

بررسی درون دینی دیدگاه فریقین درباره «قلمرو حجیت سنت»*

فاطمه رضاداد**

چکیده

سنت دومین منبع تشریح در شریعت اسلامی و مهم‌ترین منبعی است که پس از قرآن کریم، می‌تواند در جهت اسلامی ساختن علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد. این مهم زمانی میسر است که معنا و قلمرو حجیت سنت اثبات گردد. در این نوشتار، آرای اندیشوران فریقین درباره قلمرو حجیت سنت را مرور کرده و ضمن ارزیابی و نقد آنها از منظر قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم‌السلام) حقیقت این قلمرو را ترسیم نماید. از حاصل این پژوهش می‌توان دریافت که از بین دیدگاه‌های سنتی و روشنفکرانه مطرح در این عرصه، مبانی عقلی و نقلی دیدگاه‌های دال بر محدود انگاری قلمرو حجیت سنت، به دلایل متعدّد متقن و قطعی، مخدوش و نامعتبر است. ضمن اینکه قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم‌السلام) با اثبات اطلاق قلمرو حجیت سنت، هیچ تفاوتی بین امور دنیوی و غیر دنیوی، عادی و غیر عادی و ... در اصل حجیت سنت نمی‌گذارند؛ لذا قلمرو حجیت سنت، مطلق است و این منبع ارزشمند می‌تواند به عنوان منبعی متقن، در جهت اسلامی ساختن علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد.

واژگان کلیدی: سنت، حجیت، افعال جبلی، علمای فریقین.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱۵ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۱۰/۲۰.

** دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی و مدرس جامعه المصطفی العالمیه: tooba114@gmail.com

مقدمه

واژه «حجّت» در اصل لغت مأخوذ از ریشه «ح ج ج» می باشد. طبق دیدگاه لغت شناسان، یگانه معنای اصلی این ریشه که در همه مشتقات آن ظهور دارد، معنای قصدِ ملازم حرکت و عمل است (ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ۱۴۰۴: ۲/۲۹؛ مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۳۶۰: ۲/۱۶۹) بر این اساس، حجّت به معنای دلیلی است که انسان در مقام بحث و اثبات مدعا، قصد آن را می کند و از آن بهره می گیرد (راغب، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲: ۲۱۹).

در این میان، مراد اصولیان از حجّت در اصطلاح فقهی و اصولی، هر اماره، طریق و دلیلی است که متعلق خود، یعنی حکم شرعی مورد نظر را اثبات کند و این اثبات، مبتنی بر اعتبار آن دلیل در نزد شارع است (مشکینی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، ۱۴۱۶: ۱۱۴). با تبیین معنای حجّت معنای حجّیت نیز معلوم می گردد؛ زیرا حجّیت، به معنای قابلیت چیزی برای حجّت بودن و صحّت احتجاج و استناد بدان است؛ لذا مراد از حجّیت در اصطلاح فقهی، به معنای صحت استناد به ادله معتبر شرعی و درستی عمل بر طبق آنهاست، به گونه‌ای که کاشف از حکم شرع و توأم با تجویز و تعذیر باشد (صدر، مباحث الاصول، ۱۴۰۷: ۱/۲۱۹؛ مظفر، اصول الفقه، بی تا: ۳/۱۳)؛ از همین رو، در علم اصول، از میزان اعتبار و حجّیت منابع تشریح سخن به میان می آید تا معلوم گردد هر یک از آنها، در چه صورتی و به چه اندازه‌ای می توانند کاشف از حکم شرع باشند.

نیز سنت در اصل لغت به معنای طریقه و روش و در اصطلاح فقهی، عبارت از نفس قول، فعل و تقریر معصوم (علیه السلام) است که آنگاه که به حکایت درآید، حدیث نام می گیرد (حکیم، اصول العامه للفقّه المقارن، ۱۹۷۹: ۷۸۸۰).

حال پس از تبیین معنای حجّیت و سنت، سؤال اصلی این است که قلمرو حجّیت سنت چگونه است و مرز این حجّیت تا کجاست؟ به تعبیر دیگر، آیا دایره حجّیت سنت، مطلق است یا مقید و محدود و در صورت محدودیت، دایره آن تا کجا را شامل می شود؟ آیا می توان قلمرو حجّیت سنت در ساحت حیات دنیوی را پذیرفت و از این رهگذر، ضمن ردّ انگاره سکولاریسم،

۴۸

سنت را مبنایی محکم برای اسلامی ساختن علوم انسانی دانست؟

اندیشوران شیعه و اهل سنت، درباره دایره شمول و قلمرو حجّیت سنت با یکدیگر اختلاف داشته و هر یک با توجه به مبانی فکری خویش، دیدگاهی در این زمینه ارائه کرده اند. نیز نگاه جامعه روشنفکری به این مسئله با نگاه سنتی رایج میان مسلمانان تفاوت دارد و این تفاوت‌ها، آرای مختلفی را موجب گردیده است که در ادامه بدان می پردازیم.

۱. قلمرو حجّیت سنّت از نگاه اندیشوران فریقین

۱-۱. قلمرو حجّیت سنّت از نگاه اندیشوران سنّتی

اگر بخواهیم نگاه رایج و سنّتی میان اندیشوران مسلمان - اعمّ از شیعه و اهل سنّت - را درباره قلمرو حجّیت سنّت از نظر بگذرانیم، از مجموع دیدگاه های آنها چهار رأی عمده به دست می آید:

الف) مطلق انگاری قلمرو حجّیت سنّت در دامنه تشریح

غالب فقهای شیعه و نیز برخی فقهای اهل سنت معتقد به مطلق انگاری قلمرو حجّیت سنّت اند؛ به نحوی که کلّ سنّت را مصدر تشریح می دانند و تقیید و تقسیم آن به قسم تشریحی و غیر تشریحی را نمی پذیرند.

از نگاه ایشان، به مقتضای شمول دامنه دین، هیچ بُعدی از ابعاد زندگی نیست که از دایره شریعت، خارج و شرع اسلامی درباره آن قضاوت و حکمی نداشته باشد؛ لذا بر اساس مطلق انگاری دامنه عصمت، هر یک از افعال، اقوال و تقریرات معصوم علیه السلام حتّی اگر ناظر به امور طبیعی بشری (مانند خوردن و آشامیدن و ...) یا ناظر به تجارب و مهارت های انسانی باشند، عاری از دلالت تشریحی نیستند و بر یکی از احکام خمسّه دلالت می کنند (حکیم، السنّة فی الشریعة الإسلامیة، بی تا: ۱۱۶، همو، الاصول العامه للفقّه المقارن، ۱۹۷۹: ۴۰؛ مظفر، اصول الفقّه، ۴۲/۲)؛ گر چه دلالت برخی از آنها بر احکام، از نوع حکم اولی و دلالت برخی از نوع حکم ثانوی است (حکیم، السنّة فی الشریعة الإسلامیة، بی تا: ۱۱۶)؛ لذا حتّی اگر به روایاتی چون «اتم اعلم بشؤون دنیاکم» (در ادامه نوشتار به تفصیل بدین روایت خواهیم پرداخت) تمسّک کنیم، باز جواز بهره گیری از تجارب انسانی در عرصه زندگی، منوط به همین امضا و تأیید نبوی است (همان، ۱۱۷)؛ از این رو، باید دانست که دامنه شمول سنّت، فراگیر و قلمرو حجّیت آن، مطلق است؛ حجّیتی مطلق که هر که به فراخور شرایط خویش باید بدان تأسّی کند و وظیفه خویش را دریابد.

برخی عالمان اهل سنت با نگاهی نزدیک به نگاه عالمان شیعه، بر مطلق انگاری قلمرو حجّیت سنّت صحّه گذارده و معتقدند هیچ بُعدی از ابعاد سنّت نبوی، عاری از دلالت تشریحی نیست (شاهین لاشین، السنّه والتشریح، ۱۴۱۱: ۲۳-۲۴). البته آنها برای اثبات حجّیت مطلق سنّت به عصمت شامله پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اعتقادی ندارند، ولی معتقدند وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مرتکب گناهان صغیره و سهو و اشتباه می شود، خداوند او و مسلمانان را متنبّه آن می سازد (یمانی، الروض الباسم فی الذب عن سنه ابی القاسم، بی تا: ۱/۱۴۲).

مهم ترین مستند باورمندان به مطلق انگاری حجّیت سنّت، اطلاق آیات و روایات دالّ بر حجّیت سنّت است که در ادامه بدان اشاره می شود.

ب) عدم حجیت سنت ظنی پیامبر ﷺ

برخی اهل سنت مانند ابن تیمیّه، گرچه ادله مبنی بر مطلق انگاری حجیت سنت را از نظر دور نداشته اند، به دلیل روایاتی چون حدیث تلقیح نخل و تعبیر «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» و ...، معلوم ساخته اند همه سنت، مادام که قرینه‌ای بر بشری و ظنی بودن آن در دست نباشد، حجّت و دارای دلالت تشریحی است.

