

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال سیزدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵، پیاپی ۲۹، صص ۱۱۶-۹۱

DOI: [10.22051/TQH.2016.2250](https://doi.org/10.22051/TQH.2016.2250)

رویکرد ابوزید به سنت و حجیت آن

محمد کاظم رحمان ستایش^۱

نرگس بهشتی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۱۴

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

چکیده

ابوزید با نگرشی هرمنوتیک، با استفاده از دو اصل تمایز دین با معرفت دینی و تاریخی نگری به بررسی سنت پرداخت. او تعریف اصطلاحی سنت و حجیت بخشی گسترده به آن را، معرفت دینی و مساله‌ای ساخته دانشمندان، در دوره‌ای متأخر از پیامبر(ص) دانست بنابراین دلیلی بر پذیرش آن ندید و آن را به نقد کشید. ابوزید با تکیه بر تاریخی نگری، پیامبر(ص) را بشری محدود به شرایط زمان و مکان، دانست و سنت نبوی را مساله‌ای تاریخی، که نباید از آن تبعیت کرد. از دید او سنت پیامبر غیر وحیانی و همراه با خطاهای بشری بود و حتی در عصر نبوی نیز از آن تبعیت نمی‌شد و به همین دلیل تدوین و جمع‌آوری نگردید. دیدگاه ابوزید درباره سنت، به

kr.setayesh@gmail.com

^۱ استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

nargesbeheshti@gmail.com

^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

دلیل استفاده از مبانی ناکارآمد در این موضوع و استفاده سلیقه‌ای و غیر علمی از آنها، همچنین بی‌توجهی به شواهدی که ناقض دیدگاهش بود، با اشکالات جدی رو به روست؛ به همین دلیل نمیتوان دیدگاه ابوزید درباره سنت و حجیت آن را پذیرفت.

واژه‌های کلیدی: حجیت سنت، تاریخی‌نگری، معرفت دینی،

تدوین سنت، عصمت پیامبر(ص)، وحی.

مقدمه

نصر حامد ابوزید یکی از شاخص‌ترین نواندیشان عقل‌گرا در میان اهل سنت است. عقل‌گرایان نوین اهل سنت، در دوره حاکمیت تفکر اشعری شکل گرفتند؛ تفکری که برای ایجاد اعتدال میان عقل‌گرایی معتزلی و نقل‌گرایی اهل حدیث ایجاد، و در نهایت به جریانی نص‌گرا و دارای جمود فکری تبدیل شد. (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۱ و ۴۲) در چنین شرایطی تفکری شکل گرفت که تلاش می‌کرد عقل را در کنار متن و نقل به صحنه دین وارد کند و سنت و مدرنیته را به هم پیوند دهد. (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۵-۷)

نگرش عقل‌گرایان نوین در شکل معتدل آن با فعالیت محمد عبده و رشید رضا آغاز شد ولی با بروز افرادی همچون ابوزید سمت و سویی نوین یافت.

^۱ . نصر حامد ابوزید متولد مصر در سال ۱۹۴۳ میلادی است و تحصیلاتش را در مقاطع لیسانس فوق لیسانس (۱۹۷۷م) و دکتری (۱۹۸۱م) در دانشگاه قاهره و در رشته زبان و ادبیات عرب گذراند. رساله کارشناسی ارشد او در موضوع «ساله مجاز در قرآن و گرایشهای عقلی در تفسیر قرآن در نظر معتزله» بود و رساله دکتری‌اش را درباره «تاویل قرآن در نظر ابن عربی» نوشت.

پس از اختلافات فکری با اساتید الازهر و دارالعلوم که به حکم ارتداد او منجر شد؛ سرانجام ابوزید به دعوت دانشگاه لایدن از مصر خارج شد و به هلند رفت و رسماً به عنوان استاد مطالعات اسلامی در موسسه ای وابسته به دانشگاه مشغول شد. او همواره خود را مسلمان و مصری می‌دانست و در نهایت در تاریخ ۱۳۸۹/۴/۱۵ هجری شمسی در سن ۶۶ سالگی در قاهره از دنیا رفت و در زادگاهش به خاک سپرده شد.

(رک: عدالت نژاد، ۱۳۸۰ش، صص ۱۷۴-۱۷۶)

ابوزید خواستار بازسازی میراث اسلامی و ارائه تفسیری نواز اسلام شد که با مقتضیات زمانه و مدرنیته سازگار باشد (ابوزید، بی تا؛ احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۲۷) و از آن روی که اسلام دینی مبتنی بر قرآن و سنت است، ابوزید برای بازسازی میراث به سراغ قرآن و سنت رفت و از نگرشی جدید درباره آنها سخن گفت.

عقل گرایی که ابوزید از آن سخن می گفت مبتنی بر فلسفه غرب بود و او برای سازگار کردن دین با مدرنیته از نگرشی هرمنوتیک به دین بهره گرفت؛ او در این باره گفت: «مسئله از هرمنوتیک مدرن بسیار آموخته‌ام. دیدگاه‌هایی که به رابطه پویای بین متون و تفسیر آنها می پردازند، بسیار محکم و قاطعانه‌اند، منظورم سیرت مکالمه بین متن و تفسیر آن است. به همین دلیل است که خود من هنگام تفسیر قرآن، به نظریات «هانس گئورگ گادامر» و کتاب «حقیقت و روش» او رجوع می کنم. در دهه ۷۰ بود که رابطه من با هرمنوتیک و زبان‌شناسی مدرن آغاز شد.» (ترجمه گفتگوی ابوزید با نشریه Herder Karrespondanz)

یکی از منابع دین که مورد بازنگری ابوزید قرار گرفت سنت بود، او با توجه به نگرش هرمنوتیک، از جداسازی دین و معرفت دینی و تاریخی‌نگری در بررسی سنت بهره گرفت و به نتایجی دست یافت که پایه های سنت را لرزاند و حجیتش را به چالش کشاند. این پژوهش بر آن است که با اشاره‌ای کوتاه به مبانی ابوزید، چگونگی تأثیر این مبانی را بر تفکر ابوزید درباره سنت و حجیت آن تبیین کند و درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا تحلیل او از مفهوم سنت و حجیت آن، نتیجه بررسی‌های منصفانه از سنت، یا پایبندی به مبانی است که تلاش شده با نگرشی جهت دار، برای اثبات درستی آنها شواهدی جمع آوری شود.

۱. ابوزید و معرفت دینی دانستن سنت

تعریف ابوزید از دین و معرفت دینی متمایز است او دین را مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی می‌داند و معرفت دینی را اجتهادهای بشری برای فهم دین تعریف کرده است؛ بنابراین از دید او معرفت دینی که بیانگر فهم پیشینیان از دین است، هیچ قداستی ندارد و تفکری است که در شرایط اجتماعی تاریخی و جغرافیایی و قومی معینی شکل گرفته است که میتواند نسبت به متفکر و شرایط محیطی متفاوت، تغییر کند (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳-۲۶۴)

او تفکر رایج اهل سنت را مورد نقد قرار داد زیرا معتقد بود آنها آرا و اجتهادهای پیشینیان را نصوصی قطعی و غیر قابل تجدید نظر می‌دانستند و با دین تلقی کردن آنها، در واقع دین و معرفت دینی را یکسان فرض کرده‌اند. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۳ ص ۸۸ و ۲۶۴-۲۶۷)

ابوزید از این مبنا برای رد اصطلاح سنت در میان عامه که بر قول، فعل، تقریر و وصف و سیره پیامبر (ص) و صحابه اطلاق می‌شد (رک ابن تیمیه، ۱۴۰۹، ص ۹۵-۹۷؛ سیبانی، ۱۴۲۱، ص ۶۵؛ سیوطی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۳؛ انصاری، ۱۴۲۰، ص ۴۱) استفاده کرد او این تعریف از سنت را معرفتی دینی دانست زیرا در عصر پیامبر (ص) شناخته شده نبود (ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۳۶ و ۵۳) و توسط شافعی ایجاد شد (همان، ص ۶۹)

