



A Critique of the New Mu'tazilites Perspective on Sunnah *

Abdullah Jabreili ^۱ and Hamidreza Tousi ^۲

Abstract



One of the characteristic features of contemporary Arab Maghrebi New Mu'tazilites interpretations is the comprehensive critique of the Sunnah. New Mu'tazilites arguments regarding the critique of the Sunnah can be divided into two categories: some reasons share a critical perspective on the text of the Quran, while others specifically target the Sunnah. In the first category of critical reasons, New Mu'tazilites raise the issue of the fluidity of meanings in texts related to the Sunnah. In the second category, they address the relationship between religion and modernity (Sunnah and modernity), claiming both the lack of sanctity in the Sunnah and a reduction in its valid scope. The research findings indicate that the foundations of the rationalist New Mu'tazilites interpretation, such as their understanding of the Sunnah, belief in historicity, hermeneutical principles, and the scope of the Sunnah, are all subject to criticism. This study aims to depict and examine the contemporary Arab Maghrebi New Mu'tazilites movement and their approach to the Sunnah using a descriptive-analytical and critical methodology and its drawbacks.

Keywords: New Mu'tazilites, Fluidity of Text, The Scope of Sunnah, Rationalism.

*. **Date of receiving:** ۰۵/۰۱/۱۴۰۱ (March ۲۶, ۲۰۲۲), **Date of approval:** ۰۲/۰۷/۱۴۰۱ (September ۲۴, ۲۰۲۲).

۱. Assistant Professor, Department of Qira'at Sciences and Techniques, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; (jebaman۲۰۲۰@gmail.com).

۲. Assistant Professor, Department of Quran and Science, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; (Corresponding Author); (hrtoosi۱۲۳@gmail.com).



نقد دیدگاه نومعتزلیان پیرامون سنت*

عبدالله جبرئیلی^۱ و حمیدرضا طوسی^۲



چکیده

یکی از شاخصه‌های تفسیری نواعترالیون مغرب عربی معاصر، نقد همه‌جانبه سنت است. ادله نومعتزلیان درباره نقد سنت، دو گونه‌اند؛ پاره‌ای از دلایل با دیدگاه انتقادی آنان بر متن قرآن اشتراک دارد و پاره‌ای دیگر، اختصاص به سنت دارد. در دسته اول دلایل انتقادی، نومعتزلیان مسئله سیالیت معانی متون مربوط به سنت را مطرح کرده‌اند. در دسته دوم با پیش کشیدن مسئله رابطه دین و تجدد (سنت و مدرنیته) هم ادعای عدم قداست داشتن سنت را مطرح کرده‌اند و هم به سمت تقلیل قلمرو سنت معتبر رفته‌اند. حاصل پژوهش نشان می‌دهد که مبانی تفسیر عقل‌گرای نومعتزله از قبیل برداشت آنان از سنت، اعتقاد به تاریخمندی و اصول هرمنوتیکی و قلمرو سنت، همگی قابل انتقاد است. این تحقیق درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی و انتقادی جریان نومعتزله مغرب عربی معاصر و رویکرد آنان به سنت را تصویر کرده و آسیب‌های آن را بررسی کند.

واژگان کلیدی: نومعتزلیان، سیالیت متن، قلمرو سنت، عقل‌گرایی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۰۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲.

۱. استادیار گروه علوم و فنون قرآنی، جامعة المصطفی ص العالمیه، قم، ایران؛ (jebaman2020@gmail.com)

۲. استادیار گروه قرآن و علوم، جامعة المصطفی ص العالمیه، قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛ (hrtoosi123@gmail.com).



مقدمه

یکی از شاخصه‌های تفسیری نواعتزالیون مغرب عربی معاصر، نقد همه‌جانبه سنت است. «کتاب» و «سنت» در نگاه نواعتزالی‌ها هم از جهت چگونگی شکل‌گیری و هم به لحاظ بقاء، مورد اشکال قرار گرفته و حجیت بسیاری از آموزه‌های آن، حداقل بعد از زمان پیامبر اکرم ﷺ مورد تشکیک، بلکه انکار واقع شده است. از نظر آنها معنای متن از جمله متون دینی مانند حدیث، سیال و تابع شرایط زمانه است و معنای آن در طی زمان تغییرپذیر است و از این رهگذر آموزه‌های دینی نیز تاریخ‌مند شده است. نومعتزلیان با انگیزه تفسیر علمی قرآن اگر چه «سنت» را فی‌الجمله می‌پذیرند؛ اما دیدگاه‌های آنها چنین بر می‌آید که آنها، حدیث پیامبر اکرم ﷺ همانند آیات قرآن را تاریخ‌مند و متأثر از شرایط تاریخی می‌دانند. این دسته از متفکران جریان فکری در عین حال که معانی برخاسته از متون دینی (از جمله حدیث) را معتبر می‌دانند؛ ولی با محصور دانستن این آموزه‌ها در چارچوبی تاریخی، تولید معانی جدید متناسب با شرایط فرهنگی و اجتماعی زمانه را ممکن می‌دانند. از نظر نومعتزلیان با فرض اصالت متن قرآن و عقل به‌مثابه آموزه‌های اصیل دینی به‌ناچار بایستی سنت را به‌عنوان یکی از منابع دین از متن دین کنار گذاشت. آنان با این رویکرد به انتقاد افراطی از سنت پرداختند. ما در این مقاله، ضمن تبیین مبانی انتقادی نومعتزلیان به سنت، به آسیب‌شناسی این رویکردها می‌پردازیم. محمد آرکون، نصر حامد ابوزید و حسن حنفی از چهره‌های شاخص نومعتزلیان منتقد به سنت با رویکردهای متفاوت هستند.

الف. مفهوم‌شناسی و پیشینه تحقیق

پیش از ورود به تبیین مبانی فکری نومعتزلیان لازم است به مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی تحقیق پرداخته شود و سپس به پیشینه موضوع نیز اشاره گردد تا وجه تمایز نگاشته حاضر با پژوهش‌های قبل مشخص شود.

۱. مفهوم‌شناسی

دو واژه در این مقاله مورد اهمیت است که در این گفتار به مفهوم‌شناسی آنها پرداخته می‌شود.

۱-۱. نومعتزلیان مغرب عربی معاصر

نومعتزلیان، برخلاف کسانی مثل محمد عبده و رشیدرضا - که عقل را در کنار وحی ترویج نموده و عقل را بدون وحی، خطاکار و غیرمعتبر می‌دانند - عقل را کاملاً مستقل دانسته و به‌طور مطلق هیچ منبع

غیرعقلانی را هم‌تراز با عقل قبول ندارند و حتی به وحی به‌عنوان یک منبع معرفتی نمی‌نگرند. اینان معتقدند که خود عقل است که حدود خود را تعیین می‌کند و دین نمی‌تواند برای عقل تعیین تکلیف کند. این نوع عقلانیت، رنگ هیچ نوع دینی را به خود نمی‌پذیرد و حتی می‌تولند منتقد دین باشند. عقل در این نگاه، خود اطلاق دارد و حکم صادر می‌کند (رک؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۹۸؛ وصفی، ۱۳۸۶: ۶۰).

۲-۱. سنت

در اصطلاح علوم دینی، آنچه از سوی پیامبر اکرم ﷺ صادر شده است؛ چه فعل یا قول یا تقریر باشد، سنت است (مظفر، ۱۴۱۸: ۶۱؛ حکیم ۱۹۶۳: ۱۲۲، آمدی، ۱۴۰۱: ۱۲۷/۱، شوکانی، ۱۳۵۶: ۳۳) و یا از نظر علمای شیعه، سنت به‌معنای قول و فعل و تقریر معصوم ﷺ است (الصدر، ۱۴۱۸: ۱۵۲/۲). مفهوم مورد نظر نومعتزلیان از «سنت» برخاسته از مفهوم غربی سنت است (tradition، به‌معنای دقیق‌تر میراث) نومعتزلیان «سنت» را به دو قسم وحیانی و عادات و رسوم تقسیم نموده‌اند (حنفی، ۱۹۹۴: ۹-۹۶). این تقسیم به جهت عدم امکان جداسازی موارد وحیانی از غیر آن، در عمل به انکار سنت منتهی شد (رحمان ستایش، بهشتی، ۱۳۹۵: ۱۱۶-۹۱).

سنت از نظر نومعتزلیان، با تاسی از گادامر به‌معنای میراث فرهنگی نسل‌های گذشته است و گفتارهایی را که در خاطره تاریخی افراد یک جامعه به‌جای مانده و مکتوباتی را که از گذشتگان باقی مانده، شامل می‌شود (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۳۸، به نقل از Gadamer, 2004: 351). البته در عرف علوم حدیث به این میراث، حدیث گفته می‌شود که سنت را حکایت می‌کند. با این همه گرچه از نظر نومعتزلیان، سنت دارای معنای گسترده‌ای (میراث) است؛ اما شامل معنای دینی سنت نیز می‌گردد. چنان‌که تعریف ابوزید سنت مفهوم عامی دارد که هم در بردارنده آداب و رسوم عرفی مردم بوده و هم سنت وحیانی را شامل می‌شد؛ هرچند او بین سنت وحیانی و عادات و رسوم تقلیدی تفاوتی قائل نیست و معتقد است به سختی می‌توان آنها را از هم جدا کرد و موارد وحیانی آن را تشخیص داد (ابوزید، ۱۹۹۶: ۸۴).

از نظر محمد ارکون بازخوانی سنت اسلامی با جستجو و کاوش در متون دینی (مانند احادیث نبوی) برجای مانده، و یا از طریق بررسی گفتار و میراث شفاهی عامه مردم، صورت می‌گیرد (آرکون، بی‌تا، ۱۷-۱۸) حنفی در تعریف سنت آورده است: «سنت به‌معنای تکرار گذشته نیست. سنتی که در هر دوره، امکان تطبیق با واقع و مقتضیات زمان را دارد، سنتی است که با روح زمان همراه بوده و همیشه تازه و زنده است» (وصفی، نومعتزلیان، ۱۳۸۶: ۱۴۹).



در تمامی این تعاریف، سنت اسلامی (از جمله سنت نبوی) جای می‌گیرد و قدر مشترک با مفهوم سنت از نظر اندیشمندان فریقین دارد. تحلیل و نقد آنان بر سنت در مفهوم گسترده (میراث) بر مفهوم سنت در معنای دینی آن نیز سایه می‌افکند.

