformists is often portrayed as a movement committed to the authority of Sunnah—critiquing only verbal Sunnah—there exists a historical perspective within their views that regards Sunnah as a historical issue resulting from the understanding of the Prophet (PBUH). Additionally, the denial of the legislative and revelatory nature of Sunnah, along with the assertion that the Prophet (PBUH) is not infallible from error, oversight, and forgetfulness, are also among the viewpoints articulated by the thinkers of this movement.



بررسی تطبیقی حجیت سنت از نگاه نواندیشان منتقد حدیث (تحقیق موردی: اسلامبولی، عشاوی و کردی)

نانسی ساکی^۱ زهره بابا احمدی میلانی^۲ رضیه امیری منش^۳

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)
N.saki@scu.ac.ir

۲- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. Z.babaahmady@scu.ac.ir

۳- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
Rozi.amirimanesh96@gmail.com

DOI: 10.22051/tqh.2024.46019.4088

چکیده: در طول تاریخ اسلام حجیت سنت و روایات در فهم قرآن با اختلاف اندکی در مصادیق، مورد اتفاق مفسران تمام فرقه‌ها بوده است؛ اما، در عصر کنونی رویکرد جدیدی توسط نواندیشان ظهور کرد و در مقابل قرآنیون که به طور کلی سنت را نفی کردند، به نقد و تنقیح جوامع حدیثی و تقلیل گسترده‌ی حجیت سنت پرداخت. پژوهش پیش‌رو در صدد است با بررسی تطبیقی آرای سامر اسلامبولی، محمدسعید عشاوی و اسماعیل کردی که از نواندیشان منتقد حدیث به شمار می‌آیند؛ دیدگاه آنان به حجیت سنت و میزان تفاوت و شباهت آرای آنان در این زمینه را بسنجد. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد؛ علی‌رغم آن‌که، طیف معتدل نواندیشان منتقد حدیث همواره به عنوان جریان‌ی ملتزم به حجیت سنت معرفی شده‌اند، که تنها سنت گفتاری را مورد نقد قرار می‌دهند؛ در دیدگاه‌های آنان تاریخی‌نگری دیده می‌شود که بر پایه‌ی آن، سنت مسئله‌ای تاریخی و حاصل فهم پیامبر (ص) دانسته شده است. نفی تشریحی و وحیانی بودن سنت و عدم عصمت رسول خدا (ص) از خطا و سهو و نسیان نیز از دیگر دیدگاه‌های مطرح شده توسط متفکران این جریان است.

صص:

۲۱۷-۱۸۷

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۰۴/۲۰

پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۱۹

کلیدواژه‌ها:

حدیث نبوی،

حجیت سنت،

سامر اسلامبولی،

محمدسعید

عشاوی،

اسماعیل کردی.

۱. بیان مسئله

مسلمانان در آثار و تألیف‌هایشان از جایگاه سنت در قالب «اعتبار یا حجیت» سخن گفته‌اند. گرچه برخی علمای اهل سنت به ثبوت حجیت سنت نزد تمام مسلمانان (شوکانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ابوزهو، ۱۳۷۸، ص ۲۰-۲۱) به غیر از خوارج و شیعه پرداخته‌اند و علت آن را توجه این دو گروه به ظاهر قرآن برشمرده‌اند (ابوشهبه، ۱۹۸۹، ص ۱۴)؛ انکار و یا حداقل تردید در حجیت سنت نبوی در میان اهل سنت دیده می‌شود. واکاوی عملکرد خلفا در مواجهه با موضوع نشر و نگارش احادیث نبوی و بدعت «حسبنا کتاب الله» که بعدها زمینه‌ساز ظهور جریان قرآنیون شد (ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰-۱۱)، «روایت قلم و دوات» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۴) و نیز شیوه‌ی مواجهه‌ی برخی صحابه با حدیث نبوی (ابن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۲۸، ص ۴۱۰؛ ذهبی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰-۱۱) حاکی از عدم اهتمام به حجیت سنت در قرون اولیه‌ی پیدایش اسلام است.

در دوره معاصر مستشرقان، دین اسلام را علت عقب ماندگی مسلمانان از پیشرفت‌های به وجود آمده در غرب، معرفی کردند. جریانی موسوم به نومعتزله در پاسخ به علت بازماندگی مسلمانان در میان اهل سنت ظهور کرد. هدف این تفکر پاسخ به شبهات مستشرقان در ارتباط با اسلام و احیای آراء جریان معتزله در راستای ایجاد تحول در جامعه و بازسازی اسلام (گلی، یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶) بود. متفکران این جریان اسلام را دلیل عدم پیشرفت ندانستند؛ بلکه دامن‌زدن به خرافات و نادیده گرفتن جایگاه عقل در تعامل با منابع اسلامی را علت عقب‌ماندگی دانستند و بر آن شدند تا میراث حدیثی را مورد تنقیح و پالایش قرار دهند (بیگی، ۱۴۰۲، ص ۵؛ وصفی، ۱۳۸۷، ص ۶). با توجه به اهمیّت این جریان فکری و نفوذ روزافزون آن در جهان اسلام، بررسی و تحلیل آرای اندیشمندان این تفکر از ارزش بسزایی برخوردار است. این جریان را دو طیف افراطی و معتدل تشکیل داده است. طیف اعتدالی آن همواره به عنوان افرادی معرفی شده‌اند که به حجیت سنت پیامبر (ص) اذعان دارند و تنها سنت گفتاری را مورد نقد قرار داده‌اند (معارف، شفیععی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۲)؛ سامر اسلامبولی، محمد سعید عشاوی و اسماعیل کردی از جمله

چهره‌های شاخص این طیف به شمار می‌آیند که تاکنون پژوهش قابل توجهی در ارتباط با دیدگاه‌های آنان در باب حجیت سنت انجام نشده است. در خصوص آرای سامر اسلامبولی تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. مقالات «اسلام سیاسی و منتقدان آن؛ اندیشه‌های قاضی عشاوی پیرامون رادیکالیسم سیاسی» از حمید احمدی (۱۳۷۹)^۱، «قرائت‌های نو از آیات حجاب» از محمد بهرامی (۱۳۸۶)^۲؛ «دگر اندیشان عرب و اسباب نزول آیات حجاب» از محمد فرجاد (۱۳۸۶)^۳، دیدگاه‌های محمد سعید عشاوی را در موضوع اسلام سیاسی و آیات حجاب مورد بحث قرار داده‌اند. در ارتباط با اسماعیل کردی تنها یک مقاله با عنوان «نگاهی به کتاب «نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث» با موضوع نومعتزلیان و نقد محتوایی صحیحین» به قلم مریم ولایتی (۱۳۹۴)^۴ نگاشته شده است که به معرفی کتاب و بررسی مبانی فکری و دیدگاه‌های مبنایی کردی پرداخته است. این پژوهش در صدد است به روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی به بررسی آرای سامر اسلامبولی، محمد سعید عشاوی و اسماعیل کردی بپردازد تا نقاط اشتراک و افتراق نظرات آنان در ابعاد مختلف حدیث و حجیت آن را تبیین کند و دریابد متفکران نومعتزلی تا چه حد در ارائه‌ی دیدگاه‌های خود هم‌نظر هستند؟ یافتن وجوه اشتراک و تمایز مبانی و اصول نواندیشان منتقد حدیث؛ به عنوان جریانی از اهل سنت می‌تواند در دریافت معیارهای مشترک حدیث پژوهی موثر باشد. در ادامه پس از بیان دیدگاه‌های نواندیشان مورد بحث در ارتباط با حجیت سنت، به بیان وجوه افتراق و اشتراک نظرات پرداخته خواهد شد.

^۱ . مطالعات خاورمیانه، شماره ۲۳، صص ۹۱ - ۱۱۸.

^۲ . پژوهش‌های قرآنی، ۱۳(۵۱)، صص ۳۸-۶۱.

^۳ . پژوهش‌های قرآنی، ۱۳(۵۱)، صص ۱۶۴-۱۷۹.

^۴ . آینه پژوهش، ۱۵(۱)، صص ۴۴ - ۵۷.

۲. حجیت سنت از نگاه سامر اسلامبولی

به دلیل این که اسلامبولی دو مفهوم سنت و حدیث را یکسان نمی داند نظریات او نسبت به موضوع حجیت در دو بخش حجیت سنت و حجیت حدیث بیان خواهند شد.

۲-۱. حجیت سنت

دیدگاه‌های اسلامبولی در مبحث حجیت سنت تحت عناوین غیر وحیانی و غیر تشریحی بودن سنت و سنت منحصر در رفتار از نظر خواهند گذشت.

۲-۱-۱. غیر وحیانی و غیر تشریحی بودن سنت

از نظر اسلامبولی قرآن تنها مصدر وحیانی و تشریحی نازل شده از سوی خداوند است (اسلامبولی، ۲۰۱۹-ب، ص ۵۴-۵۵)؛ که حاوی علوم نبوی است (همان، ص ۱۰۵) و بر اساس آیات، وسیله‌ای برای هدایت، تدبیر، انذار و تعلیم است و فقط کفار به دنبال مرجعی غیر از قرآن و یا تغییر آن هستند (همان، ص ۵۴-۵۵). او سنت را به عنوان مصدر تشریحی معتبر ندانست و آن را مصدري عملی و تابع مصدر تشریحی - قرآن - به شمار آورد (همان، ص ۹۵). هم‌چنین از نظر وی سنت و حدیث نبوی قابلیت تخصیص عموم‌ها و تقييد مطلق‌های قرآن را ندارند (همان، ص ۱۰۱).

