

دیدگاه نومعتزله بخصوص ابوزید نسبت سنت

□ علیرضا محمدی و خان محمد جعفری^۱

چکیده

در دوره معاصر گرایش‌های فکری جدید در میان اهل سنت پدید آمد که از آن به نومعتزله یاد می‌شود، این گرایش فکری قرائت جدید از سنت ارائه نموده هرچند همه معتزلیان دارای سمت‌وسوی فکری یکسان نبوده‌اند، ولی همه آنان در تجدیدنظر در نحوه تعامل با سنت به شکلی که در جامعه اهل سنت رواج داشت هم‌سخن بوده‌اند. در این میان ابوزید یکی نومعتزلیان به سنت نگاه جدید دارد او به سنت که بسیاری از احکام اعتقادی و اخلاقی و حقوقی را تاریخی می‌داند و برای آن در عصر حاضر اعتباری قائل نیست، زیرا او معتقد است بسیاری از آموزه‌های اسلامی انعکاس فرهنگ عصر نزول و کاربرد آن‌ها نیز مختص همان دوره است. این مقاله در تلاش است تا رویکرد نومعتزله و بخصوص ابوزید را نسبت به سنت، مورد بررسی قرار دهد

کلید واژه: سنت، نومعتزله، حجیت، ابوزید، تاریخ‌مندی، معرفت دینی.

^۱ - فارغ التحصیل مجتمع آموزش عالی فقه، Rizataj@yahoo.com ؛ کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، mohammad.jafari2006@gmail.com

مقدمه

موضوع «سنت» از جمله مباحث بنیادین در علوم اسلامی و فقه است که همواره مورد توجه و نقد قرار گرفته و نقشی اساسی در شکل‌گیری فهم و تفسیر آموزه‌های دینی ایفا کرده است. سنت، به عنوان منبع دوم شریعت پس از قرآن، همواره در کنار عقل و اجماع، راهنمایی قابل اعتماد برای شناخت دستورات دینی و اصول رفتاری مسلمانان تلقی می‌شود. اما جریان نو معتزله، به ویژه به رهبری اندیشمندانی چون نصر حامد ابوزید، با رویکردی نوین به بررسی مفهوم و حجیت سنت پرداخته است و تلاش کرده‌اند تا بر اساس مبانی عقل‌گرایی مدرن و فلسفه غرب، نگاه انتقادی به نقش و اعتبار سنت در فقه و دین‌پژوهی اسلامی داشته باشند. ابوزید با بهره‌گیری از رویکردی تاریخی و نسبی‌گرایانه به سنت، آن را محصول شرایط و بافت اجتماعی زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دانسته و حجیت سنت را به چالش کشیده است. این نگرش نومعتزلی، اگرچه باعث بازاندیشی و جستجوی جایگاه نوینی برای سنت شده است، اما از منظر اسلام سنتی با انتقادات جدی روبه‌روست. تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های ابوزید درباره حجیت سنت، ضمن بررسی مبانی فکری و روش‌شناختی وی، می‌تواند به درک بهتر نقاط قوت و ضعف این رویکرد عقل‌گرایانه و مقایسه آن با

مفهوم شناسی

سنت در لغت

در لغت و زبان فارسی، واژه «سنت» معانی متعدد دارد، از آن میان می‌توان به رسم، آداب، و میراث گذشته اشاره کرد. در لغت نامه دهخدا «سنت» به معنای راه، روش، طریقه، قانون، آیین نامه، رسم، نهاد و نیز امور اجتماعی و معتقدان به احکام امر و نهی الاهی و قول و کردار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اشاره نمود، (علی اکبر دهخدا، ۱۳۷۷۵/۹) در فرهنگ معین، به همین معانی «راه، روش، سیرت، طریقه، عادت» به عنوان معانی واژه «سنت» بیان شده است. (محمد معین، ۱۳۸۲: ۱۹۲۷)

هم چنین سنت در لغت عرب به معنای مختلف آمده است

۱- طریقه و سیره: طریحی در کتاب مجمع البحرین بیان می‌کند: «السنة في اللغة: الطريقة و السيرة و الجمع سنن كغرفة و غرف»، (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۶۹/۶)؛ سنت در لغت به معنی راه

و روش است و سنت که جمع آن «سُنَن» است. مثل غُرفه که جمعش غُرف است. هم چنین ابن فارس در معجم مقاییس اللغة سنت را به معنی سیره گرفته است او بیان می‌کند: «السُّنَّةُ، وَ هِيَ السَّيْرَةُ. وَ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ (عليه السَّلا) (سیره). (ابن فارس، ۴۰۴: ۱/۳: ۶۶)

هم چنین زبیدی در کتاب لغتش سنت را به معنی مطلق سیره معنی نموده است او بیان می‌کند: «السُّنَّةُ: السَّيْرَةُ حَسَنَةً كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً» (زبیدی، ۴۰۴: ۱/۱۸: ۳۰۰)؛ سنت یعنی سیره، سیره نیکو باشد و یا سیره قبیح باشد.

۲- احکام خداوند و امر و نهی خداوند: «ابن منظور» در کتاب لغت لسان العرب بیان نموده است: «سُنَّةُ اللَّهِ: أَحْكَامُهُ وَأَمْرُهُ وَنَهْيُهُ. سَنَّ اللَّهُ سُنَّةً أَيْ بَيَّنَّ طَرِيقًا قَوِيمًا» (ابن منظور، ۱۴۲۰: ۲۲۵/۱۳)؛ سنت خدا یعنی احکام خدا و امر و نهی خدا. خداوند چیزی را سنت کرد یعنی راه روشن و محکمی را بیان کرد.

۳- ادامه و استمرار: محمدتقی حکیم در کتاب «السنة في الشريعة الإسلامية» می‌فرماید: «السنة: معناها الدوام، فقولنا: سنة، معناها الأمر بالادامة» (حکیم، ۱۳۹۷: ۱/۴)؛ سنت در لغت به معنای دوام داشتن است. بنابراین وقتی می‌گوئیم فلان چیز سنت است، یعنی دستور داریم به ادامه دادنش.

۴- جریان چیزی به سهولت: ابن فارس در معجم مقاییس اللغة بیان نموده: «أصل واحد مطرد و هو جريان الشيء وإطراده في سهولة والأصل قولهم سننت الماء على وجهي أسننه سنًا، إذا أرسلته إرسالًا» (ابن فارس، ۴۰۴: ۱/۳: ۶۰)؛

اصل و جوهر این واژه به معنای یگانه و پیوسته اشاره دارد که بیانگر جریان یافتن و به آسانی روان شدن چیزی است. این کلمه از عبارت عربی گرفته شده است که می‌گوید: «آب را بر صورتم جاری و روان کردم.

فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تَجْرِي جَرِيًّا» (ابن فارس، ۴۰۴: ۱/۳: ۶۱)؛ اولین کسی که به سنت راضی می‌شود پیرو آن است، به این نام نامیده شد که به تدریج جاری می‌شود. چنانچه در حدیث از امامین صادقین علیه السلام هم آمده است: «... وَ هِيَ السُّنَنُ وَ الْأَمْثَالُ يَجْرِي عَلَى النَّاسِ فَجَرَّتْ عَلَيْنَا كَمَا جَرَّتْ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا»، (مجلسی، ۳۳۰/۲۸) و این سنت‌ها و امثالی است که بر مردم جاری می‌کند و بر ما نیز

مانند گذشتگانمان جاری شد. بنابراین، معنای سنت در زبان عربی گسترده و گوناگون است و به متن و موقعیت مورد استفاده بستگی دارد، اما از یک نکته نباید غافل شد که در کلام عرب دوام و پیوستگی و تکرار در کلمه سنت لحاظ شده است عرب هر گاه آب را به طور متوالی بریزد می گوید: «سنتُ الماء» یعنی آب را پشت سرهم ریختم و یا می گوید: «سنتُ الشيء بالمسن» سوهان را روی آن کشیدم تا صاف شود و راه گشوده گردد. (حکیم، ۱۳۹۷ق: ۵/۴)

سنت در اصطلاح

شیعیان امامیه سنت را به معنای قول، فعل و تقریر یکی از معصومین (علیهم السلام) بیان نموده اند، علامه مظفر (ره) در کتاب «اصول الفقه» سنت را چنین تعریف نموده است: «السنة: فی اصطلاح الفقهاء تعنی قول النبی أو فعله أو تقریره. ولكن فقهاء الإمامية بالخصوص، لما ثبت لديهم أن قول المعصوم من أهل البيت یجری مجری قول النبی فی كونه حجة علی العباد وواجب الإلتباع، فقد وسعوا فی تعريف السنة. فصارت السنة فی اصطلاحهم تعنی قول المعصوم أو فعله أو تقریره». (مظفر، ۱۴۰۵: ۶۴/۳)

واژه «سنت» در اصطلاح فقهای اسلام عبارت است از قول و فعل و تقریر پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله. ولی فقهای امامیه از آنجائی که برای ایشان ثابت شده است که قول ائمه اهل بیت (علیهم السلام) مثل قول پیامبر برندگان، حجت شرعی است و تبعیت از قولشان واجب است؛ از این رو واژه سنت را توسعه داده و اینگونه تعریف کرده اند که: سنت عبارت از قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام است. از طرفی، در علم فقه، سنت به معنای یکی از احکام پنجگانه مرادف استحباب به کار می رود. شهید اول در کتاب «اللمعة الدمشقية: مستحبات وضو را با عبارت «السنة السواک والتسمیه... والمضمضة...» بیان می فرمایند. (مکی عاملی، ۱۷) و همچنین حضرت امام رضا علیه السلام در نامه‌ی غسل روزجمعه، عیدین، زیارت و... را مستحب دانسته و کلمه «سنة» را به کار می برند. (حرعاملی، ۱۳۸۷: ۳۰۵/۳)

علمای عامه برای سنت معانی دیگر را بیان نموده اند، شوکانی یکی از علماء اهل سنت، در معنای «سنت» می گوید: «وَأَمَّا مَعْنَاهَا شَرْعًا: أَي: فِي اصْطِلَاحِ أَهْلِ الشَّرْعِ فَهِيَ: قَوْلُ النَّبِيِّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَفَعَلَهُ وَتَقَرَّرَهُ، وَتُطْلَقُ بِالْمَعْنَى الْعَامِّ عَلَى الْوَاجِبِ وَغَيْرِهِ فِي عُرْفِ أَهْلِ
اللُّغَةِ وَ الْحَدِيثِ، وَ أَمَا فِي عُرْفِ أَهْلِ الْفِقْهِ فَإِنَّمَا يُطْلَقُونَهَا عَلَى مَا لَيْسَ بِوَاجِبٍ، وَ تُطْلَقُ عَلَى
مَا يُقَابِلُ الْبِدْعَةَ كَقَوْلِهِمْ: فَلَانَ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ» (شوکانی، ۲۰۰۳م: ۲۳)؛ سنت در اصطلاح شرع
به معنای گفتار، رفتار و تأیید پیامبر است. این واژه در عرف عمومی اهل لغت و حدیث به هر
امر واجب یا غیر واجب اطلاق می‌شود. اما در عرف فقها، سنت به چیزی گفته می‌شود که
واجب نباشد. همچنین، سنت به عنوان مقابل بدعت نیز به کار می‌رود، مانند وقتی که گفته
می‌شود: «فلانی از اهل سنت است.»