۲. پیشینه تحقیق

مهم‌ترین تحقیقاتی که با نوشتار پیش‌رو اندکی مشابه هستند سه اثر ذیل است: ۱. مقاله «رویکرد ابوزید بر سنت و حجیت آن» نوشته محمدکاظم رحمان ستایش و نرگس بهشتی در مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث (بهار ۱۳۹۵: ش ۲۹) است. اما در نوشتار پیش‌رو این دو تفاوت مهم را با مقاله یادشده دارد که علاوه گسترده‌گی موضوع و عنوان (نومعتزلیان مغرب عربی به جای ابوزید)، «مبنای سیالیت معنایی متون سنت» فراتر از پابندی به آراء گادامر را نقد کرده است؛ زیرا راهکارهای شناخته شده در دو دانش اصول و تفسیر را برای رهایی از نسبی‌گرایی تبیین نموده است. ۲. «بازخوانی سنت در اندیشه اسلامی؛ مقایسه نقد عقل اسلامی محمد آرکون و نقد عقل عربی محمدعابد الجابری» نوشته محمد مالکی و احمد بخشایش اردستانی در مجله مطالعات سیاسی (زمستان ۱۳۹۵: ش ۳۴) است. این مقاله، به تفاوت روش‌های پژوهشی نوین در تقابل مدرنیته و سنت دو لندیشمند مغرب عربی پرداخته و برداشت از سنت در معنای عام آن بر اساس روش‌های یاد شده بررسی گردیده است. اما در نوشتار پیش‌رو، از نقد متفکران نومعتزله بر سنت نبوی ﷺ با توجه به بهره‌ای که از هرمنوتیک گادامر برده‌اند، انتقاد گردیده است. ۳. مقاله «بررسی و نقد رویکرد تاریخی‌نگری به سنت اسلامی در آرای محمدعابد الجابری و محمد آرکون» به قلم حامد علی اکبرزاده و حسن معلمی در مجله حکمت اسلامی (پاییز ۱۳۹۶: ش ۳) است که موضوعی مشابه مقاله قبلی است و بر وام‌گیری این دو متفکر از رویکرد تاریخی مکتب فرانسوی آنال خصوصا آراء «فوکو» و «دریدا» اندیشمندان فرانسوی تمرکز دارد و انتقاد بر نگرش آنان بر سنت در همین چارچوب وارد شده است. اما نوشتار پیش‌رو، همچنان که درباره مقاله قبلی گفته شد، تفاوت‌های روشنی با این اثر تحقیقی دارد.

ب. مبانی فکری نومعتزلیان

نومعتزلیان در نقد بر سنت و حدیث تأکید بر تاریخ‌مندبودن آن دارند. همین نگاه آنها باعث شد که به نقد سنت و حدیث به صورت افراطی بپردازند. تاریخی‌نگری یکی از مهم‌ترین اصول هرمنوتیک است که ابوزید در بررسی سنت به آن تکیه می‌کرد. تاریخی‌نگری که هایدگر و پس از او گادامر مطرح کردند، نگرشی فلسفی بود که بر اساس آن تاریخت به «ذات وجود» و «فهم انسانی» سرایت کرد. تاریخ‌مندی نومعتزلیان در دو بعد انسان‌شناسی و فهم متون تبیین می‌گردد.

۱. قداست نداشتن سنت پیامبر اکرم ﷺ

از نظر نومعتزلیان هر انسانی موجودی محدود با پیشینه‌ای منحصر به فرد است که از دو سوی گذشته و آینده محدود به محیط و موقعیت خویش است. این موقعیت، تاریخ‌مند و متغیر است؛ بنابراین، انسان نمی‌تواند به موقعیتی فراجاهانی، فرازمانی و فراتاریخی دست یابد (واعظی، ۱۳۸۰: ۱۷۶؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۱۸۴-۱۸۵).

با این نگاه، حتی پیامبر اکرم ﷺ را انسان عادی، فرزند جامعه و زمان خویش و محصور در شرایط و محیط است. به این ترتیب، سنت پیامبر اکرم ﷺ، تاریخ‌مند قلمداد می‌گردد و نگاه فرازمانی و فراتاریخی برای سنت پیامبر اکرم ﷺ امر نامعقولی فرض می‌شود (ر.ک، ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۲۲).

از آنجا که نومعتزلیان پیامبر اکرم ﷺ را انسانی عادی فرض کرده‌اند. بنابراین، صبغه و حیاتی سنت را که اعتبار سنت به آن است، مورد خدشه قرار داده‌اند. از دید آنان تنها آنچه پیامبر اکرم ﷺ از دیگران متمایز می‌گردد، وحی تشریحی است. این وحی همان دریافت قرآن به واسطه جبرئیل بود که با وفات پیامبر اکرم ﷺ پایان پذیرفت (ابوزید، ۱۹۹۰: ۶۵-۳۵؛ وصفی، ۱۳۸۶: ۳۳).

بنا به گفته ابوزید، این کار شافعی بود که پس از پیامبر اکرم ﷺ دوباره خواست با بارکردن مفهوم وحی بر سنت به آن ارزش تشریحی ببخشد (رفعت فوزی، ۱۹۹۶: ۸۳). وی همه مستندات قرآنی که شافعی برای وحیانی بودن و قداست داشتن سنت آورد، نپذیرفت.

به‌عنوان نمونه، شافعی مراد از کلمه «حکمة» در دو آیه شریفه «وَ اذْکُرْنَ مَا یثَلِّی فِی بُیوتِکُنَّ مِنْ آیَاتِ اللّهِ وَ الْحِکْمَةِ اِنَّ اللّهِ کَانَ لَطِیْفًا حَبِیْرًا» (احزاب: ۳۴) و «هُوَ الَّذِی بَعَثَ فِی الْاُمَمِیْنَ رُسُلًا مِنْهُمْ یَتْلُو عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ اِنْ کَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِی ضَلَالٍ مُّبِیْنٍ» (جمعه: ۲) سنت پیامبر اکرم ﷺ می‌دانست (شافعی، ۱۴۰۳: ۲۸۸/۷). همچنین از نظر او مرجع ضمیر «هو» در آیه شریفه «وَ مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحٰی یُوْحٰی» (نجم: ۳ و ۴) پیامبر اکرم ﷺ است. اما از نگاه ابوزید این تأویلات با سیاق آیات سازگاری ندارد. او مرجع ضمیر «هو» در سوره نجم را قرآن دانسته است؛ زیرا ضمیر نمی‌تواند به ضمیر مستتر در فعل برگردد (ابوزید، ۱۹۹۶: ۵۲، ۱۲۵، ۱۲۶).

ابوزید درباره سنت، می‌پرسد آیا نبی و ویژگی و منش شخصی و عرفی بشری غیر از رسالت نداشته است؟ آیا همه آنها در قلمرو دین رسالت هستند؟ (ابوزید، ۱۳۹۴: ۶۷). در نظر وی پاره‌ای از سنت پیامبر اکرم ﷺ، ممکن است نه به‌عنوان وحی، بلکه از جنبه بشری بودن ایشان باشد. بنابراین، سنت، مسائل تاریخی خواهد بود و نگاه فراتاریخی به آنها و تبعیت از این سنت غیر ممکن و نامعقول است (رابوزید، ۱۳۸۳: ۱۲۲). اعتقاد او قرآن، تاریخی است؛ اما حدیث تاریخی‌تر از قرآن بوده و تفسیر، تاریخی‌تر از قرآن و حدیث است و سیره، تاریخی‌تر از قرآن، حدیث و تفسیر محسوب می‌شود، سرانجام فقه را تاریخی‌ترین علم از میان علوم نقلی معرفی می‌کند (آفاجانی، ۱۳۸۹: ۱۳).



۲. سیالیت معنایی حدیث (متون سنت)

آنچه که دیدگاه نومعتزلیان را درباره معنای متن، نسبی می‌نماید، تعیین نیافتن معنای متن با توجه به قصد مؤلف است (حنفی، ۱۴۲۳: ۸۹-۹۱، ۹۴؛ واعظی، ۱۳۸۹: ۵۶). از نظر نومعتزلیان، از متون دینی از جمله متون حدیثی، دو معنا قابل تصور است: نخست: معنای اولیه با توجه به سیاق و بافت تاریخی و فرهنگی. (معنای تاریخی)؛ دوم: معنای متن در بافت زمان حاضر (فحوا یا معنای عصری). در این دسته‌بندی یک نگاه تاریخی و یک نگاه عصری به متن وجود دارد. البته درباره متون حدیثی، از نظر نومعتزلیان دسترسی به معنای عینی متن، به مراتب وضعیت بدتر است؛ زیرا هم الفاظ احادیث نبوی، خود تفسیری از متن قرآنی هستند و هم روایات منقول از پیامبر ﷺ تفسیری از تفسیر متن وحی الهی هستند و اتفاقاً هر دو محکوم به تاریخی بودن می‌باشند. در ابتدا به تحلیل معنای تاریخی و معنای عصری می‌پردازیم. از نظر نومعتزلیان، دو تفاوت اصلی میان معنی و فحوا (مضمون) در کار است؛ «...معنی تاریخی است و از افق متن و سیاق فرهنگی و اجتماعی عصری پدیداری متن شکل می‌گیرد؛ اما مضمون عصری است و استوار بر افق فهمنده (مفسر) متن است. دیگر تفاوت این که معنی ثابت دارد و تغییر ناپذیر است؛ اما مضمون پویا است و بسته به افق فهمنده‌ای که در حال تغییر است، متفاوت می‌شود» (بهرامی، ۱۳۹۷: ۱۷۸).

به نظر می‌رسد که این دسته‌بندی برآمده از وام‌گیری از متفکرانی با دیدگاه‌های متفاوت مانند هرش و گادامر در بحث معنای متن است. نومعتزلیانی مانند ابوزید با بهره‌گیری از نظریه هرش، معنای متن آیات قرآن و روایات نبوی را همان معنای ادراک‌شده مخاطبان عصر نزول می‌داند و فحوا را برداشت مورد نظر از انتظارات مخاطب هر عصر از متن می‌شناسد. ابوزید همانند هرش معنا را ثابت و فرهنگ عصر نزول را تأثیرگذار می‌داند (بهرامی، همان، ۱۸۰). اما این تفاوت مهم را نومعتزلیان با نظریه هرمنوتیکی هرش دارند که در نظریه اخیر قصد مؤلف نقش اصلی دارد و نمی‌توان معنای متن را از مؤلف مستقل شناخت (Hirsh, 1967: 28-27).