توضیح بیشتر اینکه از نگاه آنها، هرگاه پیامبر ﷺ جزماً از چیزی خبر دهد یا به چیزی امری کند، آن جزم و امر، برخاسته از علم یقینی و صدق محض است. حتی در حال رضا و غضب، جز حق از حضرتش سر نمی‌زند، ولی به حکم حدیث تلقیح نخل، هرگاه حضرت از روی ظنّ و رأی بشری و نه علم یقینی و قطعی، امری کند یا سخنی بگوید، آن سخن از شمول حجیت سنت خارج است. در این میان، اصل بر عدم ظنی بودن سنت نبوی است، مگر اینکه مانند حدیث تلقیح نخل یا روایت فرود بر چاه‌های بدر، پیامبر ﷺ خود به ظنی بودن آن تصریح کرده باشد: «انما ظننت ظناً فلا تؤاخذونی بالظنّ»؛ زیرا مهربانی و خیرخواهی پیامبر ﷺ به امت خویش مقتضی آن است که آن حضرت، اوامر و فرمایشات ظنی و بشری خود را از سنت و حیانی خویش جدا کند و امت را نسبت بدان آگاه سازد؛ لذا مادام که قرینه‌ای بر ظنی بودن سنت در دست نیست، حجیتش پابرجا و دارای دلالت تشریحی است (ابن تیمیّه، المجموع للفتاوی، ۱۹۹۴: ۱۲-۶/ ۱۸).

۱-۳. عدم حجیت سنت غیر عادی پیامبر ﷺ

برخی علمای شیعه مانند علامه شوشتری، ابوالقاسم قمی و ... سنت را مقید به قید «غیر عادی» دانسته و معلوم ساخته اند سنت، قول و فعل و تقریر غیر عادی معصوم است؛ چرا که قول، فعل و تقریر عادی آنها جزء دایره سنت محسوب نمی‌شود (شوشتری، مقباس الهدایه؛ قمی، قوانین الاصول، ۱۳۷۸: ۴۰۹).

۵۰

این اندیشوران، مستند این تقييد و مرادشان از قید عادی و غیر عادی را مشخص نکرده و آن را مبهم باقی گذاشته اند. از آنجا که بعید است منظور ایشان از سنت عادی، همان «سنّة العادات و التقالید» باشد که نصر حامد ابوزید بدان پرداخته است، به نظر می‌رسد آنها از سنت عادی، اقوال، افعال و رفتارهای روزمره پیامبر ﷺ در زندگی عادی بشری را منظور داشته‌اند که در این صورت، به نوعی دیدگاه چهارم را تداعی می‌کند.

د) السنه التشريعيه

آخرين دیدگاه سنتی مطرح در این عرصه، دیدگاه رایج میان اندیشوران غالباً متأخر اهل سنت است. قرن‌ها پیش، قاضی عیاض به استناد روایاتی چون حدیث تلقیح نخل و نیز حدیث فرود آمدن بر چاه‌های بدر، معلوم ساخت که گاه پیامبر ﷺ در ساحت مسائل دنیوی، به اموری معتقد بود که خلافش ثابت می‌شد یا بر سبیل خطا و شک و ظن راه می‌سپرد.

نیز به گواهی روایاتی چون «إنما أنا بشر .. و إنکم تختصمون إلی، و لعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له علی نحو مما أسمع .. فمن قضیت له من حق أخیه بشیء فلا يأخذ منه شیئا، فإنما أقطع له قطعة من النار»، اثبات کرد که قضاوت‌های پیامبر ﷺ در مشاجرات روزمره مسلمانان، بعضاً محکوم به خطاست. همچنین وی افعال پیامبر ﷺ را در عرصه زندگی دنیوی عاری از خطا و اشتباه ندانست (قاضی عیاض، الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۱۷-۴۱۹).

بعدها، برخی چون شیخ شلتوت، به استناد همین دلائل، صراحتاً قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ را به چند قسم تقسیم کردند:

- ۱- قسمی که ناظر به نیازها و حاجات بشری مثل خوردن، آشامیدن، خوابیدن، ارتباط با مردمان، خرید و فروش و ... است؛
- ۲- قسمی که مشتمل بر مهارت‌های عملی مثل زراعت و طب و ... و یا عادات اجتماعی مانند نوع لباس و ... است؛
- ۳- قسمی که به تدبیر انسان در ظرف زمانی و شرایط موقعیتی خاص مانند آرایش جنگی سپاه و ... ناظر است؛
- ۴- قسمی که به بُعد تبلیغی پیامبر ﷺ مربوط است، به نحوی که مثلاً پیامبر ﷺ با قول، فعل و تقریر خویش، مجملی از قرآن را تبیین می‌کند یا حکمی عام را تخصیص می‌زند (شلتوت، الاسلام عقیده والشریعه، ۱۹۶۸: ۴۹۹).

شلتوت و به دنبال او بسیاری از افراد مثل محمود ابوریّه و ... معلوم ساخته‌اند از بین این اقسام، تنها قسم اخیر حجّت است و سایر اقسام آن هیچ‌گونه حجّیتی ندارند؛ زیرا قلمرو عصمت انبیاء تنها حوزه تبلیغ را در بر می‌گیرد و پیامبران در سایر ابعاد وجودی، مصون از خطا و اشتباه نیستند (همان، ۵۰۰؛ ابوریّه، اضواء علی السنه المحمدیه، بی‌تا: ۴۲؛ خلاف، علم الاصول الفقه، بی‌تا: ۴۴).

۲-۱. قلمرو حجیت سنت از نگاه جامعه روشنفکری

فارغ از نگاه سنتی، جامعه روشنفکری، چه در شیعه و چه در عامه، با نگاهی نه چندان متفاوت از یکدیگر، به مسئله حجیت سنت و قلمرو آن پرداخته اند.

از میان آنها، نصر حامد ابوزید در اعتراض به شافعی که دامنه حجیت سنت را گسترده می بیند، معتقد است اساساً سنت، نه مصدري مستقل برای تشریح، بلکه صرفاً مفسری برای قرآن است و تنها در حوزه مسائلی کارایی دارد که درباره آن حکمی هر چند مجمل در قرآن آمده باشد؛ لذا اگر قرآن به مسئله ای نپرداخته باشد، سنت در آنجا فاقد کارایی است (ابوزید، الامام الشافعی و تأسیس الایدئولوژیة الوسطیة، ۱۹۹۲: ۳۹). از نگاه وی، مصدر تشریح خواندن سنت، به معنای یکسان انگاری افق خدا و پیامبر ﷺ و نوعی غلو نسبت به آن حضرت است (همان، ۴۵).

ضمن اینکه باز همین کارایی تفسیری و نه تشریحی سنت نیز نه مربوط به همه آن، بلکه تنها ناظر به بخش وحیانی آن است. وی ایده شافعی درباره گستردگی قلمرو حجیت سنت و مطلق انگاری عصمت پیامبر ﷺ را تجاهل نسبت به جنبه بشری وجود آن حضرت و به معنای نادیده انگاشتن روایاتی چون «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» می داند، حال آنکه باید میان «سنة الوحی» و «سنة العادات و التقالید» تمایزی جدی قائل شد و آن بخش از سنت را که متأثر از آداب و رسوم زمانه خویش است، فاقد حجیت دانست (همان، ۴۰ و ۵۶). وی ریشه اعتقاد جدی به حجیت سنت را به تعصب قرشی بازگردانیده و معتقد است این اعتقاد از زیاده خواهی قریش برای سلطه بر مردمان ناشی شده است (همان، ۵۵).

در همین راستا، حسن حنفی ضمن رد استقلال سنت در تشریح، به استناد روایت «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» و نیز ماجرای فرود آمدن بر چاه های بدر، میان سنت وحیانی و سنت شخصی و آمیخته به خطای پیامبر ﷺ تمایز قائل می شود و از این رهگذر از دامنه شمول حجیت سنت می کاهد (حنفی، من النقل الی العقل، بی تا: ۸ - ۹).

همین تمایز را محمد مصطفی شحرور در آثار خویش به نوعی دیگر دنبال می کند. از نگاه وی، سنت شامل دو قسم نبوی و رسالی است که از این میان، سنت نبوی، اساساً مربوط به زندگی شخصی پیامبر ﷺ و فاقد حجیت (شحرور، الکتاب و القرآن، بی تا: ۵۴۵ و ۵۴۹) و سنت رسالی جز در بخش حدود و عبادات، اجتهادات تاریخمند و مرحله وجودی انسانی و بشری به عنوان پیامبر ﷺ است که در ظرف زمانی خاص قرن هفتم میلادی و در مکان خاص جزیره العرب می زیسته و در تعامل با این محیط ویژه، سعی بر آن داشته تا با اجتهاد و به فراخور زمان و مکان، احکام قرآن را پیاده کند (همان، ۵۵۰-۵۴۷). لذا سنت رسالی نیز جز در بخش حدود و

عبادات، حجّیت و قداستی برای مردمان نسل‌های بعد ندارد و تنها کارآیی اش، باز کردن راه اجتهاد برای آنها و ارائه الگویی مناسب برای این اجتهاد است (همان، ۵۴۹؛ همو، فقه المرآة، بی تا: ۱۵۱). از این رو می‌توان گفت وی حجّیت سنت را تنها به قسم مربوط به حدود و عبادات بازمی‌گرداند.