شاطبی در تعریف سنت قید «عدم تصریح در قرآن» را اضافه کرده و می‌گوید: «یطلق لفظ
السُّنَّةُ عَلَى مَا جَاءَ مَنْقُولًا عَنِ النَّبِيِّ عَلَى الْخُصُوصِ، مِمَّا يَنْصَحُ عَلَيْهِ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، بَلْ انَّمَا
نَصَّ عَلَيْهِ مِنْ جِهَتِهِ كَمَا بَيَّنَّا لَمَّا فِي الْكِتَابِ أَوْ لَا؛ لَفْظِ سُنَّةٍ بِرَأْسِهِ بِطَوْرٍ خَاصٍّ مِنْ أَمْرِ
نَقَلَ عَنْهُ، اِطْلَاقٌ مَعْنَى سُنَّةٍ، بِشَرْطِ أَنْ يَكُنْ فِي الْقُرْآنِ بَرَأْنٌ تَصْرِيحٌ بِشَيْءٍ، بَلْ كُنْ تَنْهَاهُ
جَانِبِ الْإِيمَانِ بِأَنَّ تَصْرِيحًا شَاءَ، چَه در جهت تبیین قرآن باشد و چه نباشد» (الشاطبی، بی
تا: ۲۸۹/۴)

شیخ شلتوت سنت را به عنوان «روش مرسوم و عمل شناخته شده» تعریف کرده است. به نظر
او، دانشمندان مسلمان این مفهوم را از قرآن و زبان عربی گرفته و آن را در مفهومی خاص‌تر از
لغت یعنی «روش عملی برای اجرای دین» به کار برده است. او می‌گوید: «الطريقة المعتادة
في العمل بالدين، او بعبارة اخرى، في الصورة العملية التي بها طبق النبي واصحابه او امر القرآن
على حسب ما تبين له من دلالة القرآن و مقاصده» او سنت عملی را همان روش عملی شناخته
شده و تبعیت شده دانست که به شکل متواتر و عملی از پیامبر نقل شده و برای همه شناخته
شده بود. به این ترتیب دستورات پیامبر «علیکم بسنتی» و «فمن ریب عن سنتی» دلالت بر
این مفهوم دارد که نقطه مقابل آن بدعت است. هم چنین شلتوت معتقد بود مفهوم سنت نزد
صحابه که بر افعال دلالت داشت، بعداً نزد علمای اصول معنای دیگری یافت و قول، فعل و
تقریر را نیز دربرگرفت. «ثم اخذت الكلمة عند علماء الأصول معنى آخر وهو ما روى عن النبي
من اقوال او افعال او تقريرات» (شلتوت، ۱۳۹۵: ۴۹۲)

دائرة مفهوم سنت

در مورد گستره و شمول مفهوم «سنت» اختلاف نظرهایی وجود دارد: آیا سنت فقط به گفتار، رفتار و تأیید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله محدود می‌شود، یا اینکه گفتار، رفتار و تأیید معصومین (شامل ائمه دوازده‌گانه و حضرت فاطمه (سلام الله علیها)) و حتی صحابه و تابعین را نیز در بر می‌گیرد؟ در این زمینه، سه نظریه مطرح شده است:

۱- علمای شیعه

عموم علمائی شیعه بر این عقیده‌اند که سنت، قول، فعل و تقریر معصوم را در بر می‌گیرد و حجت می‌دانند. اکثر از معصومین علیه السلام در کنار پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله امام هستند، (بهایبی ۱۴۰۱: ۸۸/۱) از این جهت که لفظ امام حضرت فاطمه (سلام الله علیها) را در بر نمی‌گیرد، عموماً از اصطلاح «معصوم» استفاده کرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۷: ۴۰۹/۱: مظفر، ۱۴۰۵: ۵۷/۲) مامقانی در کتاب مقیاس الهدایه، بعد از عبارت (ابن حجر عسقلانی) چنین می‌نویسد: «و تعبیره بالنبی مبنی علی مذهبه و اما علی مذهبا فیعم ما امر به و نهی عنه و بینه اهل بینه المعصومون علیه السلام» (مامقانی، ۱۴۱۱: ۶۹/۱)؛

به عقیده ابن حجر، سنت به پیامبر محدود می‌شود؛ در حالی که بر اساس مذهب ما، سنت شامل دستورها و نهی‌های پیامبر و امامان معصوم نیز می‌باشد.

از نظر مرحوم مامقانی بهترین تعریف برای سنت این است که: «قول من لایجوز علیه الکذب و الخطا و فعله و تقریره غیر قرآن و غیر عادی» (مامقانی، ۱۴۱۱: ۶۹/۱)؛ سنت عبارت است از گفتار، عمل و تقریر کسی که از کذب و خطا مصون است، با این شرط که آن گفته یا عمل در قرآن نیامده باشد و جزو امور عادی محسوب نشود.

محقق قمی در تعریف سنت چنین بیان نموده است: «هی قول المعصوم (علیهم السلام) او فعله او تقریره غیر العادیات؛ سنت به معنای گفتار، عمل یا تأیید غیر عادی معصوم (علیهم السلام) است» (قمی، ۱۳۶۷: ۴۰۹/۱).

بنابراین در نظر علمائی شیعه سنت ائمه معصوم علیه السلام همانند سنت پیامبر معتبر است با این فرق که بعضی حجیت آن را به نحو استقلالی می‌دانند و ائمه علیه السلام را برای بیان

احکام از جانب خداوند منصوب می‌دانند و بعضی دیگر، از آن جهت که ائمه را برای بیان احکام، از جانب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند آنرا «طریقی» مطمئن برای کشف سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌دانند، برخی از علمائی اهل سنت نیز با این نظر موافقت زیرا «عترت» و «اهل بیت» پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله داناترین افراد به قرآن و سنت هستند، بر این پایه «عترت» و «سنت» دو تعبیر برای بیان یک حقیقت اند. «ابن حجر» در کتاب الصواعق در جمع دو نقل از حدیث ثقلین که در برخی به جای «عترتی» لفظ «سنتی» آمده است چنین دیدگاه را مطرح می‌کند.

۲- علمای اهل سنت

برخی علمائی اهل سنت بر عقیده اند، که سنت فقط بر گفتار و کردار و تقریر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله اطلاق می‌شود، "شافعی" به صراحت بیان می‌کند که سنت به طور مطلق منحصر به سنت پیامبر است (سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۱۳/۱). "غزالی و رازی" نیز با نفی حجیت قول صحابی، همین نظر را تأیید می‌کنند. "آمدی" نیز معتقد است که نظر غالب بر این است که سنت تنها به سنت پیامبر محدود می‌شود. از ظاهر تعریف سنت در گفتار "ابن حجر" نیز می‌توان همین انحصار را استنباط کرد.

دیدگاه اکثر اندیشمندان اهل سنت مبنی بر حجیت قول صحابی، به این دلیل است که آن را کاشفی از سنت پیامبر می‌دانند و به صورت غیرصریح، به این باور اشاره دارند. آن‌ها به طور ضمنی برای گفتار صحابه ارزشی مستقل قائل نشده‌اند. به عنوان مثال، شافعی به صراحت بیان می‌کند که سنت، به طور مطلق به سنت پیامبر محدود است. غزالی و رازی نیز با نفی حجیت قول صحابی بر این دیدگاه تأکید دارند. آمدی نیز بر این باور است که نظر غالب در میان علما، منحصر دانستن سنت به سنت پیامبر است. از ظاهر تعریف ابن حجر از سنت نیز، این انحصار برداشت می‌شود. در مجموع، تمامی صاحب نظرانی که حجیت قول صحابی را به دلیل کاشف بودن آن از سنت پیامبر دانسته‌اند، به صورت غیرصریح به همین محدودیت اشاره داشته و در نهایت برای گفتار صحابه، ارزشی مستقل از سنت پیامبر در نظر نگرفته‌اند.

تقریباً تمامی علمای اهل سنت بر این باورند که گفتار، کردار و تقریر صحابه و در برخی موارد تابعین، جزء سنت محسوب می‌شود. ابن حجر عسقلانی نیز تأکید می‌کند که بر اساس نظر اکثر علمای اهل سنت، سخنان صحابی به عنوان سنت شناخته می‌شود. حاکم نیشابوری پس از نقل سخن ابن عباس مبنی بر اینکه «نماز میت جهری است»، می‌افزاید: «وقد اجمعوا علی قول الصحابی سنة حدیث مسند» (العسقلانی، ۱۳۰۰: ۲۰۴/۳). بنابراین، علمای اهل سنت بر این اجماع دارند که گفتار صحابه به عنوان سنت و حدیث مسند است.