نومعتزلیان از این آموزه گادامر تأثیر پذیرفته‌اند که فهم را امتزاج افق معنایی مفسر با متن می‌دانند و همانند او افق معنایی هر مفسری را محدود به عصر، زمانه و تعاملات وی با محیط و دیگران می‌انگارند. بر این اساس، فهم از متن سیال است و محصور در محدوده‌های وجودی و عصری شخص مفسر است. در این صورت، فهم برخاسته از چنین افقی لزوماً تاریخ‌مند و زمان‌مند می‌شود (واعظی، ۱۳۹۸: ۱۶۰-۱۵۹). نتیجه این تحلیل آن است که فهم برتری وجود ندارد؛ بلکه هر چه هست فهم متفاوت است. معیاری در دست نداریم که بخواهیم درباره رجحان فهمی بر دیگری حکم کنیم (واعظی، ۱۳۸۰: ۳۰۱-۲۹۶).

در ادغام افق معنایی متن و افق معنایی مخاطب (خواننده و یا مفسر متن)، افق جدیدی به وجود می‌آید. به عبارت دیگر، هر متن دینی (از جمله سنت اسلامی) از یک سو بر واقعیت‌های زبانی و فرهنگی زمانه و زمینه خود تأثیرگذار است و از سوی دیگر از آن تأثیر می‌پذیرد (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۹۳-۱۹۴).

با این پیش فرض آنان بر این رأی می‌باشند که برای فهم متن دینی، در مرحله نخست لازم است به معنا در سیاق فرهنگی و تاریخی بازگشت کنیم و در مرحله بعدی، به معنای متن در زمان حاضر دست پیدا کنیم (ابوزید، ۱۹۹۰: ۲۳۰).

زیرا از نظر آنان «معنای تاریخی صرفاً مربوط به دوره گذشته است و در زمان معاصر فاقد کارایی است. از این رو، لازم است مفسر با توجه به وضع فرهنگی و اجتماعی عصر خویش به فهم جدیدی از متن دست یابد. در دوره‌های زمانی متعدد، فحوای متعدد و متکثری بازتولید می‌شود که همگی صحیح است. آنچه از منظر وی اهمیت دارد، سازگاری با وضع زمانه‌ی معاصر قرائت‌کننده و مفسر متن است؛ حتی اگر منجر به برداشت‌های متکثر و متناقض گردد» (حاجی اسماعیلی، بنایان اصفهانی، ۱۳۹۴: ۳۹).

نومعتزلیان با این نگاه بر آنند که حلیث پیامبر اکرم ﷺ معرفت دینی است و با دین تمایز دارد و از آنجا که بر اساس نظریه هرمنوتیکی گادامر هر معرفت دینی نسبی، سیال، بشری و نامقدس است؛ پس «سنت» نیز به این اوصاف گرفتار می‌شود.

تحلیل تاریخی در اندیشه‌های آرکون به این معنی است که وحی یا هر حقیقت دیگری را خارج از بافت تاریخی خود و یا به عبارت دیگر، جدا از تطور و دگرگونی آن در طول تاریخ، نمی‌توان تفسیر کرد (مالکی، ۱۳۹۵: ۱۸۸).

تأثیرپذیری لندیشه‌های نومعتزله از هرمنوتیک فلسفی گادامر را می‌توان در سیلان داشتن و نسبی بودن هر معرفت دینی و اعتقاد بشری و نامقدس بودن «سنت» نشان داد و لذا قائل به تمایز دین و معرفت دینی شدند (علی تبار فیروز جایی، ۱۳۸۷: ۲۷۴).

«سنت» (میراث) از نظر گادامر، تاریخ تفاسیر متن نیست و هر تفسیر جدیدی با پیدایش خود به سنت اضافه و موجب تغییر آن می‌گردد (Hirsch, 1967, pp.250-251).

مراد گادامر از «سنت» (میراث)، پیشینه تاریخی از نظر زمان و یا مکان است که افراد در سیطره آن می‌باشند (Gadamer, 2004: 283).



مفهوم پیش فرض و پیش داوری، از نظر او نه معنای نکوئیده قضاوت در مورد امری قبل از مطالعه، بلکه به معنای استفاده از اندوخته‌های ذهنی که اصولاً نقطه شروع هر فهم و تفسیری است و بدون آن نه فهمی ایجاد می‌شود و نه پرسشی به ذهن می‌آید (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۰۳-۳۰۴) از نظر او «تاریخ‌مندی وجود و فهم انسان» و «دوری بودن فهم» ریشه‌های پیش‌داوری هستند. به باور گادامر، هر فهمی مبتنی بر پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌هایی است که از «سنت» (میراث) ناشی شده است (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۰۲).

«سنت» (میراث)، اتمسفر مشترکی است که همه اهل زبانی که در یک عصر و زمان با هم زندگی می‌کنند، برخوردار از آن و محاط هستند. از این رو، او می‌گوید که «سنت» (میراث) شاید مبنای خوبی برای تعیین افق و پیش‌داوری‌های افراد باشد و فهم‌های آنها را مدیریت کند» (فیاضی، ۱۳۹۹: ۱۶۰).

او بر این رأی است که آنقدر که پیش‌داوری‌هایمان در ساختن هستی‌مان سهم هستند، داوری‌هایمان دخیل نیستند (Gadamer, 1994: 261)، به نقل از عرب صالحی (۱۳۸۷: ۱۴۱)

به تعبیر پالمر از طرفداران نظریه گادامر «...در واقع، زمان حال را نمی‌توان برای رفتن به گذشته ترک کرد؛ معنای اثری متعلق به گذشته را نمی‌توان بر حسب خود آن، فهمید. به عکس، معنای اثر متعلق به گذشته بر حسب پرسش‌هایی تعریف می‌شود که از منظر زمان حال، در برابر آن قرار می‌گیرد. پیش‌داوری‌ها چیزی نیستند که ما از آنها چشم‌پوشیم. پیش‌فرض‌هایمان را از کجا می‌آوریم؟ از سنتی که در آن قرار می‌گیریم. این سنت به منزله موضوع تفکر در برابر ما قرار نمی‌گیرد؛ چراکه تار و پود روابط و نسبت‌ها و افقی است که در بطن آن، تفکر ما انجام می‌شود (پالمر، ۱۳۸۹: ۲۰۱ و ۲۰۲).

«دوری بودن» فهم این است که «شخص خواننده متن، به محض این که معنای نخستین متن برای او ظاهر می‌شود، معنایی را برای متن با استفاده از اندوخته‌های ذهنی خود پیش می‌افکند» (Gadamer, 2004: 267). «نه مؤلف و نه مخاطبان اولیه آن، هیچ‌کدام نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان اولیه فراهم نشده است، امکان ارتباط تازه، مسدود و منتفی می‌شود» (Gadamer, 2004: 395).

از نظر او «اساساً مفسر نمی‌تواند همان چیز را بفهمد که قصد مؤلف بوده است؛ زیرا وی در موقعیت دیگری قرار دارد که از ذهنیت خاص او برخوردار است. فهم مفسر، عصری است. هر نوع فهمی در موقعیتی خاص صورت می‌گیرد. شرایط تاریخی و فرهنگی مفسر و ذهنیت او به فهم وی از متن، شکل ویژه‌ای می‌بخشد» (نصری، ۱۳۸۱: ۱۲۳ و ۱۴۰). نومعتزلیان با پیروی از این آموزه، منکر فهم عینی از متن هستند و افق فکری و فرهنگی خواننده یا مفسر را در فهم متن تأثیرگذار می‌دانند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۹۷). مفسر هر متنی از جمله متون دینی مثل احادیث نبوی برخوردار از پیش‌فرض‌هایی ویژه خود است (شرایط زمانی و مکانی خود) که او را از کشف از مراد مؤلف محروم می‌سازد.

نومعتزلیان این نگاه هرمنوتیکی را در برداشت از هر دوی آیات قرآن و متون مربوط به سنت، به کار می‌گیرند. اما درباره متون اخیر یا فراتر گذاشته و بر این رأی می‌باشند که نباید فهم پیامبر ﷺ از متن قرآن کریم با معنای ذاتی نص - برفرض وجود چنین دلالتی - برابر دانست. با این فرض، مطلق و نسبی و ثابت و متغیر را در یک کفه گذاشته می‌شوند. آنان معتقدند که این به الوهیت پیامبر می‌انجامد و با تقدیس او، بشر بودن پیامبر ﷺ نادیده انگاشته می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۲۶). این خصوصیات، معنای مندرج در متون سنت نبوی را بیش از پیش، بی‌ثبات می‌سازد. اگر این ادعای نومعتزلیان که انسان نمی‌تواند فارغ از تأثیر زمان، مکان و تاریخ خود یک معنا یا پیامی را همان‌گونه که هست تلقی کند، منتهی به نسبی‌گرایی می‌گردد.

بر اساس همین مبنا، در دو مرحله نومعتزلیان بر اعتبار حدیث نبوی، خدشه وارد می‌سازند. در مرحله نخست، مسئله جعل و تأثیر عنصر انسانی در نقل روایات را به‌عنوان مقدمه‌ای برای بی‌اعتباری محتوایی حدیث نبوی مطرح می‌سازند. چنان‌که حسن حنفی بیان می‌دارد: «...تاریخی بودن در مضمون به معنای ارتباط موضوع حدیث با روزگار آن و با عادات کهن اعراب است، به‌رغم اینکه روزگاران و عادات دگرگون می‌شوند. راویان، احادیث را با عباراتی آورده‌اند که شک و گمان و احتمال اشتباه و فراموشی را برمی‌انگیزد و نشان می‌دهد که به‌صورت یقین، حدیث صحیح را نمی‌شناخته‌اند... محدثان می‌توانند آنچه را پیشینیان آغاز کرده‌اند، از سر بگیرند تا قوانینی برای اختلاف ساختارها در روایات شفاهی، به‌ویژه زیادت و نقصان، پایه‌گذاری کنند. روایت به اقتضای طبیعت آن، قابل کش‌دادن است؛ چراکه راویان، در نقل آن دخالت دارند. قوه حافظه انسان صرفاً یک دستگاه ضبط، شنیدن، حفظ و ادای محفوظات نیست؛ بلکه تاویل‌گری و دارای ابتکار است که تجارب و انگیزه‌های خود را در نقل، داخل می‌کند... گاه عبارت روایت، با الفاظ راوی درهم می‌آمیزند و مایه زیادت و نقصان در هسته حدیث می‌گردند...» (حنفی، ۱۳۷۹: ۳-۴، ۶-۷) از نظر آنان با جعل، احادیثی متفاوت‌تر ایجاد شده‌اند و اختلاف محدثان در ملاک‌های تصحیح روایات خود گویای پیچیدگی واقعیت انسانی اجتماعی این‌گونه متون فرعی دینی است (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۲۷-۱۲۶). این نقد بر روایات نبوی را در بخش بعدی بیشتر توضیح خواهیم داد.