۲-۱-۲. سنت منحصر در رفتار

اسلامبولی تقسیم سنت پیامبر (ص) به گفتاری و رفتاری را تقسیمی بی‌ارزش و اشتباه دانست و سنت را تنها در نوع عملی پذیرفت (همان، ص ۱۱۷). او تشریح حکم حلال و حرام به واسطه‌ی سنت را قابل قبول ندانست، بلکه تنها آن را روش و فعلی به شمار آورد که در صورت وابسته بودن به یک حکم تعبدی ذکر شده در قرآن واجب الاتباع است (همانجا).

او برای اثبات ادعای خود به شیوه خواندن نماز اشاره کرد که با روایت «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۲۸؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۸۶؛ دارمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۹۶) تعلیم داده شده است؛ اما از نظر او این تعلیم به

واسطه‌ی سنت و یا گفتار پیامبر^(ص) نبوده است؛ بلکه امت از طریق مشاهده‌ی فعل ایشان شیوه‌ی نماز را آموخته‌اند و پس از آن به صورت عملی در تمام جوامع اسلامی تبعیت شده است (اسلامبولی، ۲۰۱۹ الف، ص ۴۱).

۲-۲. حجیت حدیث (خبر واحد)

اسلامبولی در باب حجیت حدیث (خبر واحد) به اظهار نظر پرداخته است که در ادامه دیدگاه‌های او به تفصیل بیان خواهند شد.

۲-۲-۱. غیر وحیانی و غیر تشریحی بودن خبر واحد

اسلامبولی نه تنها حدیث را مصدري تشریحی و دینی به شمار نمی‌آورد (همان، ص ۵۶)؛ بلکه مصدر تشریح قرار دادن آن را کفر می‌داند (همان، ص ۵۵-۵۶) و معتقد است قرآن ارزش و اعتبار دینی و علمی برای حدیث نبوی قائل نشده است (همان، ص ۱۱۶).

وی احادیث پیامبر^(ص) را به سه دسته تقسیم کرد: الف) حدیث بشری که محتوای وحیانی ندارد و در آن خطا صورت می‌گیرد؛ ب) حدیث نبوی که حاصل تعامل پیامبر^(ص) با قرآن است؛ ج) حدیث رسول که همان کلام الهی است و پیامبر^(ص) دخل و تصرفی در آن ندارد (همان، ص ۱۷۶).

به عقیده‌ی اسلامبولی حدیث نبوی هیچ‌گونه منشاء وحیانی و مقدسی ندارد، ظنی الثبوت است (همو، ۲۰۱۹ الف، ص ۳۴) و احتمال صدق و کذب و خطا در سند و متن آن وجود دارد (همان، ص ۳۴).

از نظر او هیچ‌گونه نص تشریحی غیر از قرآن با صفت دائم بودن بر رسول خدا^(ص) نازل نشده است و اگر تشریحی خارج از قرآن نازل شده باشد تنها به صورت موقت بوده و پس از اتمام نزول قرآن، تکلیفی بر پیروی از آن وجود ندارد (همان، ص ۵۰). اسلامبولی مدعی شد رسول خدا^(ص) تشریح کننده احکام اسلامی نیست؛ بلکه، تنها مبلغ است و تمامی خطاب‌های که در قرآن به صورت ضمنی و یا صریح به ایشان شده است در باب تعلیم و توجیه است و ارتباطی با تشریح ندارد (همو، ۲۰۱۹ ب، ص ۱۳۷). به عقیده‌ی او پیامبر^(ص) فقط بشری است که با وفاتش نقش پیام‌آوری و تعلیمی او به پایان رسیده است (همان، ص ۱۲۸).

او برای اثبات غیر تشریحی بودن حدیث، به ذکر روایاتی در زمینه‌ی یکتا بودن قرآن در تشریح احکام اسلامی پرداخت. وی این احادیث را دلیل و برهان برای اثبات ادعایش ندانست و ذکر آن‌ها را تنها برای قیاس عنوان کرد (همان، ص ۹۲). به چند مورد از این روایات که اسلامبولی اشاره می‌شود که از سنن ابن‌ماجه، مسند احمد، سنن دارقطنی، سنن الکبری بیهقی و... آورده است:

الف) «الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ» (ابن‌ماجه، ۱۴۳۰، ج ۴، ص ۴۵۹).

ب) «وَأَطِيعُوا مَا دُمْتُ فِيكُمْ، فَإِذَا ذُهِبَ بِي، فَعَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ، أَجِلُوا حَلَالَهُ، وَحَرِّمُوا حَرَامَهُ» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۱۷۹).

ج) «اعْمَلُوا بِالْقُرْآنِ وَأَجِلُوا حَلَالَهُ، وَحَرِّمُوا حَرَامَهُ، وَاقْتَدُوا بِهِ، وَلَا تَكْفُرُوا بِسَيِّئِهِ مِنْهُ، وَ مَا تَشَابَهَ عَلَيْكُمْ مِنْهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ، وَإِلَى أُولِي الْعِلْمِ مِنْ بَعْدِي كَمَا يُخْبِرُوكُمْ، وَآمِنُوا بِالْتَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ الزَّبُورِ، وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ، وَ لَيْسَعَكُمْ الْقُرْآنُ» (بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۱۰، ص ۱۵).

در احادیث نبوی ذکر شده توسط اسلامبولی، رسول خدا (ص) امت را به پیروی از قرآن به عنوان تنها مصدر تشریح و تعیین حلال و حرام توصیه کرده‌اند. اسلامبولی متعرض حدیث «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ يَنْتَنِي شَبَعَانًا عَلَى أَرِيكْتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ...» (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱، ج ۲۸، ص ۴۱۰؛ طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۳۷؛ شوکانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۱۲۵) شد؛ به این دلیل که در این روایت به امت توصیه شده است که در کنار قرآن، به حدیث که کلام بشر است عمل کنند، او این حدیث را موضوع، کذب و متناقض با متن و محتوای روایات پیش‌تر بیان شده دانست؛ که به عقیده‌ی اسلامبولی از متن متقن‌تری برخوردار هستند (اسلامبولی، ۲۰۱۹، ص ۱۶۲-۱۶۴).

۲-۲-۲. حدیث مصدري تاريخی و حاصل تألیف پیامبر (ص) (تاریخی

نگری)

اسلامبولی احادیث را تألیف و نوشته‌ی رسول خدا (ص) و حاصل فهم او از قرآن دانست و مدعی شد که احادیث نبوی مرتبط با زمان و مکان و شخص پیامبر (ص) هستند (همان، ص ۹۰) و محتوایی تاریخی دارند (همان، ص ۹۴-۹۵).

او تعریف برخی علما از حدیث را نپذیرفت به این گونه که معنا بدون لفظ از خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده باشد؛ زیرا از نظر او معانی تنها به وسیله‌ی الفاظ قابل انتقال هستند (همان، ص ۹۳)؛ بنابراین، در حدیث نبوی لفظ و معنا هر دو از رسول خدا (ص) هستند.

اسلامبولی احادیث به جا مانده از رسول خدا (ص) را به چند دسته تقسیم کرد که عبارتند از: احادیث مرتبط با مسائل اخلاقی و تشویق به عمل صالح، آداب و بهداشت، اذکار و ادعیه، طب و سلامتی، پیش‌گویی‌ها، رهبری جامعه در حال جنگ و صلح، روابط اجتماعی و خانوداگی و احادیثی که به تشریح متناسب با زمان و موضوع خاص ارتباط دارند (همان، ص ۱۰۶-۱۰۷). او نقل روایات اخلاقی و تشویق به عمل صالح را بلامانع دانست به دلیل این که انعکاس دهنده‌ی متن قرآن هستند. هم‌چنین نقل احادیث مرتبط با بهداشت و پاکیزگی را به منظور تشویق مردم برای رعایت آن در زندگی خالی از اشکال دانست (همان، ص ۱۰۶).

او بر آن است که با وجود قرآن تلاش برای تنقیح و پاک‌سازی احادیث نبوی که دست‌خوش آسیب‌های مختلف شده‌اند، کاری بیهوده است؛ زیرا، قرآن منبع و مرجع اصلی است که خداوند آن را از هر آسیبی حفظ کرده است (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۲-۲-۳. تاسیسی بودن حجیت حدیث

قائل شدن به تاسیسی بودن حجیت حدیث از تبعات انگاره تاریخی به حدیث است. اسلامبولی کلیات نماز هم‌چون رکوع و سجود و اوقات آن را ذکر شده در قرآن می‌داند؛ اما جزئیات آن هم‌چون ذکرها را حاصل احادیث و انتخاب رسول خدا (ص) می‌شمارد که فرد در انجام آن‌ها مختار است (همانجا). او حکم نبی خدا (ص) در تبلیغ وحی مُنزل - مانند نماز و حج - را جزئی از دین و حکم تبلیغی نامید که مسلمانان

در پیروی از آن مکلف هستند و حکم یا فهم ایشان در تعامل با کتاب خدا و واقعیت - سنت - را بخشی از امور معیشتی و سیاسی و دنیوی دانست و آن را حکم سیاسی نامید. لذا به این دلیل که هر امتی دارای امور معیشتی و سیاسی و دنیوی خاص خود هستند در پیروی از حکم سیاسی الزامی ندارند (همو، ۲۰۱۹، ب، ص ۱۲۷).

اسلامبولی معتقد است احادیث به واسطه‌ی عوامل سیاسی به عنوان منبع دینی قلم داد شده‌اند؛ که این باور به ایجاد مفاهیمی هم‌چون عصمت، امامت، عدالت صحابه، تعدد منابع تشریحی، مهدی موعود و نزول مسیح از طریق دس و جعل منجر شد (همان، ص ۱۱۹). او متوقف کردن فهم دین و کتاب الهی را بر احادیث بشری امری غیر ممکن دانست (همان).