از میان روشنفکران شیعه نیز کسانی چون دکتر سروش، وقتی پیامبر ﷺ را حتّی در وحی قرآنی مصون از تأثرات فرهنگ و زمانه و تجلّیات نقصان بشری نمی‌دانند، تکلیف سنت نبوی معلوم است. روشنفکران شیعه با نگاهی مشابه روشنفکران اهل سنت، ضمن تصریح به خطاپذیری سنت و تاریخمندی آن (سروش، رویاهای پیامبر، ۱۳۹۵) و همچنین ضمن تکیه بر محدودیت قلمرو حجّیت سنت بر مبنای تمایز سنت وحیانی از غیر وحیانی (همان) بر اعتقاد به شارع بودن رسول خدا ﷺ می‌تازند و پیامبر ﷺ را بیش از شارع، به عنوان «احیاگر» معرفی می‌کنند؛ احیاگری که برای حیات بخشی آمده است (کدیور، مواجهه سنتی، سنت گرایانه، بنیادگرایانه و نواندیشانه با سنت نبوی)؛ لذا تنها آن بخش از سنت نبوی را خواستنی و رکن مسلمانی می‌دانند که جزو متغیرات و مقتضیات عصر نزول نباشد. نیز صرفاً آن بخش از فقه برآمده از سنت را می‌پذیرند که با حیات معقول و مورد نظر آنها در عصر کنونی مطابقت داشته باشد (همان). غیر از سروش و کدیور، مصطفی ملکیان نیز در کتاب «مشتاقی و مهجوری» و مجتهد شبستری نیز در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، مبین همین دیدگاه اند.

این نگاه جامعه روشنفکری به مقوله سنت، شاید به ظاهر ریشه در افکار کسانی چون شلتوت داشته باشد، ولی به نظر می‌رسد تفاوت این دو نگاه، بسیار است. دیدگاه شلتوت بیشتر بر روایاتی چون «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» مبتنی است و هدفش اسقاط کامل حجّیت سنت نیست.

عموم نگاه‌های سنتی که چنین روایاتی را پذیرفته اند، سعی در جمع بین این روایات و روایات دالّ بر حجّیت سنت داشته و هر کدام به نوعی تلاش کرده اند تا جایگاه سنت را محفوظ نگاه دارند، حال آنکه جامعه روشنفکری، نخست بر مبنای نگاه حذّاقلیّی به دین، به محدود سازی قلمرو دین در محدوده زندگی بشر پرداخته (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۳۸۵: ۵۲-۵۱ و ۶۳-۶۰)، آنگاه در همین راستا وحی و قرآن را مدّ نظر قرار داده، آن را به تجربه نبوی فرو کاهیده و از تأثیر نقصان بشری و فرهنگ زمانه مصون ندانسته‌اند (همو، ۱۷-۱۰؛ ابوزید، ۲۰۰۹). نیز در فهم محصول همین تجربه، شبهاتی چون شبیه تاریخمندی و ذاتی و عرضی و ... را مطرح ساخته‌اند (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۳۸۵: ۳۷-۲۰؛ ابوزید، نقد الخطاب دینی، ۱۹۹۴: ۲۱۵-۲۰۹). سپس در امتداد این محدودسازی، مصدر دیگر دین، یعنی سنت را نشانه رفته، قلمرو آن را محدود

ساخته و حتی اگر بهتر بگوییم، تا حدّ زیادی آن را از حجّیت ساقط کرده‌اند. اینان بدون توجّه به روایات دالّ بر حجّیت سنّت و صرفاً به پشتوانه روایت «انتم اعلم بشؤون دنیاکم»، نوعی سکولاریسم و جدانگاری کامل دنیا از دین را ترویج کرده (ابوزید، الامام الشافعی، ۱۹۹۲: ۴۰) و حجّیت سنّت را تنها به حوزه عبادات و مسائل اخروی محدود ساخته‌اند. گر چه بنا بر اعتقاد کسانی چون حسن حنفی حتی عبادات نیز می‌توانند به تناسب شرایط زمانه تغییر پذیر باشند و هیچ چیز ثابتی در شریعت نیست. در این صورت، کارآیی سنّت حتّی در بُعد عبادات صرفاً ارائه الگوی اجتهاد بشری و نه وحیانی پیامبر ﷺ برای مجتهدان مسلمان در دوره‌های مختلف زمانی است (حنفی، من النقل الی العقل، بی‌تا: ۵۳۵).

۲. بررسی و نقد آراء مطرح درباره قلمرو حجّیت سنّت

آن چه گذشت، دیدگاه‌های مطرح درباره قلمرو حجیت سنت در میان مسلمانان، اعمّ از سنّت گرایان و روشنفکران بود. حال بررسی و نقد آن دیدگاه‌ها در گرو بررسی مهم‌ترین ادله حجّیت سنت برای تبیین حقیقت قلمرو آن است که در ذیل می‌آید:

۱-۲. بررسی گستره حجّیت سنّت

الف) اطلاق حجّیت سنّت از نگاه قرآن و روایات

نخستین و مهم‌ترین منبع تبیین قلمرو حجّیت سنّت، آیات و روایات است. در این میان، شاید گفته شود استناد به روایت و سنّت برای اثبات حجّیت سنّت، مستلزم دور و لذا باطل است، ولی در پاسخ باید دانست محلّ نزاع، نه اصل حجّیت سنّت، بلکه حجّیت بخشی از آن است که به حوزه مسائلی چون امور دنیوی مربوط می‌شود؛ لذا استناد به بخش خارج از محلّ نزاع، از شائبه دور، عاری است. ضمن اینکه ادله روایی، نه به عنوان دلیل مستقل، بلکه در تأیید ادله قرآنی ارائه می‌شوند تا هیچ گونه شبهه‌ای عارض آن نشود.

از جمله مهم‌ترین آیاتی که از قلمرو حجّیت سنت حکایت می‌کنند، به قرار ذیل است:

۵۴. ۱. ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (احزاب / ۲۱).

واژه «اسوه» بر وزن «فعله» و از ریشه «ا س و» به معنای کسی است که مردمان به او تأسی و از وی تبعیت می‌کنند (راغب اصفهانی، مفردات، ۱۴۱۲: ۷۷). این واژه در قرآن کریم سه بار به کار رفته است که از این میان، دو مرتبه آن ناظر به اسوگی حضرت ابراهیم عليه السلام (ممتحنه / ۴ و ۶) و یک مرتبه آن ناظر به اسوگی حضرت محمد صلى الله عليه وآله وسلم (احزاب /) است با این تفاوت که در

سوره ممتحنه، اسوه بودن حضرت ابراهیم علیه السلام محدود و مقید به قید ﴿إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَ لَكَ﴾ است؛ بدین معنا که خداوند، دامنه تأسی به ابراهیم علیه السلام را حد می‌زند و نه گناه، بلکه ترک اولای وی در باب استغفار برای آزر را از این محدوده خارج می‌سازد (ابن عاشور، تفسیر التحرير والتنویر، ۱۴۲۳: ۲۸ / ۱۳۰؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۴۱۵ / ۱۴ / ۲۶۵)، ولی در سوره احزاب، تأسی به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله محدود به هیچ قیدی نیست و این امر، از مطلق بودن حجیت سنت نبوی در همه ابعاد حکایت می‌کند (صادقی تهرانی، الفرقان فی التفسیر القرآن بالقرآن، ۱۳۶۵: ۲۴ / ۷۶).

۲. ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر/۷). مفسران شیعه و عامه، این آیه را دال بر حجیت قول، فعل و تقریر رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌دانند (طباطبایی، میزان فی التفسیر القرآن، بی‌تا: ۱۹ / ۲۰۴؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير والتنویر، ۱۴۲۳: ۲۸ / ۷۷-۷۸) از آنجا که در این آیه موصول «ما» مفید عموم و امر آیه، امری مطلق است، معلوم می‌گردد هیچ قیدی برای حجیت سنت نیست و همه سنت نبوی حجت است.