۳- سنت از نظر نو معتزله

سنت از منظر نو معتزلیون در واقعیت، مفهومی است که از معنای غربی آن اشتقاق می‌یابد. واژه «سنت» در انگلیسی به «tradition» ترجمه می‌شود که به معنی «میراث» است. از دیدگاه نو معتزلیون، سنت به معنای میراث فرهنگی نسل‌های گذشته است و شامل گفتمان‌ها و معتقداتی است که در خاطرات تاریخی افراد یک جامعه به جا مانده و نیز نوشته‌ها و اسنادی که از نسل‌های گذشته باقی مانده و به ارث رسیده‌اند. (مسعودی، ۱۳۹۲: ش ۱۳۸)

توفیق صدقی، یکی از اندیشمندان نو معتزله است او در مقاله‌ای تحت عنوان «اسلام هو القرآن وحده» بیان می‌کند که مطلق سنت «اعم از اقوال و افعال» مردود است. همین مقاله باعث شد تا رشیدرضا نقدی بر مقاله او بنویسد

(رشید رضا، ۱۳۲۴: ۹۲۵) و پس از آن صدقی در یادداشتی ضمن اعتراف به اشتباه خود اسلام را برگرفته از دو منبع قرآن و سنت دانست چنین بیان می‌کند: «أن الإسلام هو القرآن وما أجمع علیه السلف والخلف من المسلمین عملاً واعتقاداً أنه دین واجب وبعبارة أخرى أن أصلی الإسلام اللذین علیهما بنی هما الكتاب والسنة النبویة». (صدقی، ۱۳۲۵: ق ۱۴۱) پذیرش سنت به عنوان یکی از منابع دین، صدقی را واداشت تا برای سنت تعریفی ارائه کند. او سنت را اینگونه تعریف کرد: «السنة النبویة بمعناها عند السلف، أي طریقته (صلی الله علیه و آله وسلم) التي جرى علیها العمل فی الدین. ولا يدخل فی ذلك عند السنن القولیة». (صدقی، ۱۳۲۵: ق ۱۴۱) به این ترتیب سنت در نگاه او همان سیره عملی و طریقه پیامبر بود و اقوال را دربر نمی‌گرفت.

او در جای دیگر، معنای سنت را با تفصیل بیشتری بیان کرد: «السنة في اللغة وفي اصطلاح السلف هي الخطة والطريقة المتبعة، فسنته (صلى الله عليه وآله وسلم) هي طريقته التي جرى عليها في أعماله واقتدى به أصحابه فيها، وهي واجبة الاتباع حتماً على كل من آمن به وصدقته (صلى الله عليه وآله وسلم) وهذا هو المراد بما جاء في الحث على اتباع السنة في أقوال الصحابة والسلف رضوان الله عليه جميعاً». او تأکید می‌کند که این دیدگاه را در سایه تعالیم رشیدرضا به دست آورده است. (صدقی، ۱۳۲۵ق: ۱۴۰)

محمد شحرور یکی دیگر از نومعتزلیان در نظر خود نسبت به سنت، به دنبال تعریفی جدید و دور از مفهوم اصطلاحی رایج بود. او بر اساس معانی لغوی، واژه «سن» را به معنای جریان سهل و روان، و همچنین به معنای روش و مثال تفسیر کرد. سپس، بر اساس این دو معنا، به تعریف جدیدی از سنت پرداخت:

«انه بعد ان يجز، وضع الطريقة في المجتمع ويصبح متداولاً بكويسر وسهولة، مثالاً، قانون يسنُّ يصبح بعدها متعارفاً عليه و ممارساً في المجتمع». به این ترتیب سنت از دید او طریقه و روشی بود که با زندگی مردم تناسب داشته باشد و به راحتی و سهولت در جامعه جریان یابد؛ همانند هر قانونی که بعد از ایجاد، به شکل متعارف در جامعه رواج پیدا می‌کند. (شحرور، ۲۰۱۳: ۹۳) او این سخن را بر مبنای کلام الهی دانست که: «یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر» (بقره/ ۱۸۵) و «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج/ ۷۸).

به این ترتیب، سنت به عنوان روشی برای تطبیق کتاب با جامعه انسانی تعریف می‌شود. در حالی که کتاب جنبه مطلق الهی اسلام را نمایان می‌کند، سنت جنبه انسانی از اسلام را، که اجتهاد است بیان می‌کند. (شحرور، ۱۹۹۰م: ۵۷۱؛ شحرور، ۲۰۱۳: ۹۵) شحرور اعتقاد دارد که مفهوم اصطلاحی سنت در عصر پیامبر شناخته نمی‌شد. او معتقد است که تعریف سنت، به گونه‌ای که همه اقوال، افعال، و تقریرات پیامبر را شامل شود، در دوره پس از پیامبر ایجاد شده و یک معنای جدید و کاربردی به آن داده شده است که در زمان پیامبر هیچگاه وجود نداشت. (شحرور، ۲۰۱۳: ۹۸) این دیدگاه حتی بین صحابه نیز رایج نبوده و عمر، دستورات باقیمانده از پیامبر را مطابق دیدگاه شخصی خود و با توجه به شرایط تغییر داده است. (شحرور، ۱۹۹۰م: ۵۴۸) به این ترتیب، سنت در مفهوم رایج آن به عنوان چیزی مقدس

تلقی نمی‌شود که از سوی رسول خدا تشریح شده باشد، و اعتقاد و تبعیت از آن نه تنها موجب ارتقاء دین نیست بلکه باعث انحراف آن نیز گشته است. (شحرور، ۱۹۹۰م: ۵۴۸)

نصر حامد ابوزید سنت را به معنای لغوی آن «سیره و روش» دانسته است که بر عرف موجود در مدینه و در میان مسلمانان صدر اسلام جاری بوده اطلاق می‌شد، ایشان می‌نویسد: «ان كلمة سنة موجودة في اللغة العربية لكن انتقالها من حيز الدلالة اللغوية الى حيز المصطلح الاصولي ليحدث في عصر النبي» (ابوزید، ۱۹۹۶م: ۵۳). این معنای لغوی که عبارت از «سیره و روش» بود، بر عرف ساری و جاری در مدینه و در میان مسلمانان صدر اسلام اطلاق می‌شد. ولی این مفهوم بعداً توسط شافعی توسعه یافت و در این زمان قول و فعل و تقریر را دربرگرفت: «وسّع مفهوم السنة بحيث يضع الاقوال والافعال والموافقات» (ابوزید، ۲۰۰۳: ۸۴)

ابوزید، پس از وارد کردن خدشه به اصطلاح رایج «سنت» و قبول تنها معنای لغوی آن، شواهدی ارائه می‌دهد تا نشان دهد این اصطلاح یک مفهوم ساختگی و جعلی است که از محصول وحی، دستورات و منش پیامبر نیست. این مفهوم، محصولی از تفکرات بشری است که از اندیشه انسانی معمولی سرچشمه گرفته و به عنوان یک مفهوم بشری قابل نقض و رد است. زیرا هرچه از ذات انسانی باشد، قابلیت خطا و اشتباه را دارد، او نتیجه می‌گیرد هرچه قدمت داشته باشد، دارای قداست و اعتبار نیست. (ابوزید، ۲۰۰۰م: ۶۷)

ابوزید اعتقاد دارد، کسی که مفهوم مصطلح سنت را به وجود آورد و به آن مشروعیت بخشید شافعی بود، این مفهوم تا قبل از او در همان معنای لغوی اش به معنای سیره و روش مردم به کار می‌رفت. به همین دلیل وقتی مالک از «السنة عندنا» سخن میگفت، منظورش عمل اهل مدینه بود (ابوزید، ۲۰۰۳: ۶۹) و وقتی معاذ میگفت «آنگاه که در کتاب خدا حکمی نیافتم، به سنت رسول خدا حکم میکنم» از آنجا که سنت رسول خدا چیزی جز همان عادات رایج و پذیرفته شده در جامعه نبود، پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بر اساس همین عرف اجتماعی حکم می‌کرد. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۴)

او معتقد است که شافعی برای این کار خود دلایلی داشت و مقاصدی را دنبال می‌کرد:

اولاً: شافعی به این مفهوم از سنت نیاز داشت؛ او برای تشریح احکام به سنت نیاز مند بود. بنابراین برای آنکه بتواند آن را به مصدر دومی برای تشریح بدل کند، به آن مشروعیت بخشید. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۳۶)

دوماً: دفاع از اصالت قریش و حمایت از حاکمان؛ ابوزید معتقد است که شافعی تنها به دلیل کسب احکام شرعی این وجهه را به سنت نبخشید؛ بلکه شافعی که به اختیار خود با خاندان اموی همکاری می‌کرد، (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۶ و ۵۸) تلاش کرد تا به این وسیله به زبان قریش و آداب و سنن آن اعتباری ویژه ببخشد و آداب و سنن قریش و مسائل عرفی آنها را صبغه‌ای دینی بزند تا همه مردم مجبور به تبعیت از آنها شوند و به این ترتیب حاکمان قرشی و روش آنها نیز معتبر می‌شد. ۵ همه این تلاشها در نهایت به قریش جایگاه ایدئولوژیک می‌داد که جریان سقیفه را توجیه می‌کرد. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۶ و ۵۸)

محمد ارکون، یکی دیگر از نومعتزلی‌ها، بازخوانی سنت اسلامی، از طریق جستجو و بررسی متون دینی، احادیث نبوی، و گفتارهای شفاهی عامه مردم صورت می‌گیرد. (آرکون، ۱۳۹۳: ۱۷-۱۸)

همچنین، حنفی نیز یکی دیگر از نومعتزلی‌ها، سنت را به معنای تکرار گذشته نمی‌داند. او معتقد است که سنتی که به قدرت تطبیق با وضع و زمان می‌پردازد و با روح زمان هماهنگ باشد، سنتی زنده و پایدار است. (وصفی، ۱۳۸۸ ش: ۱۴۹)

پس در تمامی این تعاریف، سنت اسلامی از جمله سنت نبوی به معنای میراث و مفهوم سنت از دیدگاه اندیشمندان دارای اشتراک است. انتقادات و تحلیل‌ها نیز نشان می‌دهد که نقد مفهوم سنت در معنای گسترده تاریخی و فرهنگی به مفهوم سنت در ابعاد دینی نیز انعکاس دارد.