ابوزید سنت را به معنای لغوی آن سیره و روش (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۲۲۵) دانست که بر عرف ساری و جاری در مدینه و در میان مسلمانان صدر اسلام اطلاق می‌شد؛ بنابراین در تعریف ابوزید، سنت مفهوم عامی شد که هم دربردارنده آداب و رسوم عرفی مردم بود و هم سنت وحیانی را شامل می‌شد هرچند او بین سنت وحیانی و عادات و رسوم تقلیدی تفاوت آشکاری قائل نبود و معتقد بود به سختی می‌توان آنها را از هم جدا کرد و موارد وحیانی آن را تشخیص داد. (رک ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۸۴)

ابوزید معتقد بود پیش از ایجاد اصطلاح سنت توسط شافعی، وقتی مالک از «السنه عندنا» سخن می‌گفت، منظورش عمل اهل مدینه بود (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۶۹) و وقتی معاذ می‌گفت «آنگاه که در کتاب خدا حکمی نیافتم به سنت رسول خدا حکم می‌کنم» از آن

جهت بود که سنت رسول خدا چیزی جز همان عادت جاری در جامعه نبود که همه مردم آن را قبول داشتند و پیامبر(ص) نیز بر اساس آن حکم می کرد. (همان، ص ۵۴)

ابوزید بر این باور است که معرفت دینی و درک اندیشمندان از دین، در دوره‌های خاص با اهدافی مشخص رنگ قداست یافت و در اندیشه دینی رسوخ کرد؛ که با بررسی ایدئولوژیکی مفاهیم دینی، می توان درمی یافت، آنها حقایقی مسلم نبوده، بلکه مسائلی تاریخمند هستند، براین اساس چیرگی یک اندیشه در دوره‌های خاص دلیل برای حقانیت آن نیست بلکه نشان از مقبولیت آن نزد طبقه حاکم سیاسی دارد (رک ابوزید، ۱۳۸۳، ۷۶-۱۱۳)

بر اساس این مبنا ابوزید تلاش کرد تا انگیزه شافعی را برای ایجاد اصطلاح سنت بازخوانی کند او بر این عقیده بود ایجاد اصطلاح سنت توسط شافعی به دلیل نیاز او به سنت برای تشریح احکام (همان، ص ۳۶) و همراهی با حاکمان اموی بود (رک: همان، صص ۵۶-۵۸ و ۶۹) به این ترتیب شافعی به زبان، آداب و سنن قریش اعتبار بخشید و مسائل عرفی قریش را که همان سنت آنها بود، صبغه دینی داد و مردم مجبور به تبعیت از آنها شدند(رک: همان، ص ۵۶) در نتیجه جریان سقیفه به جهت جایگاه ایدئولوژی قریش، قابل توجیه شد. (همان)

۱-۱. نقد مبنای معرفت دینی بودن سنت

با نگاهی به عملکرد ابوزید به خوبی می توان از تاثیر مبانی فکری او در نگرش به تعریف سنت آگاه شد، تاثیر مبانی در تفکر فی نفسه مساله‌ای طبیعی و خالی از اشکال است اما آن چه نگرش ابوزید را با مشکل رو به رو می کند عدم پابندی او به همه مبانی یک تفکر است. او که مبنای فکری خود را بر اساس هرمنوتیک قراردادده بود برای رسیدن به مقاصد خود، از دیدگاه‌های هرمنوتیکی متفکران مختلف هم چون گادامر، هابرماس و هرش بهره گرفت که این اندیشه‌ها از اساس با هم متناقض بودند. (توکلی بینا، ۱۳۹۳، ص ۷۴) او که به شدت تحت تاثیر هرمنوتیک گادامر بود (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸؛ توکلی بینا، ۱۳۹۳، ص ۷۲)

به منظور نقد بر شافعی به هرمنوتیک هابرماس روی آورد و به نقد ایدئولوژیک و روانکاوی ضمیر مخالفانش از جمله شافعی پرداخت. (رک توکلی بینا، ۱۳۹۳، صص ۷۷ و ۸۱) همین مساله موجب شد نگرش ابوزید به سنت از نظر علمی و روشی از جایگاه مناسبی برخوردار نباشد و بیش از آن که نظریه‌ای علمی باشد، از گزینشی بی مبنا و فاقد اصالت علمی حکایت کند.

تمایز دین و معرفت دینی که ابوزید از آن سخن گفت از دید هستی شناسانه مساله‌ای مقبول و پذیرفته است اما در نگرش معرفت شناسی نمی‌توان این دیدگاه را کاملاً پذیرفت زیرا در این جا سخن از انطباق و عدم انطباق است بنابراین اعتقاد به بشری، نامقدس، سیال و نسبی بودن هر معرفت دینی ناگزیر از عدم اعتقاد به اصل انطباق و در نتیجه عدم ارائه ملاک برای این انطباق حکایت دارد. (علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴)

این تفکر امری مبنایی در معرفت شناسی کانت است که بر اساس آن بین شیء فی نفسه (نومن) و شیء در ذهن (فنومن) فاصله وجود دارد (تمهیدات کانت صص ۱۴، ۱۵، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۹) و با اعتقاد به آن تطابق ذهن با عین و یا تطابق معرفت با واقع کنار زده می‌شود و از واقع گرایی فاصله می‌گیریم (علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۲، ۲۷۴ و ۲۷۵) در حالی که قضایای ارزشی و قضایایی که در فضای معرفت دینی هستند صدق و کذب بردار بوده و قضایایی بی معنی نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۹)

از سویی دیگر اعتقاد به تحول و سیلان معرفت و عدم انطباق آن با واقع هم چون طنابی بر گردن همین نظریه خواهد پیچید (نیکزاد، ۱۳۸۰، ۳۶) زیرا بر اساس آن دیدگاه ابوزید درباره سنت معرفتی دینی است که هیچ دلیلی بر درستی و واقع‌نما بودن آن وجود نخواهد داشت.

۲-۱. نقدی بر شواهد ابوزید در معرفت دینی بودن سنت

با نگاه به شواهدی که ابوزید برای اثبات معرفت دینی بودن سنت ارائه کرده است، بعلاوه اشکالات مبنایی دیدگاه او؛ به خوبی می‌توان از نگرش جهت‌دار و تک سویه او

برای استفاده از شواهد متناسب با مبنای فکریش و نادیده گرفتن مطالبی که با دیدگاهش همخوانی نداشت، پرده برداشت.

الف) آنچه ابوزید به عنوان مفهوم لغوی سنت بیان می کند تنها یکی از معانی سنت است حال آن که سنت در اشعار عرب عصر نزول و پیش از آن علاوه بر سیره عملی (رک: هذلبین، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۱۵۷)^۱ در معانی دیگری چون امام تبعیت شده (لیید، ص ۱۷۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، صص ۶۵ و ۶۶)^۲، صورت و وجه (ذو الرمه، ۱۹۹۵، ص ۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۲۲۴)^۳ و امت (نویری، ۲۰۰۴، ج ۱۷، ص ۸۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۱۶)^۴ نیز به کار رفته است.

واژه سنت در عصر پیامبر(ص) علاوه بر طریقه و روش (رک بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ۱۴۴؛ صحیح مسلم، ج ۸، ص ۵۸؛ نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۶، ص ۲۱۹)^۵؛ مفاهیم شرعی همچون منقولات پیامبر(ص) - غیر قرآن - (رک بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۸۸؛ عسقلانی، ج ۱۳،

۱. «خالد بن زهیر هذلی: فلا تجزَعن من سیره انت سیرتها - فأولُ راضٍ سنّةٌ من سیرها» (دیوان الهذلبین، ج ۱، ص ۱۵۷)

۲. «لیید: من معشرٍ سنّت لهم آباؤهم، و لكلّ قومٍ سنّة و امامها» (دیوان لیید، ص ۱۷۹. همچنین رک جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۵-۶۶).

۳. «ذو الرمه: تریک سنّة وجه غیر مرفقه - ملساء لیس بها خالٌ و لاندب»

۴. «ما عاین الناس من فضل کفضلهم - و لا رأوا مثلهم فی سالف السنن»

۵. «(حدثنی) سويد بن سعید حدثنا حفص بن میسرّة حدثنی زید بن أسلم عن عطاء بن یسار عن أبی سعید الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لتتبعن سنن من قبلکم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتی لو دخلوا جحر ضب لاتبعتموهم»

ص ۳۳) واجب شرعی (رک: بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۱۶۹؛ قرطبی، ج ۴، صص ۳۲۲-۳۲۵) نیز داشت.^۲

با مقایسه‌ای بین مفهوم سنت در لغت و روایات با مفهوم اصطلاحی سنت می‌توان دریافت که اصطلاح سنت از دل کاربردهای آن برآمده است با این تفاوت که در مفهوم اصطلاحی تلاش می‌شود تعریفی جامع به دست آید که بر موارد متعدد صادق باشد در حالی که در کاربردهای موردی ممکن است با توجه به سیاق و مفاهیم هم نشین تنها یکی از معانی را بتوان در نظر گرفت.