در تأیید همین امر، بسیاری از روایات، معلوم ساخته اند که وجود پیامبر، یکپارچه مؤدب به آداب الهی است و بر مبنای همین الهی بودن، هر خواست و اراده و بخشش و ممانعت حضرتش عین تشریح است (حویزی، نورالثقلین، ۱۴۱۵: ۵ / ۲۸۴-۲۷۹)؛ برای مثال امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَدَّبَ نَبِيَّهٖ عَلٰی مَحَبَّتِهِ، فَقَالَ: وَ إِنَّكَ لَعَلٰی خُلِقَ عَظِيمٌ»، ثمَّ فَوَضَّ إِلَيْهِ فَقَالَ - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وَقَالَ - عَزَّ وَجَلَّ - : ﴿مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾. ثمَّ قَالَ صلی الله علیه و آله: «وَ إِنْ نَبِيَّ اللَّهِ فَوَضَّ إِلَيَّ عَلِيٌّ وَ اتَّمَنَنَهُ، فَسَلَّمْتُمْ وَ جَدَدَ النَّاسِ. فَوَ اللَّهُ لَنُحِبَّكُمْ أَنْ تَقُولُوا إِذَا قُلْنَا وَ أَنْ تَصْمَتُوا إِذَا صَمْتْنَا. وَ نَحْنُ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - مَا جَعَلَ اللَّهُ خَيْرًا فِي خِلَافِ أَمْرِنَا» (همان، ۵۳۰/۱).

۳. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (احزاب/۳۷).

بنابر دیدگاه مفسران در این آیه شریفه، مراد از «قضاء رسول»، هر گونه دخل و تصرف حضرت در شئون زندگی مردمان، حتی شئون شخصی زندگی ایشان است (طباطبایی، میزان، بی‌تا: ۱۶ / ۳۲۲؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی التفسیر القرآن، ۱۳۶۵: ش: ۲۴ / ۱۴۰).

بر این اساس و بر اساس آیات مشابه دیگر همچون ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نور/۶۳) معلوم می‌گردد پیامبر در هر حوزه ای از مسائل زندگی مردمان، خواه دنیوی و خواه عبادی و اخروی، امری کند امرش مطاع و لازم الاجراست.

از مجموع این آیات می‌توان گفت در قرآن کریم، قلمرو حجیت سنت، محدود نیست و هیچ آیه آن، بُعدی از ابعاد سنت را از دامنه حجیت مستثنا نکرده است. ضمن اینکه بر خلاف پندار کسانی که امور دنیوی و عادی و روزمره پیامبر ﷺ را صرفاً اموری بشری و فاقد حجیت دانسته‌اند، مروری بر آیات قرآن کریم گواه بر این است که از نگاه وحی، هیچ بُعدی از ابعاد زندگی پیامبر ﷺ صرفاً اموری بشری و خارج از الگوی تشریح نیست؛ چنان که می‌بینیم خداوند حتی در زندگی خصوصی پیامبر ﷺ و مکالمات او با همسرانش دخالت می‌کند و در هیچ بُعدی از ابعاد زندگی، وی را به حال خود وا نمی‌گذارد. نیز از باب جدال با خصم و بنا بر نظر اهل سنت که آیه ﴿عَسَّ وَ تَوَلَّى﴾ (عبس / ۱) را عتاب الهی ناظر به پیامبر ﷺ می‌دانند، حالت مورد اشاره آیه مزبور، گر چه حالتی بشری و عادی است، ولی خداوند در همین حالت طبیعی نیز دخالت می‌کند و می‌خواهد پیامبر ﷺ را در همه ساحات زندگی، نه در حد بشری عادی، بلکه در حد پیامبری الگو و اسوه ببیند، چنان که خود حسن حنفی به این امر تصریح کرده است (حنفی، من النقل الی العقل، بی‌تا: ۵۲۹).

وقتی هیچ ساحتی از ساحات وجودی پیامبر ﷺ عاری از نظارت الهی نیست و زمانی که خداوند، به همه شئون وجودی وی اهتمام ورزیده و به تعبیر روایات او را مؤدب به آداب خود ساخته تا الگویی مطلق ارائه کند که اسوه بودنش محدود نیست و به بنابر آیه ﴿قُلْ إِيَّاهُ صَلَّاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَ بِذَلِكَ أُمِرْتُ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (انعام / ۱۶۳-۱۶۲) سرتاسر حیات و زندگی اش مصبوغ به صبغه الهی است، دیگر دلیلی برای محدود ساختن قلمرو حجیت سنت باقی نمی‌ماند.

مروری بر روایات نیز مؤید همین نکته است. برخی از روایات به قرار ذیل است:

«عبد الله بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمع من رسول الله أريد حفظه. فنهتني قريش، فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله و رسول الله بشر يتكلم في الغضب والرضا. فأمسكت عن الكتاب. فذكرت ذلك لرسول الله فقال: «أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق» وأشار بيده إلى فمه» (ابو داود، السنن، بی‌تا: ۳ / ۳۱۸؛ ابن حنبل، مسند، بی‌تا: ۱۱ / ۵۷).

۵۶

این روایت که با سند صحیح‌اش گواه بر این است که جز کلام حق از حضرتش صادر نمی‌شود. نکته حائز اهمیت اینکه در این روایت، تعبیر «اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منه إلا حق» دقیقاً در پاسخ به کسانی صادر شده است که چونان افراد معتقد به محدودیت قلمرو حجیت سنت، بر همین جهات بشری وجود پیامبر تأکید داشته و قول او را در حالات عارض بر طبع بشری وی، فاقد حجیت می‌دانستند.

در همین راستا در روایتی دیگر این گونه آمده است: «عن أبي هريرة أن الصحابة قالوا للنبي : إنك تداعبنا؟ فقال: «إني لا أقول إلا حقاً» (ترمذی، السنن، ۱۴۰۳: ۴/۳۵۷).

در این روایت باز برداشت مزبور تأیید و معلوم می‌شود که از منظر خود پیامبر ﷺ حتی در حالات عروض طبع بشری بر او ﷺ مرزی برای محدودیت حجیت سنت نیست.

ب) معنای اطلاق حجیت سنت با توجه به دامنه احکام شریعت

پس از اینکه دانستیم که از نگاه قرآن و روایات، قلمرو حجیت سنت، مطلق است، حال، باید دید معنای این حجیت چیست؟ آیا همه اقوال و افعال پیامبر ﷺ دلالت بر وجوب و حرمت دارد؟ آیا اگر پیامبر ﷺ غذایی بخورد، لباسی بپوشد و ... خوردن او از آن غذای خاص، دال بر وجوب آن است؟

در مقام پاسخ و فارغ از هر گونه افراط و تفریط باید دانست احکام خمسۀ تشریعی صرفاً وجوب و حرمت نیست و حتی به استحباب و کراهت نیز منحصر نمی‌شود، بلکه حلیت و اباحه را نیز در بر می‌گیرد.

با ملاحظه آیات قرآن کریم، در می‌یابیم، همان‌گونه که حرمت، موضوع تشریح است، بسیاری از آیات، حلیت را موضوع سخن قرار داده و به تشریح در این حوزه پرداخته‌اند، چنان که گاه این احکام در پاسخ به پرسش مردمان از حکم حلیت برخی امور صادر شده است:

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره/ ۲۷۵).
- ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَحَلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ (آل عمران/ ۵۰).
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَهُمْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾ (مائده/ ۴).
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (مائده/ ۸۷).

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَأْتِيكُمُ الْبَيِّنَاتُ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ...﴾ (اعراف/ ۱۵۷).

در روایات نیز وقتی سخن از دامنه تشریح به میان می‌آید، در کنار حرمت، حلیت مطرح و مرز تعیین حلال و حرام، در گرو تشریح شارع در قرآن و سنت است. برخی از این روایات بدین قرار است:

- «كل نبي جاء بعد المسيح أخذ بشريعته و منهاجه حتى جاء محمد ﷺ فجاء بالقرآن و بشريعته و منهاجه، فحلاله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة» (كليني، الكافي، ۱۳۶۳: ۱۸/۲).

- «إن الله تبارك وتعالى بعث محمداً ففتح به الأنبياء فلا نبي بعده، وأنزل عليه كتاباً ففتح به الكتب، فلا كتاب بعده، أحل فيه حلالاً وحرم حراماً فحلاله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة، فيه شرعكم و خبر من قبلكم و بعدكم» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳: ۱/ ۹۰).

- «ما خلق الله حلالاً و لا حراماً إلّا و له حدّ كحدّ الدور، و إنّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة...» (كلینی، الكافي، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۹).

فقه‌های شیعه و عامّه نیز از دیرباز حلیّت و اباحه را جزء احکام خمسّه تشریحی دانسته‌اند. شیخ طوسی در نخستین کتاب اصولی شیعه، اباحه را از احکام تشریحی و راه نیل بدان را صرفاً نقل و سمع می‌داند (طوسی، عده الاصول، ۱۴۱۷: ۲/ ۷۶۱). دیگر اصولیان شیعه نیز در کتب اصولی خویش، نگاه که احکام خمسّه تکلیفی را بر می‌شمرند، اباحه را یکی از این احکام خمسّه دانسته و در تعریف آن تعابیری چون «تخیر الشارع المکلفین بین اتیان الفعل و ترکه دون ترجیح من قبله لاحدهما علی الآخر» را به کار گرفته‌اند (حکیم، الاصول العامه للفقّه المقارن، ۱۹۷۹: ۶۵).

