دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی
پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی
سال ششم، ش۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۸
صفحات ۱۳۳ـ۱۶۶

Comparative Hadith Sciences Research Journal
Sixth year, No. 10.
Spring and Summer 2019

نقد تاریخ‌مندی سنت (تا عصر شافعی) *

قاسم بستانی **

چکیده

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

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

---

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

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

مقدمه

ظهور فهم نوین از تـاریخ؛ یعنـی شـناخت تاریخیـت (تـاریخ انگـاره) اشـیاء و سـپس مـتن و معنایش، منجر به فرو ریختن اسبقیّت معنا بر تفسیر تاریخی، در برابـر تأویـل کـه معـانی نصـوص دینی را در پرتو واقعیت پسینی آن فرض می‌کرد، گشته و معنای حقیقی جای حقیقت معنا را گرفت.

از سویی دیگر، میراث اسلامی یا نص مشترک؛ نصوص، آیین‌ها و اعتقادات، نقشی برانگیزنـده داشته و سلطه‌های رسمی و نیز معارضان آن، به وسیله آن، اندیشـه و کـردار مسـلمانان را بـه قصـد تأمین کردن مصالح خود، جهت می‌دادند. این نقش، ناشی از آن اسـت کـه میـراث مـذکور، دارای سلطه‌ای نمادینی بوده و هم‌چـون نیرویـی فشـارآورنده‌ای عمـل می‌کنـد کـه یـک مسـلمان عـادی نمی‌تواند از آن رهایی یابد. از این رو، باید این میراث و مسلّماتش، مطالعه و بازخوانی شـود؛ چـرا که این مسلّمات، مواجهه میان مسلمانان را از مواجهه فکـری، گـاهی بـه مواجهـه خشـن فیزیکـی کشانده است. از جمله این مسلّمات، سنت (Tradition, custom) است، نقـش بسـزایی هم‌چـون قرآن، در حیات عقلی و عملی مسلمانان ایفا می‌کند اما آیا سنت، حقیقتـاً امـری مقـدس و علـویّ بوده است؟ یا صرفاً امری اجتهادی و انسانی و انعکاس دهنده فرهنگ زمانه است؟

لازم به ذکر است که این تحقیق در محدوده پنج قرن نخست است؛ زیرا اولاً امکان تحقیـق در ۱۵ قرن برای یک فرد نیست. ثانیاً از آنجا که سنت با اصول فقـه همـراه بلکـه از جملـه اصـول فقـه است، کارنامه مباحث اصولی در پایان قرن پنجم با کتاب «المستصفی من علـم الأصـول» غزالـی بسته شده است.

پیشینه

در خصوص موقعیّت سنت و تاریخ‌مندی آن، می‌توان به تألیفات ذیل اشاره کرد:«نظریـة السـنّة فی الفکر الإمامیّ الشیعیّ»، از حیدر حب الله (چاپ ۲۰۰۶م) که بر جنبـه تـاریخی نـه متعـالی، سنت تکیه کرده و به بررسی آن در چهارچوب تاریخ؛ یعنی در چهارچوبی محـدود و انسـانی، امـا محدود به شیعه پرداخته است و «مشکلة الحدیث» از یحیی محمد (چـاپ ۲۰۰۷م) کـه هرچنـد بیشتر به علم حدیث پرداخته، اما از حیث مطالعه تاریخی و از جنبـه موضـوعیّت بحـث، بـا روش مورد نظر این نوشتار همسو است.

تاریخ‌مندی سنت در لغت، تفسیر و اصول

الف: لغت‌شناسان

از آنجا که هر اصطلاحی، ارتباط وثیقی با معنای لغـوی خـود داشـته و از ایـن معنـای لغـوی، رهایی ندارد (ابن طالب، علم المصطلح بین المعجمیه، ۱۹۹۰: ۹۶) و نیـز معنـای لغـوی سـنت، حجتی برای برخی از اصولیون در معنای اصطلاحی آن، در قول صحابی: «**من السـنّة کـذا**» بـوده، ابتدا به تعریف لغوی این واژه پرداخته می‌شود[۲]. این معانی به ترتیب تاریخی عبارتند از:

۱. ادامه و تداوم[جریان] که قول کسائی کوفی (م. ۱۸۹ ق) است (به نقـل از: شـوکانی، ارشـاد الفحول، بی‌تا: ۳۳) [۳].

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

۳. متن طریق و طریق (همو، تهذیب الألفاظ، ۱۸۹۵: ۳۸، ۴۷۱) بدون اشاره به این مطلب که سنت مصطلح از این معنـا گرفتـه شـده اسـت[۵]. شـمر بـن حمدویـه نحـوی کـوفی (م. ۲۲۵ ق) نخستین کسی است که اصل سنت را متن طریق و طریق (بدون قید ارزشی) دانسته است (ازهـری، تهذیب اللغه، بی‌تا: ۱۲/ ۳۰۱) [۶].

۴. طریقت پسندیده و مستقیم (همان) کـه تصـریح شـده آن، مـأخوذ از «سـنن» یعنـی طریـق است[۷]، در حالی گفته شد نزد پیشینان، طریق، بدون هیچ قید ارزشی همراه بوده است[۸].

۵. جریان چیزی به سهولت (ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ۱۳۶۸: ۳/ ۶۰ـ۶۱) [۹] که وجـه مناسبت سنت با جریان از حیث اشتقاق و نیز رویکرد تاریخی را روشن کرده است[۱۰].

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

بَیْضاءُ فِی الْمِرْآةِ، سنتها * فِی الْبَیْتِ تَحْتَ مَواضَعِ اللَّمْسِ[۱۱]

حدیثی از پیامبرﷺ نیز آمده است:«**سَأَلَ الرَّسولُ قَوماً: مَن مَرَّ بِکُم؟ فَأجابوهُ: مَرَّ بِنا دِحْیَهُ‌الکَلبی وَ کانَ دِحْیَهُ تَشبَهُ لِحْیَتُهُ وَ سُنَّهُ وَجْهِهِ بِجِبْریلَ**» (ابن سعد، الطبقات الکبری، ۱۹۸۵: ۳/ ۴۲۲) [۱۲]، هر چند ابن منظور سپس، تأکید می‌کند که معنـای اصـلی آن، طریـق اسـت (ابـن منظـور، لسـان العرب، ۱۴۰۸: ۶/ ۴۰۰) [۱۳].

یادآور می‌شود که تأصیل معنای طریق برای سنت نزد متـأخران، بـا تکیـه بـر قـول منسـوب بـه «شمر» است که نمی‌توان این انتساب را جدی گرفت؛ چه نخستین کسی که این قول را نقل کـرده،

أزهری است و پس از او ابن منظور (که تألیفش متکی بر تهذیب اللغـة ازهـری اسـت) و پـس از او زبیدی (که تألیفش متکی بر لسان العرب ابن منظور است) [١٤]. به خصوص کـه ازهـری، از اصـل بحث دور شده و تلاش کرده تا معنای «معیاری» را در اصل لغوی «سنن» جا بیاندازد. ضمناً چنین نظری، با رویکرد کلی مکتب کوفی سازگاری ندارد؛ زیرا به مصادری مانند: جمهرة اللغة ابن دریـد (م. ٣٢١ق)، الصـحاح جـوهری (م. ٣٩٣ق)، معجـم مقـاییس اللغـة ابـن فـارس (٣٩٦ق)، المخصّص ابن سیده (م. ٤٥٨ق) [١٥]، أساس البلاغة زمخشری (م. ٥٣٨ق) [١٦] ارجاع داده نشـده است[١٧]. همه این مطالب، حجیت این قول را تضعیف و احتمال وضـعش را تقویـت می‌کنـد، بـه خصوص اگر بدانیم «شمر»، کتاب بزرگی در لغت تألیف کرده، اما در اختیار عموم قرار نـداده و در نتیجه نابود شده است (ر.ک: بروکلمان، ٢/ ٢٠١ـ٢٠٢) [١٨].

از سویی دیگر، مشخص است که ماده سنن، پیوندی اشتقاقی بـا معنـای طریـق دارد کـه در دو معنای وضوح (وضوح راه و مسیر) و اتّباع (دنبال کردن راه واضح) تجلی می‌یابد و معنای وضـوح، به حس برمی‌گردد و معنای اتّباع به رفتار بشری (ر.ک: قدامه بـن جعفـر (م. ٣٣٧ق)، ١٩٣٢: ١٥، ٢٨، ٣٢٢) [١٩]. ظاهراً معنای سنت به مرور زمان، از معنای اخیر (اتّباع) گرفتـه شـده و بـه معنـای مجموعه‌ای از عادات، آیین‌ها و عرفیّات موروثی و پیروی شونده‌ای گشت کـه گذشـتن از آن جـائز نبوده (گلدزیهر، العقیده والشریعه فی الاسلام، ١٩٤٦: ٢٢٣ـ٢٢٢) و مانع بزرگی اسـت بـرای هـر تجدّدی که بدان بدعت اطلاق می‌شود (ر.ک: Schacht: Introduction…, pp. 26-27).

ب: مفسران

اختلاف نظر در معنای سنت هم‌چنان میان مفسران مشهود است:

یک. الگویی متّبع و إمامی که باید بدان اقتدا کرد (طبری (م. ٣١٠ق)، جامع البیان، ١٣٢٧: ۴/ ٩١). در حقیقت، این معنا، همان معنای «معیاری» است که طبری نخستین بـار آن را ذکـر کـرده و تلاش کرده با دو بیت از لبید بن ربیعه عامری (م. ۴١ هق از شاعران مخضـرم) آن را تأییـد کنـد کـه یکی از آن دو چنین است:

مِنْ مَعْشَرٍ سنت لَهُمْ آباؤُهُمْ * وَلِكلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا

(زوزنی، شرح المعلقات السبع، ١٩٨٢: ١٦١) [٢٠].