بنابر آن چه بیان شد، در کاربردهای سنت در لغت و همچنین روایات، علاوه بر طریقه و سیره و عرف عملی معانی دیگری نیز وجود داشت که ابوزید در پی اثبات دیدگاه خود از آنها چشم‌پوشی کرد.

ب) ابوزید سنت را به معنای سیره مردم دانست بنابراین ضروری بود تا با نگاهی به عرف مسلمین، از تعامل ویژه آنها با اقوال و اعمال رسول الله (ص) و توجه خاص ایشان به سنت مطلع شود اما او از این مساله چشم پوشید و آن را نادیده گرفت.

اهتمام ویژه مردم به سنت پیامبر (ص)، در مواردی که دیدگاه‌های مخالفی با نظر ایشان وجود داشت بیشتر خودنمایی می‌کرد زیرا اگر سنت سیره همه مردم مدینه بود، باید به روش و سنت مخالفان پیامبر (ص) نیز که اتفاقاً اهل مدینه و ظاهراً مسلمان بودند توجه می‌شد درحالی که آن چه مورد اقتدا عموم قرار گرفت سنت رسول خدا (ص) بود.

همچنین ابوزید به این نکته توجه نکرد که اسلام سنت‌های مقبول جامعه را پذیرفت ولی بسیاری از آداب و رسوم غلط آنها را کنار زد بنابراین چطور ممکن است سنت را

^۱ «حدثني محمد بن كثير أخبرنا سفيان حدثنا الأعمش عن زيد بن وهب حدثنا حذيفة قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثني رأيت أحدهما وأنا انتظر الآخر حدثنا ان الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ثم علموا من القرآن ثم علموا من السنة»

^۲ «قالت عائشة رضي الله عنها وقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الطواف بينهما فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما» در شرح صحيح بخاری، ابن بطلال قرطبی این عبارت به معنای واجب معنا کرده است و بخاری نیز آن را در باب وجوب الصفا و المروءة نقل کرده است.

عرف مردم بدانیم در صورتی که بسیاری از رسومات، در دین اسلام ممنوع شده بود؟ چگونه می توان ادعا کرد در این شرایط موارد وحیانی سنت قابل شناسایی نیست؟ اگر در اسلام سنت های پیامبر(ص) با عرف مردم یکی بود آیا دلیلی برای مخالفت مشرکان با پیامبر(ص) وجود داشت؟!

هر چند می توان پذیرفت که عرف مسلمانان ویژگی هایی داشت ولی این به معنای هدایت کور و بی ضابطه آداب و رسوم مردم نیست بلکه این عرف در سایه تعالیم اسلام شکل گرفت. آیات قرآن که به پیروی از پیامبر(ص) دعوت می کرد(الحشر: ۷) و او را اسوه می دانست(الاحزاب: ۲۱)، به سنت پیامبر(ص) ویژگی بخشید به طوری که سنت نبوی همواره به عنوان ملاک و معیاری در سنجش عرف جامعه به کار رفت و پس از پیامبر(ص) یکی از دلایل اعتراض صحابه به اعمال حاکمان، مخالفت آنها با سنت پیامبر(ص) بود.

ج) ابوزید تغییر معنای لغوی سنت به مفهوم اصطلاحی آن را، زاییده اندیشه شافعی دانست؛ ولی باید توجه کرد که بیان صریح اصطلاح سنت به معنای جعل آن نیست؛ بسیاری از علوم اسلامی از جمله علم اصول و حدیث بعد از وفات پیامبر(ص) شکل گرفتند و شافعی یکی از اندیشمندانی بود که در شکل دهی و انسجام بخشی به این علوم نقش بسزایی داشت(رک: حنفی، ۱۴۱۴، صص ۲۷ و ۲۸) بنابراین طبیعی بود که تعریف او از سنت، پیش از او با ضابطه و دقت بیان نشده باشد.

ابوزید معتقد بود که شافعی به دلیل تمایلات سیاسی به خاندان اموی، به قریش و زبان و فرهنگ آن اعتباری ویژه داد و با جعل اصطلاح سنت همه امت را مجبور به تبعیت از آداب و رسوم قریش کرد. (رک: ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۵۶-۵۸ و ۶۹) و معلوم نیست ابوزید براساس کدام مستندات تاریخی چنین حرفی زده است؟

شواهد تاریخی نشان می دهد که شافعی سال ها پس از انقراض دولت اموی و در سال ۱۵۰ هجری به دنیا آمد بنابراین امکان و انگیزه برای کمک به حاکمان اموی که سالها قبل در سال ۱۳۲ هجری از بین رفته بودند، نداشت. به نظر می رسد ابوزید در بیان تاریخ دچار اشتباه شده است به همین دلیل همفکران او که دیدگاه هایی مشابه او مطرح کردند این

اشتباه را اصلاح کردند و تصریح کردند که شافعی تنها فقهی بود که با میل خود با حاکمان عباسی همکاری کرد. (ذویب، ۲۰۰۵، ص ۷۵)

د) ابوزید تعریف اصطلاحی سنت را برخاسته از نیاز فقهای پس از پیامبر(ص) به تشریحات مبتنی بر سنت دانست. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۳۶) نیاز به سنت در تشریحات، سخنی صحیح و پسندیده است زیرا قرآن در موارد بسیاری به کلیات اکتفا کرده است و جزئیات احکام در سنت بیان شده است ولی نکته این جاست که این نیاز نه در دوره‌های پس از پیامبر(ص)، بلکه از زمان خود ایشان وجود داشت و در دوره‌های بعد نیز هیچ یک از فرق فقهی به تشریحات بیان شده در سنت پیامبر(ص) بی توجه نبود. (رک مدکور، ۱۹۷۳، صص ۱۲۷-۹۴، ۱۶۹-۱۴۸)

ه) مزید بر این موارد، آیا سنت تنها مورد استناد و توجه مذهب شافعی اهل سنت است و گروه‌های دیگر اهل سنت و همچنین شیعیان به آن اهمیتی ندارند؟ وقتی ابوزید اصطلاح سنت در میان اهل سنت را ساخته شافعی دانست جای این سؤال باقی است که اصطلاح سنت در میان شیعیان را چه کسی ایجاد کرد؟ آیا اصطلاح سنت و اهتمام شیعیان به سنت پیامبر(ص) نیز متأثر از نظریه شافعی درباره سنت است؟!

و) دیدگاه ابوزید درباره مفهوم سنت شباهت‌های بسیاری با نظرات مستشرقان و اندیشمندان متأثر از آنها دارد. آنها سنت را به معنای طریقه، عرف و عادت در زمان رسول الله دانستند که در اواخر قرن دوم به اصطلاحی حقوقی تبدیل شد (نعیم، ۱۹۹۴، ص ۴۹) و معتقد شدند پیش از قرن دوم، سنت بدون آنکه به پیامبر(ص) اختصاص داشته باشد، مجموعه‌ای از نظریات مقبول و شناخته شده برای عموم مردم بود (کولسون، ۱۹۹۲، ص ۶۵).

سرآمد مستشرقان در بررسی سنت، یوزف شاخ است؛ او در نهایت سنت نبوی را فاقد اصالت دانست و آن را مجموعه‌ای از فتاوی فقهی ارزیابی کرد که به مرور زمان شکل گرفته و سپس اسناد برای آن جعل شده‌اند. (رک: شاخ، ۱۳۸۸، صص ۳۳-۳۵، صص ۵۶-۵۸)

مطابقت‌های جزء به جزء اندیشه‌های ابوزید با دیدگاه‌های مستشرقان، چنان می‌نمایند که تفکرات او بیش از تحقیق بی‌طرفانه و آزاداندیشی، زاییده تفکراتی با مبانی یکسان با خاورشناسان است.