براساس نظریات این گروه نومعتزله درباره مفهوم سنت، می‌توان تعریف آنها درباره مفهوم سنت را اجمالاً اینگونه بیان کرد: اصطلاح رایج سنت در عصر پیامبر شناخته شده نبوده و در دوره‌های بعد توسط شافعی ایجاد شد. شافعی به دلیل نیاز به تشریحات و به جهت برتری بخشیدن به قریش و حمایت حاکمان، به این شیوه مبادرت ورزید. بنابراین معنای لغوی «سنت» مورد نظر است. اصطلاح کنونی، مسئله‌ای بشری است که با تحولات تاریخی تغییر

یافته و در زمان شافعی به تثبیت نسبی رسیده است. بنابراین اصطلاح سنت، مفهومی غیرمقدس و بشری است.

شناخت نومعتزله

در قرن نوزدهم میلادی، یک جریان فکری جدید به نام «عقل‌گرایی» در جهان عرب به وجود آمد که به آن «نومعتزله» یا «معتزله جدید» گفته می‌شود. این اصطلاح و جریان به تازگی شکل گرفته و به‌عنوان نمایندگان این تفکر شناخته شده‌اند. برای اولین بار، واژه «نومعتزله» در ترجمه کتاب «العقیده والشریعة فی الاسلام» اثر ایگناز گلدزیهر، نویسنده آلمانی، به کار رفت (صالحی، ۱۳۹۳: ۱۲۸/۱). اعضای این گروه در زبان لاتین خود را «نومعتزلیسم» و در زبان عربی به عنوان «المعتزلة الجدد» معرفی کرده‌اند و در زبان فارسی نیز به نام «نومعتزله» شناخته می‌شوند. (وصفی، ۱۳۹۷: ۵)

برخی بر این باورند که این جریان فکری از جریان روشنفکری نشأت گرفته است، که در تلاش بودند تا اندیشه‌های معتزله را که چند دهه در سکوت به سر برده بود، احیا کنند (عبدالهی، ۱۳۶۳: ۱۱). گروهی دیگر نیز معتقدند که نشانه‌های اولیه این جریان به طور عمده در برابر تفکر سلفی قرار دارد. این جریان در ابتدا در منطقه هند با اندیشه‌های امیر علی شیعی و نوشته‌های محمد روح الاسلام و اقبال مرتبط است و تحت تأثیر افکار سید جمال‌الدین و ارتباط او با شاگردانش در مصر، به ویژه محمد عبده، شکل گرفته است. (اسعدی، ۱۳۹۴: ۱۰/۲-۱۱)

بعد از سید جمال‌الدین، در عقائد، انگیزه‌ها و اهداف افراد مرتبط با این جریان اختلافاتی ظاهر شد. برخی از آنها همچنان به احیاء آرمان‌های مکتب اسلام تمسک داشتند، در حالی که برخی دیگر راه حل احیاء اسلام را در تجدیدخواهی و ادغام اسلام با مدرنیته می‌دیدند. از این رو، مناسب است که آنها را از یکدیگر تمییز داد. بر این اساس، برخی سید جمال‌الدین را جزو جریان نومعتزله نمی‌دانند و به همین دلیل این جریان را به دو گروه «نومعتزله مجدد» و «نومعتزله متجدد» تقسیم کرده‌اند. در گروه اول، افرادی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده قرار دارند که انگیزه‌هایشان بیشتر به بسط دین اسلام مربوط می‌شود و در

نظریه‌های آن‌ها عقل به طور کلی از وحی جدا نیست. اما در گروه‌های بعدی، تلاش برای یافتن راه‌هایی برای تطبیق اسلام با مدرنیته در دستور کار قرار گرفته است.

در قرن نوزدهم میلادی، مواجهه مسلمانان با کشورهای استعمارگر غربی باعث آگاهی آن‌ها از تحولات و پیشرفت‌های چشمگیر علمی، سیاسی و اجتماعی در این کشورها شد. این شرایط سؤالات متعددی را برای متفکران مسلمان ایجاد کرد. یکی از این سؤالات این بود که چرا مسلمانان نسبت به غرب دچار عقب‌ماندگی هستند؟ برخی مستشرقان، این عقب‌ماندگی را به دین اسلام نسبت دادند. به عنوان مثال، ارنست رنان فرانسوی ادعا کرد: «که هیچ گونه سازگاری بین اسلام و علم وجود ندارد و هر چیزی که به عنوان علم اسلامی یا فلسفه اسلامی شناخته می‌شود، در واقع ترجمه‌ای صرف از متون یونانی است» (ابوزید، ۱۴۰۲: ۳۸).

از دیدگاه رنان، دین اسلام همچون سایر ادیان، مخالف عقل‌گرایی و آزادی اندیشه است؛ او احتمالاً بر اساس تجربه تاریخی اروپا و رویکردی کلی به ادیان این برداشت را دارد. هانوتوکس نیز اسلام را مسئول اصلی عقب‌ماندگی کشورهای مسلمان می‌داند، که این نوع نگاه، به تصور کلیشه‌ای و تعمیم‌گرایانه در غرب بازمی‌گردد.

واکنش‌های موجود در جهان اسلام به این چالش‌ها منجر به ایجاد سه جریان اصلی شده است. جریان اول، که نگاه انتقادی و بنیادگرایانه به میراث اسلامی دارد، اسلام را عامل برخی از مشکلات و بحران‌های جامعه مسلمان می‌داند. این گروه راه‌حل را در کنار گذاشتن یا دست‌کم به‌روزرسانی سنت‌های اسلامی و اصول دینی می‌بینند. این دیدگاه، با نگاهی مدرن و سکولار، پیشرفت را در کنار زدن مؤلفه‌های سنتی جامعه اسلامی ارزیابی می‌کند.

گروه دوم که به سلفیه معروف هستند، پاسخ متفاوتی ارائه می‌دهند. آنان معتقدند که بازگشت به ریشه‌های اصلی اسلام و حذف نوآوری‌ها یا تغییرات، راه‌حل بازگشت به عظمت و پیشرفت گذشته است. این جریان بر حفظ اصالت و پایبندی به آموزه‌های اولیه دین اصرار دارد و گمان می‌برد که مشکلات کنونی نتیجه دوری از آموزه‌های خالص اسلامی است. (عنایت، ۱۳۸۴:

(۷۹)

گروه سوم به نوسازی میراث دینی برای ایجاد سازگاری با مدرنیته تأکید دارند. این رویکرد به دنبال ارائه تفسیری نوین از اسلام است که با شرایط زمانه تطبیق داشته و بتواند پاسخگوی

نیازهای دنیای مدرن باشد. نماینده برجسته این جریان، سید جمال‌الدین اسدآبادی است که با تلاش‌های خود در راستای بیداری اسلامی، نقشی مهم در آغاز جنبش تجددخواهانه ایفا کرده است. این گروه به جای کنار گذاشتن یا بازگشت کامل به گذشته، بر ضرورت اصلاح و انطباق آموزه‌های دینی با مقتضیات امروزی تأکید می‌ورزند. (عنایت، ۱۳۸۴: ۷۹)

جنبش سید جمال‌الدین اسدآبادی به ظهور جریانی معروف به نومعتزله منجر شد. این گروه در اصل به دنبال شناسایی عوامل پیشرفت و بازسازی دنیای اسلام بودند. به باور نومعتزله، عامل اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان خود دین اسلام نیست؛ بلکه تفسیرها و فهم نادرست از آن (صالحی، ۱۳۹۳: ۹۵)، به ویژه نادیده گرفتن جایگاه عقل، مسئول این وضعیت است. این نوع تفسیرها بیشتر در افکار اشعری و نظام فکری آن رواج یافته بود (صالحی، ۱۳۹۳: ۱۳۱). باعث ایجاد مشکلات بزرگی شده بود. این جریان معتقد بود که نمی‌توان به پیشرفت جهان اسلام از طریق اصول جبر و قضا و قدر که در مکتب اشعری حاکم بود، دست یافت. آنها باور داشتند که مفهوم تسلیم به قضا و قدر و اعتقاد به جبر باعث توقف و عقب‌ماندگی مسلمانان شده است. به نظر آنها، اگر مکتب معتزله که بر آزادی اراده و اختیار انسان تأکید داشت، در جامعه اسلامی اهمیت زیادی داشت، مسلمانان شرایط بهتری از امروز داشتند. (وصفی، ۱۳۹۶: ۶) بنابراین، نومعتزله به‌عنوان افرادی شناخته می‌شوند که تأکید می‌کنند که جهان اسلام بهترین وضعیت خود را با رهایی از مفاهیم مکتب اشعری و با احیا و ترویج مکتب معتزله می‌تواند داشته باشد. (امین، ۱۹۶۴: ۷۰/۳)

با توجه به آن چه که مطرح شده برای پیدایش مکتب نومعتزله به دو عاملی اصلی می‌توان اشاره نمود:

الف: پاسخ به شبهات که از طرف مستشرقین برای اسلام به‌عنوان عامل عقب‌ماندگی مسلمانان بیان شده بود.

ب: نوسازی و احیای اندیشه اسلامی از طریق ترویج آرا و مکتب معتزله با هدف ایجاد تحول در جوامع اسلامی. در خصوص طبقه‌بندی نومعتزلیان، نظرات گوناگون وجود دارد. برخی از محققان این گروه را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کنند: نومعتزله متقدم که شامل افرادی چون سید جمال‌الدین، محمد عبده و رشید رضا می‌شود، و نومعتزله متأخر که از امین الخولوی به

بعد (صالحی، ۱۳۹۳ ش: ۹۵) را در بر می گیرد. علاوه بر این، طبقه بندی های دقیق تری به شرح زیر نیز ارائه شده است:

۱. طبقه اول: سید جمال الدین و محمد عبده
۲. طبقه دوم: رشید رضا، مصطفی عبدالرزاق، علی عبدالرازق، قاسم امین
۳. طبقه سوم: امین الخولی، احمد امین، طه حسین
۴. طبقه چهارم: حسن حنفی، محمد ارکون، عابد الجابری، نصر حامد ابوزید، رمضان البوطی و...