همچنین فقه‌های عامه به این نکته تصریح کرده‌اند. فخر رازی در این باره می‌نویسد: «فلاباحه لا تتحقق الا علی احد هذه الوجوه الثلاثه (اعنی قول الشارع او إخباره او الاجماع) و فی جمیعها خطاب الشرع دلّ علیها، فكانت الاباحه من الشرع» (رازی، المحصول، ۱۴۱۸: ۲/ ۲۱۴).

شاطبی نیز بیان می‌دارد: «المباح و إن كان ظاهره دخوله تحت اختیار المكلف، لكنه انما دخل بإدخال الشارع لئح تحت اختیاره، ... فإذن اباحه المباح مثلاً لا توجب دخوله باطلاق تحت اختیار المكلف الا من حیث قضاء الشارع» (شاطبی، الموافقات، ۱۴۱۷: ۲/ ۱۲۲).

لذا حلیّت یک چیز خارج از دایره تشریح نیست و عامل تعیین حلیّت و حرمت، به گواهی آیاتی چون ﴿قُلْ أَرَأَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ اللَّهُ أُذُنٌ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (یونس / ۵۹) و روایاتی نظیر «أیها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة و حرامی حرام إلى يوم القيامة إلا وقد بینها الله - عز وجل - فی الكتاب و بینتهما لكم فی سیرتی و سنتی» (کراچکی، کنز الفوائد، بی‌تا: ۱۶۴)، تشریح شارع در قرآن و سنت است. اینجاست که می‌توان گفت اگر قرآن کریم دامنه قلمرو حجّیّت سنت را مطلق می‌داند، این حجّیّت نه صرفاً به معنای وجوب و حرمت، بلکه بر مبنای نظریّه عصمت، دست کم به معنای اباحه و حلیّت همه سنت پیامبر و هر قول و فعل حضرتش، است؛ چنان که وقتی پیامبر ﷺ چیزی را می‌خورد یا می‌پوشد و ... یا کاری را ترک می‌کند، حداقل دلالت تشریحی آن این است که خوردن آن غذا یا ترک آن کار، حلال و مباح است.

گواه بر این امر این است که در قرآن کریم وقتی خداوند می خواهد حلیت ازدواج با همسر فرزند خوانده را اثبات کند، نفس اقدام پیامبر ﷺ به چنین ازدواجی را اماره و نشانه حلیت این امر قلمداد می کند و از پیامبر ﷺ می خواهد با انجام این عمل، محظور ازدواج با همسر فرزند خوانده را از میان بردارد: ﴿... فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ (احزاب / ۳۶).

در تأیید همین امر، در روایات متعدّد، بارها پیامبر ﷺ نفس اقدام عملی خویش به یک عمل را الگو و دالّ بر اباحه می دانند. برای مثال، وقتی برخی مردمان به رهبانیت روی می آوردند، پیامبر ﷺ خطاب به آنها می فرماید: «ما بال اقوام یحرّمون علی انفسهم الطّیبات؟ الا انی انام باللیل و انکح و افطر بالنهار، فمن رغب عن سنتی فلیس منی» (کلینی، کافی، ۱۳۶۳: ۵ / ۴۹۶).

در روایتی دیگر، وقتی فردی از امام صادق (علیه السلام) درباره مردی می پرسد که ازدواج نمی کند و غذای نیکو نمی خورد، امام (علیه السلام) پاسخ می دهد: «اما قولک فی ترک النساء فقد علمت ما کان لرسول الله منهن و اما قولک فی ترک الطعام الطّیب، فقد کان رسول الله یأکل اللحم و العسل» (مغربی، دعائم الاسلام، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۹۴).

لذا معلوم می گردد از نگاه قرآن کریم و سنت خارج از محل نزاع، قلمرو حجیت سنت، مرزبندی ندارد و میان امور دنیوی و اخروی، عادی و غیر عادی و ... در اصل حجیت، تفاوتی نیست تا آنجا که هر قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ حدّ اقل بر اباحه دلالت می کند.

ضمن اینکه تبعیت از همین قسم عادی و افعال جبلی پیامبر ﷺ اگر به قصد تأسی باشد، حکم اباحه را به استحباب ارتقا می بخشد؛ چرا که تبعیت از پیامبر ﷺ و تشبیه هر چه بیشتر به حضرتش در روایات متعدد امری پسندیده و نیکو قلمداد شده است؛ برای مثال بنابر روایات، حضرت امیر (علیه السلام) حتی از خوردن غذایی که پیامبر ﷺ از خوردن آن خودداری کرده، حذر می کند: «شیء لم یأکل منه رسول الله لا أحب أن أکل منه» (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۳: ۷ / ۴۶۵؛ اربلی، الطبعه الثانیه، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۶۳). نیز طبق روایت صحیح در منابع اهل سنت، به گواهی عایشه، حضرت زهرا (علیها السلام) حتی در راه رفتن خویش چونان پیامبر ﷺ راه می رود: «اقبلت فاطمه تمشی كأن مشیها مشیه رسول الله ﷺ» (ابو یعلی، مسند، ۱۱۱ / ۱۲). نیز به شهادت منابع شیعه و عامه حسنین (علیهم السلام) شبیه ترین مردمان در همه ابعاد به رسول خدا ﷺ بودند (ابن حنبل، مسند، بی تا: ۲ / ۷۷۴؛ مفید، الارشاد، ۱۴۱۳: ۲ / ۳).

لذا تأسی به پیامبر ﷺ حتی در امور عادی که دلالت تشریحی اش صرفاً اباحه و حلیت است، امری نیکوست. ضمن اینکه سنت در بسیاری اوقات و بر حسب قرائن، مفید احکامی چون وجوب، حرمت، استحباب و کراهت است و مجموعاً هیچ بعدی از ابعاد آن فاقد حجیت و عاری از دلالت تشریحی نیست.

۲-۲. نقد و بررسی ادله معتقدان به محدودیت قلمرو سنت

مهم‌ترین ادله معتقدان به محدودیت قلمرو و سنت را در دو قسم دلایل عقلی و نقلی می‌توان ارائه و ارزیابی کرد.

الف) نقد مبنای نقلی

مهم‌ترین دلیل نقلی قائلان به محدودیت قلمرو حجیت سنت، به ویژه عالمان اهل سنت و نواندیشان فریقین، روایت «اتم اعلم بشؤون دنیاکم» است. مروری بر ادله آنها از اهمیت این حدیث در نگاه ایشان حکایت می‌کند. در نقد و بررسی این دلیل نقلی باید گفت:

۱- در سند این روایت هشام بن عروه است که آن را از پدرش نقل می‌کند، حال آنکه طبق نظر رجال شناسان اهل سنت، وی گاه واسطه میان خود و پدرش را حذف و بدون هیچ تصریحی حدیث را مرسل، ولی به صورت متصل نقل می‌کند (ذهبی، سیر الاعلام النبلاء، ۱۴۲۷: ۶/۳۴-۳۶). ضمن اینکه در امتداد سند، حماد بن سلمه قرار دارد که بنا بر نقل رجال شناسان اهل سنت در میانسالی و کهولت، قدرت حافظه‌اش رو به کاستی نهاد و ضبطش کم شد؛ لذا بخاری در صحیح خود از او روایتی نقل نکرده است (همان، ۱۱۰/۷).

۲- این روایت را مسلم در صحیح خود در باب «باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذکره من معاش الدنیا علی سبیل الرأی» در کنار دو روایت دیگر آورده است که همگی حکایتگر قضیه تلقیح نخل‌اند (مسلم، الجامع الصحیح، بی‌تا: ۴/۱۸۳۵). با توجه به اینکه معقول نیست پیامبر خدا ﷺ سه بار یک خطا را عیناً تکرار کند، باید گفت هر سه روایت ناظر به یک ماجرا و یک واقعه است که نقل به معنا شده و راویان با تعابیر خود از آن حکایت کرده‌اند؛ چنان که نفس اختلاف تعابیر، تصریح عکرمه در پایان روایت دوم و تعبیر «او نحو هذا» پس از نقل سخن پیامبر ﷺ صریح در نقل به معناست؛ لذا نقل مزبور عین سخن پیامبر نیست.

۳- اگر به سه نقل موجود در این باب بنگریم، می‌بینیم تعبیر «اتم اعلم بشؤون دنیاکم» در نقل اول و دوم وجود ندارد و زیادتی است که تنها در نقل سوم موجود است. از آنجا که مسلم در ابواب کتاب خویش، روایات صحیح را مقدم داشته و روایات اضعف را در مراتب بعدی قرار داده و هدفش از ایراد این روایات اضعف، تقویت روایت صحیح آغاز باب بوده است، روایات اضعف تنها در بخشی معتبر قلمداد می‌شوند که هم راستا با روایت نخست باشند و زیاداتشان معتبر نیست (نووی، ۱/۲۴-۲۳).