ترجمه او از سنت به جای آن‌که منطبق بر واقعیت‌های تاریخی مسلمانان باشد برخاسته از مفهوم غربی سنت است به طوری که ابوزید مفهوم جدید tradition را در مفهوم کهن سنت وارد کرد و آن را به دو قسم وحیانی و عادات و رسوم تقسیم نمود (حنفی، ۱۴۱۴، ص ۳۳) تقسیمی که به جهت عدم امکان جداسازی موارد وحیانی از غیر آن، در عمل به انکار سنت منتهی شد.

۲. ابوزید و نگرش تاریخی به سنت

تاریخی‌نگری یکی از مهم‌ترین اصول هرمنوتیک است که ابوزید در بررسی سنت به آن تکیه کرد. تاریخی‌نگری که هایدگر و پس از او گادامر مطرح کردند، نگرشی فلسفی بود که بر اساس آن تاریخت به ذات وجود و فهم انسانی سرایت کرد و بر این اساس سنت و تاریخ و پیشینه هر کسی حیث وجودی و تفکیک‌ناپذیر او و تاریخمندی ذاتی انسان و فهم او شد (واعظی، ۱۳۸۵، صص ۱۷۶-۱۷۸ و ۲۱۸)

یکی از مهم‌ترین مبانی تاریخی‌نگری که توسط ابوزید در بررسی سنت از آن بهره برد مبنای انسان‌شناسی آن بود. بر اساس این مبنا هر انسانی، موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد با محیط و اوضاع و احوال خاص است که از دوسوی گذشته و آینده محدود به محیط و موقعیت خویش است این موقعیت تاریخ‌مند و متغیر است بنابراین نمی‌تواند به موقعیتی فراجاهانی، فرازمانی و فراتاریخی دست یابد (واعظی، ۱۳۸۵، صص ۱۷۶-۱۷۸؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳، صص ۱۸۴ و ۱۸۵)

ابوزید از این مبنا درباره پیامبر(ص) بهره برد؛ او پیامبر را فرزند جامعه و زمان خویش و محصور در شرایط و محیط دانست (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲) به این ترتیب سنت پیامبر که در معنای مصطلح قول و فعل و تقریر ایشان بود، مسائلی تاریخی هستند و نگاه فراتاریخی به آنها و تبعیت از این سنت غیر ممکن و نامعقول است.

به این ترتیب نگرش تاریخی ابوزید به پیامبر(ص) در نهایت به تاریخی‌نگری در مرحله بقا و تداوم دین (رک: عرب صالحی، ۱۳۹۱، صص ۷۲ و ۷۳) منجر شد زیرا بر اساس آن سنت پیامبر(ص) نمی‌تواند به عنوان منبعی از تشریح برای افراد دیگر خصوصاً انسان‌هایی که سال‌ها بعد از پیامبر(ص) زندگی می‌کنند، قرار گیرد.

ابوزید با رد نگاه فرا تاریخی به پیامبر و اعمالشان، نتیجه این نگرش را تبدیل شخصیت پیامبر به حقیقتی ایده‌آل، ذهنی و جدا از واقعیت که چشم بسته و برکنار از جامعه و واقعیت‌های آن دانست که پیامبر(ص) را از وجودی بشری، مرئی و مادی، به انسانی خالی از تمام ویژگی‌های بشری تبدیل می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲)

۱-۲. نقد مبنای تاریخی نگرش به سنت

مهمترین خطا در نگرش تاریخی به سنت، وارداتی بودن این دیدگاه است. در حقیقت نگرش تاریخی غرب به دین، به دلیل پاسخ به چالش‌هایی است که، درباره دین مسیحی به وجود آمد، ولی این دیدگاه بدون توجه به وجوه تمایز مسیحیت با اسلام درباره دین اسلام نیز به کار گرفته شد به این ترتیب نتایج فکری که در غرب زمینه و مقدمات فکری داشت، تقلیدگونه و سطحی درباره اسلام به کار بسته شد و به نسخه‌ای بدل شد که به دلیل ناهمخوانی با مشکلات نه تنها علاج نمی‌کرد بلکه بر درد می‌افزود (رک: عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶)

دیگر آن که بر اساس این نظریه بین بشر بودن و اتصال به فراتاریخ منافات وجود دارد (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۱) اما ابوزید به این مبنا وفادار نماند و از اتصال پیامبر(ص) به منبعی نامتناهی و فراتاریخی برای دریافت آیات قرآن سخن گفت (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۹۱) که بر اساس آن پیامبر همان گونه که بشر است از حیث دریافت کننده وحی و اتصال به آن، فراتر از بشر عادی توصیف شده است. (رک: کهف: ۱۱۰؛ فصلت: ۶)

ابوزید از نگرش هرمنوتیک گادامر و دیدگاه تاریخی او بهره برد ولی عدم پایبندی کامل به آن، موجب شد تا نگرش هرمنوتیکی ابوزید با اشکالات زیادی رو به رو شود؛ او

از فلسفه فهم گادامر، روش استخراج کرد، چیزی که مد نظر خود گادامر نبود. (واعظی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱)

استفاده از تاریخی‌نگری به عنوان یک روش، می‌تواند ابوزید را به نسبت‌گرایی مطلق بکشانند که حتی دامن آثار ابوزید را نیز بگیرد؛ نکته‌ای که گادامر به آن توجه داشت ولی ابوزید از آن غفلت کرد. (توکلی بینا، ۱۳۹۳، ص ۷۷؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳، صص ۱۹۸ و ۱۹۹)

۲-۲. نقد شواهد ابوزید بر تاریخی بودن سنت

تاریخی‌نگری ابوزید به سنت و به کارگیری انسان‌شناسی تاریخی توسط او درباره پیامبر(ص) موجب شد او به جمع‌آوری شواهدی بپردازد که سنت پیامبر را فاقد منشا الهی، غیر وحیانی و همراه با خطاهای انسانی نشان دهد به طوری که مدعی شد حتی معاصران پیامبر به سنت ایشان تکیه نکردند و نه تنها برای آن حجیت مستقل قائل نشدند بلکه از جمع‌آوری و تدوین سنت آن نیز خودداری کردند. حال باید دید دلایل و شواهد ابوزید تا چه حد مستند هستند؟

۱-۲-۲. وحیانی نبودن سنت

ابوزید نگاه وحیانی به سنت را که به آن اعتبار می‌بخشید، مورد خدشه قرار داد. او وحی را مسأله‌ای مقدس و خاص پیامبر(ص) ندانست. از دید او وحی، مطلق ارتباط بین خدا و انسان است که برای همه انسان‌ها در همه دوره‌ها وجود داشته است و تنها آن‌چه پیامبر(ص) در دریافت آن از دیگران متمایز می‌گردد، وحی تشریحی است این وحی همان دریافت قرآن به واسطه جبرئیل بود که با وفات پیامبر خاتم(ص)، پایان پذیرفت. (ابوزید، ۱۹۹۰، صص ۳۵-۶۵؛ وصفی، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

ابوزید وحی سنت را نه وحی تشریحی بلکه آن را نوعی الهام و ارتباط پیامبر(ص) با خدا دانست که با وحی قرآنی تفاوت داشت (ابوزید، ۱۹۹۰، صص ۳۵-۶۵) او مدعی شد

پس از پیامبر(ص) شافعی تلاش کرد با بار کردن مفهوم وحی بر هر دو متن قرآن و سنت، به هر دوی آنها ارزش تشریحی ببخشد. (ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۸۳)

به این ترتیب سنت پیامبر(ص) که همان آداب و رسوم قریش و مسائل عرفی آنها بود، با نگرش ایدئولوژیک شافعی و عصبیت عربی او، جزئی از دین قرار گرفت و همه مردم ملزم به تبعیت از آن شدند(همان، ص ۹۷) کاری که پیش از آن سابقه نداشت و کسی در صدد نبود تا آداب و رسوم گروهی خاص را بر همه مسلمانان واجب کند؛ به همین دلیل مالک دعوت خلیفه عباسی را برای واجب کردن مؤطا بر همه ممالک اسلامی رد کرد زیرا آن چه مالک نوشته بود سیره و سنت مردم مدینه بود، نه وحی الهی. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۶۹)