از این معنا، معنایی مقابل، یعنی بدعت گرفته شد؛ سنت، هر امر دینی است که إمامی و مثـالی پس از پیامبرﷺ داشته باشد، در حالی که بدعت چنـین نبـوده و ضـد آن اسـت (رازی، الزینـة فـی الکلمات الاسلامیة العربیة، ١٩٨٨: ٣/ ٢۴٩ـ٢۵١). [٢١]

یادآور می‌شود که طبری به جهت آگاهیش نسبت بـه ضـرورت وحـدت مسـلمانان، معنـایی؛ معنای معیاری را برگزید تا به این هدف ایدئولوژیکی او یاری رساند و ضـرورت پیـروی مسـلمانان اهل اسلام و اهل قبله از یک روش؛ سنتی که بر دیگر مذاهب چیره شده بود به خصـوص معتزلـه را ترسیخ دهد[۲۲]. در حالی که چنین معنایی تا پیش از قرن چهارم نـزد لغـت‌شناسـان شـناخته شـده نبود، مگر آن‌چه که ابن منظور (م. ۷۱۱ق) (لسان العرب، ۱٤۰۸: ٦/ ٤۰۱) در ماده سنن و در کنار دیگر معانی می‌آورد: «**بنی القوم بیوتهم علی سنن واحد، أی علی مثال واحد**».[۲۳]

هم‌چنان که سنت، در شعر مورد استشهاد طبری به معنای طریقت و عرف است و آن‌چـه مفیـد معنای معیار است، لفظ «إمام» است که نزد عرب به معنای مثال و الگو اسـت، هم‌چنـان کـه لبیـد سروده است:

وَكُنْتَ إمَامَنَا وَلَنَا نِظَامًا * وَكانَ الْجَزْعُ يحْفَظُ بِالنِّظَامِ

(رازی، الزینة فی الکلمات الاسلامیة، ۱۹۸۸: ۲۵۳) [۲٤].

بدین ترتیب، باید گفت که «معنـای معیـاری»، فقـط در ارتبـاط بـا دیـن توجیه‌پـذیر می‌شـود؛ هم‌چنان که از أخفش نقل شده که در معنای ﴿**بِطَـرِيقَتِكُمُ الْمُـثْلى**﴾ (طـه/ ٦۳)؛ یعنـی: **بسـنتکم و دینکم و ما أنتم علیه**، نقل کرده است (ابن منظور، لسان العرب، ۱٤۰۸: ۸/ ۱۵۵) [۲۵] و از ایـن‌رو، أزهری (۱۲/ ۲۲۹ـ۳۰٦)، معنای ایـن کلمـه را بـا بـاری مثبـت و بـه معنـای اسـتقامت و طریقـت محمود، تثبیت می‌کند.

دو. طریقت یا عادت جاری و مـأخوذ از معنـای اسـتمرار در یـک جهـت (طبرسـی، جـامع البیـان، ۱۳۲۷: ۴/ ۲۰۵، و نیز فخر رازی (م. ۶۰۶ق)، مفاتیح الغیـب، ۱۳۲۷: ۳/ ۴۵؛ رشـید رضـا (م. ۱۳۵۴: ۱۴۰ به تأسی از فخرالدین رازی) بدون اشاره‌ای به محمود یا مذموم بودن آن و ایـن، در حقیقـت، معنـای معتزلی یعنی جریان به سهولت است که ظاهراً تأییدی محدود نزد مفسران داشته است[۲۶].

ج: اصولیون

اصولیون دارای پنج معنای اشتقاقی برای سنت هستند که با توجه به تاریخ ظهور آنها، عبارتند از:

یک. ادامه و تداوم (جریان) که قول قاضی عبدالجبار (م. ۴۱۵ ق) معتزلـی اسـت (أبوالحسـین بصری (شاگرد عبدالجبار، م. ۴۳۶ق))، المعتمد فی اصول الفقه، ۱۴۰۳: ۱/ ۳۶۷).

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

تُرِيک سُنَّةَ وَجْهٍ غَيرَ مُقْرِفَةٍ * مَلْسَاءَ لَيسَ بِهَا خَالٌ وَلاَ نَدَب

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

سه. طریقت و راه و روشی که برای اقتدا شدن، نهاده می‌شود (أبوالولید باجی، احکـام الفصـول فی احکام الاصول، ۱۴۰۹: ۱۷۳، کَلْوَذانی، التمهید فی اصول الفقـه، ۱۴۰۶: ۱/ ۶۵) کـه تطـوری برای معنای پیشین می‌باشد.

چهار. طریق (جوینی شافعی أشعری، البرهان فی اصول الفقه، ۱۳۹۹: ۱/ ٦٤٩).

پنج. طریق و ریختن آب (تا در طریقش جریان یابد) (بَزدَوی حنفی، کنز الوصـول الـی معرفـه الاصول، ۱۴۱۱: ۲/ ۵۵۲ـ۵۵۱، نیز: سرخسی، الأصول، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۱۳ـ۱۱۴) که معنایی تلفیقی از سوی حنفی‌ها بوده که تلاش شده بین معنای جوینی شافعی أشعری و معنای معتزلی جمع نماینـد، هر چند معانی معتزلی و ظاهری، نسبت به دیگران اصولیون، در موقعیت شاذ قرار دارند.

ملاحظه می‌شود که ماده «سنن»، با توجه به تعابیر متداول نزد عرب، بر معانی حرکت، جریان، نشـاط و کارهـای حیـات‌بخش دلالـت می‌کنـد (ر.ک: ابـن منظـور، لسـان العـرب، ۱۴۰۸: ۶/ ۳۹۶ـ۴۰۲)، اما معنای سنت نزد اصولیون، از حرکت و جریان، بـه ثبـات و سـکون، بـه اعتبـاراتی مذهبی، اعتقادی و لغوی تبدیل گشته که اساساً مبتنی بـر تفاسـیری اسـت کـه دلالـت سـنت را در معنای «معیاری» اثبات می‌کند، در حالی که لغویون، هر چند تحت تأثیر روند تثبیت معنای لفـظ و به خصوص پس از قرن سوم قرار داشتند، اما به طور کلی، بر تعدّد معـانی ایـن لفـظ نـزد عـرب، محافظت کرده‌اند.

این اعتبارات مذهبی هم‌چنین، در ترجیح مکتب بصری توسط لغویین و نحویین متأخر، خـود را نشان می‌دهد؛ مکتبی آکادمیک و نظری که بر مکتب کوفی که واقعیت کاربرد لغوی، فروق اللغه و تعبیرات اهل بادیه در اشعار جاهلی توجهی خاص داشت، چیره یافت (بروکلمـان، تـاریخ الادب العربی، ۱۹۶۱: ۲۰۱ـ۲۰۲) و چه بسا، این موضوع، عدم توجـه بـه «معجـم مقـاییس اللغـهٔ» ابـن فارس را به رغم ظرافت‌ها و نکات برجسته در متون و اجتهاداتش، تفسیر می‌کند.

سنت در اصطلاح

۱ـ سنت نزد مکاتب فقهی قدیمی (اوایل قرن دوم)

این مکاتب عموماً در مکاتب کوفی و بصری در عراق، مکاتب مدینه و مکه در حجاز و مکتـب شام خلاصه می‌شوند (ر.ک:...Schaht: Esquisse) و مهم‌ترین وجه مشترک آنها، مفهوم محـوری «سنت زنده» یا «عمـل جـاری» (vivante Tradition) اسـت کـه حجیـت خـود را از ایـده سـنت می‌گیرد که نوعی بر گرفته از سه امر: «عادت متّبع در جامعه محلی»، «عرف همـان گونـه کـه بایـد باشد» و «اجماع علما، یعنی رأی میانه نمایندگان مکتب» است (Idem, pp. 25-26).

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

یک. أوزاعی شامی (عبدالرحمن بن عمرو، م.۱۵۷ق). او از پیشگامان تاریخ تشریع اسلامی بوده و نظراتش می‌تواند گواه بر کهن‌ترین راه‌حل‌هایی باشد که این تشریع، به واسطه تثبیت عمل جاری، تعدیل یا اسلامی کردن، بر آنها تکیه کرد. از نظر او، عمل جاری، عنصر اساسی در مفهومِ سنتِ زنده است که چهارچوب آن، عملی است که پیامبر به وجود آورده و سپس آن را خلفای چهارگانه و حاکمان پس از آنها، حفظ و علما، توثیق کرده‌اند. هر چند به طور اختیاری و نه حتمی، سنت را به پیامبر یا خلفای چهارگانه، احاله کرده و لفظ سنت در مرجعیت را، بندرت برای پیامبر به کار برده (Ansari: P. 268) و بیشتر بر حدیث نبوی بدون اصرار بر تثبیت سنتی تکیه کرده (Schacht: The Origins …, p. 70) و کلاً سنت زنده (و معیاری) را بر سنت پیامبر، از طریق سلف صالح؛ از خلفا تا قتل خلیفه اموی ولید بن یزید دوم (م. ۱۲۶ق)، تطبیق می‌دهد و هر کاری را که در عصر خود می‌یافت که مسلمانان بدان عمل می‌کردند، چه مبتنی بر احادیث باشد یا چه نباشد، به پیامبر نسبت می‌داد، هم‌چنان که عراقی‌ها چنین می‌کردند (Idem, p. 73-72)، هر چند برخی از متأخرین، چنین نظری را نمی‌پذیرند (أعظمی، المستشرق شناخت و السنه النبویه، بی‌تا: ۱/ ۱۰۲ـ۱۰۳).

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

۱۹۷۳: ۷/ ۳۰۳ـ۳۰۴؛ بخاری، کشف الأسرار، ۱۴۱۸: ۲/ ۵۶۶). بلکه او، عمل اهل مدینه را هنگام تعارض، بر احادیث پیامبر و اقوال صحابه ترجیح داده و بالاتر از آن، گاهی، در اموری که حدیثی یا عملی اجماعی از اهل مدینه نمی‌یابد، به رأی خود تشریع کرده تا آنجا که متهم به تعرّق (مذهب عراقی‌ها، اهل رأی) شده است (دائرة المعارف الإسلامیّة، ۱۹۳۳: ۵/ ۲۵۰، فصل «مالک» از شاخت) و کلاً او، در صدد بیان رأی اهل مدینه برای حل اختلافات فقهی است و أوزاعی و مالک در این که سنت زنده، همان عمل و اجماع علما بلد خود است، مشترک می‌باشند (Shacht: Esquisse ،p. 37).