۴- از میان راویان سه روایت، یعنی طلحه، رافع بن خدیج، انس و عایشه به نظر می‌رسد تنها راوی روایت اول یعنی طلحه در صحنه حضور داشته است؛ زیرا متن روایت دوم و سوم به گونه‌ای است که شهود راوی نسبت به جریان و واقعه را نمی‌رساند؛ لذا از میان روایات مزبور که به

تعبیر گوناگون سخن پیامبر ﷺ را حکایت کرده اند، روایت اول یعنی روایت طلحه ترجیح دارد، حال آنکه تعبیر «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» در آن نیست.

۵- متن روایت طلحه چنین است: «مررت مع رسول الله بقوم على رؤوس النخل. فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى، فيتلقح. فقال رسول الله: ما أظن يغني ذلك شيئاً، قال: فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله ﷺ بذلك. فقال إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه. فإنني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به، فإنني لن أكذب على الله عز و جل».

بر اساس این نقل، پیامبر ﷺ هیچ مرزی بین امور دنیوی و غیر دنیوی نکشیده و بشر را در ساحت زندگی خود مختار و ننهاد، نیز جزماً مردمان را از تلقیح نخل باز نداشته، بلکه تنها از روی گمان سخنی فرموده و سپس صرفاً گمان و ظن خود را از حجیت ساقط کرده است. این بدین معناست که بنابر این نقل، قوت و حجیت اوامر و فرمایشات و افعال جزمی پیامبر ﷺ، خواه در ساحت مسائل دنیوی باشد و خواه در ساحت مسائل دیگر، بر جای خود باقی است. (ابن تیمیه، المجموع للفتاوی، ۱۹۹۴: ۱۸/۱۲).

۶- با این حال، حتی اگر نقل نخست از سه نقل مزبور را مبنا قرار دهیم، باز همین نقل به دلایل مختلف مردود است، زیرا:

الف) قرآن کریم در آیاتی چون ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (نجم/۲۸) و ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (اسراء/۳۶) مردمان را از پیروی از ظن و گمان نهی می کند. حال چگونه است که پیامبر ﷺ به عنوان کسی که انتظار است بیشترین پایبندی را به اوامر و حیانی داشته و به تعبیر قرآن ﴿أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (انعام/۱۶۳) باشد، نه تنها خود از ظن پیروی کند، بلکه همه مردمان را به تبعیت از ظن خود بکشاند؟ (رصافی، بینات من الهدی، بی تا: ۴۳/۱۱).

۶۱

این امر عملاً بدین معناست که پیامبر ﷺ در جهلی مرکب، مردمان را با خود همراه ساخته و آنگاه پس از نابود شدن سرمایه معاش مردمان زراعت پیشه مدینه، عذری بدتر از گناه آورده است و چنین چیزی با شأن پیامبر ﷺ سازگار نیست.

ب) چنان که گذشت، به گواهی روایاتی چون «اكتب فولذی نفسی بیده ما خرج منه إلا حق» و نیز بنابر ادله عصمت، پیامبر ﷺ در همه حالاتی که عارضش می شود، جز حق نمی گوید حال، چگونه است که این بار به خطا سخن رانده است؟ (نجمی، اضواء علی الصحیحین، بی تا: ۲۵۹).

ج) در آیات قرآن کریم مسئله زوجیت گیاهان و تلقیح آنها به وضوح آمده است: ﴿وَأَيُّهُمُ الْأَرْضَ الْمَيْتَةَ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ * وَجَعَلْنَا فِيهَا جَبَاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَعُنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعَيْونَ * لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ * سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یس / ۳۳-۳۶)؛ ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾ (حجر / ۲۲). چگونه پیامبر به تفسیر این آیات واقف نبوده، معنای آنها را درک نکرده و از مسئله تلقیح نخل بی اطلاع بوده است، حال آنکه به گواهی روایات شیعه و عامه پیامبر ﷺ به همه معانی ظاهر و باطن قرآن کریم آگاه است؟ (کورانی، الف سوال واشکال لی المخالفین، بی تا: ۲ / ۲۱۱).

د) از آنجا که طبق تاریخ، مردمان مدینه حتی در برابر اوامر جدی پیامبر ﷺ در ساحات حکومتی و تشریحی مقاومت می کردند، چگونه است که این بار، حاصل سالیانی دراز تجربه خویش را وانهاد و صرفاً نه از امر، بلکه تنها از یک ظن پیامبر ﷺ بی چون و چرا تبعیت می کنند و هیچ خبری هم از موافقات عمر و راهگشایی های عالمانه او نمی شود؟!

هـ) اگر طبق روایت، محصول خرماي مدینه که مهم ترین سرمایه زندگی مردمان آن محسوب می شود، به دلیل سوء تدبیر پیامبر ﷺ از بین رفته باشد، باید دواعی مردمان برای نقل آن، به ویژه دواعی یهود مدینه و منافقان و دشمنانی که در صدد طعن بر پیامبر ﷺ بودند، زیاد باشد، حال آنکه این واقعه تنها از طریق چند صحابی محدود به ما رسیده که از آن میان تنها یک نفر در صحنه حضور داشته است.

بنابراین، معلوم می گردد تعبیر «اتم اعلم بشؤون دنیاکم» که ترجیح بند گفتار معتقدان به محدودیت قلمرو حجیت سنت است، اعتباری ندارد و نقل فاقد این تعبیر نیز به دلایل مختلف، مخدوش و ناپذیرفتنی است؛ از این رو، در برابر دلایل قطعی دال بر اطلاق حجیت سنت تاب معارضه ندارد. دیگر اینکه برخی روایات کم اهمیت تر دیگر نیز کم و بیش مستند این دیدگاه قرار گرفته اند که هیچ کدام عاری از ایراد و خدشه نیستند و نقد و بررسی آنها مجال دیگری می طلبد.

۶۲ ب) نقد مبنای عقلی

در امتداد نقد ادله کسانی که قلمرو حجیت سنت را محدود می سازند، نوبت به نقد دلایل عقلی ایشان می رسد. مروری بر آراء آنها گواه بر این است که اعتقادشان به این محدودیت، عمدتاً بازگشت به یکی از دو پیش فرض عقلی زیر و یا به هر دوی آنها دارد:

نخست اینکه آنها دامنه عصمت انبیاء را محدود دیده و بر همان اساس، ناگزیر دامنه حجیت سنت را محدود ساخته اند.

دوم اینکه آنها بر مبنای نگاهی حداقلی به دین، کارکرد دین در امور دنیوی را نپذیرفته و در همین راستا حجیت سنت در حوزه مسائل دنیوی و ... را مردود دانسته‌اند. در ادامه به نقد این دو مبنا می‌پردازیم:

یک - نقد اعتقاد به «محدودیت دامنه عصمت پیامبر ﷺ»

غالب کسانی که معتقد به محدودیت قلمرو حجیت سنت اند، دامنه عصمت را محدود به حوزه تبلیغ یا حوزه جزییات می‌دانند و در سایر ابعاد، پیامبر ﷺ را چونان بشری عادی، جایز الخطا می‌بینند. چنان که برخی از آنها حتی احکام و قضاوت‌های پیامبر ﷺ را عاری از خطا ندیده و در این راستا، بعضاً به روایاتی چون «إنما أنا بشر وإنکم تختصمون، ولعل بعضکم أن یکون الحن بحجته من بعض وأقضى له علی نحو ما أسمع. فمن قضیت له من حق أخیه شیئاً فلا یأخذ فإنما أقطع له قطعاً من النار» (بخاری، الجامع الصحیح، ۱۴۱۰: ۱۳۱ / ۳) استناد می‌کنند.

در نقد این گفتار، توجه به آیات زیر ضروری می‌نماید:

۱- ﴿وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحِیُّ یُوحِیٰ﴾ (نجم / ۳-۴).

نخستین آیه‌ای که عصمت شامله را می‌رساند، آیه مزبور است که در آن به نحوی مطلق، قول پیامبر ﷺ از دخالت آراء و هوا و هوس، مصون و منحصر در قول مؤید به وحی است (صادقی تهرانی، الفرقان فی التفسیر القرآن، ۱۳۶۵: ۲۷ / ۳۹۲؛ طباطبایی، المیزان، بی‌تا: ۲۷ / ۱۹). روایات نیز گواه بر همین نکته‌اند، چنان که پیامبر ﷺ در پاسخ به اعتراض «انسه بشر یتکلم فی الرضا و الغضب» می‌فرماید: «اكتب فوالذی نفسی بیده ما خرج منه إلا حق» (ابوداود، السنن، بی‌تا: ۳ / ۳۱۸).

همان‌گونه که پیش از این گذشت، بنا بر این روایت، گفتار پیامبر ﷺ در همه احوال عارضه، عاری از خطا و مصون از اشتباه است.