ابوزید، دلایل و مستندات قرآنی و روایی شافعی را درباره وحیانی بودن سنت نپذیرفت و آنها را تاویلات نادرست در مفاهیم قرآن و سنت دانست که با سیاق آیات و قرائن دیگر سازگاری ندارند. (رک ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۵۲ و ۱۲۵ و ۱۲۶)^۱

ابوزید وحیانی بودن سنت را که منجر به فراتاریخی بودن سنت پیامبر(ص) می شد، رد کرد و برای اثبات ادعای خود شواهدی را مطرح کرد که به بیان و بررسی آنها پرداخته می شود:

۱. شافعی حکمت در آیه «وَ اذْکُرْ مَا یَتْلُو فِی بُیُوتِکُمْ مِنْ آیَاتِ اللّٰهِ وَ الْحِکْمَةِ اِنَّ اللّٰهَ کَانَ لَطِیْفًا خَبِیْرًا» (الاحزاب: ۲۴) و «هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمَمِیْنَ رَسُوْلًا مِنْهُمْ یَتْلُو عَلَیْهِمْ آیَاتِهٖ وَ یُزَکِّیْهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ اِنْ کَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلٰلٍ مُّبِیْنٍ» (الجمعه: ۲) را به معنای سنت رسول الله دانست (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۷، ۲۸۸) و مرجع ضمیر هو در آیه «وَ مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی * اِنْ هُوَ اِلَّا وَحٰی یُوْحٰی» (النجم: ۳-۴) را پیامبر(ص) دانست به این ترتیب نتیجه گرفت هر آنچه پیامبر(ص) بر زبان آورد به او وحی شده است، ولی از دید ابوزید این تاویلات با سیاق آیات سازگاری ندارد. او مرجع ضمیر هو در سوره نجم را قرآن دانست زیرا ضمیر نمیتواند به ضمیر مستتر در فعل برگردد. (رک: ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۵۲ و ۱۲۵ و ۱۲۶)

همچنین شافعی «القاء فی الروع» - در لغت به مفهوم افکندن در ذهن و دل و در اصطلاح وحی مستقیم - را که در روایت «القی فی روعه کل ما سن و سنته الحکمة الذی القی فی روعه عن الله، فکان ما القی فی روعه سنته» بیان شده بود، به معنای وحی دانست. (شافعی، ص ۹۳) ولی ابوزید این سخن را تاویلی نابجا برای هم پایه قراردادن سنت و قرآن تلقی کرد (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۲)

الف - مشورت پیامبر(ص) با مردم

ابوزید مشورت خواهی پیامبر(ص) را با وحیانی بودن سنت سازگار ندانست؛ زیرا چنانچه همه افعال، اقوال و حتی سکوت پیامبر(ص) از وحی نشأت گرفته بود چرا ایشان با مردم و صحابه مشورت کردند؟ آیا این مشورتها نشان دهنده جهل پیامبر(ص) و یا وجود نداشتن وحی نبود؟ درباره موارد بسیاری که پیامبر(ص) به پیشنهادهای مردم عمل می کردند چه قضاوتی می توان کرد آیا این موارد نیز وحیانی است؟ (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۱۲۵) وقتی پیامبر(ص) فرمود: «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» آیا این به این معنا نیست که سنت آن گونه که شافعی ترسیم می کند فراگیر و وحیانی نیست؟ (رک: ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۷۷).

این سخن ابوزید که پیامبر(ص) در موارد متعدد با مردم مشورت می کردند، صحیح است و تاریخ به خوبی این موارد را ثبت و ضبط کرده است؛ اما تحقق آنها به معنای جهل پیامبر(ص) نبود بلکه هدف از تشکیل شورا، همدلی و رفق با مردم بود و مشورت خواهی پیامبر(ص) به منظور اجرای دستور الهی «و شاورهم فی الامر» (آل عمران: ۱۵۹) بود.

پیامبر(ص) هیچ گاه در مسائلی که تشریحات ثابت دینی وجود داشت با مردم مشورت نکردند (عبدالمطلب، ۱۹۹۶، صص ۸۴، ۸۹ و ۹۰) بلکه این هم اندیشیها درباره حوادث روزمره و در حال تغییری بود که تشریح و دستوری الهی در مورد آن وجود نداشت. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۵۷).

مشورت های پیامبر(ص) نقطه مقابل تشریحات وحی شده به ایشان نبود بلکه این دو در کنار هم مناسبات جامعه اسلامی را پیش می بردند؛ بنابراین حتی اگر همانند برخی از اهل سنت دیدگاههای پیامبر(ص) را اجتهادات ایشان تلقی کنیم، باز هم بر اساس قرآن، باید از آن تبعیت کنیم. (احمد، ۲۰۱۰، ص ۳۱)

ب - تبعیت سنت از قرآن

از نظر ابوزید تناقضی در سخن معتقدین به وحیانی بودن وجود دارد که یا به آن توجه نشده و یا به دلیل اهداف ایدئولوژیک، از آن چشم پوشی شده است. (رک: ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۵) زیرا مادامی که هم قرآن و هم سنت، نص و وحیانی تلقی

شوند توقع این است که هر دو بتوانند ناسخ یکدیگر باشند؛ ولی وقتی شافعی سنت را ناسخ قرآن ندانست (شافعی، ص ۱۰۶) در عمل و حیانی بودن آن را زیر سوال برد و سنت پیامبر (ص) را در حد اجتهاداتی برای فهم قرآن برشمرد که نمی‌تواند با منطوق وحی - قرآن - در تناقض باشد. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۱۲۶).

درست است که شافعی سنت را ناسخ قرآن ندانست ولی این اعتقاد نه به دلیل عدم اعتقاد به و حیانی بودن سنت، بلکه به دلیل جایگاه ویژه قرآن بود. شافعی قرآن و سنت را یکسان و در یک مرتبه قرار نداد. او به قرآن به عنوان منبع نخست دین نگریست که نسخ آن نیز باید براساس خود قرآن صورت گیرد. (شافعی، ص ۱۰۶)

سخن شافعی طرح دیدگاهی جدید نبود بلکه گزارشی از سیره رایج مسلمانان در تعامل با قرآن بود؛ قرآن در نگاه مسلمانان همواره جایگاهی رفیع داشت به طوریکه یکی از ملاک‌های پذیرش سنت عدم مخالفت آن با قرآن بود (رک عبد الخالق، ۱۹۹۷، صص ۴۸۸-۴۸۵؛ نشمی، ۱۹۸۴، ص ۱۱۷) بنابراین عدم نسخ قرآن با سنت، به معنای اعتقاد به غیر و حیانی بودن سنت نیست بلکه سنتی که با قرآن مخالف باشد از اساس سنت مقبول نیست و احتمال تصحیف و تحریف و یا جعل در آن وجود دارد.

۲-۲-۲. فراگیر نبودن عصمت پیامبر (ص)

یکی از مهمترین تکیه‌گاه‌های حجیت سنت، عصمت پیامبر (ص) است؛ وقتی سنت همه اعمال و اقوال پیامبر (ص) را فرا بگیرد تنها در صورتی می‌توان اتباع از آن را معقول دانست که پیامبر (ص) فردی به دور از خطاهای بشری باشد بنابراین وقتی عصمت او را نپذیریم و یا آن را محدود به مواردی چون ابلاغ آیات قرآن بدانیم به راحتی می‌توان بر

^۱ . شافعی می‌گوید: «خداوند کتاب را بر آنها نازل کرد که تیان هر چیز و هدایت و رحمت است و واجب کرد در آن واجباتی که آنها را ثابت قرار داد و دیگر چیزهایی که از روی رحمت به خلش و سبک کردن تکالیف و وسعت دادن و باز گذاشتن دست، آنها را نسخ نمود و این علاوه بر آن نعمتهایی است که از ابتدا به انسانها داده بود ... خداوند اشکار کرد برایشان که تنها نسخ کتاب با کتاب است و سنت نمیتواند ناسخ کتاب باشد و تنها آن تابعی برای آنچه در کتاب به طور نص بیان شده است و مفسر آنچه بالجمله در کتاب بیان شده است...»