نومعتزلیان در مرحله دوم استدلال بر خدشه وارد کردن بر اعتبار روایات به تأثیر سیاق و بفت تاریخی و فرهنگی متمسک می‌شوند. در این موضوع ابوزید بر این رأی است که «...بر فرض دسترسی به الفاظ احادیث نبوی، آنها در حقیقت، خود تفسیری از تفسیر متن قرآنی هستند...» (ابوزید، همان). معیارهای محدثان نیز در تشخیص معنای متن روایات، محکوم به عصری بودن است (همان، ۱۲۸-۱۲۷) خواه این روایات متواتر باشند یا آحاد (ابوزید، ۱۹۹۶: پیشین: ۱۴۸).



۳. کاهش دادن قلمرو سنت و حجیت آن

نومعتزلیان تعریف اصطلاحی «سنت» را برخاسته از نیاز فقهای پس از پیامبر اکرم ﷺ به تشریح مبتنی بر سنت دانسته‌اند (ابوزید، ۱۹۹۶: ۸۱). همان طور که گفته شد، نومعتزلیان درباره خصوص سنت (نبوی) این پیش فرض را دارند که با وجود «نقل شفاهی»، احادیث نبوی و در بسیاری از موارد، «نقل به معنا» اعتبار و حیاتی بودن روایات را خدشه‌دار می‌سازد. از نظر آنان قرآن مرحله شفاهی نداشته است تا ترس عروض تغییر و تحریف و تبدیل بر آن باشد. کاتبان وحی با نوشتن آیات، آنها را حفظ کرده و تا مرحله جمع‌آوری قرآن دست‌به‌دست گشته است؛ اما حدیث در مرحله نخست به روش شفاهی نقل شده است.

بنابراین، به اعتقاد آنان ساختار و شکل حدیث تابع قوانین و عوارض نقل شفاهی است. با فرض نقل شفاهی بودن احادیث نبوی، آفت تحریف و حذف محتمل است. به همین علت، علمای حدیث بعدها روش خاصی را برای یافتن احادیث معتبر قراردادند که تواتر از جمله آنها است (حنفی، ۱۹۸۸: ۲۳۸/۴). بنا بر رأی آنان تواتر قرآن مفید علم یقینی است؛ اما احادیث مفید ظن هستند (همان، ۲۳۹). نومعتزلیان، مفاد و معانی احادیث را ناظر به محیط جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی اعراب زمان صدور روایات و گاه عرب عصر جاهلیت می‌دانند (حنفی، ۱۳۸۰: ۴۰-۶۵). بنابراین، در دیدگاه نومعتزلیان، با توجه به فاصله زمانی طولانی تدوین احلیث نبوی پس از رحلت حضرت نبی اکرم ﷺ، نصوصی با نقل شفاهی شکل گرفته‌اند. در نتیجه، احادیث موجود در واقع تفسیری از بیانات پیامبر ﷺ که خود از تفسیر وحی هستند، در اختیار ما می‌باشند (ابوزید، ۱۹۹۴: ۱۵۹). بنابراین، احادیث موجود مطابق احادیث صادر شده از پیامبر ﷺ نیستند (همان، ۹۹). مضمون یا موضوع حدیث مرتبط با عصر صدور، شرایط، عادات، سنن و اقتضائات آن زمان است. نومعتزلیان برای اثبات مدعای خود مثال‌های تاریخی و روایی می‌آورند که همه برگرفته از کتاب صحیح بخاری و بدون هر نوع نقد سندی است (حنفی، ۱۳۷۹: ۲-۲۲).

نومعتزلیان در اعتراض به شافعی که دامنه حجیت سنت را گسترده می‌بیند، بر این رأی می‌باشند که اساساً سنت، نه مصدری مستقل برای تشریح، بلکه صرفاً مفسری برای قرآن است و تنها در حوزه مسائلی کارایی دارد که حکمی هرچند مجمل در قرآن باشد؛ لذا اگر قرآن به مسئله‌ای نپرداخته باشد، سنت در آنجا فاقد کارایی است (ابوزید، ۱۹۹۶: ۳۹).

از نگاه آنان، مصدر تشریح خواندن «سنت» به معنای یکسان انگاری افق خدا و پیامبر اکرم ﷺ و نوعی غلو نسبت به آن حضرت است. (همان) تنها منزلت «سنت نبوی» از نظر نومعتزلیان، همانند

اجتهاد، تفسیر آموزه‌های قرآنی و بیان اجمال آیات است (ابوزید، همان، ۸۳). در این برداشت، سنت به معنای منبع با خاستگاه وحیانی و تشریح نیست. (همان) به عبارت دیگر، سنت نبوی، تفسیر وحی به مفهوم اجتهاد شخصی پیامبر اکرم ﷺ است.

در دیدگاه نومعتزلیان ایده شافعی درباره گسترده‌گی قلمرو حجیت سنت و مطلق‌انگاری عصمت پیامبر اکرم ﷺ را تجاهل نسبت به جنبه بشری وجود آن حضرت و به معنای نادیده‌انگاشتن روایاتی چون «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» می‌دانند (ابوزید، همان، ۴۰). نومعتزلیان با تفاوت‌گذاری میان «سنة الوحی» و «سنة العادات و التقالید» آن بخش از سنت را که متأثر از آداب و رسوم زمانه خویش است، فاقد حجیت دانست (همان، ۴۰ و ۵۶). در همین راستا، نومعتزلیان ضمن رد استقلال سنت در تشریح، به استناد روایت «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» و نیز ماجرای فرود آمدن بر چاهای بدر، میان سنت وحیانی و سنت شخصی و آمیخته به خطای پیامبر اکرم ﷺ تمایز قائل می‌شوند و از این رهگذر از دامنه شمول حجیت سنت می‌کاهند (حنفی، بی تا، ۸-۹؛ ابوزید، ۱۳۹۴: ۱۷).

آنان حجیت سنت را تنها به حوزه عبادات و مسائل اخروی محدود ساخته‌اند. حتی بنا بر اعتقاد کسانی چون حسن حنفی عبادات نیز می‌توانند به تناسب شرایط زمانه تغییرپذیر باشند و هیچ چیز ثابتی در شریعت نیست. در این صورت، کارایی «سنت» حتی در بعد عبادات صرفاً ارائه الگویی اجتهاد بشری و نه وحیانی پیامبر اکرم ﷺ برای مجتهدان در دوره‌های مختلف زمانی است (حسن حنفی، بی تا، ۵۳۵). علاوه بر این، از نظر او رویکرد نقل به معنای سخنان نبی اکرم ﷺ تحت عنوان احادیث نبوی، مؤید عدم حجیت سنت است (ابوزید، ۱۳۸۳: ۹۹).

ج. نقد و بررسی مبانی نومعتزلیان

هرکدام از مبانی فکری نومعتزله که در فصل پیش ذکر گردید مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

۱. نقد رویکرد قداست نداشتن «سنت»

یکی از اشکالات اساسی رویکرد تاریخی به سنت، وارداتی بودن این دیدگاه است. بدین توضیح که در حقیقت نگرش تاریخی غرب به دین، به دلیل پاسخ به چالش‌هایی است که نسبت به دین مسیحی به وجود آمده بود. این دیدگاه بدون توجه به وجوه تمایز مسیحیت با اسلام، درباره دین اسلام نیز به کار گرفته شد. به این ترتیب، نتایج فکر انتقادی غرب که زمینه مقدمات فکری خاص خود داشت، تقلید گونه و سطحی درباره اسلام به کار بسته شد و به نسخه‌ای بدل شد که به دلیل ناهمخوانی با مشکلات، نه تنها علاج نمی‌کرد؛ بلکه بر درد افزود (عرب صالحی، ۱۳۹۱: ۱۴۱).



اگر بنا به نظر نومعتزلیان، پیامبر اکرم ﷺ را بشری عادی بگیریم که تاریخ‌مند و تحت تأثیر فرهنگ زمانه خود قرار می‌گیرد و محدود است. بنابراین، باید به این قائل بشویم که ایشان در دریافت وحی هم باید شبیه انسان‌های عادی باشد. این نگاه نومعتزلیان برای فهم متون دینی (متون قرآنی و حدیثی)، بیش از هر متفکر دیگری از هرمنوتیک گادامر تأثیر پذیرفته است. تأثیر مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌گروی فلسفی گادامر گرفتار اشکالات فراوانی چون نسبی‌گرایی مطلق، لزوم تغییر فهم‌ها متناسب با تغییر پیش‌فرض‌ها و به تعداد آن تغییرات، عدم ملازمه حیث وجودی با دخالت در هر فهمی می‌باشد که بر این دیدگاه وارد است (عرب صالحی، همان، ۸۷).

نومعتزلیان مانند ابوزید سنت را دو قسم کرد؛ سنت تشریحی، سنت غیر تشریحی. او حجیت سنت تشریحی و حیانی را نیز بر اساس تأثیرپذیری از اصول هرمنوتیکی گادامر و تاریخ‌مندی آموزه‌های دین تفسیر می‌کرد.

یکی از عللی که نومعتزلیانی چون ابوزید، پیامبر اکرم ﷺ را انسان عادی فرض کردند، یا به علت عدم پذیرش عصمت پیامبر اکرم ﷺ است و یا این که دامنه عصمت ایشان را محدود در ابلاغ وحی دانسته‌اند. اگر عصمت پیامبر اکرم ﷺ را پذیرفته باشند، باید تمام قول، فعل و تقریر پیامبر اکرم ﷺ را لازم‌الاتباع بدانند. اگر نه، به راحتی می‌توان سنت پیامبر اکرم ﷺ را محدود کرده و یا اصلاً نپذیریم. ابوزید عصمت پیامبر اکرم ﷺ را نپذیرفت؛ زیرا با مبنای انسان‌شناسانه او منافات داشت.