از نظر جغرافیایی، نومعتزلیان به شکل زیر تقسیم می شوند: نومعتزله مصر، شبه قاره، الجزایر، تونس، سوریه، مغرب (مراکش)، لبنان و ترکیه. همچنین، برخی طبقه بندی ها به شرح زیر است:

- مجدد: افرادی که با استفاده از مبانی و اصول و عقلانیت دینی، به احیای دین در دنیای مدرن کمک می کنند.

- متجدد: قائل به این هستند که در تقابل سنت و مدرنیته، باید تفسیر ما از دین تغییر کند و دین به نفع مدرنیته از محوریت کنار رود. (صالحی، ۱۳۹۳ ش: ۳۲۵) هم چنین به عنوان یک معیار اصلی در طبقه بندی نومعتزلیان، می توان به «عقل گرایی» آنها اشاره کرد. به این ترتیب، آنها به «وحی گرا» و «غرب گرا» تقسیم می شوند.

مرور به زندگی ابوزید

نصر حامد ابوزید در دهم ژوئیه ۱۹۴۳ میلادی در دهکده ای کوچک در نزدیکی طنطا، حدود ۱۲۰ کیلومتری قاهره، مصر متولد شد. در سن ۱۲ سالگی به اتهام همکاری با اخوان المسلمین زندانی شد و تحت تأثیر نوشته های این گروه و شخصیت اسلام گرای انقلابی سید قطب قرار گرفت. با این حال، با گذر زمان از افکار اخوان المسلمین و سید قطب فاصله گرفت. ابوزید در سن ۱۵ سالگی حافظ نیم از قرآن شده بود و در سن ۲۵ سالگی امام جماعت روستای قحافه را بعهدہ داشت.

او پس از دریافت آموزش های فنی، در سازمان ملی ارتباطات در قاهره مشغول به کار شد و همزمان تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشگاه قاهره آغاز کرد. در سال ۱۹۷۲ مدرک

کارشناسی، در سال ۱۹۷۷ مدرک کارشناسی ارشد خود را با پایان‌نامه‌ای درباره «مسئله معجاز در قرآن و تفسیر عقلی قرآن در نظر معتزله» و در سال ۱۹۸۱ دکترای خود را با رساله‌ای با عنوان «تأویل قرآن در نظر ابن عربی» در رشته زبان و ادبیات عربی دریافت کرد. وی در سال ۱۹۸۲ به‌عنوان استادیار به گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه قاهره پیوست و در سال ۱۹۹۵ به رتبه استاد تمام ارتقا یافت.

ابوزید با نگاه نوگرایانه‌ای که به آموزه‌های دینی داشت، مخالف مبانی سنتی اسلام بود و به همین دلیل با مخالفت‌های شدیدی از سوی دست‌اندرکاران دینی مواجه شد. او در ۴۹ سالگی (۱۹۹۲ میلادی) با دکتر ابتهال احمد کمال یونس، استاد زبان فرانسه دانشگاه قاهره، ازدواج کرد (توکلی بینا، ۱۴۰۱: ۴۸). در ماه آگوست ۱۹۹۲، برخی از اساتید الازهر و دانشگاه قاهره با ارائه دادخواستی به دادگاه جیزه، خواهان جدایی او از همسرش به دلیل ارتداد شدند. سرانجام دادگاه استیناف قاهره در ۱۴ ژوئن ۱۹۹۵ حکم به ارتداد و جدایی او داد. در این میان، سازمان «الجهاد» به رهبری ایمن الظواهری، دستیار اول بن‌لادن، فتوای قتل او را صادر کرد. پس از این رویداد، ابوزید مدتی تحت مراقبت پلیس مصر فعالیت کرد و سرانجام به دانشگاه لیدن هلند مهاجرت کرد، سرانجام در تاریخ ۵ ژوئیه ۲۰۱۰م. مطابق با ۱۳۸۹/۴/۱۵ ش در سن ۶۶ سالگی در بیمارستان قاهره به دلیل بیماری نامعلومی در گذشت و در همان روز در زادگاهش طنطا به خاک سپرده شد. وی دارای ۱۳ کتاب به زبان عربی و بیش از ۷۰ مقاله به زبان‌های عربی و انگلیسی است. (توکلی بینا، ۱۴۰۱: ۴۸)

مهمترین آثار و تألیفات نصر حامد ابوزید عبارتند از:

- ۱- الاتجاه العقلي في التفسير
- ۲- مفهوم النص
- ۳- الامام الشافعي و الايدئولوجيه الوسطيه
- ۴- نقد الخطاب الديني
- ۵- المصر و السلطه و الحقيقه
- ۶- اشكاليات القرائه والآيات التأويل
- ۷- التكفير في زمن التكفير

۹- ضد الجهل و الزيف و الحقيقه

۱۰- دوائر الخوف قراءه في خطاب المرأه

معرفت دینی در دیدگاه ابوزید نسبت به 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 (ابوزید، ۱۳۸۳: 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. (همان، ۸۸ و ۲۶۴)

ابوزید از این مبنا برای رد اصطلاح سنت در میان عامه که بر قول، فعل، تقریر و وصف و سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و صحابه اطلاق میشد استفاده کرد او این تعریف از سنت را معرفتی دینی دانست زیرا در عصر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شناخته شده نبود و توسط شافعی ایجاد شد. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۶۹)

ابوزید سنت را به معنای لغوی آن سیره و روش 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 در بردارنده آداب و رسوم عرفی مردم بود و هم سنت و حیانی را شامل میشد هر چند او بین سنت و حیانی و عادات و رسوم تقلیدی تفاوت آشکاری قائل نبود و معتقد بود به سختی می‌توان آنها را از هم جدا کرد و موارد و حیانی آن را تشخیص داد. (همان، ۸۴)

ابوزید معتقد بود پیش از ایجاد اصطلاح سنت توسط شافعی، وقتی مالک از «السنه عندنا» سخن میگفت منظورش عمل اهل مدینه بود. (ابوزید، ۲۰۰۳: 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز بر اساس آن حکم می‌کرد. (همان، ۵۴)

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

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 و همراهی با حاکمان اموی بود 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. (همان، ۵۶) در نتیجه جریان سقیفه به جهت جایگاه ایدئولوژی، قریش قابل توجیه شد. (همان)

نقد و بررسی دیدگاه معرفت دینی بودن سنت

با نگاهی به عملکرد ابوزید به خوبی می‌توان 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 آنچه نگرش ابوزید را با مشکل رو به رو می‌کند عدم پابندی او به همه مبانی یک تفکر است. او که مبنای فکری خود را بر اساس هرمنوتیک قرار داده بود برای رسیدن به مقاصد خود، از دیدگاه‌های هرمنوتیکی متفکران مختلف همچون گادامر، هابرماس و هرش بهره گرفت که این اندیشه‌ها از اساس با هم متناقض بودند. (توکلی بینا، ۱۳۹۳: ۶۱/۱-۹۰) او که به شدت تحت تاثیر هرمنوتیک گادامر بود. (صالحی، ۱۳۹۳: ۱۷۸)

به منظور نقد بر شافعی به هرمنوتیک هابرماس روی آورد و به نقد ایدئولوژیک و روانکاوی ضمیر مخالفانش از جمله شافعی پرداخت و 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. (توکلی بینا، ۱۳۹۳: ۷۷-۸۱)

همین 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.

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. (کانت،: ۱۴) و با اعتقاد به آن تطابق ذهن با عین و یا تطابق معرفت با واقع کنار زده می‌شود و از واقع گرایی فاصله میگیریم. (فیروز جانی، بی تا: 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. (آملی، ۱۳۸۴ش: 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، ۱۳۸۷: شماره ۱) زیرا بر اساس آن دیدگاه ابوزید درباره سنت معرفتی دینی است که هیچ دلیلی بر درستی و واقع نما بودن آن وجود نخواهد داشت.

تحلیل نقادانه بر دیدگاه ابوزید در زمینه دینی بودن سنت

با نگاه به نظریه ابوزید که برای اثبات معرفت دینی بودن سنت ارائه کرده است، بعلاوه اشکالات مبنایی دیدگاه او به خوبی می‌توان از نگرش جهت دار و تک سویه او برای استفاده از شواهد متناسب با مبنای فکریش و نادیده گرفتن مطالبی که با دیدگاهش همخوانی نداشت، پرده برداشت.

۱- آنچه ابوزید به عنوان مفهوم لغوی سنت بیان میکند تنها یکی از معانی سنت است حال آن که سنت در اشعار عرب عصر نزول و پیش از آن علاوه بر سیره عملی (هذلی، ۱۹۵۰: ۱/۱۵۷) ؛ در معانی دیگری چون امام تبعیت شده (لبیدبن ربیع، ۱۴۱۴: ۱۷۹. طبری، ۱۴۱۲ق: ۴/ ۶۵-۶۶) و صورت و وجه (قرطبی، ۱۳۶۴: ۴/۲۱۶) و امت (نویری، ۱۳۶۷: ۱۷/۸۲) نیز به کار رفته است.

واژه سنت در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله علاوه بر طریقه و روش، مفاهیم شرعی همچون منقولات پیامبر صلی الله علیه و آله - غیر قرآن - واجب شرعی نیز داشت. (بخاری، ۱۳۹۱: ۱۶۹/۲. حجاج، ۱۴۱۲: ۳۲۲/۴)

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 چشم پوشی کرد.

۲- 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 صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 خالفان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز که اتفاقاً اهل مدینه و ظاهراً مسلمان بودند توجه می‌شد در حالی که آنچه مورد اقتدا عموم قرار گرفت سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 عرف مردم بدانیم در صورتی که بسیاری از رسومات در دین اسلام ممنوع شده بود؟ چگونه می‌توان ادعا کرد در این شرایط موارد وحیانی سنت قابل شناسایی نیست؟ اگر در اسلام سنتهای پیامبر صلی الله علیه و آله با عرف مردم یکی بود آیا دلیلی برای مخالفت مشرکان با پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشت؟!