سنت و محدوده آن اشکال وارد کرد. ابوزید عصمت پیامبر را نپذیرفت زیرا با مبنای انسان شناسانه او و نگاه بشری به پیامبر منافات داشت بنابراین به جمع آوری شواهدی پرداخت تا عصمت پیامبر(ص) را دیدگاهی موهوم نشان دهد.

الف - شافعی ابداع کننده نظریه عصمت پیامبر(ص)

ابوزید مدعی شد اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) در عصر رسول الله(ص) رواج نداشت و این اندیشه در دوره‌های بعد و توسط شافعی ایجاد شد. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۲) شافعی برای حجیت بخشی به سنت تلاش کرد تا پیامبر(ص) را فردی معصوم و بی خطا جلوه دهد تا بتواند بر سخنان و اعمال او تکیه کند. (همان)

ابوزید مستندی ارائه نکرد تا نشان دهد از کدام سخن شافعی چنین برداشتی کرده است ولی می‌توان آن را در میان سخنان کسانی که پس از ابوزید دیدگاه او را بسط دادند، یافت. آنها مدعی شدند شافعی با گفتن «فاعلم الله رسوله منهُ علیه بما سبق فی علمه من عصمته ایه خلقه» (شافعی، ص ۸۶) لفظ عصمت را به پیامبر(ص) نسبت داد. (ذویب، ۲۰۰۵، ص ۸۲)

اما وقتی به سراغ متن شافعی می‌رویم درمی‌یابیم که شافعی این سخن را در تفسیر آیه ۶۷ مائده بیان کرده است و لفظ عصمت در خود آیه بیان شده است نه در تفسیر شافعی. دیگر اینکه این آیه و تفسیر شافعی از آن، در صدد بیان و اثبات عصمت پیامبر(ص) در معنای اصطلاحی نیست بلکه عصم به معنای لغوی آن مورد نظر است و آیه به این نکته اشاره می‌کند که خداوند پیامبر(ص) را از شر آزار و نیرنگ‌های مشرکان حفظ می‌کند.

ب - نادیده گرفتن وجوه بشری پیامبر(ص)

ابوزید ثمره اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) و مبرا دانستن او از هر گونه خطای بشری را، نادیده گرفتن جنبه‌های انسانی پیامبر(ص) و قرار دادن او در مرتبه‌ای الهی و مافوق بشری دانست (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۵)

او بر این باور است که این ویژگی در دوره‌ای به پیامبر(ص) نسبت داده شد که قصد داشتند شخصیت ایشان را به حقیقتی ایده‌آل، ذهنی و جدا از واقعیت، که برکنار از جامعه و واقعیت‌های آن بود تبدیل کنند به این وسیله پیامبر(ص) که پیش از آن وجودی مرئی، مادی و انسانی داشت به انسانی خالی از تمام ویژگی‌های بشری تبدیل شد. (رک: ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲)

این تحلیل ابوزید، بین انسان بودن و خطاکاری تلازمی ایجاد کرد که هر که از ورطه خطا خارج باشد گویی انسان نیست. درست است که انسان‌ها به جهت جهل، نسیان و سهو خطا می‌کنند و یا به جهت اختیار حتی عمدا می‌توانند کار اشتباهی را مرتکب شوند. ولی این به معنای وجوب خطای انسان نیست بلکه تنها بیانگر امکان آن است. اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) نه تنها به ایشان جنبه‌ای الهی نمی‌بخشد بلکه تأییدی بر بشر بودن اوست انسانی که وظیفه‌ای مهم به او واگذار شده و برای قرار نگرفتن در ورطه خطا نیازمند هدایت و تأیید الهی - وحی و عصمت - است.

ج - ناسازگاری عصمت پیامبر(ص) با آیات قرآن

ابوزید اعتقاد به عصمت پیامبر(ص) را مخالف قرآن دانست زیرا رسول الله(ص) در آیات مختلف به جهت خطاهایش مورد عتاب قرار گرفته است هم‌چنین این نگرش با روایاتی که اجتهادهای نادرست پیامبر(ص) را گزارش کرده است، سازگار نیست. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۵۲)

با نگاه به تفاسیر آیاتی که پیامبر(ص) در آنها سرزنش شده اند (التحریم: ۱؛ التوبه: ۴۳) در تفاسیر شیعه و سنی، هیچ‌گاه این آیات دلیلی بر رد عصمت پیامبر(ص) تلقی نشده‌اند. (برای تحریم: ۱ رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ۳۲۹-۳۳۰ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸، صص ۱۷۰-۱۸۰؛ برای توبه: ۴۳ رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، صص ۲۸۴-۲۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۵۴).

همچنین درباره صحت روایاتی چون افک و تائیر نخل که شاهی بر عدم عصمت پیامبر(ص) و خطاکاری ایشان دانسته شده‌اند، تردید وجود دارد علاوه بر آن که در فهم

این روایات نکاتی وجود دارد که موجب خدشه بر عصمت پیامبر(ص) نیست. (دراز، ۱۹۸۴، ص ۱۷؛ بوطی، ۱۹۹۱، ص ۳۱۰؛ شمیری، ۲۰۱۲، صص ۳۲۴-۳۲۷)

۳-۲-۲. سیره مسلمانان بر عدم استقلال سنت در تشریح

ابوزید مطالب و شواهدی جمع کرد تا نشان دهد استقلال سنت در تشریح در گذشته مورد اتفاق مسلمانان نبوده است. او به گزارشی از شافعی استناد کرده است که بیان می‌کند: «ابتدا رسول خدا همانند آنچه را در کتاب خدا وجود دارد، بیان کرد دوم آن که پیامبر(ص)، آنچه را خدا در قرآن بالجمله بیان کرده تبیین کرده است اما دیدگاه دیگر آن است که در سنت رسول خدا مطالبی هست که در قرآن وجود ندارد دو دیدگاه اول مورد پذیرش همگان است» (شافعی، ص ۹۲)

ابوزید از این سخن شافعی که «دو دیدگاه اول مورد پذیرش همه است» نتیجه گرفت که نظریه سوم - استقلال سنت در تشریح - از دیرباز مورد اتفاق همه نبود ولی این دیدگاه که مخالف نظر جریان حاکم بود، در طول سالیان دراز به فراموشی سپرده شد و حجیت مستقل سنت چنان نشر و بسط یافته که گویی هیچ‌گاه دیدگاه دیگری وجود نداشته است. (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۱۱۹)

ابوزید به دنبال شاهدی دیگر در میراث گذشتگان از فقه حنفی یاد کرد که سنت را منبع مستقل نمیدانستند و از آن تنها برای شرح و توضیح قرآن بهره می‌بردند. (ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۹۳)

ابوزید معتقد است حتی خود شافعی نیز در مواردی حجیت مستقل سنت را به فراموشی سپرد و به همان نظری که پیش از او رواج داشت، تکیه کرد و از همین رو سنت را ناسخ قرآن ندانست. (شافعی، ص ۱۰۶) اگر شافعی به سنت، نقش مستقلی در قانونگذاری می‌داد چرا باید آن را تابع قرآن بدانند؟ آیا این دیدگاه به این معنی نیست که حتی خود شافعی نیز سنت را تابع قرآن می‌داند و از دید او تنها قرآن متنی و حیانی است که در تشریحات استقلال دارد؟ (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۸۹)

همان گونه که آشکار است ابوزید بر خلاف ادعایش که قدمت یک نظر را دلیل صحت و اصالت آن نمی‌دانست، برای تحکیم نظریه‌اش به کتاب شافعی استناد کرد تا مستقل نبودن سنت را دیدگاهی قدیمی و با پیشینه نشان دهد. اما آیا واقعا شافعی چنین سخنی را ابراز می‌کند؟

وقتی سخن شافعی را به طور کامل در نظر بگیریم و آن را از سیاق خود خارج نکنیم، می‌بینیم که شافعی پس از آن که از اختلاف در وجه سوم سخن گفت وجوه آن را تبیین کرد. (رک: شافعی، صص ۹۲ و ۹۳) که با نگاهی به آنها می‌توان دریافت که او از اختلاف بر سر استقلال سنت و مشروعیت آن حرفی به میان نمی‌آورد بلکه تنها تعابیر مختلف آن‌ها را درباره سنتی که در قرآن بیان نشده است گزارش کرده است. (سباعی، ۲۰۰۰، ص ۴۱۶؛ عبدالمطلب، ۱۹۹۶، ص ۵۸) زیرا آنها، بر وجود احکامی در سنت، که در قرآن تصریح نشده است معترفند ولی گروهی از تعبیر استقلال در سنت استفاده نکردند و دیگران از این عنوان بهره بردند ولی نتیجه کار هر دو گروه یکسان است زیرا همه آنها احکامی را که تنها در سنت بیان شده است، حجیت می‌دانند. (سباعی، ۲۰۰۰، ص ۴۱۴؛ بهنساوی، ۱۹۹۲، ص ۴۱؛ ابن قیم، ۱۹۷۳، ج ۲، ص ۸۲)