اما آیاتی از قرآن صراحت دارد بر اینکه اگر پیامبر اکرم بر قلب مطهرش وحی نازل می‌شد، به خاطر این بود که به مقامی رسیده بود که تا افق بالا اوج گرفته بود (نجم: ۴-۷)؛ بلکه در برخی احوال از آنجا هم فراتر رفته به طوری که واسطه‌ای بین او و مبدأ فیض وحی قبل فرض نبود ﴿ثُمَّ نَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (نجم: ۸-۹) که باید گفت: نفس وقتی به مرحله عقل مستفاد و بالفعل رسید همه علوم و حقایق غیب را می‌یابد و آنها را برابر با وحی گزارش می‌دهد و دریافتن آن معارف و گزارش دادن آنها معصوم است، همان طور که در عمل به احکام معصوم است در این مرحله از خیال و وهم از درون و شیطان از بیرون به آنجا راه ندارد، از گزند هرگونه اشتباه علمی و لغزش علمی مصون خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۰). اگرچه خود پیامبر اکرم ﷺ مکرر به بشر بودن خویش تأکید می‌نمود تا از انتظارات نامعقول مردم در امان باشد؛ اما هم زمان تأکید می‌کند بشری که به وحی متصل و فراتر از انسان عادی است (کهف: ۱۱؛ فصلت: ۶).

با توجه به آیاتی نظیر ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ (نجم: ۵-۳). پیامبران در اخذ و تلقی وحی و در ابلاغ و پیام‌رسانی و در اجراء و پیاده کردن فرامین الهی از خطاء،

اشتباه، گناه و آلودگی مصون بوده، در عصمت الهی به سر می‌برند. در این آیه رأی صحیح بر خلاف دیدگاه نومعتزلیان این است که مرجع ضمیر «هو»، نه واژه «قرآن»؛ بلکه بر اساس مناسبت حکم و موضوع، نطق‌های پیامبر در قلمرو دین است (ضیایی فر، ۱۳۸۷: ۶۰).

در آیاتی مانند ﴿... وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (نساء: ۱۱۳) نیروی عصمت نوعی از علم و شعور است که با دیگر علوم متفاوت است. این علم همیشه بر سایر قوا قاهر و برتر است. به همین جهت است که صاحبش را از کل گمراهی‌ها و خطاها حفظ می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۷/۵).

از این رو، توهمات خلاف این اصل، به واسطه روایات جعلی و یا ظواهر ابتدایی آیاتی همچون ﴿الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (حج: ۵۲) در مرحله اخذ و ابلاغ، و آیات عتاب در مرحله اجراء همچون ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ﴾ (توبه: ۴۳) ﴿عَبَسَ وَ تَوَلَّى﴾ (عبس: ۱) و غیره، باید در پرتو این اصل، مورد عنایت قرار گیرد و آیاتی که در مورد عتاب و استغفار انبیاء آمده است باید به معنایی مناسب با شأن انبیاء الهی ارجاع شود و همیشه باید سطح نبوت و تلقی آنان را نسبت به ذنوب و خطاء از سطح و تلقی خویش جدا نماییم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۴/۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۷-۴۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۸/۱۶).

۲. نقد رویکرد نسبی‌گرایی در «سنت»

همان طور که پیشتر تبیین شد، از لوازم دیدگاه‌های متن‌شناختی نومعتزلیان، نسبی‌گرایی است. زیرا نومعتزلیان، آموزه گادامر مبنی بر ناگزیری دخالت پیش‌فرض‌ها در فهم متن را برگرفته‌اند. از نظر پیروان گادامر، موقعیت‌های مؤلف که موجب پدید آمدن اثر شده‌اند، پس از پیدایش اثر، خارج از دسترس هستند» (Lamarque, 2006: 178). ولی به نظر می‌رسد میان دو گونه معنا و دخالت پیش‌فرض‌ها خلط شده است. زیرا معنای فی نفسه متن یا همان معنای لفظی که مراد مؤلف است، متفاوت از معنا برای ما (مفسر) می‌باشد. دخالت پیش‌فرض‌ها در معنا برای مفسر است (Hirsh, 1967: 255). مؤلف متن دارای قصد و نیت بیان مسئله‌ای است و تأثیر خاص خود را دارد. این معنای نزد مؤلف و حاضر در متن وجود دارد و قابل کشف است (Skinner, 2001: 2-20).

هر متنی، بر اساس تحلیل زبان متن و رجوع به قصد متن دارای معنایی مرکزی است. تعیین معنایی در محدوده هسته اصلی معنایی شکل می‌گیرد. حال اگر تفسیر متن با هسته معنایی هم‌خوانی داشت، فهم، درست است؛ وگرنه فهم صحیح نیست. در فهم‌هایی که به هسته معنایی ارتباط دارد، می‌توانیم میان فهم‌ها تمایز قائل شویم؛ اما بیرون از این هسته چنین امری امکان‌پذیر نیست (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۵۷-۳۵۴).



همچنین، مفسر متن در کوشش برای فهم متن، نسبت به تأثیرگذاری «سنت» منفعل نیست و می‌تواند در قبال آن باب مناقشه و حتی تخطئه را باز کند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۱۹). همچنین در فهم متن و هسته معنایی آن، نبایستی با فرض خصوصی بودن قصد مؤلف، کشف نیت او را محال پنداشت. قصد انسان نیز، امری زبانی است و بر اساس قواعد زبان شکل می‌گیرد. «به دلیل تعلق داشتن ما به زبان و به دلیل تعلق داشتن متن به زبان، امکان وجود افقی مشترک میسر می‌شود. ظهور افق مشترک آن چیزی است که گادامر آن را اتصال افق‌ها می‌نامد. هیچ چیز نیست که از راه زبان شنیدن آن میسر نشود (پالمر ۱۳۸۴: ۲۳۰ و ۲۳۱).

بنابراین، قصد در این جا به معنای زبان‌شناختی است نه روانشناختی. راهکارهای شناخته‌شده در دانش اصول و تفسیر مشهور به قواعد عقلایی محاوره، مدلول کلام مقصود صاحب متن را از زاویه زبان‌شناختی کشف می‌کنند. این قواعد برای تشخیص ظهورات کلام و تعیین مقاصد به کار می‌روند (انصاری، ۱۴۱۹: ۴۹۹/۳؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۲۴). بدین توضیح که اولاً شنیدن لفظ معناداری که خواننده متن بر معنای آن آگاه است، سه شرط دست‌یابی دلالت‌تصوری است (خویی، ۱۴۱۷: ۱۰۳/۱). علاوه بر این راهیابی به اراده جدی، مدعای نومعتزلیان در محال بودن کشف قصد متن را به چالش می‌کشاند. دلالت تصدیقی، بیانگر اراده جدی متکلم، با تحقق چند شرط شکل می‌گیرد: در مقام بیان بودن متکلم، نداشتن قرینه برخلاف ظاهر کلام، ثبوت عقلایی تطابق اراده استعمالی با اراده جدی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۷۷/۱).

۳. نقد محدودسازی قلمرو «سنت»

نومعتزله دامنه حجیت قلمرو سنت را به امور وحیانی و تشریحی محدود کرده‌اند و امور شخصی را که مربوط به فرهنگ عصر نزول است، از محدوده حجیت سنت خارج کرده‌اند؛ ولی با واکاوی دقیق آیات قرآن می‌توان پی برد که آیات دال بر حجیت سنت دارای اطلاق است. آیات قرآن در موارد بسیاری به کلیات اکتفا کرده‌اند و جزئیات احکام در دست سنت بیان شده است؛ ولی نکته اینجاست که این نیاز در دوره‌های پس از پیامبر ﷺ؛ بلکه از زمان خود ایشان وجود داشت و در دوره‌های بعد نیز هیچ‌یک از فرق فقهی به تشریح بیان شده در سنت پیامبر اکرم ﷺ بی‌توجه نبودند (مدکور، ۱۹۷۳: ۹۴-۱۲۷).

مهم‌ترین محذور نظریه تفویض از ناحیه خداوند منان به رسول اکرم ﷺ محدود کردن ربوبیت در تشریح است (تعدد در مصادر تشریح) که تنافی با محور بودن وحی در تشریح احکام دارد.

در پاره‌ای از آیات الهی مانند ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...﴾ (توبه: ۲۹). حرام کردن برخی از احکام الهی از ناحیه الله سبحانه و برخی دیگر به وسیله پیامبر اکرم ﷺ ظاهراً دلالت بر تعدد مصادر تشریح دارد.

البته در دیدگاه تفسیری مشهور شیعی، بر یگانگی امر و نهی رسول الله ﷺ با فرامین خداوند سبحانه و تعالی تأکید شده است. مهم‌ترین آیاتی که از آنها اطلاق قلمرو حجیت سنت استفاده می‌شود، دو دسته آیات است؛ دسته اول: نصوصی که امر به اطاعت از رسول خدا می‌کند و اطاعت از او را در ردیف اطاعت خداوند قرار می‌دهد مانند:

۱. ﴿مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ (نساء: ۸۰)؛ هرکس رسول خدا را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده است. چنان‌که در تفسیر این آیه شریفه مفسران شهیر امامیه، امر و نهی پیامبر اکرم ﷺ را همان امر و نهی خداوند سبحان تلقی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳: ۲۲۰/۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۲۴/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۴۷۳/۱؛ علامه طباطبایی، پیشین، ۹/۵).

۲. چنان‌که در برخی دیگر از آیات پس از فرمان مؤمنان به اطاعت از خداوند به آنان امر شده تا از پیامبر نیز اطاعت کنند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ (نساء: ۵۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و صاحبان امر را، و هر گاه در چیزی نزاع کردید آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید.

۳. این امر در برخی دیگر از آیات به‌عنوان برابری مخالفت با پیامبر ﷺ با مخالفت خداوند تبارک و تعالی طرح شده است، نظیر آیه ﴿وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (احزاب: ۳۶)؛ و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند به گمراهی آشکاری گرفتار شده است.

۴. در برخی دیگر از آیات، پیش‌دستی بر پیامبر بسان پیش‌دستی بر خداوند، مورد نکوهش قرار گرفته است؛ نظیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ (حجرات: ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید چیزی را بر خدا و رسولش مقدم نشمرید و پیشی مگیرید.

باید توجه داشت از آنجا که اطاعت از پیامبر اکرم به‌صورت مطلق آمده است و هیچ قیدی را برای آن نیاورده است، پس همه سنت نبوی حجیت دارد، چه جنبه وحیانی تشریحی داشته باشد چه غیر آن و باید اطاعتش کرد.