او با برشمردن دلایلی هم‌چون وجود زیادت، نقصان، تعارض و تناقض در احادیث، روایات نهی از کتابت حدیث، عدم اهتمام بزرگان صحابه بر کتابت و حفظ احادیث نتیجه گرفت که خداوند هیچ‌گاه مشیّتی بر حفظ و مصونیت احادیث نبوی نداشته است (همان، ص ۳۷).

۲-۲-۴. عدم اثبات حجیت حدیث با قرآن

باور اسلامبولی به عدم اثبات حجیت حدیث با قرآن نیز از انگاره‌ی تاریخی به حدیث نشأت گرفته است. او بر آن است که آیه‌ی «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (الحشر: ۷) که برخی از آن برای اثبات حجیت و لزوم تبعیت از حدیث استفاده کرده‌اند (شوکانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۸۹؛ شاطبی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۴۰-۲۴۱)، ارتباطی با دین و حدیث نبوی ندارد؛ بلکه، در این جا کلمه‌ی «ءَاتَاكُم» به معنای اعطا کردن است که مرتبط با مسائل سیاسی و اجتماعی و تقسیم غنایم است و تقطیع بخشی از آیه به منظور مصادره به مطلوب را اشتباهی بزرگ از جانب عالمان دانست (همان، ص ۱۳۳).

اسلامبولی تنها ثبوت قسمتی از احادیث را پذیرفت که موافق قرآن و علم باشند (همان، ص ۱۳۸) و این را که بتوان به واسطه‌ی حدیث، متن قرآن را تخصیص و یا تقیید زد نپذیرفت (همان، ص ۱۳۷). اسلامبولی مدعی است که اگر حدیث و سنت قداست داشتند خداوند خود را ملزم به حفظ آن‌ها می‌دانست؛ اما، این‌گونه نشده است (همان، ص ۱۳۹).

• نکته

اسلامبولی معتقد است که نگاشته نشدن احادیث در عصر نبوی نشان‌گر عدم حجیت حدیث است؛ حال آن‌که، توجه به تفاوت لفظ «نگارش» و «تدوین» بسیار حائز اهمیت است. اگرچه، جمع و تدوین در زمان رسول خدا^(ص) صورت نگرفت، لکن، بر اساس روایات و کتب سیره، نگارش جزئی در عصر نبوی انجام شده است؛ از جمله این نگارش‌ها می‌توان به «صحیفه صادق» عبدالله بن عمرو بن عاص (م ۶۳ق)، «صحیفه امام علی^(ع)»، «صحیفه سعد بن عباد» (م ۱۵ق)، «نامه‌های پیامبر^(ص)» به حکام برای دعوت به اسلام، «صحیفه‌های متعددی که به فرمان پیامبر^(ص) در موضوعات مختلف از جمله مقادیر و نحوه‌ی اخذ زکات، تشریعات و قوانین سیاسی، اقتصادی و جنایی» و... اشاره کرد که در قرن اول هجری و در زمان حیات رسول خدا^(ص) نگاشته شده‌اند (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۵؛ عجاج خطیب، ۱۴۰۱، ص ۳۴۳-۳۵۷؛ صبحی صالح، ۲۰۰۹، ص ۲۰؛ مهدوی راد، ۱۳۸۸، ص ۷۱-۹۹).

۲-۳. عدم عصمت پیامبر^(ص) خارج از مقام رسالت

اسلامبولی عصمت رسول را در دو نوع مصونیت از قتل تا زمان اتمام رسالت و عصمت در تلاوت قرآن ذکر می‌کند و معتقد است رسول خدا^(ص) وقتی از امر تلاوت قرآن فارغ می‌شود تنها مقام نبوت را دارد و این مقام تهی از هر گونه عصمت الهی است و به واسطه‌ی عصمت ارادی نفس خود را از معصیت و زشتی باز می‌دارد (همو، ۲۰۱۹، الف، ص ۲۸-۲۹). وی رسول خدا^(ص) را تنها در ایمان، علم و تقوا معصوم می‌داند و الگو قرار دادن ایشان را تنها در روش ایشان در تعامل با قرآن جایز می‌داند و نه انجام دادن عین فعل ایشان (همو، ۲۰۱۹، ب، ص ۱۰۷).

او مدعی شد رسول خدا^(ص) بشری است که مرتکب سهو و خطا و پیروی از هوای نفس می‌شود. از نظر اسلامبولی آیات «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»، «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَّحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: ۴ و ۳) در ارتباط با سخن و الفاظ پیامبر^(ص) نیست، بلکه مقصود در فعل «ینطق» کلامی از جانب خداوند است که ایشان تنها وظیفه‌ی نطق کردن آن را را دارند و در آیه ۴ سوره‌ی نجم مرجع ضمیر «إِنَّ هُوَ» کلام الهی است (همو، ۲۰۱۹، ب، ص ۱۸۷).

۲-۴. عدم ارتباط حدیث با مقام رسالت

از نظر او کلمه‌ی رسول در اصل به معنای پیام - رساله - است و شامل معنای وسیله‌ی انتقال پیام و پیام‌آور (همو، ۲۰۱۹، ب، ص ۵۸) نیز می‌شود؛ پیامبر^(ص) مادامی که حامل پیام الهی است لفظ رسول بر او اطلاق می‌شود و با انفصال از قرآن اطلاق رسول از او ساقط می‌شود و لفظ رسول بر قرآن اطلاق می‌گردد؛ زیرا قرآن رسول و پیام خداوند است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (همان، ص ۵۸-۶۴). به عقیده‌ی اسلامبولی حدیث نبوی ارتباطی با مقام رسالت ندارد و مرتبط با مقام نبوت است (همان، ص ۱۱۰).

۲-۵. تبعیت از پیامبر^(ص)، نه اطاعت

اسلامبولی ضمن متفاوت دانستن معنای اطاعت و تبعیت مدعی شد اطاعت تنها در اوامر و نواهی صورت پذیر است و وابسته به زنده بودن شخص آمر است. اما تبعیت کردن در منهج و روش نمود پیدا می‌کند و حیات یا عدم حیات فرد در آن بی‌تأثیر است و نسبت به رسول خدا^(ص) به کار بردن لفظ تبعیت صحیح است (همان، ص ۱۲۰). از نظر او مقصود از تبعیت کردن از رسول خدا^(ص) پیروی از شخص ایشان و گفتار و رفتارشان نیست؛ بلکه، منظور تبعیت از وحی نازل شده بر ایشان است (همان، ص ۱۱۵). وی در موضوع اسوه بودن پیامبر^(ص) نیز معتقد است که آن به منظور سرلوحه قرار دادن ایشان در زندگی است و به معنای حفظ کردن عین کلام ایشان و التزام به آن نیست (همان، ص ۱۵۱).

از نظر او لفظ اطاعت هیچ‌گاه در قرآن به نام شخص حضرت محمد (ص) یا نبی مضاف نشده است؛ یعنی گفته نشده است «اطیعوا محمدا» یا «اطیعوا النبی» بلکه تنها به رسول مضاف شده است و همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد رسول در اصل به معنای پیام الهی است (همان، ص ۱۲۰)؛ بنابراین، در آیهی «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۳۲) که اطاعت از رسول متصل به اطاعت از خداوند آمده است منظور از رسول، قرآن است (همان، ص ۱۳۰) و در آیهی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (النساء: ۵۹) که اطاعت از رسول به صورت منفصل از اطاعت پروردگار و معطوف به اولی الامر آمده است، مقصود پیامبر (ص) است؛ عطف اولی الامر بر رسول دلالت بر آن دارد که این اطاعت از دایره‌ی دین خارج است و تنها شامل امور مباح می‌شود و به تعیین واجبات و محرمات که در حوزه‌ی اطاعت الهی است ارتباطی ندارد؛ بر این اساس، پیامبر - در مقام نبوت - و اولی الامر هم‌چون یک رهبر اجتماعی در چهارچوب مباح به امر و نهی می‌پردازند (همو، ۲۰۱۹ الف، ص ۴۵-۴۶).

۳. حجیت سنت از نگاه محمد سعید عشماوی

عشماوی با یکسان دانستن مفاهیم سنت و حدیث، تنها آن‌ها در تقسیم به متواتر، مستفیض و آحاد متفاوت دانست. او ذیل خبر واحد به اظهار نظر پرداخت. دیدگاه‌های او در عناوین زیر تبیین شده‌اند.

۳- ۱. غیر تشریحی بودن خبر واحد

از نظر عشماوی گرچه غالب احادیث موجود در جوامع حدیثی را خبر واحد تشکیل می‌دهد؛ لکن، در مسائل اعتقادی و تشریح احکام دینی حجّت نیستند و هیچ فریضه‌ی دینی و یا واجبی به واسطه خبر واحد تبیین نمی‌شود و هیچ حکمی تشریح و یا الغا نمی‌شود (عشماوی، ۱۴۱۵، ص ۱۸)؛ زیرا، تشریح احکام تنها بر پایه‌ی قطع و یقین بنا می‌شود (همان، ص ۹۵) و احادیث آحاد مفید ظن هستند (همان، ص ۹۳).

از نظر عشاوی احادیث آحاد تنها پس از بررسی سندی و متنی (همانجا)، در امور عملی و شؤون زندگی و در ارشاد و راهنمایی امت معتبر هستند (همان، ص ۱۰۱).

۲-۳. عدم حجیت خبر واحد

عشاوی از شیعه و خوارج به عنوان منکرین حجیت خبر واحد و عمل به آن یاد کرد؛ بدون آن که دلیلی بر این ادعا اقامه کند (همان، ص ۹۵) و بر آن شد که حجّت ندانستن خبر واحد در اثبات واجبات و محرّمات به معنای انکار دین نیست. به این دلیل که، ظنی الورد است و ائمه‌ی حدیث نیز در اعتبار یا عدم اعتبار آن اختلاف دارند (همان، ص ۹۶).