هر چند می‌توان پذیرفت که عرف مسلمانان ویژگیهایی 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله دعوت می‌کرد. (حشر/۷) و او را اسوه می‌دانست، (الاحزاب/۲۱) به سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ویژگی بخشید به طوری که سنت نبوی همواره به عنوان ملاک و معیاری در سنجش عرف جامعه به کار رفت و پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله یکی از دلایل اعتراض صحابه به اعمال حاکمان، مخالفت آنها با سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بود.

۳- ابوزید تغییر معنای لغوی سنت به مفهوم اصطلاحی آن را زائیده 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله شکل گرفتند و شافعی یکی از اندیشمندانی بود که در شکل دهی و انسجام بخشی به این علوم نقش بسزایی داشت. (حنفی، ۱۴۱۵،: ابوزید: ۶: شماره ۹/۲۳)

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 گرایش 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. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۶)

و معلوم نیست ابوزید بر اساس کدام مستندات تاریخی چنین حرفی زده است؟ شواهد تاریخی نشان می‌دهد که شافعی سالها 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 میرسد ابوزید در بیان تاریخ دچار اشتباه شده است به همین دلیل همفکران او که دیدگاههایی مشابه او مطرح کردند این اشتباه را اصلاح کردند و تصریح کردند که شافعی تنها فقیهی بود که با میل خود با حاکمان عباسی همکاری کرد. (ذویب، ۲۰۱۳: ۷۵)

۴- ابوزید تعریف اصطلاحی سنت را برخاسته از نیاز فقهای پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به تشریحات مبتنی بر سنت دانست. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۳۹) 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله، بلکه از زمان خود ایشان وجود داشت و در دوره‌های بعد نیز هیچ یک از فرق فقهی به تشریحات بیان شده در سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بی توجه نبود. (ابن جوزی، ۱۴۰۷: ۱۴۷-۱۶۹)

۵- 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز متأثر از نظریه شافعی درباره سنت است؟!

۶- 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: ۴۹)

و معتقد شدند پیش از قرن دوم سنت بدون آنکه به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اختصاص داشته باشد، مجموعه‌ای از نظریات مقبول و شناخته شده برای عموم مردم بود. (کولسون، ۱۴۱۲: 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. (شاخ، ۱۹۶۵م: ۳۳-۳۵)

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

ترجمه او از سنت به جای آن که 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 و حیانی و عادات و رسوم تقسیم نمود. (حنفی، ۱۴۱۵: شماره ۲۳/۳۳)

تقسیمی که به جهت عدم امکان جداسازی موارد و حیانی از غیر آن در عمل به انکار سنت منتهی شد.

دیدگاه تاریخی نگری ابوزید نسبت به سنت

تاریخی نگری یکی از مهمترین اصول هرمنوتیک است که ابوزید در بررسی سنت به آن تکیه کرد. تاریخی نگری 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 تفکیک ناپذیر او و تاریخمندی ذاتی انسان و فهم او شد. (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۷۶)

یکی از مهمترین مبانی تاریخی نگری که توسط ابوزید در بررسی سنت از آن بهره برد مبنای انسان شناسی 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 لمحدود به محیط و موقعیت خویش است این موقعیت تاریخ مند و متغیر است بنابراین نمی‌تواند به موقعیتی، فراجهانی فرازمانی و فراتاریخی دست یابد. (صالحی، ۱۳۹۳: ۱۸۴-۱۸۵)

ابوزید از این مبنا درباره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بهره برد؛ او پیامبر را فرزند جامعه و زمان خویش و محصور در شرایط و محیط دانست (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۲۲)

به این ترتیب سنت پیامبر که در معنای مصطلح قول و فعل و تقریر ایشان بود، مسائلی تاریخی هستند و نگاه فرا تاریخی به آنها و تبعیت از این سنت غیر ممکن و نامعقول است.

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

ابوزید با رد نگاه فرا تاریخی به پیامبر و اعمالشان نتیجه این نگرش را تبدیل شخصیت پیامبر به حقیقتی ایده آل ذهنی و جدا از واقعیت که چشم بسته و برکنار از جامعه و واقعیت‌های آن دانست که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را از وجودی، بشری مرئی و مادی به انسانی خالی از تمام ویژگیهای بشری تبدیل می‌کند. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۲۲)

نقد و بررسی مبنای تاریخی نگری 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، تقلید گونه و بطحی 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. (صالحی، ۱۳۹۳: ۱۰۶)

دیگر آن که بر اساس این نظریه بین بشر بودن و اتصال به فراتاریخ منافات وجود دارد، (صالحی، ۱۳۹۳: ۱۴۱)

اما ابوزید به این مبنا و فادار نماند و از اتصال پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به منبعی نامتناهی و فراتاریخی برای دریافت آیات قرآن سخن گفت (ابوزید، ۱۳۸۷: 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. (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، ۱۳۹۲: ۲۱۱)

استفاده از تاریخی نگری به عنوان یک روش می‌تواند ابوزید را به نسبت گرایی مطلق بکشاند که حتی دامن آثار ابوزید را نیز بگیرد؛ نکته‌ای که گادامر به آن توجه داشت ولی ابوزید از آن غفلت کرد. (توکلی بینا، ۱۳۹۳: ۱۹۸-۱۹۹)

نقد و بررسی دیدگاه ابوزید بر تاریخی بودن سنت

تاریخی نگری ابوزید به سنت و به کارگیری انسان شناسی تاریخی توسط او درباره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله موجب شد او به جمع آوری 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 جمع

آوری و تدوین سنت آن نیز خودداری کردند حال باید دید دلایل و دیدگاه ابوزید تا چه حد مستند هستند؟

و حیانی نبودن سنت

ابوزید نگاه و حیانی به سنت را که به آن اعتبار می‌بخشید، مورد خدشه قرار داد. او وحی را مسأله‌ای مقدس و خاص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله در دریافت آن از دیگران متمایز می‌گردد، وحی تشریحی است این وحی همان دریافت قرآن به واسطه جبرئیل بود که با وفات پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله پایان پذیرفت. (ابوزید، ۲۰۰۰: ۳۵)

ابوزید وحی سنت را نه وحی تشریحی بلکه آن را نوعی الهام و ارتباط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با خدا دانست که با وحی قرآنی تفاوت داشت او مدعی شد پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شافعی تلاش کرد با بار کردن مفهوم وحی بر هر دو متن قرآن و سنت، به هر دوی آنها ارزش تشریحی، ببخشد. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۸۶)

به این ترتیب سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که همان آداب و رسوم قریش و مسائل عرفی آنها بود، با نگرش ایدئولوژیک شافعی و عصیت عربی، او جزئی از دین قرار گرفت و همه مردم ملزم به تبعیت از آن شدند، (ابوزید، ۲۰۰۳: 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، دلایل و مستندات قرآنی و روایی شافعی را درباره و حیانی بودن سنت پذیرفت و آنها را تأویلات نادرست در مفاهیم قرآن و سنت دانست که با سیاق آیات و قرائن دیگر سازگاری ندارند. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۲)

ابوزید و حیانی بودن سنت را که منجر به فراتاریخی بودن سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌شد، رد کرد و برای اثبات ادعای خود شواهدی را مطرح کرد که به بیان و بررسی آنها پرداخته می‌شود.

شافعی حکمت در آیه: «وَ اذْكَرْنَ مَا يَتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا» (الاحزاب/۲۴) و «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»، (جمعه/۳) را به معنای سنت رسول الله دانست. (شافعی، ۱۳۶۷: ۲۸۸/۷) و مرجع ضمیر هو در آیه «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم/۳-۴) را پیامبر صلی الله علیه و آله دانست به این ترتیب نتیجه گرفت هر آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله 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. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۱۲۶)

همچنین شافعی القاء في 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 المحكمة الذي القی فی روعه عن الله، فکان ما القی فی روعه سنته بیان شده بود، به معنای وحی دانست. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۹۳) ولی ابوزید این سخن را تأویلی نابجا برای هم پایه قرار دادن سنت و قرآن تلقی کرد. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۱۲۶)

مشورت کردن پیامبر صلی الله علیه و آله با مردم

ابوزید مشورت خواهی پیامبر صلی الله علیه و آله را با وحیانی بودن سنت سازگار ندانست؛ زیرا چنان چه همه افعال اقوال و حتی سکوت پیامبر صلی الله علیه و آله از وحی نشأت گرفته بود چرا ایشان با مردم و صحابه مشورت کردند؟ آیا این مشورتها نشان دهنده جهل پیامبر صلی الله علیه و آله و یا وجود نداشتن وحی نبود؟ درباره موارد بسیاری که پیامبر صلی الله علیه و آله به پیشنهادهاى مردم عمل می کردند چه قضاوتی می توان کرد آیا این موارد نیز وحیانی است؟ (ابوزید، ۲۰۰۳: ۱۲۵)

وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» آیا این به این معنا نیست که سنت آن گونه که شافعی ترسیم می کند فراگیر و وحیانی نیست؟ (ابوزید، ۱۳۸۳: ۷۷) این سخن ابوزید که پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله نبود بلکه هدف از تشکیل شورا همدلی و رفق با مردم بود و مشورت خواهی پیامبر صلی الله علیه و آله به منظور اجرای دستور الهی «و شاورهم فی الامر» (آل عمران/۱۵۹) است. پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ گاه در مسائلی که تشریحات ثابت دینی که وجود داشت با مردم مشورت نکردند. (عبدالمطیب، ۱۴۱۷: 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: ۵/۴) مشورت‌های پیامبر صلی الله علیه و آله نقطه مقابل تشریحات وحی شده به ایشان نبود بلکه این دو در کنار هم مناسبات جامعه اسلامی را پیش می‌بردند؛ بنابراین حتی اگر همانند برخی از اهل سنت دیدگاه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله را اجتهادات ایشان تلقی، کنیم باز هم بر اساس قرآن، باید از آن تبعیت کنیم. (احمد، ۲۰۱۰: ۳۱)

پیروی کردن سنت از قرآن

از دیدگاه ابوزید، تناقضی در کلام معتقدان به وحیانی بودن به وجود آمده است که یا به آن توجه نشده یا به دلیل اهداف ایدئولوژیک چشم‌پوشی شده است. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۱۲۶-۱۲۹)

زیرا اگر هر دو «قرآن و سنت» را به عنوان نص و وحیانی تلقی شوند، انتظار می‌رود هر کدام بتوانند ناسخ یکدیگر باشند. اما وقتی شافعی سنت را ناسخ قرآن نمی‌داند، (شافعی، ۱۳۸۶: ۱۰۶/۷) وحیانی بودن آن را به سوال می‌برد و سنت پیامبر را برای فهم قرآن به عنوان مجموعه اجتهاداتی در نظر می‌گیرد که نمی‌تواند با منطوق وحی (قرآن) در تناقض باشد. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۱۲۶)

به عبارت دیگر، شافعی، علی‌رغم عدم ناسخی سنت توسط قرآن، به دلیل جایگاه منحصر به فرد قرآن، قرآن و سنت را در یک مرتبه قرار نداده است. او قرآن را به عنوان منبع اصلی دین می‌داند و باور دارد که هرگونه نسخ در قرآن باید بر اساس خود قرآن صورت گیرد. این اعتقاد او نشأت گرفته از جایگاه ویژه قرآن است و نه به دلیل عدم اعتقاد به وحیانی بودن سنت.