سه. أبویوسف کوفی (یعقوب بن ابراهیم، م. ۱۸۲ق). او، آغازگر روند انتقال مکتب قدیمی عراقی کوفی به أبوحنیفه (شاگرد أبویوسف) بود و میان حدیث که در زمان او بسیار شده بودند (دائرة المعارف الاسلامیة، ۱۹۳۳: ۱/ ۱۶۸ـ۱۶۹ فصل أبو یوسف از شاخت) و سنت، تمایز قائل بود و فقط احادیثی را قبول داشت که معارض قرآن و سنت نباشند (Idid, The Origins ،p. 74) و سنت نزد او، نیز قواعد مورد قبول عموم مسلمانان، فقها و منقول از راویان موثق بود (Ansari: p. 273) و بر سنت مستقر با تعابیری چون: «**سنّة محفوظة معروفة**» و «**السنّة فی هدا معروفة**»؛ یعنی طریقه عمل شده در دین یا عمل دینی مستقر، تأکید داشت (أبویوسف، الرّدّ علی سیر الأوزاعی، بی‌تا: ۳۸؛ همو، کتاب الخراج، بی‌تا: ۹۰ـ۲۰۳) که در مقابل بدعت قرار می‌گرفت.

او، «**سنّة النّبی**» را بارها استفاده کرده و به سنت رسول و سیرتش احاله داده و احادیثی را متذکر می‌شود، بدون آن که سندی برای آنها بیاورد و استدلال می‌کند که مسلمانان و سلف صالح از اصحاب چنین می‌کردند (أبویوسف، الرد علی الأوزاعی، بی‌تا: ۲۱؛ همو، الخراج، بی‌تا: ۹۹، Shacht: Origins, p. 75) و بارها در رد مدنی‌ها می‌گوید که چنین مطلبی از سنت رسول یا یکی از صحابه به ما نرسیده است (Ansari: p 278-277) که نشان می‌دهد که او صحابه را به خصوص: ائمه هدی (به قول او)؛ یعنی خلفای چهارگانه و بالاخص دو خلیفه نخست را و «سنت فقهای صالحین» را نیز در صورت وجود اثری از صحابه، حجّت می‌دانست. او، با تغییر سنتی که صالحون بنا کرده و مرجع آن عرف و عمل حسن بوده و از قبل از اسلام رسیده، حتی اگر ادعای زیان‌بخشی آن شود، مخالف بود؛ زیرا اسلام از آنها محافظت کرده است (بلاذری، فتوح البلدان، ۱۹۸۸: ۴۳۱).

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

احکام وضع شده توسط اداره‌کنندگان بازار می‌باشد (Shacht: Origins, p.74) و بـا مـلاک قـرار دادن راویان موثق، رویکرد پذیرش کلی عمل جاری توسط أوزاعی را نیز بر نتافته اسـت، از حیـث ایـن کـه نمی‌توان بر افراد مجهولی که اوزاعی آنها را برای اقرار بر سنتی، حجت دانسته، اعتماد کرد.

أبویوسف در کتاب «الآثار» خود، کلاً ۱۸۹ حدیث نبوی، ۳۷۲ حدیث موقوف و ۵۴۹ حدیث مقطوع (موقوف بر تابعین) دارد که احادیث نبوی، یک ششم آنها را تشکیل می‌دهد و از نظر برخـی (شاخت) این امر نشانگر کم توجهی او به سنت نبوی است، هر چند برخی (اعظمـی، المستشـرق شناخت والسنه النبویه، بی‌تـا: ۱/ ۸۶) آن را ناشـی از تـأخرش از أبوحنیفـه (م. ۱۵۰ق) در زمـان و احتیاط بیشتر او در قبول احادیث نبوی و صحابه می‌داند. به هر حـال، تصـور أبویوسـف از سـنت، علیرغم مناقشاتی که دارد؛ ذاتاً با تصور أوزاعی مطابقت دارد.

* به طور کلی باید گفت که مفهوم سنت زنده یـا عمـل جـاری نـزد ایـن مـدارس، متصـف بـه شمولیت، واقع‌گرایی و اجتهاد بشری بوده و در آن، افزون بر احادیث نبوی که وجه مشترک همه این مکاتب بوده، ولی در اولویت قرار ندارد، بر سنت صحابه، اجماع علما و عرف معمول در هـر شـهر تکیه می‌شود.

۲ـ سنت و تحوّل مفهوم آن نزد اهل حدیث

حرکت محدِّثان در قرن دوم آغاز شد (دائرة المعارف الاسـلامیه، ۱۹۳۳: ۱/ ۱۹۲، فصـل اهـل حدیث از شاخت) که مبنای آنها، مستند بودن هر عمل شرعی به سنت نبـوی و مقـدم شـدن قـول، فعل یا تقریر پیامبر بر هر نوع عمل جاری بود (Shacht: Esquisse, p. 31). با وجود آن که مکاتـب قدیمی در برابرچنین جریانی ایستادگی کردند، اما این جریان پیروزی شد و شافعی نقش برجسته‌ای در یاری اصحاب حدیث علیه اصحاب رأی داشته و اعلام کرد که چیـزی مقـدّم بـر حـدیث نبـوی نیست (Idem, Origins, p. 10)، هر چند رأی را با شروطی که به آن قیاس گفت و اجماع؛ اجمـاع تمام مسلمانان (نه فقط مسلمانان مناطقی خاص و محلی) را پذیرفت.

۳ـ سنت نزد اصولیون

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

یک ـ سنت به طور مطلق (بدون تقیّد به واژه‌ای دیگر)

سنت به طور مطلق، بر مرجعیت‌هایی مختلف دلالت می‌داشت که تعیین دقیـق آن بـه آسـانی میسّر نیست و به راحتی مراد از قول صحابی: «**من السنّة کذا**» یا «**السنّة عندنا**» دانسته نمی‌شود که آیا سنت پیامبر فقط است یا سنت پیامبر، صحابه، خلفاء یا ائمـه (بزرگـان دینـی). هم‌چنـان کـه در

مکاتب فقهی نخستین پیش از شافعی (م. ۲۰۴ق) مشاهده شد. اما شافعی (با توجه به منابع حنفی؛ زیرا خود در تألیفاتش تعریفی از آن به دست نداده است)، سنت به طور مطلق را به معنای سنت پیامبر فقط گرفت (بزدوی، کنزالوصول الی معرفة الاصول، ۱۳۷۳: ۲/ ۵۶۵ـ۵۶۶؛ سرخسی، الاصول، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۱۳) و مخالف تقلید از صحابی یا تقدیم برخی ادله شرعی، بر دلیل سنت پیامبر شد.

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

در حالی که نزد حنفی‌ها، این معنا توسعه یافته و تعبیر «**السنّة عندنا**» به معنای «سنت نبوی و دیگران (یعنی عمل سلف)» شد (بزدوی، کنز الوصول الی معرفه الاصول، ١٤١١: ٢/ ٥٦٥)، مگر برخی که احتیاط نموده و آن را اگر دلیلی برای دلالت آن بر سنت غیر نباشد، فقط به معنای سنت رسول معنا کردند (بخاری، کشف الاسرار، ١٤١٨: ٢/ ٥٦٣). اما ابن حزم (علی بن محمد، م. ٤٥٦ق) (الإحکام الفصول فی أصول الأحکام، ١٤٠٧: ٢/ ٧٢ـ٧٤)، چنین قول مطلقی از صحابه را، صرفاً نوعی اجتهاد توسط آنان می‌داند.

علت این تشتّت اولاً به معنای سنت برمی‌گردد که بار ارزشی نداشته و بر خوب یا بد دلالت نکرده و می‌توان **سنّة الله، سنّة الأوّلین، سنّة الإسلام، سنّة الجاهلیّة، سنّة الدنیویّة و الدینیّة، سنّة الرسول، الخلفاء یا المسلمین** گفت. ثانیاً رویکرد غالب اصولیون، تحت تأثیر رویکرد محدِّثین از قرن دوم بود که در برابر سنت زنده یا عمل جاری، به کمک شافعی، ایستادند.

دو. سنت مقیّد

که به دو شکل ذیل است:

۱ـ سنّة الله/سنّة الأوّلین

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

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

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

۲ـ سنّة الرسول

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

قدیمی‌ترین سند نشان می‌دهد که این تعبیر نزد عراقی‌های اواخر قرن اول به ظهور رسید. این سند، نامه عبدالله بن إباض (م. ۸۶ق) رهبر مذهب إباضی، به خلیفه عبدالملک بن مروان (م. ۸۶ق) می‌باشد که درآن شش بار «**سنّة النبی**» آمده است. هر چند در آن، «**سنّة المؤمنین**» و «**سنّة أبی بکر و عمر**» نیز مشاهده می‌شود (برادی، الجواهر المنتقا فی اتمام ما اخل به کتاب الطبقات، ۱۳۰۲: ۱۵۶ـ۱۵۷) که نشان می‌دهد هنوز سنت، منحصر در سنت پیامبر نشده است. هم‌چنان که ابن إباض در نقد عثمان (م. ۳۵ق) تأکید دارد که او به کتاب خدا، سنت پیامبر و آثار مؤمنان پس از او؛ یعنی أبوبکر و عمر، عمل نکرد (همان، ۱۵۶). در نامه‌ای دیگر از همین دوران که از حسن بصری (م. ۱۱۰ق) به خلیفه عبدالملک است، باز «سنت نبی» و عمل سلف به امر خداوند و سنت رسولش آمده است (قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ۱۹۷۴: ۲۱۶). با این وجود، در رساله الصحابه ابن مقفّع (م. ۱۴۲ق) که حدود ۱۴۰هق تألیف شده، به رغم آن که مؤلف بارها واژه سنت را به تنهایی یا همراه قرآن به کار برده، اثری از تعبیر «سنت نبی» نیست (کرد علی، رسائل البلغاء، ۱۹۱۳: ۱۲۰ـ۱۳۱).

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

تلقی شد که بنفسه نه به عمل و عدم عمل دیگران و نه به قبول یـا رد دیگـران، ثابـت و متبـوع باشـد (همو، اختلاف الحدیث علی هامش کتاب الأم، بی‌تا: ۷/ ۱۹) و سنت، نوعی وحی تلقی شد.