دسته دوم: آیاتی که دلالت می‌کنند رسول خدا ﷺ از جانب خداوند سخن می‌گوید:

۱. ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم: ۳ و ۴) و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید. آنچه آورده چیزی جز وحی نیست که به او وحی شده است.



این آیه تصریح دارد بر اینکه پیامبر اسلام ﷺ هیچ سخنی را از روی هوا و هوس و امیال نفسانی بر زبان جاری نمی‌سازد و آنچه می‌گوید از مصدر وحی سرچشمه گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۸۱/۲۲)

۲. آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر: ۷) بر حجیت سنت پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارد. مفسران شهیر شیعی در تفسیر این آیه شریفه، دلالت آیه را مطلق و شامل تمامی اوامر و نواهی رسول خدا ﷺ دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۴/۱۹؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۹۲/۹؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۵۰۷/۲۳). علاوه بر این، مفسران بزرگ اهل سنت نیز اطلاق آیه را دال بر حجیت سنت رسول خدا ﷺ می‌دانند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴۳/۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۰۷/۲۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۳۶۰/۴؛ ابن عاشور، ۱۹۸۵: ۷۷/۲۸).

از دلالت مجموع این آیات در می‌یابیم که سنت پیامبر اکرم ﷺ معیار برای رفتارهای فردی و اجتماعی جامعه بشری است (البته در غیر احکام مختص به ایشان مانند ازدواج دائم با بیش از چهار نفر) می‌توان حجیت سنت پیامبر اکرم ﷺ را به حکم شرعی ثابت کرد (حکیم، ۱۹۶۳: ۱۲۶؛ ابوزهرة، ۲۰۱۰: ۱۰۱).

در قرآن کریم، پیامبر را در همه ساحات زندگی، نه در حد بشری عادی؛ بلکه در حد پیامبری الگو و اسوه ترسیم شده است. چنانکه خود حسن حنفی به این امر تصریح کرده است (حنفی، بی تا، ۵۳۹).

این سخن که پیامبر در موارد متعددی با مردم مشورت می‌کردند صحیح است و تاریخ به خوبی آنها را ثبت و ضبط کرده است؛ اما تحقیق آنها به معنای جهل پیامبر اکرم ﷺ نبود؛ بلکه هدف تشکیل شورا، همدلی و رفق با مردم بود. مشورت خواهی پیامبر اکرم ﷺ به منظور اجرای دستور الهی «و شاورهم فی الامر» (آل عمران: ۵۹) بود. استناد به روایت «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» هیچ‌گاه نمی‌تواند مستمسکی باشد که چون پیامبر اکرم ﷺ در بسیاری از کارهای روزمره با مردم مشورت می‌کرد پس سنت پیامبر ﷺ فراگیر نیست و برای ما حجیت ندارد. جداسازی «سنة الوحي» و «سنة العادات والتقاليد» به این معنا که «سنة الوحي» دارای حجیت است؛ ولی «سنة العادات والتقاليد» فاقد حجیت است، ادعایی بدون دلیل و خلاف قرآن و آموزه‌های دین است.

پیامبر اکرم ﷺ هیچ‌گاه در مسائلی که تشریحات ثابت دینی وجود داشت با مردم مشورت نکرد (رفعت فوزی، ۸۴-۸۹-۹۰)؛ بلکه این مشورت‌ها در باره حوادث روزمره و در حال تغییری بود که تشریح و دستور الهی در مورد آن وجود نداشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۷/۴).

حتی اگر همانند برخی از اهل سنت، دیدگاه‌های پیامبر اکرم ﷺ را اجتهادات ایشان تلقی کنیم، باز هم بر اساس قرآن، باید از آن تبعیت کنیم (امتیاز احمد، ۱۴۳۱: ۳۱).

همچنین در روایات صحیح اهل سنت، تفویض در تشریح احکام پذیرفته شده است. چنان که در حدیث صحیح و مشهور «حدثنا عبدالرحمان وزید بن حباب، قال: حدثنا معاوية بن صالح عن الحسن بن جابر - قال زید فی حدیثه: حدثنی الحسن بن جابر - قال: حرم رسول الله يوم خيبر اشياء ثم قال: يوشك احدكم ان يكذبنى و هو متكى ء على اريكته يحدث بحديثي، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، الا وان ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله» (ابن حنبل، بی تا، ۴۲۹/۲۸، ح ۱۷۱۹۴؛ ترمذی، بی تا، ۱۱۰/۲-۱۱۱) صراحت در تشریح نبوی شده است.

بنا بر روایات فراوان امامیه نیز خداوند متعال شارع حقیقی است و به اذن الهی، پیامبر اکرم ﷺ شارع تبعی است و جعل برخی احکام شرعی به ایشان تفویض شده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۵-۲۶۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۲۹-۳۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۳۲۸-۳۵۰)

در احادیث معتبر شیعی (چهار روایت از روایات شش گانه مشهور) درباره تفویض تشریحی که از نظر سندی با توجه به توثیق همه راویان، صحیح می باشند (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۵۴، ۳۹۱؛ مجلسی، ۱۳۹۸: ۱۴۶/۳، ۱۵۳) بخشی از آیه ۷ سوره حشر ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ آمده است. چنان که در اصول کافی آمده است: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن محمد بن سنان عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى أدب نبيه ﷺ فلما انتهی به إلی ما أراد قال له إنك لعلی خلق عظیم ففوض إلیه دینه فقال وما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا وإن الله عز وجل فرض الفرائض ولم یقسم لجد شیئا وإن رسول الله ص أطعمه السدس فأجاز الله جل ذكره له ذلك وذلك قول الله عز وجل - هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۷).

در حدیثی دیگر از همین کتاب شریف آمده است: «علی بن إبراهیم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمربن أدينة عن فضيل بن يسار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر إن الله عز وجل أدب نبيه فأحسن أدبه فلما أكمل له الأدب قال - إنك لعلی خلق عظیم ثم فوض إلیه أمر الدين والأمة ليسوس عبادة فقال عز وجل - ما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا... ثم إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات فأضاف رسول الله ﷺ إلی الركعتين ركعتين وإلی المغرب ركعة فصارت عید الفريضة... وفرض الله فی السنة صوم شهر رمضان و سن رسول الله ﷺ صوم شعبان و ثلاثة أيام فی كل شهر مثلی الفريضة فأجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها... فوافق أمر رسول الله ﷺ أمر الله عز وجل و نهیه نهی الله عز وجل و وجب علی العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۶-۲۶۷).



در تفسیر آیه در انتهای روایت تعبیر هماهنگی امر و نهی باری تعالی با رسول اکرم ﷺ «فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ نَهْيُهُ نَهْيَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» آمده است که نشان‌دهنده توافق اراده پیامبر با اراده حق تعالی است؛ زیرا حضرت رسول آینه تمام‌نمای حق است که اراده الهی در آن تابش می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۰).

در روایت معتبر دیگری نیز بر تفویض تشریح در احکام تأکید شده است: «حدثنا محمد بن عبد الجبار عن البرقي عن فضالة عن ربعي عن القاسم بن محمد قال إن الله أدب نبيه فأحسن تأديبه فقال خذ العفو و اعمر بالمعروف و اعرض عن الجاهلین فلما كان ذلك انزل الله و انك لعلى خلق عظیم و فوض إليه امر دینه و قال ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتھوا فحرم الله الخمر بعینها و حرم رسول الله صلی الله علیه و آله کل مسکر فأجاز الله ذلك...» (صفار، ۱۴۰۴: ۳۹۸-۳۹۹).

پیش‌فرض دیگر نومعتزلیان در مورد تدوین حدیث در قرن دوم، محل مناقشه است؛ زیرا مراد از تدوین غیر از کتابت اولیه است. تدوین احادیث به‌دستور عمر بن عبدالعزیز، نگارش یا مرتب‌نمودن روایات نبوی برای تسهیل در مراجعه است (القاضی عیاض، ۱۳۷۹: ۱۴۶-۱۴۹). حضرت نبی اکرم ﷺ خود، اجازه مکتوب‌کردن حدیث را صادر کرده بودند (رامهرمزی، ۱۴۰۴: ۳۶۹). کتابت حدیث به‌وسیله عبدالله بن عمرو بن عاص، انس بن مالک از نمونه‌های صرف شفاهی نبودن احادیث نبوی ﷺ است (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ۷۹، ۸۴، ۸۵). تعداد کثیری از صحابه پیامبر ﷺ روایات ایشان را کتابت کرده‌اند (اعظمی، ۱۴۰۰: ۱۴۳-۹۲). علاوه بر این، جعل در متون مکتوب دشوارتر از جعل در نقل شفاهی نیست. اشتباه کاتبان، تفسیرهای ناصواب و تکیه بر مطالب غیرواقعی، اعتبار نقل شفاهی (الروایه المسموعه) را از مکتوب افزون‌تر نموده است (Schoeler, 2006: 42)، به نقل از نیلساز، ۱۳۹۱: ۱۴۹).

همچنین پیش‌فرض نومعتزلیان در بی‌اعتباری سنت به دلیل «نقل به معنا» نیز قابل مناقشه است؛ زیرا در دانش حدیث فریقین، چارچوب‌هایی مشخص موارد بهره‌گیری و یا عدم بهره‌گیری از نقل به معنای حدیث تعریف شده است. به‌عنوان نمونه، روایت محتوای مشترک در احادیث با الفاظ متفاوت از موارد معتبر نقل حدیث است (الحسنی الصنعانی، بی‌تا، ۳۹۲/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۱۳/۲؛ میرزای قمی، بی‌تا، ۴۷۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۰: ۲۱۳/۲).

علاوه بر این ادعای نومعتزلیان در حوزه روایات، مبنی بر جای‌دادن «نقد متنی» به جای «نقد سندی» مورد تردید است. نقد متن به شیوه‌ای غیر از روش حنفی در بین علمای اسلام وجود داشته و بر اساس احادیث معتبر (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۷۹/۱۸ و ۸۴) با عرضه داشتن روایات به قرآن، عقل و سایر روایات به نقد متن دست می‌زدند. (جاودان، ۱۳۸۰: ۸۲-۱۰۲)

نتیجه گیری

نومعتزلیان برای سازگاری سنت و مدرنیته تا آنجا پیش رفته که به نفی سنت منجر می شود. نگاه هرمنوتیکی و تاریخ‌مندی آموزه‌های دین بر منابع تشریح و استنباط حکم دین مانند «سنت» در آثار و افکار آنها به عنوان یک روش، سایه لنداخته است. نومعتزلیان معتقدند که باید به «تاریخ» و «قرئت تاریخی» در شکل‌گیری مفاهیم علوم اسلامی، توجه داشت.