او احادیث آحاد را مختص و محدود به عصر رسول خدا^(ص) و صحابه دانسته است و معتقد است که اگر تشریحی در یک خبر واحد صورت گیرد نمی‌تواند به تمامی عصرها تعمیم یابد (همان، ص ۱۰۱).

۳-۳. عدم عصمت پیامبر^(ص) در حیات عادی

عشاوی ضمن پذیرش یکسان بودن اطاعت از رسول خدا^(ص) با اطاعت از خداوند (همو، ۲۰۰۴، ص ۵۶)، آن را دلیل بر صحت نظر و ویژگی‌های شخصی ایشان ندانست؛ بلکه، از نظر او هم‌سو بودن اطاعت از رسول خدا^(ص) با اطاعت از خداوند به این دلیل است که ایشان در دوران رسالت به واسطه‌ی وحی به پروردگار متصل بوده‌اند و رفتارشان مورد بازبینی قرار می‌گرفته است. در واقع، او رسول خدا^(ص) را تنها در وحی و گفتار و رفتاری معصوم دانست که به رسالت مرتبط باشد (همان، ص ۸۵) و در حیات عادی خویش از گناه و خطا مصون نبوده‌اند و مرتکب خطا و سهو می‌شدند و پس از آن با نهی و بازخواست و یا نصیحت خداوند مواجه می‌شدند. عشاوی در این زمینه به آیاتی هم‌چون: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ» (التوبة: ۴۳)، «يَأَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرْصَاتَ أَرْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (التحریم: ۱)، و... اشاره کرده است (همان،

ص ۵۷-۵۸). او مدعی ست قرآن رسول خدا^(ص) را به عنوان فردی معصوم معرفی نکرده است (همو، ۱۹۹۲، ص ۳۶).

۴. حجیت سنت از نگاه اسماعیل کردی

کردی نیز هم چون عشماوی مفهوم حدیث و سنت را یکسان دانسته است. او به اظهار نظر در مورد خبر واحد به عنوان دسته‌ای از سنت پرداخته است. دیدگاه‌های او رد ادامه تبیین خواهند شد.

۴-۱. سنت، مصدری تشریعی و وحیانی

کردی به صراحت از حجیت سنت نبوی سخن می‌گوید و بخشی از آن را وحی معنوی و جزئی جدا نشدنی از دین می‌داند که خداوند آن را تکمیل کرده و در اختیار بشریت قرار داده است (کردی، ۲۰۰۸، ص ۱۷).

از نظر او سنت و حدیث نبوی پس از قرآن دارای جایگاه تشریعی هستند و منبعی برای تفکر دینی به حساب می‌آیند (همان، ص ۱۵). از نظر کردی حجیت سنت و حدیث نبوی مخصوصا بخش تشریعی آن، در میان صحابه و معاصرین رسول خدا^(ص) به هیچ وجه مورد اختلاف نبوده است و به تواتر نقل شده است که صحابه، اهل بیت رسول خدا^(ص)، تابعین، فقها و علمای اسلام به گفتار و رفتار و تقریرهای نبی خدا^(ص) مراجعه می‌کردند و همان گونه که مخالفت با قرآن را جایز نمی‌دانستند با سنت نبوی نیز که تبیین کننده حکم الهی بود مخالفت نمی‌کردند (همان، ص ۲۶).

او بر آن است که وحی تشریعی خارج از قرآن نیز بر پیامبر^(ص) نازل شده است و بخش عظیمی از اوامر و نواهی ایشان از جانب خداوند است. کردی برای اثبات دیدگاه خود به آیات متعددی از قرآن کریم استناد کرد که تکمیل کننده بحثی است که در قرآن ذکر نشده است و این موضوع را دلیلی بر نزول وحی خارج از قرآن بر رسول خدا^(ص) دانست. برای مثال از نظر او در آیه: «وَ إِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَ أَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَ أَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ» (التحریم: ۳). خداوند پرده از افشای سر همسر رسول خدا^(ص) برداشته است در حالی که در قرآن آیه‌ای وجود ندارد که حاوی این

باشد که ای پیامبر^(ص) همسر تو چنین کرد؛ بنابراین، وحی خارج از قرآن بر رسول خدا^(ص) نازل می شده است (همان، ص ۱۹-۲۳).

۴-۲. اطاعت مطلق از پیامبر^(ص)، تکلیف مسلمانان

کردی تبعیت و اطاعت مطلق از رسول خدا^(ص) را تکلیف تمام مسلمانان و وسیله‌ای برای رسیدن به پروردگار دانست (همو، ۲۰۰۸، ص ۲۳). او پیامبر^(ص) را تنها حامل آیات قرآن ندانست و ایشان را در گفتار و رفتار پیشوای تمام مسلمانان معرفی کرد (همان، ص ۲۵).

۴-۳. خبر واحد، مفید ظن

اسماعیل کردی روایات نقل شده از رسول خدا^(ص) را بر حسب تعداد راویان به چهار دسته‌ی متواتر، مشهور، عزیز و غریب (همان، ص ۳۸) تقسیم کرد و سه دسته‌ی اخیر را داخل در اخبار آحاد دانست (همانجا). کردی مدعی شد غالب اخبار آحاد موجود در کتب حدیث از نوع غریب هستند (همان، ص ۳۹).

کردی خبر واحد را از این جهت که توسط راویان به رسول خدا^(ص) نسبت داده شده است و هیچ کس نمی‌تواند اثبات کند که این متن دقیقاً سخن ایشان بوده است، مفید قطع و یقین نمی‌داند (همان، ص ۱۲). در واقع او نقل به معنا را مسبب ظنی به حساب آمدن خبر واحد دانسته است. وی علی‌رغم پذیرش پدیده‌ی نقل به معنا با دیدگاه افرادی که عمل به اخبار آحاد را به دلیل انتقال شفاهی آن نپذیرفته‌اند، مخالفت می‌کند؛ زیرا به عقیده‌ی او این گونه نیست که روایات تا رسیدن به دست علمای حدیث، شفاهی نقل شده باشند، بلکه قسمتی از احادیث در عصر حضور رسول خدا^(ص) توسط صحابه و پس از آن نیز به واسطه‌ی تابعین کتابت شدند (همان، ص ۲۷-۲۸). هم‌چنین او معتقد است در صورتی که بپذیریم نقل شفاهی در طی سال‌های طولانی منجر به تغییر در معنا می‌شود؛ امّا، این مطلب درباره‌ی کلام رسول خدا^(ص) پذیرفتنی نیست؛ زیرا، هر مسلمانی از عواقب دروغ در حدیث نبوی مطلع است و صحابه‌ی پیامبر^(ص) با علاقه و احترام وافر که به ایشان داشتند با تمام وجود به حفظ و صیانت از کلام نبوی می‌پرداختند (همان، ص ۲۸). او علاوه بر موارد یاد

شده در اثبات انتقال صحیح متون شفاهی، به شهرت عرب عصر نزول در قوه‌ی حافظه اشاره کرد؛ آن چنان که اشعار و خطابه‌های جاهلی و انساب را حفظ کردند و اکنون در کتب شعر و ادبیات موجود هستند (همان، ص ۲۹).

از نظر کردی خبر واحد در صورتی که ۱. دارای شروط صحت سندی و متنی باشد؛ ۲. روایت معارض نداشته باشد؛ ۳. با نص قرآن و روایات متواتر مخالف نباشد، تنها مفید ظن غالب است (همان، ص ۱۹). زیرا، همواره احتمال وهم و خطا در عدالت راوی و یا وهم و خطا در نقل صورت گرفته توسط هر یک از راویان سلسله سند، وجود دارد (همان، ص ۳۹). به عقیده‌ی کردی در صورت احراز صحت سند و عدم تعارض خبر واحد، تبعیت از آن بر مسلمانان واجب است (همان، ص ۳۱). این واجب الاتباع بودن اخبار واحد نیز فقط ناظر به اعمال است و در اموری هم چون ایمان و اعتقاد که به اساسی قطعی و یقینی نیازمندند؛ قابل استناد نیست (همان).

۴-۴. اثبات وجوب عمل به خبر واحد

او برای اثبات وجوب عمل به خبر واحد دلایلی اقامه کرد که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- از نظر او آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات: ۶) دلالت بر آن دارد که در صورت عدم فسق راوی تصدیق و عمل به خبر او خالی از اشکال است (همو، ۲۰۰۸، ص ۲۹).

۲- آیات «وَ أَشْهِدُوا ذَوٰى عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ» (طلاق: ۲)، «وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرٰى» (بقره: ۲۸۲)، «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهِدَاءِ فَاجْلِدُوهُنَّ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (النور: ۴) و «وَ الْآتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِّن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» (النساء: ۱۵) که بر عمل به شهادت شاهدان توصیه

می‌کنند، دلیلی بر وجوب عمل به ظن غالب هستند چرا که اطمینان از عدالت شاهدان بر اساس قطع و یقین نیست (همان، ص ۲۹).

۳- کردی "طائفة" را در آیه «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (التوبة: ۱۲۲)، به معنای سه نفر دانسته است که تواتر و قطع از روایت آنان حاصل نمی‌شود؛ اما خداوند یادگیری علم از آنان را بر مسلمانان واجب کرده است (همان، ص ۳۰).

۴- رسول خدا (ص) در امور مختلفی هم‌چون تبیین احکام شرعی و تلاوت آیات قرآن و... فرستادگان خود را به نقاط مختلف می‌فرستادند. برای مثال، مصعب بن عمیر را برای آموزش احکام دین به مدینه و امام علی (ع) را برای تلاوت آیات آغازین سوره‌ی توبه به مکه فرستادند (همان، ص ۳۱).