ب) مفهوم متأخر سنت و نسبت آن با معنای حکمت در قـرآن: چـه بسـا چنـین دیـدگاهی، بـه تفسیر شافعی از «حکمت» در ﴿وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَـةَ﴾ (بقـره/ ۱۲۹، ۱۵۱؛ آل‌عمـران/ ۴۸، ۱۶۴،...)، بر می‌گردد که آن را به سنت پیامبر تفسیر می‌کند؛ زیرا خداوند تعلیم آن را در کنار قـرآن از وظائف پیامبر دانسته و بدان بـر مـردم منّـت نهـاده و اطاعـت از پیـامبر و پیـروی از او را واجـب ساخته است (شافعی، الرسالة، ۱۳۹۹: ص۳۲، ۳۸، أبوزید، الشافعی و نصر حامـد، ۱۹۹۲: ۳۹) و نظر کسانی که حکمت را علم به أحکام قرآن دانسته‌اند، رد می‌کند و نیز نظـر کسـانی را کـه آن را «قرآن» گفته‌اند که بر اساس اسلوب تکرار به کار رفته دارد؛ چرا کـه عطـف بـر کتـاب شـده اسـت (شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۱۸) و در جواب کسانی که پرسیده‌اند چرا خداونـد بـرای آن ماننـد قرآن، ﴿يُتْلَى﴾ (احزاب/ ۳۴) استفاده کرده، تأویل کرده و تلاوت را صرف تلفّظ دانسته تا بتوان گفت که سنت، هم‌چون قرآن تلفّظ شده است (همان، ۱۶).

این، در حالی است که عموم فرهنگ‌های لغت، معانی «حکمت» را منع، إحکـام یـا إتقـان در قول و فعل، فصل بین حق و باطـل از طریـق تشـویق بـر کارهـای نیکـو و نهـی از کارهـای زشـت دانسته‌اند (ابن درید، جمهره اللغه، ۱۹۸۷: ۱۸۶؛ ابـن منظـور، لسـان العـرب، ۱۴۰۸: ۳/ ۲۷۰). تفاسیر نیز به این معانی لغوی اشاره دارند (طبری، جامع البیان، ۱۳۲۷: ۱/ ۶۰۸) کـه آن مـأخوذ از فصل بین حق و باطل، می‌داند، طبرسـی، مجمـع البیـان، ۱۳۷۹: ۱۴/ ۱۳۸ کـه اصـل آن را منـع؛ معنایی هم‌تراز عقل می‌داند، (قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۹۵۷: ۳/ ۳۳۰) که آن را مصـدری از إحکام و اتقان می‌داند. لذا معنای اشتقاقی این کلمه بر معنای ایجابی کلی دلالـت دارد.

البته گاهی در تأویل این کلمه اختلاف روی می‌دهد؛ طبری ذیل آیه: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشـاءُ﴾ (بقره/ ۲۶۹)، معانی متعددی را برای حکمت متـذکر می‌شـود: إصـابت در قـول و فعـل، شـناخت ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه قرآن، فهم قرآن، کتاب و فهم موجود در آن، عمل به دیـن، تعقّـل در قرآن، قرآن، علم و فقه، عقل، خشیت و نبوت. هم‌چنان کـه پـیش از آن، از امـام صـادق﵇ (م. ۲۹۶ق) برای این لفظ در اینجا، معنای طاعت از خداوند و شناخت امام نقل شده اسـت (کلینـی، الکافی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۸۵) [۲۹] و از ابن جعفر أزکوی إباضی (زنده در قرن۳و۴) (الجامع، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۸) نقل شده که آن، قرآن است و طبرسی (مجمع البیان، ۱۴۱۵: ۲/ ۲۴۴ـ۲۴۵) از أبوعلی جبائی (م. ۳۰۳ق) نقل می‌کند که آن، کتاب‌ها، آیات و دلالت‌هایی است که خداوند آنها را به پیـامبرانش و امت‌هایشان داده تا به شناخت او و دینش رهنمون شوند.

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

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

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

سیّال بودن مفهوم سنت نبوی

هر چند بیشتر اصولیون، با شافعی در تفسیر حکمتش همراه نبودند، اما در تثبیت دلالت سنت بر سنت نبوی فقط، به عنوان مفهومی اصولی، با او همگام شدند. قاضی عبدالجبار معتزلی (فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ۱۹۷۴: ۱۶۰)، ابن حزم (الإحکام الفصول فی أصول الأحکام، ۱٤۰۷: ۲/ ۱۴۶)، أبوالولید باجی مالکی (إحکام الفصول فی أحکام الأصول، ۱٤۰۹: ۳۰۹)، غزالی (المستصفی من علم الأصول، ۱۴۱۱: ۱/ ۶، ۱۲۹) و کلوذانی حنبلی (التمهید فی أصول الفقه، ۱۴۰۶: ۳/ ۱۰۳)، سنت نبوی را همراه قرآن و اجماع، به عنوان دلیلی شرعی ذکر می‌کنند و قاضی

عبدالجبار (فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ۱۹۷۴: ۱۶۰ـ۱۶۲) فقط حدیثی که نقلش از پیامبر ثابت بود، می‌پذیرد و سنت را از منظر اصولی، امر و فعلی می‌داند که برای تداوم و عمل بدان، صادر شده است که متناسب با معنای اشتقاقی کلمه؛ جریان و استمرار است و شاگردش أبوالحسین بصری نیز آن را برگزیده است.

امّا ابن حزم (الإحکام الفصول فی أصول الأحکام، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۴۶)، أبوالولید باجی مالکی (إحکام الفصول فی أحکام الأصول، ۱۴۰۹: ۳۰۹)، غزالی (المستصفی من علم الأصول، ۱۴۱۱: ۱/ ۶) و کلوذانی (التمهید فی أصول الفقه، ۱۴۰۶: ۱/ ۷)، علاوه بر قول و فعل، آن را شامل تقریر پیامبر نیز کردند و به تدریج، هم در مفهوم سنت توسعه شد و هم فاصله آن از حدیث بیشتر؛ هم‌چنان که تصریح شده سنت اعم از حدیث است؛ زیرا سنت شامل فعل و قول است و حدیث فقط شامل قول (بخاری، کشف الاسرار، ۱۴۱۸: ۱/ ۵۱) تا به مفهوم اصولی خاص خود دست یابد.

افزون بر توسعه معنای سنت در امور مرتبط با پیامبر، از حیث صاحب سنت نیز نزد حنفی‌های اصولی متأخر، توسعه یافته و شامل صحابه نیز گشت (همو، ۲/ ۴۴۷) و ظاهراً چنین اختلافی میان حنفی‌ها و دیگران، ریشه‌های کهنی دارد؛ نقل شده که صالح بن کیسان و زهری به نگارش حدیث نبوی پرداختند و پس از اتمام، زهری از او می‌خواهد که حدیث صحابه را نیز بنویسند؛ چون سنت است، اما ابن کیسان آن را سنت ندانسته و نمی‌نویسد (ابن عبدالبر، جامع البیان العلم وفضله، ۱۳۴۶: ۱/ ۷۷) [۳۳]. البته معلوم نبود مراد از صحابه چه کسانی هستند؛ تمام صحابه، خلفای چهارگانه یا دو خلیفه نخست. برای مثال أبو یوسف و شیبانی (محمد بن حسن) صحابه را حجت می‌دانند به خصوص خلفای چهارگانه، اما فقط بر دو خلیفه نخست تمرکز کرده‌اند (Ansari: P 159). إباضی‌ها نیز فقط به سنت دو خلیفه اول در کنار سنت پیامبر قائل بودند، چون این دو پیش از فتنه، خلیفه بودند (مقدمه محقق کتاب أزکوی، الجامع، ۱۹۸۱: ۴۶؛ برّادی، الجواهر المنتقا، ۱۳۰۲: ۱۶۵؛ ابن سلّام إباضی، لواب، ۱۹۸۶: ۱۶۵) و شیعه، نه سنت صحابه، بلکه سنت ائمه معصومین را از حیث قول مورد اعتنا و در کنار کتاب و سنت پیامبر قرار دادند (مفید، مختصره التذکره باصول الفقه، بی‌تا: ۲/ ۱۵) و این خود، نشانگر توسعه معنای سنت نزد شیعه است و از آنجا که نظر مفید، ممکن بود فقط بر اقوال ائمه که سنت پیامبر را نقل می‌کنند، دلالت کند، اصولیون شیعه، به صراحت سنت ائمه را هم‌چون سنت پیامبر، شامل قول، فعل و تقریر دانستند (فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهی فی الاسلام، ۱۹۸۷: ۱۱۱).[۳۴]

وحیانی شمردن سنت

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

شافعی نخستین کسی است سنت را وحی، اما از نوعی متفاوت با وحی قرآن دانست که خداوند آن را در دل پیامبرش انداخت و به این حدیث از پیامبر استناد کرد: «**إِنَّ الرّوحَ الْأَمینَ قَدْ أَلْقَی فی رَوْعِی أَنَّهُ لَنْ تَموتَ نَفْسٌ حَتّی تَسْتَوْفِی رِزْقَها فَأَجْمِلوا فِی الطَّلَبِ**» (شافعی، الرساله، ۱۳۹۹: ۹۳) [۳۵] و ألقی فی الروع، القای معنا از سوی خداوند و وحی قرآن، القای معنا و لفظ است. شافعی چون می‌دانست این نظریه، یقینی نخواهد بود، لذا نه به قرآن، بلکه به حدیثی نبوی که به دلایل مختلفی، تضعیف شده و محقق «الرساله» بدان مشروحاً پرداخته، استناد کرده است (ر.ک: همو، ۹۳ـ۱۰۳، پاورقی۸).