اما در این نوشتار اثبات گردید، بر اساس مبنای انسان‌شناسانه عصمت پیامبر ﷺ، سنت نبوی برخلاف دیدگاه نومعتزلیان منبع تشریح است. در دیدگاه تفسیری اندیشمندان شهیر فریقین و مدلول روایات معتبر فراوان، پیامبر اکرم ﷺ شارع تبعی است و در مواردی از ناحیه خداوند منان، تفویض در تبیین وحی و تشریح احکام شده است.

نه مسئله جعل و تأثیر عنصر انسانی در نقل روایات و نه نقل شفاهی و نقل به معنا به متون وارده، خللی به حجیت آنها وارد نمی آورد و تفویض تشریح قلمرو سنت به زمان پیامبر اکرم ﷺ محدود نمی گردد.

همچنین اثبات گردید که معضل نظریه متفکران این جریان فکری در تاریخی دانستن سنت پیامبر اکرم ﷺ فقدان ارائه معیاری معتبر برای تبیین چگونگی ارتباط وثیق میان معنای قصد مؤلف و تفسیرهای عصری از سنت است. پیامد آن سیالیت متن و نسبی‌گرایی است. مسئله سیالیت متون سنت را می توان بر اساس قواعد زبان‌شناختی اصول (قواعد عقلایی محاوره) حل نمود.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۲. ابن حنبل، احمد، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق باشراف شعيب ارنووط، بیروت: موسسه الرساله، بی تا.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بی جا، ۱۹۸۵ م.
۴. ابوزهره، محمد، اصول الفقه، دارالفکر العربی، ۲۰۱۰ م.
۵. ابوزید، نصر حامد، الامام الشافعی و تأسيس الايديولوجيه الوسطيه، قاهره: مكتبة مدبولی، ۱۹۹۶ م.
۶. ابوزید، نصر حامد، متن قدرت حقیقت (النص و السلطه و الحقیقه)، ترجمه: احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۹۴ ش.
۷. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم قرآن، قاهره الهیة بیروت: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۰ م.
۸. ابوزید، نصر حامد، مفهوم متن، پژوهشی در علوم قرآن، مترجم: کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
۹. ابوزید، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، القاهرة: دار سینا، ۱۹۹۴ م.
۱۰. ابوزید، نصر حامد، نقد گفتمان دینی، ترجمه: حسن یوسف اشکوری و محمد جواهر الکلام، تهران: انتشارات یاد آوران، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. آرکون، محمد، الفكر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد، ترجمه و تعليق: هاشم صالح؛ الجزائر: المؤسسة وطنية للكتاب، بی تا.
۱۲. اعظمی، محمد مصطفی، دراسات في الحديث النبوی و تاریخ تدوینه، بیروت: المكتب الاسلامی، ۱۴۰۰ ق.
۱۳. آقاجانی، نصرالله، نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی، تاریخ اسلام، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۸۸، ۱۳۸۹.
۱۴. آلوسی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله الحسینی، المحقق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. امتیاز احمد، دلائل التوثیق المبکر للسنه و الحدیث، ترجمه: عبدالمعطی امین قلجعی، دمشق: دارالقیبة، ۱۴۳۱ ق.

۱۶. آمدی، سیف‌الدین علی ابن محمد، الاحکام فی اصول احکام، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۷. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الاعظم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپخانه باقری، ۱۴۱۹ق.
۱۸. بهرامی، محمد، «معنای متن در قرآن پژوهی ابوزید و هرمنوتیک هرش»، کتاب قیم، شماره ۱۸، ۱۳۹۷ش.
۱۹. پالمر، ریچارد علم هرمنوتیک، ترجمه: سعید حنایی کاشانی، محمدسعید، هرمس، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۹ش.
۲۰. ترمذی، محمد، سنن الترمذی (الجامع الصحيح)، تحقیق: احمد محمدشاکر، بیروت، بی تا.
۲۱. جاودان، محمد، نقدی بر «از نقد سند تا نقد متن» علوم حدیث، شماره ۲۱، پاییز ۱۳۸۰ش.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۹، تنظیم کننده: حسن واعظی محمدی، چاپ یازدهم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۸ش.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، سیره رسول اکرم در قرآن، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۵ش.
۲۴. حاجی اسماعیلی محمدرضا، علی بنایان اصفهانی، بررسی عینی گرای و نسبی گرای در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۵۴، بهار ۱۳۹۴.
۲۵. حر عاملی، شیخ محمدحسن، وسایل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسه آل‌البیت (ع)، داراحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۲۶. الحسنی الصنعانی، محمد بن اسماعیل الامیر، توضیح الافکار لمعانی لتتقیح الانظار، تحقیق: محمد محی‌الدین عبدالحمید، المدینه المنوره: المكتبة السلفية، بی تا.
۲۷. حکیم، محمدتقی، اصول العامه للفقہ المقارن، بیروت: دارالاندلس، للطباعة و النشر، ۱۹۶۳م.
۲۸. حنفی، حسن، «از نقد سند تا نقد متن»، مترجم: دکتر محمدحسین روحانی، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۷۹ش.
۲۹. حنفی، حسن، من النقل الی العقل، بیروت: دارامیر، بی تا.
۳۰. خراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، تحقیق و نشر: مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم: لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۳۱. خطیب بغدادی، تقييد العلم تحقیق و تعلیق: یوسف العرش، چاپ دوم، داراحیاء السنة النبویة، ۱۹۷۴م.



۳۲. خوبی، ابوالقاسم، المحاضرات، مقرر محمداسحاق فیاضی، چاپ ۴، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۳۳. رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن، المحدث الفاصل بین الراوی والواعی، تحقیق: محمدعجاج الخطیب، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
۳۴. ربانی گلیایگانی، علی، علم هرمنوتیک و منطق فهم دین، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳ش.
۳۵. رحمان ستایش، محمدکاظم، بهشتی، نرگس، «رویگرد ابوزید به سنت و حجیت آن»، فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال سیزدهم، شماره ۱، پیاپی ۲۹، بهار ۱۳۹۵ش.
۳۶. رفعت فوزی، عبدالمطلب، نقض کتاب نصر حامد ابوزید ودحض شبهاته، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۹۹۶م.
۳۷. ریخته‌گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک (اصول و مبانی علم تفسیر)، تهران: وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۳۸. شافعی، ابن ادريس، الام، دارالفکر، للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۰۳ق.
۳۹. شوکانی، محمد بن علی، ارشاد الفحول الی التحقيق الحق من علم الاصول (به ضمیمه شرح «الورقات فی اصول جویی») مصر: المطبعة مصطفى البانی الحلبي، ۱۳۵۶ش.
۴۰. صدر، السيد محمدباقر، دروس فی علم اصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۱. صفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، طهران: مطبعة الأحمدي، ۱۳۶۲ش.
۴۲. ضیایی فر، اجتهاد پیامبر ﷺ، مجله فقه، ش ۵۵، بهار ۱۳۸۷.
۴۳. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: الجماعة المدرسين بقم المشرفه، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: هاشم رسولی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، نجف: حیدریه، ۱۳۸۱ق.
۴۷. عرب صالحی، خداخواست، «گادامر و تاریخ مندی فهم»، قبسات، ش ۴۹، ۱۳۸۷ش.
۴۸. عرب صالحی، محمد، «ابوزید و تاریخی نگری»، مجموعه مقالات چالش با ابوزید، به کوشش محمد عرب صالحی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، صص ۱۷۷-۲۲۸، ۱۳۹۳ش.

۴۹. عرب صالحی، محمد، تاریخی نگری و دین، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ اندیشه، ۱۳۹۱ ش.
۵۰. عرب صالحی، محمد، جریان شناسی اعتزال نو (نومعتزله و مخالفت تفکر عقلی فلسفی)، سازمان انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۵۱. علی تبار فیروزجایی، رمضان، معرفت دینی حقیقت، ماهیت و ارزش، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بی تا.
۵۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۳. فیاضی مسعود، «نسبی گرایی در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، مجله فلسفه دین، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹ ش.
۵۴. فیض کاشانی، ملامحسن، التفسیر الصافی، قم: موسسه الهادی، ۱۴۱۶ ق.
۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن، الوافی، مکتبه الامام امیر المومنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۵۶. القاضی عیاض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية و تقييد السماع دار التراث، تحقیق: السید احمد صقر، القاهرة/تونس: المکتبه العتیقه، ۱۳۷۹ ق - ۱۹۷۰ م.
۵۷. قائمی نیا، علی رضا، «کارکردهای هرمنوتیکی تفسیر»، قبسات: پژوهشنامه فصلنامه در حوزه دین پژوهی، پیاپی ۲۳، بهار ۱۳۸۱ ش.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۵۹. مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول کافی، تعلیقه ابوالحسن شعرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۰ ق.
۶۰. مالکی، محمد، «بازخوانی سنت در اندیشه اسلامی؛ مقایسه نقد عقل اسلامی محمد آرکون و نقد عقل عربی محمد عابد الجابری»، ترجمه: احمد بخشایش اردستانی، مجله مطالعات سیاسی، ش ۳۴، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۶۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار ائمه الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ ش ق.
۶۲. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۶۳. مدکور، محمد سلام، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، کویت: جامعه کویت، ۱۹۷۳ م.



۶۴. مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نواندیشی دینی: تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۶۵. مظفر، شیخ محمدرضا، اصول فقه، قم: نشر دانش اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۶۶. مفید (شیخ)، محمد بن محمد، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، احمد قدسی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۸ق.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴ق.
۶۹. میرزای قمی، قوانین الاصول، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة، بی تا.
۷۰. نصری، عبدالله، «نگاهی به نقد قرائت رسمی از دین»، فصلنامه علمی پژوهشی قیاسات، شماره پیاپی ۲۰، دوره ۶، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴-۱۴۵.
۷۱. نیل‌ساز، نصرت‌الله، «ماهیت منابع جوامع روایی اولیه از دیدگاه گرگور شوئلر»، مجله مطالعات اسلامی، ش ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش.
۷۲. واعظی، احمد، درآمدی برهرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۷۳. وصفی، نومعتزلیان: گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد آرکون، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۶ش.