او بنابر ادله‌ی ذکر شده عمل کردن به خبر واحد، که ظن‌آور است، را واجب دانست (همان، ص ۲۹) و مدعی شد آیات ۳۶ سوره یونس، ۱۱۶ سوره الانعام و ۲۸ سوره النجم که تبعیت کردن از ظن را مذموم دانسته‌اند، به واسطه‌ی آیات پیش‌تر ذکر شده، تخصیص خورده‌اند و یا این‌که می‌توان بین این دو دسته آیات جمع کرد و تبعیت از ظن را در عمل واجب و در ایمان و عقیده ممنوع دانست (همان، ص ۳۱).

۵. بررسی و تحلیل کلی دیدگاه‌ها حول حجیت سنت

۵-۱. نقاط اشتراک دیدگاه‌ها

با نگاهی به دیدگاه‌های نواندیشان منتقد می‌توان دریافت در میان نظرات اسلامبولی و ع شماوی شاخصه‌های مشترکی در تعیین میزان اعتبار سنت مورد بحث قرار گرفته است که عبارتند از:

(الف) غیر تشریحی و غیر وحیانی بودن حدیث؛

(ب) عدم حجیت حدیث؛

(ج) تاریخ‌مندی حدیث؛

(د) عدم عصمت پیامبر (ص).

جملگی موارد اشاره شده را می‌توان از تبعات نگاه تاریخی به حدیث دانست. بنابراین لازم است به تحلیل و نقد مبحث تاریخی‌نگری پرداخت. عصمت پیامبر (ص) نیز همواره به عنوان یکی از دلایل معتقدین به حجیت سنت اقامه شده است که اسلامبولی و عشاوی به نفی آن در امور غیر تبلیغی پرداخته‌اند. از این رو این مبحث نیز تحلیل و نقد شد.

۵-۱-۱. موقت دانستن حدیث (تاریخ‌مندی)

تاریخی‌نگری یا Historicism به معنای نگاه تاریخی به پدیده‌ها و حوادث مرتبط با انسان و علوم انسانی است. در این نگره تاریخ اصالت دارد و نگرش به عقل و فهم و ذات انسان نیز نگرشی تاریخی است (عرب صالحی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). تاریخ‌مندی روایات به معنای متأثر بودن آن‌ها از زمان و مکان و مخاطب خاص است (طعان، ۱۴۲۸، ص ۳۳۲). پذیرش این نظریه، موقتی و وابسته به زمان خاص بودن روایات را به دنبال دارد.

عشاوی و اسلامبولی تاریخ و شرایط زمانی و مکانی و مخاطبان را بر محتوای حدیث نبوی موثر دانستند که نتیجه‌ی این دیدگاه انکار فرازمانی و فرامکانی بودن احادیث است. بر این اساس، روایات پس از گذشت عصر نبوی یا به طور کلی کاربرد خود را از دست می‌دهند یا این‌که دیگر کارایی اولیه را نخواهند داشت (عرب صالحی، ۱۳۹۵، ص ۶۶۰).

به نظر می‌رسد دیدگاه عشاوی و اسلامبولی هر دو مبنای تاریخی‌نگری که شامل وجود شناختی و انسان شناختی است را به صورت توأمان در بر دارد. زیرا، آنان با محدود دانستن احادیث نبوی به عصر صحابه و عدم تعمیم مفاهیم بیان شده در روایات به زمان‌های مابعد، بر عنصر بسط در مبنای هستی‌شناختی تکیه کرده‌اند. آنان قابل تکرار نبودن آن‌چه در گذشته اتفاق افتاده را دلیل خود بر این مدعا اقامه کردند. هم‌چنین، آنان پیامبر را بشری عادی تلقی کردند و حدیث را حاصل فهم پیامبر (ص) دانستند؛ این ادعاها نیز برخاسته از نگره‌ی تاریخی بر پایه‌ی مبنای انسان شناختی هستند (همو، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

این گونه به ذهن متبادر می شود که پذیرش تاریخی نگری مستلزم آن است که روایات را محصول فرهنگی خاص دانست که تنها با عصر صدور ارتباط دارند و از رسالتی عام برای تمامی نسل ها برخوردار نیستند.

تاریخ مندی الفاظ و کلمات و زبان را در برگرفته است و توجه به عنصر زمان و مکان و واقعیات تاریخی در فهم متون و لغات به دلیل تطور و تغییر معنایی، موضوعی پذیرفته شده است (حب الله، ۲۰۱۱، ص ۶۶۴-۶۶۵؛ احمدی، ۱۳۸۵، ص ۲۹). علاوه بر این نشانه ها و قراردادهایی فرهنگی در متون روایات وجود دارند که مربوط به زمان صدور هستند و تنها با احاطه بر موقعیت کلام و متکلم و جنبه های مختلف آن، که امری مشکل است قابل دستیابی هستند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۸۱). بنابراین، نمی توان گفت متون دینی همواره فراتاریخ هستند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۳۹)، لکن، تاریخی دانستن احادیث به این دلیل که مخاطب خاص داشته اند قابل قبول نیست؛ به این دلیل که، اتفاقات ذکر شده در روایات ممکن است در اعصار دیگر تکرار نیز بشوند و محتوای آن روایت بر واقعه ای مشابه قابل انطباق باشد (نجاتی، همای، ۱۴۰۱، ص ۸۷). وجود محتوا و احکام منطقه ای در احادیث هم چون حرمت زنده به گور کردن دختران (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۳) متعلق به شرایط تاریخی و جغرافیایی مخصوص آن زمان است و تاریخی بودن نسبت به چنین نصوصی صدق می کند (نجاتی، همای، ۱۴۰۱، ص ۸۰). اما، این مسئله شامل تمام احادیث نمی شود و روایات با موضوع اخلاقی و تربیتی آموزه هایی فراتاریخ به شمار می آیند.

قائلان به تاریخ مندی ذات پیامبر^(ص) برای اثبات نظریه ی خویش دلیلی اقامه نکرده اند. حال آن که، بشر بودن رسول خدا^(ص) اخلاقی در ارتباط ایشان با فراجهان ایجاد نمی کند (عرب صالحی، ۱۳۸۷، ص ۴۴). آن چنان که خداوند در آیه ی «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (النجم: ۸-۹) گزارشی از نزدیک شدن جبرئیل را به رسول خدا^(ص) می دهد که موجودی فراجهانی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۳۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۴۸). هم چنین در آیات «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (الکهف: ۱۱۰) و «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ

إِلَهُ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ» (فصلت: ۶) ضمن این که پیامبر (ص) بشر توصیف شده‌اند؛ در دریافت وحی الهی و اتصال به فراجهان، فوق بشر عادی معرفی شده‌اند.

اعتقاد به تاریخ‌مندی احادیث زمینه‌ساز دیدگاه‌هایی هم‌چون نفی قدسیت احادیث و نفی وحیانی بودن احادیث است (نجاتی، همامی، ۱۴۰۱، ص ۸۷-۸۸) که در دیدگاه‌های روشن‌فکران مورد بحث مشاهده شد.

۵-۱-۲. عدم عصمت پیامبر (ص)

عصمت پیامبر (ص) در دریافت و ابلاغ امور تبلیغی مورد اتفاق نواندیشان مورد بحث در این پژوهش است. دیگر دیدگاه‌های آنان در موضوع عصمت در موارد زیر قابل جمع بندی است:

- اسلامبولی عصمت پیامبر (ص) را از نوع ارادی می‌داند و موهبت الهی به شمار نمی‌آورد (اسلامبولی، ۲۰۱۹ الف، ص ۲۸-۲۹).

- رسول خدا (ص) در امور غیر تبلیغی و در زندگی عادی مرتکب خطا و سهو و نسیان می‌شدند (عشماوی، ۲۰۰۴، ص ۵۷-۵۸؛ اسلامبولی، ۲۰۱۹ ب، ص ۱۸۷).

الف) عصمت رسول خدا (ص): امری ارادی

عصمت یکی از ملزومات حجیت سنت به شمار می‌آید (محمود شمیری، ۲۰۱۲، ص ۲۱۵) که در لغت به معنای منع (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۰۳) و امساک (ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ج ۴، ص ۳۳۱) است و در اصطلاح از آن به عنوان ملکه‌ای نفسانی یاد شده است که ابتدا مصادیق گناه و طاعت را شناسایی می‌کند؛ سپس، با امر و نهی به پیروی از وحی تاکید می‌ورزد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۶۰؛ جرجانی، ۱۴۰۳، ص ۱۵۰). هم‌چنین عصمت به معنای فضیلتی از جانب خداوند که ضمن وجود قدرت اختیار، ظاهر و باطن انبیاء را از انجام گناه حفظ می‌کند (خفاجی مصری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۱۹؛ عسقلانی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۵۰۱؛ صابونی، ۱۹۶۹، ص ۹۵-۹۶؛ مقدسی، ۲۰۰۴، ص ۱۹۴) نیز تعریف شده است.

در صورتی که عصمت امری غیر ارادی تلقی شود، دیگر ثواب و عقاب و یا تحسین برای ترک گناه بی‌معناست. هم‌چنین پذیرش غیر ارادی بودن عصمت با آیه‌ی «قُلْ»

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (فصلت: ۶) در تعارض دانسته شده است؛ زیرا، بر اساس این آیه رسول خدا^(ص) فردی هم‌چون افراد امت است و آن دلالت بر جواز معصیت ایشان دارد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۸۳-۱۱۸۴؛ ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۸۱). به تعبیر دیگر، عصمت انبیاء به معنای عدم امکان واقع شدن گناه برای آنان نیست (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۶۰؛ شافعی، بی تا، ص ۷۴)؛ بلکه، این عصمت بر پایه‌ی علم و ایمان و احاطه به عقاب اعمال و عظمت پروردگار ایجاد می‌شود و انبیاء با بصیرت به ترک گناه پایبند می‌مانند (عبدالخالق، ۱۹۹۵، ص ۸۹؛ کفوی، بی تا، ص ۶۴۵). بر این اساس ارادی بودن عصمت در میان علما مفهومی پذیرفته شده است.