اما ابن حزم ضمن اعتقاد به وحیانی بودن سنت (ابن حزم، الاحکام الفصول فی اصول الاحکام، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۹،۴۳)، نظریه شافعی را توسعه داد و وحی را به دو قسم: الف) تلاوت شونده مُعجِز: قرآن، ب) روایت شده، غیر مؤلَّف، غیر مُعجِز و غیر تلاوت شونده اما خواندنی: حدیث پیامبر تقسیم کرد (همان، ۱/ ۹۳)؛ و غزالی نیز پس او، چنین می‌گوید (غزالی، المستصفی من علم الاصول، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۲۹). لذا ابن حزم معتقد به عدم تعارض بین نصوص شده (ابن حزم، الاحکام الفصول فی اصول، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۷۳ـ۱۷۴) و جواز نسخ قرآن به سنت و به عکس را داد (همو، ۴/ ۵۰۵) و سنت را همتای قرآن ساخت و اجتهاد پیامبر را نفی کرد (همو، ۵/ ۱۲۷) و به آیه ﴿**وَ ما یَنْطِقُ عِنَ الْهَوَی * إِنْ هُوَ إِلّا وَحْیٌ یُوحَی**﴾ (نجم/ ۳ـ۴) استناد نموده تا امر و نهی پیامبر را وحی بداند (همو، ۶/ ۲۱۰).

هرچند این تفسیر آیه، با استقبال برخی از مفسران روبرو شد (قرطبی، الجامع لاحکام، ۱۹۵۷: ۹/ ۸۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۹: ۱۲/ ٤۲)،[۳٦] اما برخی دیگر با شدت نسبت بدان مخالفت کردند، از جمله کلوذانی چنین آن را رد کرده است:

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

۲. لفظ نطق، منصرف به قول است، پس فعل چه خواهد شد؟ این جواب، در اصل از قاضی عبدالجبار بوده که کلوذانی آن را از أبوالحسین بصری (المعتمد فی أصول الفقه، ۱٤۰۳: ۲/ ۷٦۳) گرفته است.

۳. سبب نزول این آیات، برآن دلالت دارد که کفّار قریش در مصدر الهی وحی تشکیک و آن را قول خود پیامبر دانستند که در رد آن، این آیات نازل شد (کلوذانی، التمهید فی اصول الفقه، ١٤٠٦: ٣/ ٤١٩ـ٤٢٠). به عبارت دیگر، این آیات، مکی بوده (و نیز ر.ک: طوسی، التبیان، ١٤٠٩: ٩/ ٤٢٠، طبرسی، مجمع البیان، ١٤١٥: ٩/ ٢٨٤) و متوجه رد تشکیک نسبت به کل قرآن نه قول و فعل پیامبر بوده است (شحرور، الکتاب والقرآن، ١٩٩٠: ٥٤٥).

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

پیامدهای تثبیت وحیانی شدن سنت اصولی

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

دو. دوره‌ای لاهوتی و متجلی در سه میراث حدیثی رقیب: سنی، شیعی و خوارجی را پایه‌گذاری کرد. مجموعه‌های حدیثی این سه میراث، به رغم ادعایشان که صاحب مدوّناتی کاملا صحیح هستند، با هم، هم‌ساز نبوده و نمایانگر اوج مواجهه اهل سنت با شیعه می‌باشد که به قصد تسلط بر رهبری برتری که هر نوع تسلط سیاسی یا عدم آن را تجویز می‌کند، صورت گرفت. این مواجهه در حقیقت، همان عاملی است که مفهوم سنت را از حوزه علم به حوزه ایدئولوژیک منتقل و آن را مفهومی ایدئولوژیکی ساخت تا معنایش حداکثر انطباق بر معنای فرقه‌ای پیدا کند که از نظر تاریخی، بر دیگر فرق اسلامی پیروز شد؛ یعنی اهل سنت و جماعتی که مدعی انتسابشان به سنت نبوی هستند، در حالی که شیعه، از سنت اهل بیت[ﷺ]؛ یعنی بیت محمد[ﷺ] سخن می‌گویند (ارکون، الفکر الإسلامی، ١٩٨٧: ٢٧؛ أبوزید، مفهوم النص، ١٩٩٠: ٨٢).

سه. این مفهوم، از شافعی تا کلوذانی، پیوسته چالش‌برانگیز و نظریه‌ای در برابر نظریه‌ای دیگر بود و چه بسا، مهم‌ترین آنها، انتقاد شافعی در کتاب «الأمّ» از مفهوم سنت نزد مالک است که آن را به عمل اهل مدینه مستند می‌کرد. پس از او، ابن حزم نیز [با ذکر ده‌ها مورد اختلاف فتوای مالک با آن‌چه روایت کرده،] اصل تقلید [از سنت نبوی توسط مالک] را نفی نمود (ابن حزم، الاحکام الفصول فی اصول الاحکام، ١۴٠٧: ٢/ ١٠٠ به بعد).

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

تاریخ‌انگاری حجّیّت سنت

ظاهراً اصل بحث از حجیّت قرآن و سنت و نیز اجماع و قیاس از مباحث کلامی بوده (ابن عبدالشکور، شرح مسلم الثبوت، ۱۳۲۶: ۱/ ۱۷) که در علم اصول بنابر ضرورت بدان پرداخته شد و برخی در بحث حجیّت سنت، تصریح کردند که آن، مانند حجیّت قرآن، امری بدیهی است (ابن حزم، الاحکام الفصول، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۳ به بعد، ابن عبدالشکور، شرح مسلم الثبوت، ۱۳۲۶: ۱/ ۱۷؛ عبدالخالق، حجیت السنه، ۱۹۸۶: ۲۴۹؛ ابن خلدون، المقدمة، ۱۹۶۱: ۸۱۳) و به رد مخالفین این نظر، بلکه تکفیر آنها، اقدام کردند (شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۲۸ به بعد، ابن حزم، الاحکام الفصول، ۱۴۰۷: ۲/ ۷۹ـ۸۰).

اما این ادعا با تاریخ حدیث چندان مطابقت ندارد. ظهور پدیده وضع[۳۸] [در کنار دیگر آسیب‌های نقل حدیث، مانند سهو، نسیان، نقل به معنا، عدم ضبط] از دیرباز واکنش بسیاری را نسبت به صحت بخشی یا تمام حدیث برانگیخت و برخی قائل به عدم حجیت آن شدند (ر.ک:شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۱۴؛ بغدادی، اصول الدین، ۱۹۲۸: ۱۹؛ ابن حزم، الاحکام الفصول، ١٤٠٧: ٢/ ٧٩؛ شاطبی، الموافقات، بی‌تا: ۴/ ۱۷؛ سیوطی، مفتاح الجنه، ۱۹۸۷: ١٤) و شافعی فصلی طولانی به نام «باب حکایة قول الطائفة التی ردّت الأخبار» اختصاص داده و اشکالات منکرین صحت حدیث، از کذب، نسیان، سهو، خطا، ادراج،... را متذکر شده و سپس به نقد آنها می‌پردازد (شافعی، جماع العلم، ۱۹۸۴: ۱۴ به بعد) و سیوطی [در قرن۱۰ نیز]، در کتابی به نام «مفتاح الجنّة فی الاحتجاج بالسنّه» به ذکر مطالب این گروه و پاسخ به آنها می‌نگارد که نشان می‌دهد چنین انکاری حداقل تا زمان سیوطی تداوم داشت.

با این وجود، نامی از اصحاب چنین نظری نیست، هر چند شافعی به اهل کلام بودنشان و نیز برخی از انگیزه‌های سیاسی (مانند ریاست‌طلبی) و مذهبی و نیز تقلید، عدم دقت و غفلتشان، اشاره دارد (شافعی، جماع العلم، ١٩٨٤: ١٢) و برخی احتمال داده‌اند که ضِرار بن عمرو غطفانی (م. ۱۹۰ق)، عماد بن سلیمان، نظّام (م. ۲۳۱ق) و حفص الفرد (أبویحیی) که نزدیک به معتزله و نیز معاصر شافعی بودند، از جمله آنها باشند (رضوان، الشافعی و الرساله، ۱۹۹۰). برخی، خوارج

و روافض شیعه (که بعضی از آنها حتی قرآن را به سبب تحریف، حجیّت نمی‌دانستند) را از این منکرین شمرده‌اند (بغدادی، اصول الدین، ۱۹۲۸: ۱۹؛ شاطبی، الموافقات، بی‌تا: ٤/ ۱۷، سیوطی، مفتاح الجنه، ۱۹۸۷: ١٤) که سیوطی بر آن است که اصل این نظریه به زنادقه و گروهی از غلات رافضی برمی‌گردد که در زمان ائمه چهارگانه و پس از آن بسیار شده بودند و این ائمه و اصحابشان به مقابله آنها اقدام کردند.

اما برخی از متأخرین با توجه به تصریحات شافعی و ابن قتیبه در «تأویل مختلف الحدیث» که از نفی حدیث توسّط معتزله به سبب تعارضشان با هم یا با قرآن سخن گفته، برآنند که اصحاب این نظر از بصره که آن روزگار مرکز جنبش کلامی و اعتزالی بود و از معتزلی‌ها باشند (خضری، تاریخ التشریع الاسلامی، ۱۹۸۸: ١٢٤ـ١٢٥؛ یوسف موسی، تاریخ الفقه الاسلامی، ۱۹۵۸: ۲/ ١٠٤؛ سبکی و دیگران، تاریخ التشریع الاسلامی، ۱۹۳٦: ۲۰۲؛ سباعی، السنه و مکانتها فی التشریع الاسلامی، ۱۹۸۵: ١٤٩ـ١٤٣)، هر چند برخی از سلفی‌ها تلاش کردند این تهمت را از معتزله برداشته و فقط روافض را به استناد سخن ابن حزم متهم کنند (عبدالغنی، حجیت السنه، ۱۹۸٦: ٢٦٨)، در حالی که ابن حزم، فقط نظر غلات روافض نسبت به عدم حجیت قرآن را ذکر کرده و سخنی از نفی حجیّت سنت نزد آنان ندارد (ابن حزم، الاحکام الفصول فی اصول الاحکام، ١٤٠٧: ۱/ ۹۲) [۳۹].