اعتقاد شافعی یک فرمولاسیون نوآورانه نبود؛ بلکه نمایانگر گزارشی از مسیر متداول مسلمانان

در ارتباط با قرآن بود. در دیدگاه معمول مسلمانان، قرآن همواره جایگاه والایی داشت که یکی از معیارهای قبول سنت، عدم تعارض آن با قرآن بود. (عبد الخالق، ۱۴۱۵: ۴۸۵)

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.

عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله و عدم فراگیر آن

یکی از مهمترین تکیه گاه‌های حجیت سنت عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ وقتی سنت همه اعمال و اقوال پیامبر صلی الله علیه و آله را فرا بگیرد تنها در صورتی می‌توان اتباع از آن را معقول دانست که پیامبر صلی الله علیه و آله 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 برسنت 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 صلی الله علیه و آله را دیدگاهی موهوم نشان دهد.

شافعی مخترع عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله

ابوزید مدعی شد اعتقاد به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله در عصر رسول الله صلی الله علیه و آله رواج نداشت و این اندیشه در دوره‌های بعد و توسط شافعی ایجاد شد. شافعی برای حجیت بخشی به سنت تلاش کرد تا پیامبر صلی الله علیه و آله را فردی معصوم و بی خطا جلوه دهد تا بتواند بر سخنان و اعمال او تکیه کند. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۲)

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 گسترش داده اند، یافت نمود. آنها مدعی شدند شافعی با گفتن «فاعلم الله رسوله منه علیه بما سبق في علمه من عصمته اياه خلقه» لفظ عصمت را به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داد. (ذویب، ۲۰۱۳:

اما وقتی به سراغ متن شافعی می‌رویم در می‌یابیم که شافعی این سخن را در تفسیر آیه ۶۷ مانده (ادریس الشافعی، ۲۰۰۶: ۷۶۶/۲) 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله در معنای اصطلاحی نیست بلکه عصم به معنای لغوی آن مورد نظر است و آیه به این نکته اشاره می‌کند که خداوند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را از شر آزار و نیرنگهای مشرکان حفظ می‌کند.

نادیده گرفتن جنبه بشری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

ابوزید ثمره اعتقاد به عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و مبرا دانستن او از هرگونه خطای بشری را، نادیده گرفتن جنبه‌های انسانی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و قرار دادن او در مرتبه‌ای الهی و مافوق بشری دانسته است. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۵) او بر این عقیده است که این ویژگی در دوره‌ای به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نسبت داده شد که قصد داشتند شخصیت ایشان را به حقیقتی ایده آل ذهنی و جدا از واقعیت، که برکنار از جامعه و واقعیت‌های آن بود تبدیل کنند به این وسیله پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که پیش از آن وجودی مرئی مادی و انسانی داشت به انسانی خالی از تمام ویژگیهای بشری تبدیل شد. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۲۲)

این نگرش ابوزید، بین بودن انسان و خطاکاری را به گونه‌ای ترکیبی معرفی کرد که هر کس از دام خطا خارج شود، به نظر می‌آید که از دسته انسان‌ها خارج شده است. اگرچه انسان‌ها به دلیل جهل، فراموشی، و سهو خطا مرتکب می‌شوند، یا حتی به دلیل اختیار، عمداً اقدام به کار اشتباه می‌کنند، اما این موضوع به معنای وجوب خطای انسان نیست؛ بلکه فقط نشان‌دهنده امکان این اتفاق است.

اعتقاد به عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نه تنها جنبه الهی را به او اختصاص نمی‌دهد، بلکه به تأیید انسانیت او نیز اشاره دارد. او انسانی است که مسئولیت مهمی به او واگذار شده، و برای جلوگیری از ورود به دام خطا به هدایت و تأیید الهی، یعنی وحی و عصمت، نیازمند است.

ناسازگاری عصمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با آیات قرآن

ابوزید اعتقاد به عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله را مخالف قرآن دانسته، زیرا رسول الله صلی الله علیه و آله در آیات مختلف به جهت خطاهایش مورد عتاب قرار گرفته است همچنین این نگرش با روایاتی که اجتهادهای نادرست پیامبر صلی الله علیه و آله را گزارش کرده است، سازگار نیست. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵۲)

با نگاه به تفاسیر آیاتی که پیامبر صلی الله علیه و آله در آنها سرزنش شده‌اند. (توبه/۴۳، تحریم/۱) در تفاسیر شیعه و سنی هیچ گاه این آیات دلیلی بر رد عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی نشده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۹/۱۹-۳۳۰، طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۷۰/۱۸-۱۸۰، الشافعی، ۱۳۶۷: ۷۶۶/۲) همچنین درباره صحت روایاتی چون افک و تابیر نخل که شاهی بر عدم عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله نیست.

سیره مسلمانان بر عدم استقلال سنت در تشریح

نصر حامد 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 صلی الله علیه و آله، 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. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۹۲)

ابوزید از این سخن شافعی که دو دیدگاه اول مورد پذیرش همه است، نتیجه گرفته که نظریه سوم - ام (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 هیچ گاه دیدگاه دیگری وجود نداشته است. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۱۱۹)

ابوزید به دنبال شاهی 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، ۲۰۰۳: 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. (ابوزید، ۲۰۰۳: 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، ۲۰۰۳: ۸۹)

همان گونه که آشکار است ابوزید بر خلاف ادعایش که قدمت یک نظر را دلیل صحت و اصالت آن نمی‌دانست برای تحکیم نظریه اش 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. (ابوزید، ۲۰۰۳: ۹۲)

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، ۱۹۹۹: ۴۱۶)

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. 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 تنها بر اساس سنت تشریح شده اند، مثل تحریم گوشت پرنده دارای چنگال و تحریم ازدواج همزمان یک مرد با زن و خاله اش. (عبدالمطلب، ۱۴۱۷: ۸۸)

نتیجه گیری

نصر حامد ابوزید، با رویکردی نوین و تأثیرپذیر از جریان‌های فکری غرب، به سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نگاهی تاریخمند و نسبی‌گرایانه دارد و بر این باور است که سنت نمی‌تواند فراتر از شرایط و مقتضیات زمانی و اجتماعی پیامبر باشد. از دیدگاه او، سنت محصول بافت فرهنگی و اجتماعی زمان خود است و به همین دلیل، در تفسیر و استنباط امروری دستورات دینی، باید با رویکردی انتقادی و تطبیقی به آن نگاه کرد. ابوزید معتقد است که بسیاری از آموزه‌های سنتی، که در بافت جامعه آن زمان جایگاه داشتند، در دنیای معاصر ممکن است نیاز به بازنگری و تطبیق با مقتضیات جدید داشته باشند. از این رو، او حجیت مطلق سنت را به چالش می‌کشد و بر لزوم تفسیر مجدد سنت بر اساس عقلانیت و اخلاقیات نوین تأکید دارد.

اما نقد این دیدگاه بر اساس مبانی اسلامی نشان می‌دهد که رویکرد ابوزید به سنت، با اصول اساسی اعتبار و حجیت سنت در تعارض است. در سنت اسلامی، سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به عنوان بخشی از وحی غیرقرآنی شناخته می‌شود که به تأیید و تکمیل قرآن پرداخته و حاوی آموزه‌هایی است که برای هدایت مسلمانان ضروری هستند. علاوه بر این، اصل خاتمیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اعتقاد به اینکه سنت او فراتر از زمان و مکان است، به سنت پیامبر جایگاهی فراتاریخی و پایدار بخشیده است. رویکرد تاریخی ابوزید که پیامبر را تحت تأثیر فرهنگ و شرایط اجتماعی محدود می‌بیند، از دیدگاه اسلامی نه تنها ناقص است، بلکه می‌تواند به تحریف اصول دینی و انحراف از معارف اصیل اسلامی منجر شود. سنت به عنوان یکی از منابع مهم شریعت، واجد حجیت و اعتبار است و انکار یا تقلیل آن به بافت‌های زمانی و مکانی، می‌تواند انسجام و پایداری دین را تحت تأثیر قرار دهد و بنیان‌های شریعت اسلامی را تضعیف کند.