ب) ارتکاب پیامبر (ص) به خطا و سهو و نسیان در امور غیر تبلیغی

▪ با استناد به آیه ۴۳ سوره التوبة: ع شماوی در اثبات عدم عصمت رسول خدا^(ص)، به آیه ۴۳ سوره توبه استناد کرد. به دغم او پیامبر^(ص) سخن دروغین منافقین در جنگ تبوک را پذیرفته است و این دال بر صدور سهو و خطا از ایشان است. تفاسیر مختلفی نسبت به آیه‌ی «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَّقُوا وَ تَعَلَّمَ الْكَاذِبِينَ» (التوبة: ۴۳) توسط اهل سنت صورت گرفته است که در برخی از آن‌ها به خطای پیامبر^(ص) در اجازه دادن تصریح شده است (بیضاوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷-۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۷۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۸-۵۹).

در تفسیر دیگری کلمه‌ی «عفا» دال بر خطا و یا سابقه‌ی گناه رسول خدا^(ص) دانسته نشده است؛ بلکه نشان از جواز اجتهاد ایشان دارد و به دلیل ترک اولی مورد سرزنش قرار گرفتند (نسفی، بی تا، ج ۲، ص ۹۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۹۸؛ ابوالسعود، بی تا، ج ۴، ص ۶۸؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۳۰) و این که در آیه ابتدا عفو صورت گرفته است و پس از آن عتاب را، نشان از مرتبه و مقام خاص پیامبر^(ص) دانستند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۲۹). علاوه بر تفاسیر یاد شده، «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» به معنای جمله‌ای در تعظیم پیامبر^(ص) دانسته شده که شیوه‌ی عرب در سخن با

بزرگان است (شرینی شافعی، ۱۲۸۵، ج ۱، ص ۶۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۹).

▪ با استناد به آیه ۱ سوره التحريم: هم‌چنین او در اثبات عدم مصونیت پیامبر^(ص) از خطا به آیه ۱ سوره التحريم و تصدیق همسران توسط ایشان استناد کرد و آن را نیز دلیلی بر ارتکاب ایشان به سهو و خطا دانست. مفسران اختلاف نظر دارند در آنچه رسول خدا^(ص) بر خود حرام کردند. مشهور دیدگاه‌ها بر دو دسته است: الف) ایشان ماریه را بر خود حرام کردند (زمخشری، ۱۴۰۷-۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۶۲)؛ ب) نوشیدنی شرابی که مورد علاقه‌شان بود را بر خود حرام کردند (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۱۴۱؛ جابری، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۳۰).

سیاق آیه دلالت بر تبعیت و تصدیق سخن عایشه و حفصه توسط رسول خدا^(ص) ندارد؛ بلکه، آنچه رخ داده است تنها برای جلب خاطر و از بین بردن حسادت آنان بوده است (معلمی یمانی، ۱۴۰۶، ص ۳۱). هم‌چنین خطاب آیه حالت عتاب ندارد و بصورت هشدار به رسول خدا^(ص) است و مقصود از حرام کردن در آیه تحريم حلال الهی به واسطه نبی خدا^(ص) نیست؛ بلکه، منظور خودداری و امتناع است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۶۹).

۵-۲. نقاط تمایز دیدگاه‌ها

این سه نواندیش علی‌رغم آن‌که از متفکران یک طیف به شمار می‌آیند، در ارائه‌ی دیدگاه‌ها با یکدیگر هم‌نظر نیستند. اسلامبولی و عشاوی و حیانی و تشریحی دانستن حدیث و هم‌چنین حجیت آن را نفی کردند؛ امّا، کردی نه تنها حدیث را حجّت دانست و آن را مصدری تشریحی و بخشی از آن را و حیانی قلمداد کرد؛ بلکه تلاش کرد با استناد به آیات و سیره و تاریخ، وجوب عمل به خبر واحد را اثبات کند.

کردی اطاعت و تبعیت از رسول خدا^(ص) را تکلیف تمام مسلمانان و اطاعتی مطلق به شمار آورد، عشاوی نیز اطاعت از پیامبر^(ص) را در وحی و گفتار و رفتاری که به رسالت مرتبط باشد، هم‌چون اطاعت از خداوند دانست. امّا، اسلامبولی با ارائه‌ی دیدگاهی متفاوت، معنای «اطاعت» و «تبعیت» را یکسان ندانست و اطاعت را تنها در اوامر و نواهی و وابسته به زنده بودن شخصِ آمر تعریف کرد. اسلامبولی تبعیت را

در منهج و روش دانست که حیات یا عدم حیات فرد در آن بی تأثیر است و نسبت به رسول خدا^(ص) به کار بردن لفظ تبعیت را صحیح دانست. این دیدگاه توسط هیچ‌یک از متفکران نومعتزلی بیان نشده است و به نظر می‌رسد از ابداع‌های اسلامبولی باشد. او در حالی اطاعت را تنها در اوامر و نواهی دانسته است که در آیه «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا» (الجاثیة: ۱۸) برای شریعت که مجموع اوامر و نواهی اسلام است از لفظ تبعیت استفاده کرده است. خداوند در آیات «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (آل عمران: ۳۱-۳۲). پس از دعوت مردم به پیروی و تبعیت از رسول خدا^(ص) در آیه‌ی بعد، پیروی از ایشان در قالب «اطاعت» تکرار شده تا تأکیدی باشد بر این‌که راه پیامبر^(ص) همان شریعت و اوامر و نواهی ایشان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۱). علامه طباطبایی در ادامه‌ی تفسیر این آیات افزود: «پس پیروی از رسول و پیمودن راه او، اطاعت خدا و رسول او است در شریعتی که تشریح شده، و شاید این‌که نام خدا را با رسول ذکر کرد برای اشاره به این باشد که هر دو اطاعت یکی است، و ذکر رسول با نام خدای سبحان برای این بود که سخن در پیروی آن جناب بود. از اینجا روشن می‌شود اینکه بعضی از مفسرین گفته‌اند: معنای آیه: «اطيعوا الله في كتابه و الرسول في سنته» سخن درستی نیست. برای این‌که گفتیم از مقام آیه استفاده می‌شود که گویی جمله: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ...» بیان‌گر آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ...» است. چرا که آیه شریفه اشعار دارد بر این‌که اطاعت خدا و اطاعت رسول يك اطاعت است، و به همین جهت امر به اطاعت در آیه تکرار نشد، و اگر مورد اطاعت خدا غیر مورد اطاعت رسول بود، مناسب بود که بفرماید: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» همان‌طور که در آیه شریفه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (النساء: ۵۹) به خاطر اقتضاء مقام، کلمه «أَطِيعُوا» تکرار شده است» (همان، ج ۳، ص ۲۵۲).

• نتیجه

از بررسی دیدگاه‌های اسلامبولی، عشماوی و کردی به حجیت سنت نتایج ذیل حاصل شد.

۱- اسلامبولی قرآن را تنها مصدر تشریحی و وحیانی دانست و تشریحی تلقی کردن حدیث را کفر قلمداد کرد. او حدیث را تألیف پیامبر^(ص) و حاصل فهم ایشان دانست که امکان خطا در آن وجود دارد و بنابراین معتقد شد که تکلیفی بر پیروی از حدیث وجود ندارد و وارد شدن حدیث به عنوان یک منبع دینی حاصل جعل و دس‌های سیاسی است. او به کار بردن لفظ «اطاعت» را درباره رسول خدا^(ص) اشتباه دانست و کاربرد «تبعیت» را در ارتباط با ایشان صحیح دانست و آن نیز پیروی از وحی منزل بر پیامبر^(ص) شمرده، نه گفتار و رفتار ایشان.

۲- اسلامبولی و عشماوی با تکیه بر دیدگاه تاریخ‌مندی، احادیث را موقت و محدود به زمان و مکان و شخص پیامبر^(ص) دانستند. هم‌چنین، آن‌ها ایشان را از ارتکاب به خطا و سهو و نسیان مصون ندانستند.

۳- کردی با ارائه دیدگاه‌هایی متفاوت با دو نواندیش دیگر علاوه بر پذیرش حجیت و جایگاه تشریحی سنت و حدیث نبوی، بخشی از آن را وحی معنوی دانست و آن را منبع تفکر دینی بر شمرده و اطاعت مطلق از رسول خدا^(ص) را وظیفه‌ی تمام مسلمانان دانست.

۴- گرچه نومعتزلیان به عنوان طیفی معتدل معرفی شده‌اند که سنت را یکسره نفی نمی‌کنند و تنها حدیث را در راستای خرافه‌زدایی مورد نقد قرار می‌دهند؛ اما، در نظرات عشماوی و علی‌الخصوص اسلامبولی به عنوان متفکران این طیف، حدیث مصدری متناسب با شرایط زمانی و مکانی عصر نزول معرفی شد که در دوره‌ی کنونی قابل استفاده نیست و عملاً در بررسی سنت و حدیث به دنبال رفع آسیب و اعتبار بخشی بر نیامده‌اند.

۵- دیدگاه‌های اسلامبولی قرابت بسیاری به نگره‌ی طیف افراطی نومعتزلیان در تعامل با حدیث دارد. اگرچه او در برخی اظهارنظرها هم چون «متفاوت دانستن اطاعت و تبعیت» و «منحصر دانستن سنت در رفتار» ابداع به خرج داده است.

منابع

۱- آلوسی، محمودبن عبدالله(۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

۲- ابن اثیر، علی بن محمد(بی تا). *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*. تهران: مکتبه الاسلامیة.

۳- ابن حنبل، احمدبن محمد(۱۴۲۱ق). *مسند*. بی جا: الرسالة.