انکار حجیّت سنت ریشه‌های کهن در میراث اسلامی ما داشته و از زمان ائمه چهارگانه به ظهور رسیده و وجدان اسلامی تا پیروزی مدرسه حدیث و تحکیم حجیّت سنت، به مثابه دلیل دوم پس از قرآن، به بداهت این حجیّت قانع نشده بود، هر چند در دوران متأخر مجدداً گروهی منکر حجیّت حدیث به ظهور رسیده و اتکای خود را صرفاً بر قرآن قرار دادند و بر خود نام «قرآنیّون»[٤٠] نهادند که مشهورترین آنها، محمد توفیق صدقی است که نظریات خود را در مجله المنار (سال ۹، شماره ۷ و ۱۲) تحت عنوان «الإسلام هو القرآن وحده» منتشر کرده است.

نتیجه

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

وحیانی تبدیل و تاریخیّت این مفهوم انکار شد. این مفهوم نـوین را اصـولیون در نتیجـه اقتضـائات فرقه‌ای و تاریخی خاصی ساخته‌اند که تاریخی و نسبی بوده و پیامبر و اصحابش آن را نمی‌شناختند که این تعریفی اصولی و اشتباه از سنت بوده و موجب دفن اسلام شد (شـحرور، الکتـاب والقـرآن، ۱۹۹۰: ۵۱۸) و اندیشه اسلامی را در اعماق پرتگاه مسیحی افکند؛ مسیحیت، به طور اختصاصـی به شخصیت مسیح مرتبط است و کلام مسیح نزد آنها، عین کلام خدا بود. از این رو، تمام اناجیـل را با وجود اختلافاتی که دارند، سیره ذاتی مسیح و مسیح همان شهادت خداوند بـر انجیـل دانسـته شد. این شهادت نزد مسلمانان، همان «کتاب منزل» نه شخصیت پیامبر بود که بـا مفهـوم سـنتی و کلاسیک سنت، پیامبر، همان شهادت خداوندی در کنار قرآن گشت بلکه عملاً حدیث نبوی بـیش از کتاب خداوند مورد اتکا و اعتماد قرار گرفت (همان، ۵۶۸).

ضمناً از منظر جامعه‌شناسی، دین ضمن تأثیرگذاری شدید در جامعه بشری، از عوامل اجتمـاعی، هم‌چون اقتصاد، سیاست و عرف تأثیر می‌پذیرد. لذا باید به بازخوانی و واکـاوی نظریـات و مفـاهیمی که متکلمان و فقها و اصولیون نهاده‌انـد؛ کسـانی کـه هـیچ تصـوری از مفهـوم جامعه‌شـناختی ادیـان نداشته‌اند، پرداخت (ر.ک: أرکون، الإسلام أصالة و ممارسة، ۱۹۸۶: ۱۹ـ۲۰).

بررسی و نقد

هم‌چنان که ملاحظه شد، حمادی در این نوشتار، به بررسی مفهوم سـنت نبـوی؛ دومـین منبـع مسلمانان و تاریخ‌مندی آن در ابعاد مختلف آن پرداخته تا در نهایت ثابت کند که سنت، در معنـا و حجیّت، امری تاریخی بوده و در دو قرن نخست به معنای کنونی شناخته نمی‌شد، هـر چنـد منکـر معیار بودن آن به طور کلی و در کنار دیگر منابع تشریع نیست و تا حدودی نیز در بیان این نظریه بـا همه کاستی‌های تحقیقش، موفق بوده است. از جمله ایـن کاسـتی‌ها، عـدم اسـتفاده از احادیـث و کاربرد سنت در آنها است، مگر یک بار آن نیز از حدیثی ضعیف. هر چند به نظر می‌آید از قرآنیّـون که چندان به حدیث اعتماد ندارد، چنین کاری منطقی باشـد، ولـی بایـد بـه یـاد داشـت، حتـی در صورت مخدوش و معلول بودن احادیث، این احادیث به هر حال، میـراث فرهنگـی و لغـوی تلقـی می‌شوند و اگر مضامینشان صادر از معصوم نباشد، امـا صـادر از مسـلمانان بـوده و بررسـی آنهـا، می‌تواند نحوه کاربرد لفظ و دلالتش نزد آنان استخراج کرد. برای نمونه می‌توان به کـاربرد سـنت در حدیث شیعه اشاره‌ای کرد که قاعدتاً نباید دور از کاربرد آن در احادیث اهل سنت باشد. این کاربرد عبارت است از:

۱. هر چه از معصوم رسیده در مقابل بدعت: از علی‌ؑ: «**أمّا السُّنّةُ فَسُنّةُ رَسولُ اللـهِ ﷺ وَأمّـا الْبِدْعَةُ فَما خالَفَها**» (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ۱٤۰٤: ۲۱۱)؛

۲. مستحب در مقابل واجب: امـام بـاقر یـا صـادق﵇: «**الصَّـلَوَاتُ فَرِیضَـةٌ، وَ لَـیسَ الِاجْتِمَـاعُ بِمَفْرُوضٍ فِی الصَّلَوَاتِ کلِّهَا، وَ لکنَّهَـا سُـنَّةٌ**» (کلینـی، الکـافی، ۱٤۰۷: ۳/ ۳۲۷؛ طوسـی، تهـذیب الأحکام، ۱۳٦۵: ۳/ ۲۴)؛

۳. وجوب‌های نبوی نه قرآنی: «**سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا﵇ الْقَوْمُ یکونُونَ فِی السَّفَرِ فَیمُوتُ مِنْهُمْ مَیتٌ وَ مَعَهُمْ جُنُبٌ وَ مَعَهُمْ مَاءٌ قَلِیلٌ قَدْرَ مَا یکفِی أَحَدَهُمَا أَیهُمَا یبْدَأُ بِهِ قَـالَ یغْتَسِـلُ الْجُنُـبُ وَ یتْـرَک الْمَیتُ لِأَنَّ هَذَا فَرِیضَةٌ وَ هَذَا سُنَّةٌ**» (همان، ۱/ ۱۱۰)؛

٤. سیره و عمل مستمر: پیامبرﷺ: «**خَمْسٌ لَا أَدَعُهُنَّ حَتَّی الْمَمَاتِ الْأَکـلُ عَلَـی الْحَضِـیضِ مَـعَ الْعَبِیدِ وَ رُکوبِی الْحِمَارَ مُؤْکفاً وَ حَلْبِی الْعَنْزَ بِیدِی وَ لُبْسُ الصُّوفِ وَ التَّسْلِیمُ عَلَی الصِّبْیانِ لِیکونَ ذَلِک سُـنَّةً مِـنْ بَعْـدِی**» (صـدوق، الخصـال، ۱٤۰۳: ۲۷۱؛ طباطبـایی، مفهـوم‌شناسـی سـنت، http://www.hadith.net/post/۳۹۷٦۰).

هم‌چنان که از برخی مصادر معجمی معتبر پنج قرن اول بـرای بررسـی معنـای لغـوی اسـتفاده نکرده که مترجم برای تکمیل بحث، آنها را متذکر شده است. ضـمناً برخـی از ایـن مصـادر، بـرای سنت چندین معنا ذکر کرده‌اند، اما مؤلّف فقط به یک معنای آن اکتفا نموده کـه بـاز متـرجم تـلاش کرده همه معانی مربوط آورده شود. همچنین او، از منابعی گاهی استفاده کرده که متعلّق به پنج قرن نخست نمی‌باشند.

رویکرد حمادی، پیش از او نیز نزد نو اعتزالیونی چـون أبوزیـد و ارکـون مشـاهده می‌شـود کـه حمادی نیز از جمله آنان است. برای مثال پیش‌فرض أبوزید در کتاب‌های خود، چون: نقد گفتمـان دینی، معنای متن، النص و السـلطه و الحقیقـه، الفکـر الـدینی بـین اراده المعرفـه و اراده الهیمنـه، «قدسی بودن دین و قدسی نبودن و اجتهادی بودن معرفت دینی» است که نباید دومی را عـین دیـن دانست و سنت نیز معرفت دینی بوده که توسط شافعی، بنـابر مقاصـد خـاص مـذهبی یـا سیاسـی مطرح گشت که عرف قریشیان و زمانه را تبدیل به دین کـرد. دلایـل او نیـز عبارتنـد از: ۱. وحیـانی نبودن سنت بلکه الهامی بودن آن؛ ۲. مشورت کردن پیامبر با مردم؛ ۳. تبعیت سنت از قرآن؛ چـون شافعی سنت را ناسخ قرآن نمی‌داند؛ ۴. عصمت نبودن پیامبر در همه امـور و ناسـازگاری عصـمت مطلق با آیات قرآنی. عصمت مطلق و نادیده گرفتن وجوه بشـری پیـامبرﷺ را شـافعی ابـداع کـرده است؛ ۵. عدم استقلال سنت در تشریع نزد قدما؛ ۶. تأخیر در تدوین سنت.