شاهد دیگر ابوزید برای رد استقلال سنت فقه حنفی‌ها بود که چندان صحیح نیست زیرا نه تنها حنفی‌ها به سنت توجه دارند بلکه در فقه حنفی احکام شرعی وجود دارد که

۱. «قال فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي من ثلاثة وجوه فاجتمعوا منها على وجهين والوجهان يجتمعان ويتفرعان أحدهما ما أنزل الله فيه نص كتاب فبين رسول الله مثل ما نص الكتاب والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب فبين عن الله معنى ما أراد وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما والوجه الثالث ما سن رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب فمنهم من قال جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب ومنهم من قال لم يسن سنه قط إلا ولها أصل في الكتاب كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع لأن الله قال: (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وقال: (وأحل الله البيع وحرم الربا) فما أحل وحرم فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة ومنهم من قال بل جاءته به رساله الله فأثبت سنته بفرض الله ومنهم من قال ألقى في روعه كل ما سن وسنته الحكمة الذي ألقى في روعه عن الله فكان ما ألقى في روعه سنته» (رک: شافعی، صص ۹۲ و ۹۳).

تنها بر اساس سنت تشریح شده اند (عبدالمطلب، ۱۹۹۶، ص ۸۸) مثل تحریم گوشت پرنده دارای چنگال (موصلی، ص ۴۶۷؛ غنیمی میدانی، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۹۵) و تحریم ازدواج همزمان یک مرد با زن و خاله اش (رک: موصلی، ص ۱۱۶؛ غنیمی میدانی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۱۴۱)

۴-۲-۲. تاخیر در تدوین سنت

ابوزید معتقد است سنت تا پایان قرن اول به شکل شفاهی بود و تا آغاز قرن دوم تدوین نشده بود (ابوزید، ۱۹۹۶، ص ۱۰۳) از دید او نه تنها کتابت حدیث، بلکه نقل گسترده آن پیش از تدوین رواج نداشت و خلفا با آن مخالف بودند و صحابه غالباً از این کار خودداری می کردند (ابوزید، ۲۰۰۷، ص ۶۴).

غرض او از بیان این مسأله به تصویر کشیدن شرایطی است که از عدم اهتمام جدی به حدیث در قرون اولیه حکایت می کند زیرا سنت پیامبر (ص) مسائل بشری و متناسب با شرایط و موقعیت های ایشان بود که دلیلی بر تبعیت از آن وجود نداشت و توجه به همین نکته بود که موجب شد صحابه برای جمع و تدوین سنت پیامبر (ص) اقدامی انجام ندهند.

دیدگاه ابوزید به دلایل مختلف صحیح نیست اول آن که با نگاهی به تاریخ عصر پیامبر (ص) می توان دریافت که فرهنگ مردم عرب در این دوره شفاهی بود (اعظمی، ۱۹۹۲، ص ۴۴؛ حب الله، ۲۰۱۱، ص ۲۷۲) و با ظهور اسلام هر چه بیشتر به سوی مکتوبات سوق داده شد (اعظمی، ۱۹۹۲، ص ۵۴، احمد، ۲۰۱۰، ص ۲۳۱) بنابراین هر دو روش نقل شفاهی و نوشتن برای حفظ سنت به کار گرفته می شد، بنابراین کتابت تنها یکی از راه های انتقال و حفظ سنت است که حتی اگر آن را کاملاً نفی کنیم نمی توان از آن عدم حجیت سنت در عصر نبوی را نتیجه گرفت.

دیگر آن که گزارش های تاریخی، از وجود دست نوشته های حدیثی در عصر پیامبر (ص) خبر می دهد که تعداد آنها به حدود ۵۰ مصحف حدیثی می رسید (اعظمی، ۱۹۹۲، صص ۹۳-۱۴۳) که این مقدار با توجه به فرهنگ کتابت محدود آن زمان، به

اندازه‌ای است که نه تنها از موارد محدود و شخصی کتابت حدیث حکایت ندارد بلکه گویی همه توان جامعه آن روز را به خود اختصاص داده بود. همچنین روایاتی که ادعا می‌شود بیانگر نهی خلفا از کتابت حدیث هستند غالباً روایاتی مرسل هستند که به آنها نمی‌توان کاملاً اعتماد کرد (حب الله، ۲۰۱۱، ص ۲۸۷) و هرچند شواهدی از نهی خلفا از کتابت و نقل برخی روایات با مضامین خاص، به جهت حفظ مصالح دستگاه حاکم حکایت دارد ولی این به معنای نهی از کتابت حدیث به طور مطلق و نفی حجیت آن نبود. (رک: همان، صص ۲۸۹-۲۹۱)

نتیجه گیری

در بررسی دیدگاه‌های ابوزید درباره سنت پیامبر و حجیت آن این نتایج در خور توجه است:

۱. ابوزید در نقد و بررسی میراث اسلامی، از ابزارهای عقل‌گرایی رایج در غرب که برای حل مشکلات و چالش‌ها در مسیحیت ایجاد شده بود، بهره گرفت که به جهت تفاوت ماهوی دین اسلام با مسیحیت درباره اسلام و مسائل آن کاربرد چندانی نداشت.
۲. نگرش ابوزید درباره سنت فاقد ارزش علمی است زیرا او در بازبینی سنت با نگرش هرمنوتیکی، به گزینش مبانی از هرمنوتیک‌های مختلف پرداخت که با یکدیگر تنافی داشتند.
۳. ابوزید در بررسی سنت و جمع‌آوری شواهد جانب‌دارانه عمل کرد و تنها شواهدی را که دیدگاه او را درباره سنت تایید می‌کرد، برگزید و بقیه شواهد را نادیده گرفت.
۴. ابوزید در رویکرد به سنت پیامبر (ص) از ابزاری ناکارآمد بهره برد. ملاک‌های او در بررسی سنت مبتنی بر انسان‌گرایی غربی بود که از درک ارتباط بشر با ماورا و فراتاریخی بودن انسان و اعمال او عاجز است از این رو پیامبر (ص) را بشری همانند انسان‌های دیگر و محصور در شرایط تاریخی می‌داند که نمی‌توان به سنت او نگاهی فراتاریخی داشت.
۵. در نگاه کلی تفکر ابوزید و فرضیات او درباره سنت و حجیت آن، در ظاهر، نقشی از بنایی موزون و خوش ساخت را جلوه‌گر کرد اما در عمل، همانند کارگری تیشه به دست، تخریب کرد بدون آن که بنایی نو را جایگزین کند.