۲. ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ یُضِلُّوكَ وَ مَا یُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا یَضُرُّوكَ مِنْ شَیْءٍ ؕ وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَیْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْكَ عَظِیماً﴾ (نساء / ۱۱۳).

در سبب نزول این آیه شریفه، مفسران معلوم ساخته‌اند که این آیه ناظر به جریان شکایتی است که در آن یکی از طرفین دعوا می‌خواست با فریب دادن پیامبر ﷺ خود را تبرئه سازد (سبزواری، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۰۹: ۹ / ۲۴۹-۲۴۷؛ طباطبایی، المیزان، بی‌تا: ۵ / ۷۸-۷۹). خداوند در پاسخ بدین خدعه فرمود: ﴿وَ مَا یُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا یَضُرُّوكَ مِنْ شَیْءٍ﴾.

از این آیه شریفه معلوم می گردد پیامبر ﷺ فی نفسه بشری خطاپذیر است: ﴿لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضْلِلُوا﴾، ولی از آنجا که مؤید به منبع علم وحیانی و وحی تسدید است، فریب و نیرنگ آنها در او کارگر نمی افتد و وی از هر گونه خطا و لغزش مصون است (سبزواری، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۰۹: ۹/ ۲۴۹-۲۴۷؛ طباطبایی، المیزان، بی تا: ۵/ ۷۸-۷۹).

نیز به قرینه تعبیر ﴿وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ که پس از حکم به عصمت پیامبر ﷺ آمده، عصمت از مصادیق فضل الهی است و اینکه این فضل را بر پیامبر ﷺ مستمر و عظیم، معلوم می گردد که دامنه عصمت، فراگیر است و منحصر بدین مصداق خاص نیست (سبحانی، الالیهات، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۹۵-۱۹۴).

ضمن اینکه سبب نزول این آیه شریفه دقیقاً ناظر به حوزه ای است که مدعیان، عصمت پیامبر ﷺ را در آن حوزه رد کرده اند.

در همین راستا، آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ (نساء/ ۱۰۵) باز ناظر به حکم و داوری پیامبر ﷺ است که مبنای حکم را نه رأی خطاپذیر بشری، بلکه رأی سدید مبتنی بر علم الهی می داند (صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۵: ۷/ ۳۲۰-۳۲۲؛ طباطبایی، المیزان، بی تا: ۵/ ۷۳)؛ چنان که امام صادق (علیه السلام) خطاب به ابوحنیفه می فرماید: «و تزعم أنك صاحب الرأي و كان الرأي من رسول الله صواباً و من دونه خطأ، لأن الله تعالى قال: «لتحكم بين الناس بما أراك الله» و لم يقل ذلك لغيره ...، و هي جارية في الاوصياء» (حویزی، نورالثقلین، ۱۴۱۵: ۱/ ۵۴۷). از این رو می بینیم حتی بخاری در صحیح خود بابتی را می گشاید که عنوانش چنین است: «باب ما كان النبي يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا ادري او لم يجب حتى ينزل عليه الوحي و لم يقل برأى و لا قياس، لقوله تعالى «بما أراك الله»» (بخاری، الجامع الصحیح، ۱۴۱۰: ۹/ ۱۰۰).

نیز در منابع روایی عامه، عمر می گوید: «انّ الرأي انما كان من رسول الله مصيباً لأنّ الله كان يريه و انما هو منا الظنّ و التكلّف» (ابوداود، السنن، بی تا: ۲/ ۳۰۲).

لذا پس از دلالت صریح آیات بر عصمت شامله پیامبر ﷺ و تأیید آن توسط روایات عامه و خاصه، دیگر جایی برای ادعای کسانی باقی نمی ماند که دامنه عصمت را محدود ساخته و به صرف چند روایت معارض با قرآن کریم، حکم و داوری پیامبر ﷺ و رأی او در امور دنیوی را خطاپذیر و مخدوش می دانند.

دو - نقد نگاه حداقلی به دین

یکی دیگر از پیش فرض های ذهنی قائلان به محدودیت قلمرو حجیت سنت، به ویژه در جامعه روشنفکری معاصر، نگاه حداقلی به دین است. مراد از نگاه حداقلی به دین، اعتقاد بدین مدعاست که دین کارکردی در ساحت زندگی اجتماعی و حیات دنیوی بشر ندارد و هدف از بعثت انبیا، نه تنظیم نظام معیشتی و دنیوی بشر، بلکه تبیین راه سعادت اخروی انسان است (احمدی، انتظار بشر از دین، ۱۳۴۳: ۴۱۰)؛ لذا دین اسلام و منابع تشریحی آن، یعنی کتاب و سنت نیز ارتباطی با ساحت زندگی دنیوی انسان ندارند و ساحت آخرت را هدف قرار داده‌اند. بنابراین، قلمرو حجیت سنت نیز شامل مسائل دنیوی نمی شود.

از جمله مهم‌ترین ادله قائلان به این دیدگاه، از جمله دکتر سروش و مهندس بازرگان عبارت است از:

(الف) رسالت دین، سعادت اخروی بشر و رسالت عقل و حس، تأمین سعادت دنیوی بشر است. اگر وحی سعادت دنیوی را نیز هدف قرار می داد، وجود عقل و حس در کارگاه خلقت عبث می نمود (سروش، دین حداقلی و حداکثری، ۱۳۷۷: کیان، شماره ۴۱).

(ب) طبق هیچ یک از آیات و روایات، هدف از کتاب و سنت، آموزش اقتصاد و جامعه شناسی و مسائل دنیوی به مردمان نیست (بازرگان، ۱۳۷۴: مجله کیان، شماره ۲۸).

(ج) شأن دین اجل از این است که در مسائلی که عقل توان کافی در آنها را دارد، اظهار نظر کند. مبرهن است که عقل برای حیات دنیوی انسان کافی است؛ لذا طبیعی است که دین به این عرصه‌ها کاری نداشته باشد (همان).

در نقد این ادله باید دانست:

اولاً جدانگاری ساحت زندگی دنیوی از زندگی اخروی انسان و تمییز سعادت دنیوی از سعادت اخروی، پیش فرضی بی‌اساس است که گر چه جامعه روشنفکری، مدعای خویش را بر آن مبتنی ساخته‌اند، هیچ دلیلی بر اثبات آن ارائه نکرده‌اند. بر اساس آموزه های دینی و انسان شناسی اسلامی، همه ابعاد وجودی انسان در هم تنیده است و نمی توان نظام معاش را از نظام معاد و سعادت دنیوی را از سعادت اخروی تفکیک کرد (مطهری، وحی و نبوت، بی تا: ۴۱-۴۲).

ثانیاً حضور دین در ساحت زندگی بشری، مخل عملکرد حس و عقل نیست و اساساً دین با عقل و تجربه منافاتی ندارد. ضمن اینکه جدانگاری عقل و دین و تجربه از یکدیگر، مغالطه ای آشکار است که مبنایی ندارد، در حالی که بر اساس آموزه های دینی، نه تنها عقل و تجربه در برابر کتاب و سنت نیستند، بلکه ارتباطی تنگاتنگ با آن دارند، هر چند به دلیل محدودیت این منابع، نیاز به امداد یا تأیید و تقویت از جانب منبع وحیانی است (خسروپناه، گستره شریعت، ۱۳۸۲: ۹۲).

ثالثاً افت و خیز مدام مکاتب متعدد بشری در عرصه های مختلف حیات دنیوی گواه بر این است که عقل به تنهایی نمی تواند در مسیر سعادت دنیوی بشر کارگر افتد و نیاز به استمداد مستمر از کتاب و سنت دارد؛ از این رو، بر خلاف مدّعی جامعه روشنفکری، بسیاری از آیات و روایات، ساحت مسائل دنیوی را موضوع گفتار خود قرار داده و درباره خانواده و جامعه و روابط انسانی و ... با جدّیت، ایراد سخن فرموده‌اند (خسروپناه، انتظارات بشر از دین، ۱۳۸۲: ۴۵۵).

رابعاً قرآن کریم به صراحت، یکی از دو هدف بزرگ بعثت انبیا را اقامه قسط بر پهنه زمین می‌بیند: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/ ۲۵) و سیره پیامبر ﷺ و اهتمام حضرتش به تشکیل حکومت اسلامی نیز خود مؤید همین مهم است؛ لذا در حالی که قائلان بدین دیدگاه، در اوج نگاه حداقلی خویش به دین، به طور خاص، دخالت دین در ساحت سیاست را نمی پذیرند، آموزه های دینی رسماً و به طور ویژه بر این مهم اصرار می‌ورزد (مطهری، وحی و نبوت، بی تا: ۴۱-۴۲).

لذا دیدگاه حداقلی به دین نیز به دلیل عدم برخورداری از دلایل مستحکم و مخالفت با ادله مختلف عقلی و نقلی مردود است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: خسروپناه، «انتظارات بشر از دین»، ۱۳۸۲: و «گستره شریعت»، ۱۳۸۲؛ احمدی، انتظار بشر از دین ۱۳۸۴).