البته نمی‌توان انکار کرد که در میراث حدیثی، آسیب‌های جدی وارد شـده اسـت و دانشـمندان فریقین نیز از دیرباز بر ایـن امـر واقـف و بـا تأسـیس علـوم و تـألیف کتـب بسـیاری در خصـوص اعتبارسنجی این میراث، تلاش کردند ضمن شناسایی این آسیب‌ها، به پیرایش این میراث پرداخته و

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

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

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

ضمناً تألیفات در نقد سنت یا دفاع از آن بسیارند؛ در نفی سنت، مانند: الاسلام هو القرآن وحده از محمد توفیق صدقی، مصادر التاریخ الاسلامی از اسماعیل ادهم، القرآن و کفی مصدراً للتشریع الاسلامی از احمد صبحی، دین السلطان از نیازی عبدالعز، الحدیث و القرآن و نیز سنة الاولین از ابن قرناس که بیشتر، از آنِ قرآنیون می‌باشند. در مقابل تألیفات بسیاری در دفاع از سنت نگاشته شده که عموماً با نقد بخشی از میراث حدیثی و بعضاً در رد رویکرد عدم حجیت سنت می‌باشند، مانند: أضواء علی السنّة المحمدیّة أو الدفاع عن السنّة از أبوریه، السنة النبویة بین اهل الفقه و اهل الحدیث از محمد غزالی، شفاء الصدر بنفی عذاب القبر و تبصیر الأمة بحقیقه السنة از اسماعیل منصور، العقل من النقل و قراءة نقدیه لمجموعة من أحادیث البخاری از سامر اسلامبولی، تدوین السنة از ابراهیم فوزی، ترجمان القرآن از أبوالاعلی مودودی، دراسات فی السنة النبویة از محمد ضیاء الرحمن أعظمی، السنة النبویة وحی از خلیل طاهر و نیز از شیخه بنت مفرح یا أبولبابه بن الطاهر حسین، السنة النبویة و مکانتها از نور قاروت و نیز از رقیه نیاز، کتابات أعداء الاسلام ومناقشتها از عماد شربینی، افعال الرسول ودلالتها از محمد عتیبی، ضرورة الاهتمام بالسنن النبویة از عبدالسلام بن برجس، السنّة و مکانتها از مصطفی سباعی، السنة حجّیّتها و مکانتها فی الاسلام و الرّدّ علی منکریها از محمد لقمان سلفی، السنة النبویة و بیانها للقرآن الکریم از محمود احمد حسین عبدربّه،... و نیز: رویکرد أبوزید به سنت و حجیت آن از محمد کاظم

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

پی‌نوشت‌ها

[۱] حمادی ذویب، فارغ التحصیلان دانشکده ادبیات تونس و شاگرد عبدالمجید شرفی؛ متفکر نواندیش تونسی و صاحب کتاب‌هایی چون: الاسلام و الحداثة (اسلام و مدرنیته)، تحدیث الفکر الاسلامی (نوسازی اندیشه دینی)، الاسلام بین الرسالة و التاریخ (اسلام میان رسالت و تاریخ) و استاد راهنمای رساله وی، به نام «السنّة اصلاً من اصول الفقه الی نهایه القرن الخامس الهجری (۱۹۹۳م) » (سنت نبوی، منبعی از منابع اصول فقه تا پایان قرن پنجم) است. حمادی، سپس این اثر را در سال ۲۰۰۵م با عنوان «السنّة بین الاصول و التاریخ» (سنت نبوی میان اصول[فقه] و تاریخ) به چاپ رسانید که این نوشتار نیز ترجمه‌ای از مباحث نخستین کتاب «السنّة بین الاصول و التاریخ» (چاپ مرکز الثقافی العربی، دارالبیضاء ـ مغرب، بیروت، ۲۰۱۳م)، از صفحات۷ الی۷۱ (مقدمه چاپ اول و دوم، باب اول و ابتدای باب دوم)؛ مباحث مرتبط با تاریخ‌انگاره مفهوم سنت و حجیّت آن است. متذکر می‌شود که تمام پی‌نوشت‌ها و منابع آن، از مترجم بوده و کتابنامه آن به طور مستقل در پایان پژوهش آورده می‌شود.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[۱۳] ابن سیده که نویسنده پس از این، از او و کتابش «المخصص» یاد می‌کند، در کتاب معجمی خود «المحکم و المحیط الأعظم» (۸/ ۴۱۶ـ۴۱۸) به تفصیل و به شرح ذیل به معنای سنت پرداخته است: الف) چهره، گردی چهره یا پیشانی؛ ب) سنت خداوند، احکام، اوامر و نواهی او؛ ج) سیره خوب یا بد در معنای«سنت الأولین» (کهف/ ۵۵)؛ د) طبیعت؛ هـ) سمت و سو و جهت؛ و) جریان و حرکت شدید؛ ز) الگو و مثال؛ ح) جریان آرام مانند ریختن آب،...، ولی به معنای الگوی معیار یا طریقت پسندیده اشاره نکرده است.

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

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

[۱۶] هر چند باید گفت که اولاً زمخشری از علمای قرن۶ است و بنای نویسنده تاریخمندی سنت تا قرن ۵ می‌باشد، ثانیاً او در «اساس البلاغة» (۱۴۱۹: ۱/ ۴۷۸)، سنت را به معنای طریقت نیز گفته است.

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

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

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

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

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

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

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

[۲۳] «بر مثالی واحد بودند» ظاهراً چندان ربطی به معنای معیاری مد نظر نویسنده ندارد. ضمناً می‌توان مثال را در اینجا معادل طریقه گرفت که معنایی شناخته شده نزد پیشینیان است.

[۲۴] ظاهراً نخستین کسی که قصیده مشتمل بر بیت مذکور را آورده، ابن هشام (م. ۲۱۳ق) (السیرة النبویه، ۱۳۷۵: ۲/ ۵۷۱) می‌باشد.

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

[۲۶] این معنا، اعم از سنت نبوی است و طبرسی نیز اشاره دارد که یکی از این سنت‌ها، سنت نبوی است. اما ارجاع به طبرسی که متوفای قرن۶ است، بنابر روش مؤلف، درست نیست، حداقل ایشان در میان شیعیان باید به طوسی (م. ۴۶۰ق) در «التبیان» ارجاع می‌داد، هر چند طوسی نیز ذیل همان آیه‌ای که طبرسی معنای مذکور را گفته؛ یعنی (آل‌عمران/ ۱۳۷)، همان معنای طبرسی را آورده است (التبیان، ۱۴۰۹: ۲/ ۵۹۷). البته هر دو تفسیر، در جاهای متعددی سنت را به همان مصطلح به کار برده‌اند (ر.ک: همان، ۱/ ۳۹۹، ۴۶۷؛ ۲/ ۱۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱/ ۳۹۴، ۴۲۳؛ ۲/ ۳۴۲ و ...).

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

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

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

[۳۰] البته عموم تفاسیر، در معنای حکمت، به معنای سنت نیز اشاره دارند، مانند تفاسیری که مؤلف از آنها یاد کرده است. برای مثال طبری ذیل آیات ۱۲۹، ۱۵۱ و ۲۶۹ بقره، ۴۸ و ۱۶۴ آل‌عمران (جامع البیان، ۱۴۲۰: ۳/ ۸۶ـ۸۷، ۲۱۱، ۵/ ۵۷۶؛ ۶/ ۴۲۲ـ۴۲۳؛ ۷/ ۳۶۹) آن را علم به احکام قرآنی مبتنی بر بیان نبوی، از تبیین مجمل، حلال و حرام، امر و نهی و...، می‌داند (همان، ۳/ ۸۷، ۹/ ۲۰۰) که ظاهراً همان سنت خواهد بود و ذیل آیه ۲۵۱ بقره، آن را نبوت (همان، ۵/

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

منابع

الف) کتابنامه مقاله اصلی[1]

۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، کتاب النبوات (فصل الاستدلال بسنته و عادته)، چاپ اول، مصر، ۱۳۴۴ق.
۲. ابن حزم، محمد علی، الإحکام الفصول فی أصول الأحکام، چاپ دوم، بیروت، ١٤٠٧ق.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمه، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۶۱م.
۴. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، ۱۹۸۵م.
۵. ابن سکّیت، تهذیب الألفاظ، بیروت، ۱۸۹۵م.
۶. ابن سکّیت، یعقوب بن اسحاق، ترتیب إصلاح المنطق، چاپ سوم، مصر، ۱۹۷۰م.
۷. ابن سلّام إباضی، لواب، بدء الاسلام و شرائع الأدیان، ویسبادن (آلمان)، ۱۹۸۶م.
۸. ابن طالب، عثمان، علم المصطلح بین المعجمیّهٔ و علم الدلالهٔ، فصلی از کتاب گروهی: تأسیس القضیهٔ الصطلاحیهٔ، تونس، ۱۹۹۰م.
۹. ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله، جامع بیان العلم و فضله، مصر، ۱۳۴۶ق.
۱۰. ابن عبدالشکور، محب الله، شرح مسلّم الثبوت علی هامش المستصفی غزالی، المطبعة الحسینیة المصریة ـ مطبعة کردستان العلمیة، ١٣٢٦ق. (*)
۱۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغهٔ، چاپ اول، قاهره، ۱۳۶۸ق.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۱۳. أبوالحسین بصری، محمد بن علی، المعتمد فی أصول الفقه، تحقیق محمد حمید الله و احمد بکیر و حسن حنفی، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۴. أبوالولید باجی، سلیمان بن خلف، إحکام الفصول فی أحکام الأصول، تحقیق عبدالمجید ترکی، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۱۵. أبوریه، محمود، أبوهریرهٔ شیخ المضیرهٔ، چاپ سوم، بی‌تا.
۱۶. أبوزید، نصر حامد، الشافعی و تأسیس الایدیولوجیهٔ الوسطیّهٔ، چاپ اول، قاهره، ۱۹۹۲م.
۱۷. أبوزید، نصر حامد، مفهوم النص، دراسهٔ فی علوم القرآن، چاپ اول، بیروت، ۱۹۹۰م.

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

۱۸. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغهٔ، چاپ ششم، تونس، ۱۹۸۳م.
۱۹. أبویوسف، یعقوب بن ابراهیم، الخراج، تحقیق طه عبد الرءوف سعد و سعد حسن محمد، قاهره، المطبعة السلفیة ومکتبتها، بی‌تا. (*)
۲۰. أبویوسف، یعقوب بن ابراهیم، الرّدّ علی سیر الأوزاعی، تحقیق أبو الوفا أفغانی، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا. (*)
۲۱. أرکون، محمد، الإسلام أصالهٔ و ممارسهٔ، چاپ اول، سوریه، ۱۹۸۶م.
۲۲. أرکون، محمد، الفکر الإسلامی قراءهٔ علمیهٔ، بیروت، ۱۹۸۷.
۲۳. أرکون، محمد، من الاجتهاد الی نقد العقل الإسلامی، چاپ اول، لندن، ۱۹۹۱م.
۲۴. أزکوی، محمد بن جعفر، الجامع، عمان، ۱۹۸۱م.
۲۵. أزهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغهٔ، مصر، بی‌تا.
۲۶. اعظمی، محمد مصطفی، المستشرق شاخت والسنة النبویة (ضمن کتاب مناهج المستشرقین: الدراسات العربیة الإسلامیة).
۲۷. بخاری، عبدالعزیز بن احمد، کشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوی، تحقیق عبد الله محمود محمد عمر، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق. (*)
۲۸. برّادی، أبوالقاسم بن ابراهیم، الجواهر المنتقاة فی إتمام ما أخل به کتاب الطبقات، قاهره، ۱۳۰۲ق.
۲۹. بروکلمان، کارل، تاریخ الأدب العربی، مصر، ۱۹۶۱م.
۳۰. بَزدَوی، علی بن محمد، کنز الوصول الی معرفهٔ الأصول (بر حاشیه کشف الأسرار عبد العزیز بخاری)، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۳۱. بغدادی، عبدالقاهر بن عمر، أصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸م.
۳۲. بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، دار ومکتبة الهلال، ۱۹۸۸م. (*)
۳۳. جمعی از نویسندگان، مناهج المستشرقین: الدراسات العربیة الإسلامیة، تونس: مکتب التربیة العربی لدول الخلیج و المنظمة العربیة للتربیة و الثقافة و العلوم، ۱۹۸۵م.
۳۴. جوینی، عبدالملک بن عبدالله، البرهان فی أصول الفقه، تحقیق عبدالعظیم الدیب، قطر، ۱۳۹۹ق.
۳۵. خضری، محمد، تاریخ التشریع الإسلامی، بیروت، ۱۹۸۸م.
۳۶. دائرة المعارف الإسلامیّه، چاپ العربیه (خورشید، شنتناوی، یونس)، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۳۳م.