۴- ابن سعد، محمدبن سعد(۱۹۶۸ق). *الطبقات الکبری*. بیروت: دارصادر.

۵- ابن فارس، احمد(۱۹۷۹م). *معجم مقاییس اللغة*. بیروت: دارالفکر.

۶- ابن ماجه، محمدبن یزید(۱۴۳۰ق). *السنن*. بی جا: دار الرسالة العالمیة.

۷- ابن منظور، محمدبن مکرم(۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

۸- ابو السعود، محمدبن محمد(بی تا). *ارشاد العقل السلیم الی مزایا کتاب الکریم*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۹- ابوزهو، محمدمحمد(۱۳۷۸ق). *الحديث و المحدثون*. قاهرة: دارالفکر العربی.

۱۰- ابوشهبه، محمدبن محمد(۱۹۸۹م). *دفاع عن السنة و رد شبهة المستشرقین و کتاب المعاصرین*. قاهرة: مکتبه السنة.

۱۱- احمدی، بابک(۱۳۸۵ش). *هرمنوتیک مدرن: گزینهای جستارها*. تهران: نشر مرکز.

۱۲- اسلامبولی، سامر(۲۰۱۹م-الف)، *السنة غیر الحديث*، اسکندریة: لیفانت.

۱۳- اسلامبولی، سامر(۲۰۱۹م-ب). *تحریر العقل من النقل و قراءة نقدیة لمجموعة من احادیث البخاری و مسلم*. اسکندریة: لیفانت.

۱۴- ایازی، محمدعلی(۱۳۸۰ش). *فقه پژوهی قرآنی؛ در آمدی بر مبانی نظری آیات الاحکام*. قم: بوستان کتاب.

۱۵- ایچی، شریف(۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.

۱۶- بخاری، محمدبن اسماعیل(۱۴۲۲ق). *الصحيح*. دمشق: دار طوق النجاة.

۱۷- بیگی، علی حسن(۱۴۰۲). رهیافتی بر آسیب شناسی فهم حدیث؛ مطالعه موردی: «نص

بسندگی»: زمینه ها و پیامدها. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۲۰(۳)، صص ۳۱-۵۶. DOI:

- ١٨- بیضاوی، عبدالله بن عمر (بی تا). **أنوار التنزیل وأسرار التاویل**. بیروت: دارالفکر.
- ١٩- بیهقی، احمد بن حسین (١٤٢٤ق). **السنن الکبری**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ٢٠- تهانوی، محمد علی (١٩٩٦م). **موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
- ٢١- جابری، عبید بن عبدالله (١٤٢١ق). **امداد القاری بشرح کتاب التفسیر من صحیح البخاری**. بی جا: مکتبة الفرقان.
- ٢٢- جرجانی، علی بن محمد (١٤٠٣ق). **التعريفات**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ٢٣- حب الله، حیدر (٢٠١١م). **حجیة السنة فی الفکر الاسلامی**. بیروت: الانتشار العربی.
- ٢٤- خفاجی مصری، احمد بن محمد بن عمر (١٤٢١ق). **نسیم الرياض فی شرح شفاء القاضی عیاض**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ٢٥- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (١٤١٢ق). **السنن**. سعودیة: دارالمغنی.
- ٢٦- ذهبی، محمد بن احمد (بی تا). **تذکرة الحفاظ**. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ٢٧- زمخشری، محمود بن عمر (١٤٠٧-١٤١٤ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التاویل**. بیروت: دارالکتب العربی.
- ٢٨- شاطبی، ابراهیم بن موسی (١٤١٧ق). **المواقفات**. بی جا: دار بن عفان.
- ٢٩- شافعی، محمد ابی علیان (بی تا). **خلاصة ما یرام من فن الکلام**. مصر: الرغائب.
- ٣٠- شربینی شافعی، محمد بن احمد (١٢٨٥ق). **السراج المنیر فی الاعانة علی معرفة بعض معانی کلام ربنا الحکیم الخبیر**. قاهره: بولاق.
- ٣١- شوکانی، محمد بن علی (١٤١٣ق). **نیل الأوطار**. مصر: دارالحدیث.
- ٣٢- صبحی، ابراهیم صالح (٢٠٠٩م). **علوم الحدیث و مصطلحه**. بیروت: دار العلم للمالیین.
- ٣٢-٣٣- صبحی، ابراهیم صالح (١٤٢١ق). **ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول**. ریاض: دارالفضیله.
- ٣٤- صابونی، نورالدین (١٩٦٩م). **البداية من الکفاية فی الهداية فی اصول الدین**. مصر: دارالمعارف.
- ٣٥- طباطبایی، محمد حسین (١٣٧٤ش). **ترجمه تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیهی قم.
- ٣٦- طبرانی، سلیمان بن احمد (١٤٠٥ق). **مسند الشامیین**. بیروت: الرسالة.
- ٣٧- طعان، احمد ادیس (١٤٢٨ق). **العلمانیون و القرآن الکریم**. ریاض: دار ابن حزم.
- ٣٨- عبدالخالق، عبد الغنی (١٩٩٥م). **حجیة السنة**. ریاض: الدار العالمیة للکتاب الاسلامی.
- ٣٩- عجاج خطیب، محمد (١٤٠١ق). **السنة قبل التدوین**. بیروت: دارالفکر.
- ٤٠- عرب صالحی، خدا خواست (١٣٨٧ش). **تاریخی نگری و دین، قیسات**، ش ٥٠، صص ٣٤-٥٧.

۴۱- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۵ش). مبانی تاریخ‌مندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی‌شناختی آن. *فلسفه دین*. ۱۳(۴)، صص ۶۵۹-۶۸۰.

DOI: 10.22059/jpht.2016.61121

۴۲- ۴۱- عرب صالحی، محمد (۱۳۹۲ش) ابوزید و تاریخی‌نگری، *قبسات*. ۱۸(۶۷)، صص ۱۱۷-۱۴۶.

۴۳- عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق.). *فتح الباری شرح صحیح البخاری*. بیروت: دارالمعرفة.

۴۴- عشاوی، محمد سعید (۱۴۱۵ق.). *حقیقه الحجاب و حجیة الحدیث*. بی‌جا: مکتبه مدبولی الصغیر.

۴۵- عشاوی، محمد سعید (۱۹۹۲م.). *الاسلام السياسي*. قاهره: سینا.

۴۶- عشاوی، محمد سعید (۱۹۹۶م.). *اصول الشریعة*. بی‌جا: مکتبه مدبولی الصغیر.

۴۷- عشاوی، محمد سعید (۲۰۰۴م.). *حصاد العقل فی اتجاهات المصیر الانسانی*. بیروت: الانتشار العربی.

۴۸- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۹- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م.). *لطائف الاشارات*. قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.

۵۰- کردی، اسماعیل (۲۰۰۸م.). *نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث*. بی‌جا: دارالاولئ.

۵۱- کفوی، ابوالبقاء (بی‌تا). *الکلیات: معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة*. بیروت: الرسالة.

۵۲- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۵۳- گلی، جواد؛ یوسفیان، حسن (۱۳۸۹ش). جریان شناسی نومعتزله. *معرفت کلامی*. ۱(۳)، صص ۱۱۵-۱۴۲.

۵۴- محمود شمیری، غازی (۲۰۱۲م.). *الاتجاه العلمانی المعاصر فی دراسة السنة النبویة: دراسة نقدیة*. دمشق: دارالنوادر.

۵۵- معارف، مجید؛ شفیعی، سعید (۱۳۹۶)، *درآمدی بر مطالعات حدیثی در دوران معاصر*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

۵۶- معلمی یمانی، عبدالرحمن بن یحیی (۱۴۰۶ق.). *الأنوار الکاشفة لما فی کتاب «أضواء علی السنة» من الزلل والتضلیل والمجازفة*. بیروت: عالم الکتب.

۵۷- مقدسی، محمد بن محمد (۲۰۰۴م.). *المسامرة، شرح المسایرة فی العقاید المنجیة فی الآخرة*. بیروت: المکتبه العصریة.

- ۵۸- مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۸۸ش). *تدوین الحدیث عند الشیعة الامامیة*. تهران: هستی‌نما.
- ۵۹- نجاتی، معصومه؛ همای، عباس (۱۴۰۱ش). دیدگاه تاریخ‌مندی احادیث نبوی با تأکید بر مبانی، شواهد و پیامدها؛ بررسی و نقد. *پژوهشنامه قرآن و حدیث*. ۱۵ (۳۰)، صص ۶۹-۹۰.
- ۶۰- نسفی، عبدالله بن احمد (بی‌تا). *مدارک التنزیل و حقایق التأویل*. بی‌جا: بی‌نا.
- ۶۱- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷ش). *نومعتزلیان*. تهران: نگاه معاصر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