نتیجه

۱. دو دیدگاه درباره قلمرو حجیت سنت مطرح است:
 - یک - دیدگاه سنتی که مشتمل بر چهار نظریه است:
 - الف) السنه کلها تشریح؛
 - ب) السنه کلها تشریح ما لم یبین انه یخبر عن ظنه و لیس بوحدی؛
 - ج) السنه التشریعیه، ما یصدر من قول او فعل او تقریر غیر عادی؛
 - د) السنه التشریعیه ما یصدر منه علی وجه التبلیغ عن الله تعالی.
 - دو - دیدگاه جامعه روشنفکری که به محدودیت حجیت سنت به حوزه مسائل غیر دنیوی و بعضاً تشکیک در اصل حجیت آن قائل است.
۲. در برابر دیدگاه های مطرح، قرآن کریم و روایات معصومان (علیهم السلام) حاکی از آن است که قلمرو حجیت سنت، مطلق است و در اصل حجیت، تفاوتی بین امور دنیوی و غیر دنیوی، عادی و غیر عادی و ... نیست.
۳. معنای مطلق انگاری حجیت سنت این نیست که به نحوی افراطی همه سنت را دال بر

و جوب و حرمت بدانیم، بلکه دامنه احکام تشریعی، افزون بر وجوب و حرمت و در کنار استحباب و کراهت، حلیت و اباحه را نیز شامل می شود و بر مبنای نظریه عصمت، حداقل دلالت تشریعی سنت پیامبر، حلیت و اباحه است. ضمن اینکه تبعیت از سنت نبوی حتی در بخش عادی و روزمره اگر به قصد تأسی باشد، حکم اباحه را به مستحب ارتقاء می بخشد و بنا بر روایات، تأسی به پیامبر حتی در این حوزه نیکو و پسندیده است. هر چند در بسیاری از اوقات، قرائن، ناظر بودن سنت به حکمی فراتر از اباحه، یعنی وجوب و حرمت و استحباب و کراهت را می رسانند.

۴. مهم ترین دلیل نقلی کسانی که قلمرو حجیت سنت را محدود می دانند، روایت «اتم اعلم بشؤون دنیاکم» است که اعتباری ندارد. نقل فاقد این تعبیر از واقعه تلقیح نخل نیز به دلائل متعدد عقلی و نقلی، مردود و ناپذیرفتنی است.

۵. دلیل عقلی مخالفان مطلق انکاری حجیت سنت، بازگشت به دو چیز دارد:

الف) اعتقاد به محدودیت دامنه عصمت پیامبر

به گواهی آیات و روایات، عصمت معصومان علیهم السلام عصمتی فراگیر است که محدود به قلمرو تبلیغ نیست.

ب) نگاه حداقلی به دین؛

این دلیل که بیشتر بین جامعه روشنفکری معاصر رواج دارد، بر اساس دلایل عقلی و نقلی مردود می باشد.

لذا ادله کسانی که قلمرو حجیت سنت را محدود می سازند، مخدوش و مدعایشان ناپذیرفتنی است. در نتیجه، با توجه به دیدگاه راجح، یعنی مطلق انکاری گستره حجیت سنت، معلوم می گردد سنت افزون بر ساحت آخرت، در ساحت اخروی بشری و دنیوی انسان نیز حجیت است؛ لذا می تواند در کنار قرآن کریم، مبنایی مستحکم برای اسلامی کردن علوم انسانی فراهم سازد و سعادت دنیوی را در کنار سعادت اخروی برای بشر به ارمغان بیاورد.

منابع

١. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحلیم حرانی، المجموع للفتاوى، مدينه، مجمع الملك فهد لطباعه المصحف الشريف ١٩٩٤م.
٢. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند، بيروت: دار صادر ، بی تا .
٣. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسير التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت، مؤسسة التاريخ العربی، ١٤٢٣ق.
٤. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٤ق.
٥. ابو داود، سليمان بن اشعث سجستاني، السنن، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبه العصریه، بی تا.
٦. ابو يعلى، احمد بن على موصلى، مسند، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤ق.
٧. ابوريه ، محمود ، اضواء على السنه المحمديه ، دارالكتاب الاسلامی ، چاپ پنجم، بی تا.
٨. ابوزيد، نصر حامد، الامام الشافعی و تأسيس الايدولوجيه الوسطيه، قاهره، سينا للنشر، ١٩٩٢م.
٩. ابوزيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينى، قاهره، سينا للنشر، چاپ دوم، ١٩٩٤م.
١٠. ابوزيد، نصر حامد، قرآن به مثابه ديسكورس هاى مختلف، قسمت دوم، ٢٠٠٩م: www.zamaaneh.com
١١. احمدى، محمد امين، انتظار بشر از دين، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ١٣٨٤ش.
١٢. اربلى، على بن عيسى، كشف الغمه فى معرفه الائمه، الطبعة الثانيه، بيروت: دار الاضواء، ١٤٠٥ق.
١٣. ألوسى، محمد، روح المعانى، تحقيق على عبد البارى العطيه، بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤١٥ق.

۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، بی‌جا: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسین، شعب الایمان، تحقیق عبد العلی عبد الحمید حامد، هند، مکتبه الرشد، ۱۴۲۳ق.
۱۶. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، السنن، الثانیه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۷. حکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقہ المقارن، بیروت: مؤسسه ال بیت (علیّه السلام) چاپ دوم، ۱۹۷۹م.
۱۸. حکیم، محمد تقی، السنه فی الشریعه الاسلامیه، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۹. حنفی، حسن، من النقل الی العقل، بیروت: دار الامیر، بی‌تا.
۲۰. حویزی، عبد علی بن جمعه، نورالثقلین، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین، انتظارات بشر از دین، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲ش.
۲۲. خسروپناه، عبدالحسین، گستره شریعت، تهران: پژوهشکده فرهنگ و معارف، ۱۳۸۲ش.
۲۳. خلاف، عبد الوهاب، علم اصول الفقه، الطبعة الثامنة، دار القلم، بی‌تا.
۲۴. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۲۷ق.
۲۵. فخر الدین رازی، المحصول، مؤسسه الرساله، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۷. الرصافی، محمد، بینات من الهدی، بی‌جا، مرکز الابحاث العقائدیة، بی‌تا.
۲۸. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۹. سبزواری، عبدالاعلی، تفسیر القرآن العظیم المعروف مواهب الرحمن، بیروت، مؤسسه أهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ق.
۳۰. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵.
۳۱. سروش، عبدالکریم، دین حداقلی و حداکثری، مجله کیان، شماره ۴۱، ۱۳۷۷.
۳۲. سروش، عبدالکریم، قرآن، رؤیاهای پیامبر (مصاحبه‌ای با شبکه BBC درباره شخصیت پیامبر، ۱۳۹۵ش).

۳۳. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، تحقیق ابو عبیده مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ۱۴۱۷ق.
۳۴. شاهین لاشین، موسی، السنّه و التشریح، مصر، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۳۵. شحرور، محمّد، الكتاب و القرآن قراءة معاصره، دمشق، الأهالی للطبع و النشر و التوزیع، بی تا.
۳۶. شحرور، محمّد، فقه المرأة، دمشق، الاهالی، بی تا.
۳۷. شلتوت، محمود، الاسلام عقیده و شریعه، قاهره، دار الشروق، ۱۹۶۸م.
۳۸. شوشتری، محمد تقی، مقباس الهدایه.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۴۰. صدر، محمد باقر، مباحث الاصول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۱. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه المدرسین، بی تا.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، عده الاصول، تحقیق محمد رضا انصاری، قم: ستاره، ۱۴۱۷ق.
۴۳. قاضی عیاض، الشفاء بتعریف حقوق المصطفی، عمان: دار الفیحاء، ۱۴۰۷ق.
۴۴. قمی، ابو القاسم، قوانین الاصول، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ش.
۴۵. کدیور، محسن، مواجهه سنتی، سنت گرایانه، بنیادگرایانه و نواندیشانه با سنت نبوی: kadivar.com
۴۶. کراچکی، ابو الفتح، کنز الفوائد، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۷. کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۴۸. کورانی، علی، الف سوال و اشکال لی المخالفین لاهل البيت الطاهرين، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۹. مجلسی، محمّدباقر بن محمّدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، مؤسسه الوفاء، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۵۰. مسلم بن حجاج، الجامع الصحیح، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۵۱. مشکینی، میرزا علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۶ق.

۵۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۵۳. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۵۴. مغربی، نعمان بن محمد بن منصور، دعائم الاسلام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۳ق.
۵۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۵۶. ملکیان، مصطفی، مشتاقی و مهجوری.
۵۷. نجمی، محمد صادق، اضواء علی الصحیحین، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۸. یمان، محمد بن ابراهیم وزیر، الروض الباسم فی الذب عن سنه ابی القاسم عليه السلام، دار عالم الفوائد، بی‌تا.