کتابنامه

- ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین أبو الفضل أحمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۰۰.
- ابن حجر عسقلانی، احمد ابن محمد، الصواعق المحرقة، بیروت، موسسه الرساله، ۱۹۹۷ م.
- ابن ربیعة، لبيد، ديوان لبيد، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۱۴.
- ابن فارس، ابوالحسين احمد، معجم المقاييس اللغة، القاهرة، مكتبة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعة والنشر، ۱۴۲۰ ق.
- قمي، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانين الاصول، تهران، علميه اسلاميه، ۱۳۶۳ ش.
- ابوزيد، نصر حامد، «تاريخ مندى مفهوم پوشيده و مبهم»، ترجمه محمدتقی كرمى، فصلنامه نقد و نظر، ۱۳۷۶.
- ابوزيد، نصر حامد، «دين و سکولاريزم: از منازعه تا مذاکره»، ترجمه روح الله فرج زاده، مقاله اينترنتی، ۱۴۰۲.
- ابوزيد، نصر حامد، «گرایش فکری در تفسیر»، بی شهر، بی ناشر، بی تا.
- ابوزيد، نصر حامد، «مدرن کردن اسلام يا اسلامي کردن مدرنیته»، مقاله اينترنتی، ۱۳۹۵.
- ابوزيد، نصر حامد، اشکاليات القراءة وآليات التأويل، مغرب، المركز الثقافى العربى، ۲۰۰۱.
- ابوزيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، مغرب، المركز الثقافى العربى، ۱۹۹۸.
- ابوزيد، نصر حامد، الامام الشافعى و تاسيس الايدولوجية الوسطية، قاهره: مكتبة مدبولي،
- ابوزيد، نصر حامد، النص، السلطة، الحقيقة. دارالبيضاء، ناشر المركز الثقافى العربى، ۱۹۹۵

ابوزید، نصر حامد، اندیشه و تکفیر، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۴.

ابوزید، نصر حامد، تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و مبهم، ترجمه مالک ذوالقدر، تهران، بازتاب اندیشه، ۱۳۸۱.

ابوزید، نصر حامد، چنین گفت ابن عربی، ترجمه ی سید محمد راستگو، تهران، نشرنی، ۱۳۸۷ ش.

ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، دارالبيضاء، المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۴ م.

ابوزید، نصر حامد، محمد وآیات الهی، ترجمه فریده فرودفر، تهران، نشر علم، ۱۳۹۵.

ابوزید، نصر حامد، معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹.

ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۹۸.

ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، درسه فی علوم القرآن، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۸ م.

ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، القاهرة، سینا للنشر، ۱۹۹۴.

ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳.

ابوزید، نصر حامد، نهادهای هراس، ترجمه هدی عوده تبار، تهران، گام نو، ۱۳۹۸.

ابوزید، نصر حامد، نوآوری، تحریم و تاویل، ترجمه ی مهدی خلجی، تهران، آموزشگاه توانا، ۱۳۹۲.

ابوزید، نصر حامد، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه ی احسان موسوی خلخالی، تهران، انتشارات، نیلوفر، ۱۳۸۷.

آرکون، محمد، از اجتهاد به نقد عقل اسلامی، ترجمه مهدی خلجی، اصفهان، آموزشگاه توانا، ۱۳۹۳.

آرکون، محمد، العلمنة والدین: الإسلام، المسيحية، الغرب، بیروت، دار الفکر، ۱۹۸۷.

- آرکون، محمد، دانش اسلامی قرائتی بر مبنای علوم انسانی، ترجمه علی سواری، تهران، انتشارات نسل آفتاب، ۱۳۹۴.
- ارکون، محمد، قصایا فی نقد العقل الدینی: کیف نفهم الاسلام الیوم؟، ترجمه هاشم صالح، قم، دار الطلیعة، ۲۰۰۰.
- بهایی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخیار الی اصول الاخبار، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، ذوی القربی، ۱۳۸۷.
- حکیم، سید محمد تقی، سنت در قانون گذاری اسلام، ترجمه سید ابراهیم علوی، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۹۷ ق.
- حکیم، سید محمد تقی، سنت در قانون گذاری اسلام، ترجمه سید ابراهیم علوی، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۹۷ ق.
- دهخدا و دیگران، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
- رشید رضا، محمد، «الاسلام هو القران و السنة»، مجله المنار، ۱۳۲۴ ق.
- رشید رضا، محمد، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفة، ۱۹۹۳.
- زبیدی، سید مرتضی، تاج العروس فی جوهر القاموس، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد، اصول السرخسی، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۱۴.
- شحرور، محمد، السنة الرسولية و السنه النبویه رویه جدیده، بیروت، دارالساقی، ۲۰۱۳.
- شحرور، محمد، کتاب و القرآن، قراءه معاصره، دمشق، الاهالی للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۰ م.
- شلتوت، محمود، الاسلام عقیده و شریعة، القاهرة، دارالشروق، ۱۹۷۵ م.
- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحق من علم الأصول، بیروت، دار الکتب العربی، ۲۰۰۳ م.
- صدقی، محمد توفیق، «اصول الاسلام، کلمة انصاف و اعتراف»، مجله المنار، ۱۳۲۵ ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران، مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵.

مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة، بیروت، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۱.
مجلسی، محمدباقر، بحارُ الأنوارِ الجامِعةُ لِدرِّ أخبارِ الأئمةِ الأطهارِ، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نواندیشی دینی: تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲ش.
مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، تهران، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵.

معین، محمد، فرهنگ معین، تهران، انتشارات زرین، ۱۳۸۲.

مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (شهید اول)، اللمعة الدمشقیة، قم، دارالفکر، ۱۴۱۱ق
حسن حنفی، علوم التاویل بین الخاص و العامة، قراءة فی بعض اعمال نصر حامد، ابوزید، بیروت: الاجتهاد، شماره ۲۳، سال ۶، ربیع العام.

نوئل جیمز کولسون، فی التاریخ التشریح الاسلامی، ترجمه محمد احمد سراج، ص ۶۵.
نیکزاد، عباس، نقد تکثر گرایی در قرائت متون دینی از منظر تئوری قبض و بسط، ماهنامه رواق اندیشه شماره ۱.

واعظی، نظریه تفسیر متن، ص ۲۱۱. (۱۳۸۵)

یوزف شاخت، دیباچه ای بر فقه اسلامی، ترجمه اسدالله نوری، صص ۳۳-۳۵.

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تفسير الإمام الشافعي، ج ۲، ص ۷۶۶.

أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تفسير الإمام الشافعي، ج ۲، ص ۷۶۶.

احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۷۰.

الامام الشافعی و تأسیس الايديولوجی الوَسَطی، بیروت: المرکز الثقافی العربی، ص ۶۹

جوادی آملی عبد الله، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۴۹.

حسن حنفی، علوم التاویل بین الخاص و العامة، قراءة فی بعض اعمال نصر حامد، ابوزید، شماره ۲۳، صص ۳۳.

حمادی ذویب، السنة بین الاصول و التاریخ، ص ۸۲.

حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرّمشاهی، ص ۷۹.

حیدر حب الله، حجیة السنة فی الفکر الاسلامی قرائه و تقویم، ص ۲۸۷.

- خالد بن زهیر هذلی، دیوان الهدلین، ج ۱، ص ۱۵۷.
- رضا عبدالمهی، تحقیقی در مسائل کلامی، ص ۱۱.
- رفعت فوزی عبدالمطلب، نقض کتاب نصر حامد ابوزید و دحض شبهاته، ص ۹۰.
- رفعت فوزی عبدالمطلب، نقض کتاب نصر حامد ابوزید و دحض شبهاته، ص ۸۸.
- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۳۲۹-۳۳۰.
- شهاب الدین نویری، نهاية الارب فی فنون الادب، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۱۷، ص ۸۲.
- عبدالغنی عبدالخالق، حجیة السنة، صص ۴۸۵-۴۸۸.
- عبدالله احمد نعیم، نحو تطویر تشریح الاسلامی، ص ۴۹.
- علی تبار فیروزجایی، رمضان، معرفت دینی حقیقت، ماهیت و ارزش، صص ۲۷۴ و ۲۷۵.
- کانت، اما نوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، صص ۱۴-۱۵، ۱۴۳ و ۱۵۹.
- محمد اسعدی، آسیب شناسی جریانهای تفسیری، ج ۲، صص ۱۰-۱۱.
- محمد بن ابی بکر ابن قیم الجوزیة، اعلام الموقعین عن رب العالمین، صص ۱۴۷-۱۶۹ - ۱۲۷-۹۴.
- محمد بن احمد قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ج ۴، ص ۲۱۶.
- محمد بن ادريس شافعی، الأم، ج ۷، ص ۱۰۶.
- محمد بن ادريس شافعی، الأم، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۷، ص ۲۸۸.
- محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، ترجمه عدالعلی نور احراری، ج ۲، ص ۱۶۹؛
- محمد بن جریر طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، صص ۱۷۰-۱۸۰؛
- محمد رضا وصفی، نومعتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون، حس حنفی، ص ۳۳.
- محمد رضا وصفی، نومعتزلیان، ص ۵.
- محمد عرب صالحی، تاریخینگری و دین، صص ۷۲ و ۷۳.
- محمد عرب صالحی، جریان شناسی اعتزال نو، ۳۲۵.
- محمد عرب صالحی، چالش با ابوزید، ص ۱۸۴-۱۸۵.

- محمد عرب صالحی، چالش با ابوزید، صص ۱۹۸ و ۱۹۹.
- محمد عرب صالحی، مجموعه مقالات چالش با ابوزید، ص ۱۷۸.
- محمد عرب صالحی، مصاحبه با جبرئیلی در کتاب جریان شناسی اعتزال نو، ج ۱، ص ۱۲۸،
محمد رضا وصفی، نومعتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و
محمد آرکون، ص ۱۴۹.
- محمد مصطفی اعظمی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ، ص ۴۴.
- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۵۸.
- مصطفی سباعی، السنة و مکانتها فی التشریح الاسلامی، ص ۴۱۶.
- میثم توکلی بینا، تأویل متن مقدس در اندیشه ابوزید: پیوند آرای معتزله و وصوفیه، ص ۴۸.
- میثم توکلی بی‌نا، مجموعه مقالات، «آشفتگی هرمنوتیکی در مباحث تاویلی
نصر حامد ابوزیدی»، ص ۷۷؛
- نصر حامد ابوزیدی، الامام الشافعی و تأسیس الایدیولوجیة الوسطیة، ص ۹۲.