1. Ibn Athīr, Ali ibn Muhammad (n.d.), *Al-Ghābah fī Maʿrifah Al-Ṣaḥābah*, Tehran: Maktabat al-Islamiyya. [In Arabic]
2. Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad (1421 AH), *Al-Musnad*, n.p.: Al-Risalah Institute. [In Arabic]
3. Ibn Ṣaʿd, Muhammad (1410 AH). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Research: Muhammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā, Beirut: Dār Sadir. [In Arabic]
4. Ibn Fāris Abdulhussein Ahmad. (1979) *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
5. Ibn Māji, Muḥammad b. Yazīd (1430 AH), *Al-Sunan*, n.p. Dar Al-Risāla Al-Ālamīya. [In Arabic]
6. Ibn Manzour, Muhammad Ibn Mukrim (1414 AH). *Lisān al-ʿArab* (V.1-15) Beirut: Dar Sādir. [In Arabic]
7. Abu Al-Suʿūd, Muhammad ibn Muhammad (nd). *irshad al-ʿaql al-salim ila mazaya al-qurʿan al-karim*. Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth Al-ʿArabī. [In Arabic]
8. Abūzahū, Muḥammad Muḥammad (1378 AH), *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-ʿArabī. [In Arabic]
9. Abūshahbah, Muḥammad ibn Muḥammad (1989), *Difāʿ ʿan al-Sunnah wa Radd Shubah al-Mustashriqīn wa al-Kuttāb al-Muʿāshirīn*, al-Qāhirah: Maktabat al-Sunnah. [In Arabic]
10. Ahmadi, Babak (1385 SH), *Modern Hermeneutics: Selected Essays*, Tehran: Nashr e- Markaz. [In Persian]
11. Islambūlī, Sāmer (2019) , *al-Sunnah Ghayr al-Ḥadīth*, al-Iskandarīyah: Levant. [In Arabic]
12. Islambūlī, Sāmer (2019), *Tahrīr al-ʿAql min al-Naql wa Qirāʿah Naqdīyah li-Majmūʿah min Aḥādīth al-Bukhārī wa Muslim*, al-Iskandarīyah: Levant. [In Arabic]
13. Iyazi, Mohammad Ali (1380 SH), *Fiqh Research on the Quran, An Introduction to the Theoretical Foundations of the Verses of Ahkam*, Qom: Bustan-e-Kitab. [In Persian]
14. Ījī, Sharīf (1325 AH), *Sharḥ al-Mawāqif*, Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
15. Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh (1415 AH), *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafṣīr al-Qurʿān al-ʿAzīm wa al-Sabʿ al-Mathānī*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah. [In Arabic]
16. Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl (1422 AH), *al-Ṣaḥīḥ*, Dimashq: Dār Ṭawq al-Najāh. [In Arabic]

17. Hasan Beygi, A. (2023). An approach to the pathology of understanding hadith; Case study: "Sufficiency text": Backgrounds and consequence. *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 20(3), 31-56. doi: 10.22051/tqh.2023.40908.3641 [In Persian]
18. Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (n.d.), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]
19. Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn (1424 HS), *al-Sunan al-Kubrā*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. [In Arabic]
20. Tihānawī, Muḥammad ‘Alī (1996), *Mawsū‘at Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulūm*, Bayrūt: Maktabat Lubnān Nāshirūn. [In Arabic]
21. Jābrī, ‘Ubayd ibn ‘Abd Allāh (1421 AH), *Imdād al-Qārī’ bi-Sharḥ Kitāb al-Tafsīr min Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, n.p.: Maktabat al-Furqān. [In Arabic]
22. Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad (1403 AH), *al-Ta’rīfāt*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. [In Arabic]
23. Ḥabb Allāh, Ḥaidar (2011), *Ḥujjīyat al-Sunnah fī al-Fikr al-Islāmī*, Beirūt: al-Intishār al-‘Arabī. [In Arabic]
24. Khafājī Miṣrī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Umar (1421 AH), *Nasīm al-Riyād fī Sharḥ Shifā’ al-Qāḍī ‘Iyād*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. [In Arabic]
25. Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān (1412 AH), *al-Sunan, Sa‘ūdīyah: Dār al-Mughni*. [In Arabic]
26. Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad (n.d.), *Tadhkirat al-Ḥuffāz*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. [In Arabic]
27. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar (1407-1414 AH), *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī. [In Arabic]
28. Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā (1417 AH), *al-Muwāfaqāt*, n.p.: Dār Ibn ‘Afān. [In Arabic]
29. Shāfi‘ī, Muḥammad Abī ‘Alyān (n.d.), *Khulāṣat Mā Yurām min Fann al-Kalām*, Miṣr: al-Raghā’ib. [In Arabic]
30. Sharbinī Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Aḥmad (1285 AH), *al-Sirāj al-Munīr fī al-I‘ānah ‘alā Ma‘rifat Ba‘ḍ Ma‘ānī Kalām Rabbīnā al-Ḥakīm al-Khabīr, al-Qāhirah: Būlāq*. [In Arabic]
31. Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī (1413 AH), *Nayl al-Awtār*, Miṣr: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
32. Ṣubḥī Ṣāliḥ (2009), *‘Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh*, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]

33. Şubhī Şālīḥ (1421 AH), Irshād al-Fuḥūl ilá Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl, Riyāḍ: Dār al-Faḍīlah. [In Arabic]
34. Şābūnī, Nūr al-Dīn (1969), al-Bidāyah min al-Kifāyah fī al-Hidāyah fī Uṣūl al-Dīn, Mişr: Dār al-Ma‘ārif. [In Arabic]
35. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn (1374 HS), Tarjamat Tafsīr al-Mīzān, Qom: Daftar Intishārāt Islāmī Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn Ḥawzah ‘Ilmīyah-yi Qom.
36. Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad (1405 AH), Musnad al-Shāmiyyīn, Bayrūt: al-Risālah. [In Arabic]
37. Ṭa‘ān, Aḥmad Idrīs (1428 AH), al-‘Ilmāniyyūn wa al-Qur‘ān al-Karīm, Riyāḍ: Dār Ibn Ḥazm. [In Arabic]
38. ‘Abd al-Khālīq, ‘Abd al-Ghanī (1995), Ḥujjīyat al-Sunnah, Riyāḍ: al-Dār al-‘Ālamīyah lil-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
39. ‘Ajjāj Khaṭīb, Muḥammad (1401 AH), al-Sunnah Qabla al-Tadwīn, Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]
40. Arab Salehi, Khodakhasht (1387 SH), Historical Perspective and Religion. (1387 HS). *Qabasat*, 13(50), 33-58. [In Persian]
41. Arabsahehi, M. (2016). Foundations of the Historicity of the Holy Qur’an and the Analysis of Its Revelationological Principles. *Philosophy of Religion*, 13(4), 659-680. doi: 10.22059/jpht.2016.61121 [In Persian]
42. Arabsalehi, Muhammad (1392 SH), Abu Zayd and Historical Perspective (2017). *Qabasat*, 18(67), 117-146. [In Persian]
43. ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī (1379 AH), Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī, Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah. [In Arabic]
44. ‘Ashmāwī, Muḥammad Sa‘īd (1415 AH), Ḥaqīqat al-Ḥijāb wa Ḥujjīyat al-Ḥadīth, n.p.: Maktabat Madbūlī al-Şaghīr. [In Arabic]
45. ‘Ashmāwī, Muḥammad Sa‘īd (1992), al-Islām al-Siyāsī, al-Qāhirah: Sīnā. [In Arabic]
46. ‘Ashmāwī, Muḥammad Sa‘īd (1996), Uṣūl al-Sharī‘ah, n.p.: Maktabat Madbūlī al-Şaghīr. [In Arabic]
47. ‘Ashmāwī, Muḥammad Sa‘īd (2004), Ḥaşād al-‘Aql fī Ittijāhāt al-Maşīr al-Insānī, Bayrūt: al-Intishār al-‘Arabī. [In Arabic]
48. Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar (1420 AH), Mafātīḥ al-Ghayb, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
49. Qushayrī, ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin (2000), Laṭā‘if al-Ishārāt, al-Qāhirah: al-Hay‘ah al-Mişrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb. [In Arabic]

50. Kurdī, Ismā‘īl (2008), Nawḥ Taf‘īl Qawā‘id Naqd Matn al-Ḥadīth, n.p.: Dār al-Awā‘il. [In Arabic]
51. Kafawī, Abū al-Baqā’ (n.d.), al-Kullīyāt Mu‘jam fī al-Muṣṭalahāt wa al-Furūq al-Lughawīyah, Bayrūt: al-Risālah. [In Arabic]
52. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1407), al-Kāfī, Ṭīhrān: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
53. Goli, Javad, Yusofian, Hasan (1389 SH), The Flow of Neo-Mu‘tazilism, Knowledge Theology, Issue 3, pp. 115-142. [In Persian]
54. Maḥmūd Shammārī, Ghāzī (2012), al-Ittijāh al-‘Ilmānī al-Mu‘āṣir fī Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawīyah: Dirāsah Naqdīyah, Dimashq: Dār al-Nawādir. [In Arabic]
55. Ma‘ārīf, Majīd, Shafī‘ī, Sa‘īd (1396 HS), Dar Āmadī bar Mutāl‘āt Ḥadīthī dar Dūrān-i Mu‘āṣir, Ṭīhrān: Sāzmān-i Mutāla‘ah wa Tadwīn Kutub ‘Ulūm-i Insānī Dānishgāhhā. [In Arabic]
56. Mu‘allamī Yamānī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Yaḥyā (1406 AH), al-Anwār al-Kāshifah limā fī Kitāb «Aḍwā’ alā al-Sunnah» min al-Zalal wa al-Tadlīl wa al-Majāzif, Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub. [In Arabic]
57. Maqdisī, Muḥammad ibn Muḥammad (2004), al-Musāmarah Sharḥ al-Masāyirah fī al-‘Aqā’id al-Munjīyah fī al-Ākhirah, Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah. [In Arabic]
58. Mahdāvī Rād, Muḥammad ‘Alī (1388 HS), Tadwīn al-Ḥadīth ‘ind al-Shī‘ah al-Imāmīyah, Ṭīhrān: Hastī Namā. [In Arabic]
59. Nejati M, Hemami A. The Perspective of the Historicity of Prophetic Hadiths with an Emphasis on the Foundations, Evidence and Consequences; Review and Criticism. 3 2022; 15 (30) :69-90 URL: <http://pnmag.ir/article-1-1441-fa.html> [In Persian]
60. Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad (n.d.), Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā’iq al-Ta’wīl, n.p.: n.n. [In Arabic]
61. Wafšī, Muḥammad Riḍā (1387 HS), Nū’ Mu‘tazilīyān, Ṭīhrān: Nīgāh Mu‘āṣir. [In Persian]