منابع

- **قرآن کریم.**
- ابن عقبه، غیلان، (معروف به ذو الرمه)، (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م)، **دیوان ذی الرمه**، شرح احمد حسن بسج، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة.
- ابن تیمیه، تقی الدین، (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، **علم الحدیث**، بیروت دارالکتب العلمیه.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۳ش)، **نقد گفتنمان دینی**، مترجمان حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.
- _____، (۱۳۸۹ش)، **معنای متن پژوهشی در علوم قرآن**، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
- _____، (۱۹۹۰م)، **مفهوم النص در آیه فی علوم القرآن**، قاهره: هیئته المصریه العامه للکتاب.
- _____، (۲۰۰۰م)، **النص و السلطة و الحقیقه اراده المعرفة و اراده الهیمنه**، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
- _____، (۲۰۰۸م)، **گفتگو با نشریه Herder Karrespondanz**، در www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com,
- _____، (۱۹۹۶م)، **الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه**، قاهره: مکتبه مدبولی.
- _____، (۲۰۰۷م)، **الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیه الوسطیه**، بیروت: المرکز الثقافی العربی..
- احمد، امتیاز، (۱۴۳۱ق/۲۰۱۰م)، **دلایل التوثیق المبکر للسنة و الحدیث**، ترجمه عبدالمعطی امین قلعجی، دمشق: دار القتیبه.
- احمدی، حمید، (۱۳۹۰)، **جامعه شناسی سیاسی جنبش های اسلامی**، دانشگاه امام صادق.
- اعظمی، محمدمصطفی، (۱۹۹۲م)، **دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه**، بیروت: المکتب الاسلامی.
- انصاری، زکریا بن محمد، (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹م)، **فتح الباقی بشرح الفیه العراقی**، بیروت: چاپ حافظ ثناء الله زاهدی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م)، **صحیح بخاری**، دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع.
- بهنساوی، سالم علی، (۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م)، **السنة المقتری علیها**، مصر: دار الوفا، کویت: دار البحوث العلمیه.
- بوطنی، محمد سعید رمضان، (۱۹۹۱م)، **فقه السیره النبویه**، دمشق: دارالفکر.
- توکلی بینا، میثم (۱۳۹۳)، «آشفتگی هرمنوتیکی در مباحث تاویل نصر حامد ابوزید»، **مجموعه مقالات چالش با ابوزید** به کوشش محمد عرب صالحی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، صص ۶۱-۹۰.
- جوادی آملی عبد الله، (۱۳۸۴)، **شریعت در آینه معرفت**، قم: اسراء، چاپ چهارم.

- جوزیه، ابن قیم، (۱۹۷۳م)، *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، تحقیق: عبدالرؤف سعد، بیروت: دار الجیل.
- حب الله، حیدر (۲۰۱۱)، *حجیه السنه فی الفكر الاسلامی قرائه و تقویم*، بیروت: موسسه الانتشار العربی، الطبعة الاولى.
- حنفی، حسن، (۱۴۱۴/۱۹۹۴) *علوم التاویل بین الخاصة و العامه قراءه فی بعض اعمال نصر حامد ابوزید*، بیروت: الاجتهاد شماره ۲۳، صص ۹-۹۶، سال ۶، ربیع العام.
- دراز، محمد عبدالله، (۱۴۰۴/۱۹۸۴م)، *النبا العظیم*، کویت: دارالقلم.
- ذویب، حمادی، (۲۰۰۵م)، *السنه بین الاصول و التاریخ*، بیروت: المرکز الثقافی العربی.
- سباعی، مصطفی، (۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م)، *السنه و مکاتنها فی التشریع الاسلامی*، بیروت: دارالوراق.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، بیروت: چاپ احمد عمر هاشم.
- ساخت، یوزف، (۱۳۸۸ش)، *دیباچه ای بر فقه اسلامی*، ترجمه اسدالله نوری، تهران: هرمس.
- شافعی، محمد بن ادیس، (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *الأم*، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- _____، (بی تا)، *الرساله*، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شمزی، غازی محمد، (۱۴۳۳ق/۲۰۱۲م)، *الاتجاه العلمانی المعاصر فی دراسة السنه النبویه*، سوریه و لبنان و کویت: دارالنوادر.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- عامری، لید بن ربیعہ، (بی تا)، *دیوان لید*، بیروت: دار صادر.
- عبدالمطلب، رفعت فوزی، (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م)، *تقض کتاب نصر حامد ابوزید و دحض شبیهاته*، قاهره: مکتبه الخانجی.
- عبدالخالق، عبدالغنی، (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، *حجیه السنه*، دارالوفا.
- عدالت نژاد، سعید، (۱۳۸۰ش)، *نقد و بررسی های درباره اندیشه های نصر حامد ابوزید*، تهران: مشق امروز.
- عرب صالحی، محمد، (۱۳۹۱)، *تاریخی نگری و دین*، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- _____، (۱۳۹۳)، «ابوزید و تاریخی نگری»، *مجموعه مقالات چالش با ابوزید* به کوشش محمد عرب صالحی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، صص ۱۷۷-۲۲۸.
- عسقلانی، ابن حجر، (بی تا)، *فتح الباری*، بیروت: دار المعرفه للطباعة و النشر.
- عصفور، جابر، (۱۴۱۱ق)، «مفهوم النص و الاعتزال المعاصر»، *الابداع*، شماره ۳، صص ۳۰-۴۷.
- علی تبار فیروزجایی، رمضان، (۱۳۹۲) *معرفت دینی حقیقت، ماهیت و ارزش*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

- غنیمی میدانی، عبد الغنی، (۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م)، **اللباب فی شرح الكتاب**، بیروت: دار الكتاب العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قرطبی، علی بن خلف، (بی تا)، **شرح صحیح بخاری**، محقق یاسر بن ابراهیم، ابراهیم الصیحی، ریاض: مکتبه الرشد.
- کانت، امانوئل (بی تا)، **تمهیدات**، ترجمه غلامعلی حداد عادل، بی جا: مرکز نشر دانشگاهی.
- کولسون، ن. ج، (۱۹۹۲م)، **فی تاریخ التشریح الاسلامی**، ترجمه محمد احمد سراج، بیروت: الموسسه الجامعیه للدراسات و النشر.
- مدکور، محمد سلام، (۱۹۷۳)، **مناهج الاجتهاد فی الاسلام**، کویت: جامعه الكويت، الطبعة الاولى.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، **بیست گفتار**، تهران: صدرا، چاپ بیستم.
- منصور، محمد سعید، (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م)، **منزلة السنة من الكتاب و اثرها فی الفروع الفقهیة**، قاهره: مکتبه وهبه.
- موصلی حنفی، عبدالله بن محمود، (بی تا)، **الاختیار لتعلیل المختار**، تحقیق زهیر عثمان الجعید، بیروت: دار الارقم.
- نشمی، عجیل جاسم، (۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م)، **المستشرقون و مصادر التشریح الاسلامی**، کویت: المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الاداب.
- نعیم، عبدالله احمد، (۱۹۹۴م)، **نحو تطویر تشریح الاسلامی**، قاهره: سینا للنشر.
- نووی، یحیی بن شرف، (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، **شرح صحیح مسلم**، بیروت: دارالکتاب العربی.
- نویری، شهاب الدین، (۱۴۲۴ق/۲۰۰۴م)، **نهاية الارب فی فنون الادب**، تحقیق: مفید قمیحه و دیگران، دار الکتب العلمیة.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر.
- نیکزاد، عباس (۱۳۸۰)، «نقد تکثر گرای در قرائت متون دینی از منظر تئوری قبض و بسط»، **ماهنامه رواق اندیشه**، شماره ۱
- هذیلین، (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، **دیوان الشعراء الهذلیین**، محقق: أحمد الزین و محمود أبو الوفا، مصر: دار الکتب المصریة.
- وصفی، محمدرضا، (۱۳۸۷ش)، **نومعتزلیان: گفت وگو با نصر حامد ابوزید**، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.

Abu Zeyd's Approach to Sunna and its Authenticity (*Hojjiya*)

Mohammad Kazem Rahman Setayesh^۱

Narges Beheshti^۲

Received: 2015/07/05

Accepted: 2016/01/18

Abstract

Abu Zeyd in his study of sunna, employing a hermeneutic approach, has based his study on two principles: making distinction between religion and religious knowledge and embracing historicism. He considers the term sunna and its wide authorization as religious knowledge, invented by scholars after the Holy Prophet (PBUH), therefore short of any justification. Based on historicism, he restricts the Prophet (PBUH) to the temporal and local circumstances of his life and considers his sunna as a historical issue which should not be followed.

To him, the prophetic sunna is not based on revelation, otherwise accompanied with human faults and not even followed in the prophecy era. Therefore it was not codified and collected. Abu Zeyd's position on sunna suffers from significant flaws due to its relying on deficient principles and employing them selectively and not systematically, as well as neglecting documents opposed to his theory. Eventually his approach to sunna and its authenticity is not acceptable.

Key words: Authenticity of Sunna, Historicism, Religious knowledge, Codification of Sunna, Infallibility of the Prophet (PBUH), Revelation.

^۱Associate professor at Faculty of Hadith and Quranic Sciences at Qom University
kr.setayesh@gmail.com

^۲PhD student of Hadith and Quranic Sciences at Qom University. (corresponding author)
nargesbeheshti@gmail.com