۳۷. رازی، احمد بن حمدان، الزینة فی الکلمات الإسلامیة العربیة، لندن: چاپ سوم، ۱۹۸۸م.
۳۸. رضوان، السیّد، الشافعی و الرسالة، مجلة الاجتهاد، شماره‌های ۹ و ۱۰، ۱۹۹۰م.
۳۹. زوزنی، حسین بن احمد، شرح المعلقات السبع، سوریه، ۱۹۸۲م.
٤٠. سباعی، مصطفی، السنّة و مکانتها فی التشریع الإسلامی، بیروت: چاپ چهارم، ۱۹۸۵م.
٤١. سبکی، محمد عبداللطیف ـ سایس، محمد علی ـ بربری، محمد یوسف، تاریخ التشریع الإسلامی، مصر، چاپ سوم، ١٩٣٦م.
۴۲. سرخسی، محمد بن احمد، الأصول، تحقیق أبوالوفاء أفغانی، مصر: ۱۳۷۳ق.
٤٣. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر، مفتاح الجنّة فی الاحتجاج بالسنّة، بیروت: ۱۹۸۷م.
۴۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، قاهره، بی‌تا.
۴۵. شافعی، محمد بن ادریس، اختلاف الحدیث (حاشیه کتاب الأم).
۴۶. شافعی، محمد بن ادریس، الأم، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۷۳م.
۴۷. شافعی، محمد بن ادریس، الرسالة، تحقیق احمد محمد شاکر، بی‌جا، چاپ دوم، ۱۳۹۹ق.
۴۸. شافعی، محمد بن ادریس، جماع العلم، تحقیق محمد احمد عبدالعزیز، بیروت: ۱۹۸۴م.
۴۹. شحرور، محمد، الکتاب و القرآن، ۱۹۹۰م.
۵۰. شرفی، عبدالمجید، حدود الاجتهاد عند الاصولیین ضمن قضیهٔ الاجتهاد فی الفکر الاسلامی (ضمن مجموعه مقالات)، همایش دانشکده الآداب، تونس، روزهای ۱۱ و ۱۲ ژانویه ۱۹۸۶م.
۵۱. شوکانی، محمد بن علی، إرشاد الفحول إلی تحقیق الحقّ من علم الأصول، مصر: بی‌تا.
۵۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: ۱۳۷۹ق.
۵۳. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، مصر: ۱۳۲۷ق.
۵۴. عبدالغنی، عبدالخالق، حجیّت السنّة، بیروت: ۱۹۸۶م.
۵۵. عبدالناظر، محسن، مسألة الإمامة و الوضع فی الحدیث عند الفرق الإسلامیة، تونس: ۱۹۸۳م.
۵۶. غزالی، محمد بن محمد، المستصفی من علم الأصول، بیروت: ۱۴۱۱ق.
۵۷. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، قاهره: ۱۳۲۷ق.
۵۸. فضل الله، مهدی، الاجتهاد و المنطق الفقهی فی الاسلام، بیروت: ۱۹۸۷م.
۵۹. قاضی عبدالجبار، ابن احمد، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تونس: ۱۹۷۴م.

٦٠. قدامه بن جعفر، جواهر الألفاظ، مصر: ١٩٣٢م.
٦١. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، مصر: چاپ دوم، ١٩٥٧م.
٦٢. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: مکتبة المصطفوی، چاپ دوم، ١٣٦٩ش. (*)
٦٣. کرد علی، محمد، رسائل البلغاء، مصر: چاپ دوم، ١٩١٣م.
٦۴. کَلْوَذانی، محمود بن احمد، التمهید فی أصول الفقه، تحقیق مفید محمد أبوعمشه (جزء اول و دوم) و محمد بن علی بن ابراهیم (جزء سوم و چهارم)، جدّه: ١۴٠۶ق.
٦۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: ١٣٧۵ق.
٦٦. گلدزیهر، اگنایس، العقیدة و الشریعة فی الإسلام، مصر: ١٩۴٦م.
٦٧. مالک، ابن أنس، الموطّأ، بیروت: ١۴٠٨ق.
٦٨. محمد توفیق صدقی، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّه المنار، سال ٩، شماره٧ و ١٢، بی‌تا.
٦٩. مفید، محمد بن محمد، مختصر التذکرة بأصول الفقه (ضمن «کنز الفوائد» کراجکی).
٧٠. المنجد، صلاح الدین، المنتقی من دراسات المستشرقین، قاهره: ١٩۵٣م.
٧١. یوسف موسی، محمد، تاریخ الفقه الإسلامی، عصر نشأة المذاهب، قاهره: دار الکتب الحدیثة، چاپ دوم، ١٩۵٨م. (*)
72. Ansari, Zafar Ishaq: Islamic Juristic Terminology before Shafi'I, a semantic 78-analysis with special reference to Kufa, Arbica, oct, 1972.
73. Arkon, Mohamed: The Notion of Revelation from ahl al Kitab to the societies of the book, in "Lectures du Coran" Editions Alif, Tunis, 1991.
74. chacht, Joseph: Esquisse d'une Histoire Droit Musulman, Paris, 1983.
75. Schacht, Joseph: The Origins of muhammadan jurisprudence, Oxford, 1950.
76. Schacht, Joseph: Introduction au Droit Musulman, Paris, 1983.

ب: کتابنامه ناقد مقاله

١. ابن أبی خیثمه، احمد، التاریخ الکبیر المعروف بتاریخ ابن أبی خیثمة ـ السفر الثالث، تحقیق: صلاح بن فتحی هلال، قاهره: الفاروق الحدیثة للطباعة والنشر، ١۴٢٧ق.
٢. ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
٣. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، تحقق رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم للملایین، ١٩٨٧م.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المخصص، خلیل إبراهم جفال، چاپ اول، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، ١۴١٧ق.

۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الأعظم، تحقیق: عبد الحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق: علی أکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، بی‌جا: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بی‌تا.
۸. ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، تحقیق: مصطفی السقا وإبراهیم الأبیاری وعبد الحفیظ الشلبی، مصر: شرکة مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی وأولاده، چاپ دوم، ۱۳۷۵ق.
۹. أبوحمزه ثمالی، التفسیر، تحقیق: عبد الرزاق محمد حسین حرز الدین و محمد هادی معرفت، قم: الهادی، ۱۴۲۰ق.
۱۰. أبوزید قرشی، محمد بن أبی الخطاب، جمهرة أشعار العرب، تحقیق: علی محمد البجادی، بی‌جا: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزیع، بی‌تا.
۱۱. أبوعبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، تحقیق: محمد فواد سزگین، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
۱۲. أزهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، تحقیق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
۱۳. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تحقیق: سید جلال الدین حسینی (محدث)، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۰ق.
۱۴. بستانی، قاسم، معیارهای شناخت احادیث ساختگی، اهواز: نشر رَسِش، ۱۳۸۶ش.
۱۵. بستانی، قاسم، واکاوی مفهوم بدعت و مصادیق آن، راه‌کاری برای دوری از افراطی‌گری، مجموعه مقالات همایش واکاوی قرائت‌های افراطی از دین، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ص۱۷۹ـ۱۹۸، ۱۳۹۶/۶/۳۰.
۱۶. بستانی، قاسم، آسیب‌شناسی میراث حدیثی مسلمانان و افراطی‌گری، مجموعه مقالات همایش واکاوی قرائت‌های افراطی از دین، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ص۱۷۹ـ۱۹۸، ۱۳۹۶/۶/۳۰.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، تحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۸. دارمی، عبدالله بن بهرام، السنن، دمشق: ۱۳۴۹ق.

۱۹. زرکشی، البحر المحیط فی أصول الفقه، تحقیق: محمد محمد تامر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۲۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحیط فی اللغة، بی‌جا: بی‌تا.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، الخصال، تحقیق: علی أکبر غفاری، قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تحقیق: لجنة من العلماء والمحققین الأخصائیین، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: أحمد محمد شاکر، بی‌جا: مؤسسة لرسالة، ۱۴۲۰ ق.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، تحقیق: أحمد حبیب قصیر العاملی، بی‌جا: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق: سید حسن موسوی خرسان، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ش.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبة العلمیة الإسلامیة، بی‌تا.
۲۸. فرات، ابن ابراهیم، التفسیر، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: مهدی مخزومی ــ إبراهیم سامرائی، بی‌جا: مؤسسة دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق: أحمد عبد العلیم البردونی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، التفسیر، تحقیق: سید طیب موسوی جزائری، قم: مؤسسة دارالکتاب للطباعة والنشر، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی أکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۳۳. طباطبایی، محمد کاظم، مفهوم‌شناسی سنت (تاریخ مراجعه: ۱۳۹۶/۱۰/۱۰) www.hadith.net/post/39760/
۳۴. نحاس، أحمد بن محمد، معانی القرآن، تحقیق: محمد علی الصابونی، مکه: جامعة أم القری، ۱٤۰۹ق.