74. Gadamer, Truth and Method, continuum LONDON and NEW YORK, 2004.
75. Hirsh, E. D.; Validity in Interpretation; New Haven and London, Yale university press, 1967.
76. Lamarque, peter, the international fallacy, in Waugh, Patricia, Liirary theory and Criticm : an Oxford guide, Oxford UNIVERSITY, PRESS Inc. NEWYORK, 2006.
77. Schoeler, G., Die Frage der schriftlichen oder mundlichen Uberlieferung der Wissenschaften im fruhen Islam, Der Islam , 1985, 62; 38-67, The Oral and the Written in Early Islam ,28-43 (trans) Uwe Vagelpohl New York, 2006.
78. Skinner, Quentin, Dasgupta, Partha, Geuss, Raymond , 'Political Philosophy: The View from Cambridge' in Journal of Political Philosophy Held in Cambridge, 2001.

Bibliography

1. Quran-e-Karim (The Holy Quran), Translated by Makarem Shirazi, Naser, Qom: Office of Historical and Islamic Studies, 1373 SH / 1994 CE.
2. A'zami, Mohammad Mustafa, Dirasat fi al-Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadweenih (Studies in Prophetic Hadith and Its Compilation History), Beirut: Islamic Library, 1400 AH.
3. Abu Zeid, Nasr Hamed, Al-Imam al-Shafi'i wa Tasise al-Idiolojiyah al-Wasatiyah (Imam al-Shafi'i and the Foundation of Moderation Ideology), Cairo: Madbuli Library, 1996 CE.
4. Abu Zeid, Nasr Hamed, Mafhum al-Matn, Pazhuhishi dar 'Ulum al-Quran (The Concept of Text: A Research in the Sciences of the Quran), Translated by Karimi Nia, Tehran: Tarh -e- Naw, 1389 SH / 2010 CE.
5. Abu Zeid, Nasr Hamed, Mafhum al-Nass Dirasah fi 'Ulum al-Quran (The Concept of Text: A Study in the Sciences of the Quran), Cairo: Al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1990 CE.
6. Abu Zeid, Nasr Hamed, Matn Qudrat -e- Haqiqat (Al-Nass wa al-Sulta wa al-Haqiqah) (The Text of the Power of Truth: Text, Authority, and Reality), Translated by Ehsan Musavi Khalkhali, Tehran: Niloufar Publications, 1394 SH / 2015 CE.
7. Abu Zeid, Nasr Hamed, Naqd al-Khitab al-Dini (Critique of Religious Discourse), Cairo: Dar Sina, 1994 CE.
8. Abu Zeid, Nasr Hamed, Naqd Goftogane Dini (Critique of Religious Discourse), Translated by Hassan Youssef Eshkawari and Mohammad Jawahir al-Kalam, Tehran: Yad Avaran Publications, 1383 SH / 2004 CE.
9. Abu Zohrah, Mohammad, Usul al-Fiqh (Principles of Jurisprudence), Dar al-Fikr al-Arabi, 2010 CE.
10. Aghajani, Nasrullah, Naqd wa Barrasi Ravand -e- Tarikhi va Tamaddoni Hassan Hanafi (Critique and Examination of the Historical and Civilizational Approach of Hassan Hanafi), Tarikh -e- Islam, Issue 40, Winter 1388-1389 SH / 2009-2010 CE.
11. Al-Hassani al-San'ani, Mohammad bin Ismail al-Amir, Towzih al-Afkar le-Ma'ani Latanqih al-Anzar (Explanation of Thoughts for the Refinement of Visions), Edited by Mohammad Mohyuddin Abdul Hamid, Al-Madina al-Munawwara: Al-Maktabah al-Salafiyya, n.d.
12. Ali Tabar Firoozja'i, Ramadan, Ma'rifat Dini Haqiqat, Mahiat va Arzesh (Religious Knowledge; Reality, Essence and Value), Tehran: Nashr -e- Pazhuheshgah -e- Farhang va Andisheh -e- Islami, n.d.



13. Al-Qadi Ayyad, Al-Ilma' ila Ma'rifat Usul al-Riwayah wa Taqyid al-Samah (The Enlightenment to Understanding the Fundamentals of Narration and Limiting Listening), Edited by Seyyed Ahmad Saqr, Cairo/Tunis: Al-Maktabah al-'Atiqah, 1379 AH - 1970 CE.
14. Alusi, Shahab al-Din Mahmud bin Abdullah al-Hosseini, Ruh al-Ma'ani fi al-Quran al-Azcm (The Spirit of Meanings in the Gracious Quran), Edited by Ali Abdulbari Atiyyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 AH.
15. Amodi, Saif al-Din Ali bin Mohammad, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam (The Strengthen of the Fundamentals of Jurisprudence), Beirut: Dar al-Fikr, 1401 SH / 2022 CE.
16. Ansari, Murtada, Fara'id al-Usul (The Branches of Principles), Edited by the Group of Researchers of al-Shaykh al-Azam's Heritage, Majma al-Fikr al-Islami, Baqiri Press, 1419 AH.
17. Arab Salehi, Khodakhavast, "Gadamer and Historicity of Understanding," Qabasat, No. 49, 1387 SH / 2008 CE.
18. Arab Salehi, Mohammad, "Abuzayd and Historical Perspective", Collection of Essays on the Challenge with Abuzayd, Edited by Mohammad Arab Salehi, Tehran: Nashr -e- Pazhuheshgah -e- Farhang va Andisheh -e- Islami, pp. 177-228, 1393 SH / 2014 CE.
19. Arab Salehi, Mohammad, Jarayanshenasi-ye E'tezal -e- Now (The Movement Analysis of Neo-E'tezal: New-Mutazalites and the Opposition of Philosophical Rational Thinking), Organization for the Publication of the Research Institute of Cultural and Islamic Thought, 1393 AH.
20. Arab Salehi, Mohammad, Tarikhnegari va Din (Historiography and Religion), Tehran: Nashr -e- Pazhuheshgah -e- Farhang va Andisheh, 1391 SH / 2012 CE.
21. Arkoun, Mohammad, Al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad (Islamic Thought: Critique and Inference/ Ijtihad), Translation and Commentary by Hashim Saleh, Algeria: National Institute for Books, n.d.
22. Bahrami, Mohammad, Ma'na-ye Matn dar Quranpazhouhi Abu Zeid va Hermeneutik Hirsch (The Meaning of Text in Abu Zeid's Quranic Studies and Hirsch's Hermeneutics), Ketab -e- Qayyim, Issue 18, 1397 SH / 2018 CE.
23. Fakhr al-Din Razi, Abu Abdullah Mohammad bin Umar, Mafatih al-Ghayb (The Keys to the Hidden World), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1420 AH.
24. Fayd Kashani, Mulla Mohsen, al-Wafi (The Sufficeint Source), Maktabah al-Imam Amir al-Mu'minin Ali, 1406 AH.

25. Fayd Kashani, Mulla Mohsen, Tafsir al-Safi (The Pure Exegesis), Qom: Al-Hadi Institute, 1416 AH.
26. Fayyazi Masoud, "Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics," Journal of Philosophy of Religion, No. 1, Spring 1399 SH / 2021 CE.
27. Gadamer, Truth And Method, Continuum London And New York, 2004.
28. Haji Esmaeili, Mohammad Reza, Ali Banaian Esfahani, Barrasi -e- Einigaraei va Nasbigaraei dar Hermeneutik -e- Nasr Hamed Abu Zeid va Tasir -e- An bar Ba'zi Bardasht-ha-ye Tafsiri-ye Vey az Quran (Al Study of Reaslim and Relativism in Nasr Hamed Abu Zeid's Hermeneutics and Its Influence on Some of His Quranic Interpretations), Journal of Andisheye Dini Daneshgah -e- Shiraz, No. 54, Spring 1394 SH /2015 CE.
29. Hakim, Mohammad Taqi, Usul al-Aammah lil-Fiqh al-Muqaran (General Principles of Comparative Jurisprudence), Beirut: Dar al-Andalus, Printing and Publishing, 1963 CE.
30. Hanafi, Hassan, Az Naqd -e- Sand ta Naqd -e- Matn (From Document Criticism to Text Criticism), Translated by Dr. Mohammad Hossein Rouhani, Journal of Hadith Sciences, Issue 17, Autumn 1379 SH / 2000 CE.
31. Hanafi, Hassan, Min al-Naql ila al-Aql (From Transmission to Reason), Beirut: Dar Amir, n.d.
32. Hirsh, E. D., Validity In Interpretation, New Haven And London, Yale University Press, 1967.
33. Hurr Ameli, Sheikh Mohammad Hassan, Vasayel al-Shia ila Tahsil Masail al-Shari'a (the Means of Shia in Understanding Jurisprudential Issues), Aal al-Bayt Institute, Dar Ihya al-Turath, 1414 AH.
34. Ibn Ashur, Mohammad bin Tahir, Al-Tahrir wa al-Tanwir (Interpretation and Enlightenment), n.d., 1985 CE.
35. Ibn Hanbal, Ahmad, Musnad Imam Ahmad bin Hanbal, Edited Under supervisio of Shuaib Arnaut, Beirut: Al-Risalah Institute, n.d.
36. Imtiaz Ahmad, Dalail al-Tawthiq al-Mubakkir lil-Sunnah wa al-Hadith (The Early Documentation Evidences for Sunnah and Hadith), Translated by Abdul-Mu'ti Amin Qala'ji, Damascus: Dar al-Qibah, 1431 SH.
37. Javadi Amoli, Abdullah, Sirat -e- Rasul -e- Akram dar Quran (The Conduct of the Noble Messenger in the Quran), 5th Edition, Qom: Isra, 1385 SH / 2006 CE.



38. Javadi Amoli, Abdullah, Tafsir -e- Mowdoo'i -e- Quran Karim (Thematic Interpretation of the Noble Quran), Vol. 9, Edited by Hassan Vaezi Mohammadi, 11th Edition, Qom: Isra Publications, 1398 SH / 2019 CE.
39. Jawedan, Mohammad, *Naqdi bar "Az Naqd -e- Sand ta Naqd -e- Matn" (Critique of "From Document Criticism to Text Criticism")*, Journal of Hadith Sciences, Issue 21, Autumn 1380 SH / 2001 CE.
40. Khatib Baghdadi, Taqyeed al-Ilm (The Certification of Knowledge), Edited and Annotated by Yusuf al-Ish, 2nd Edition, Dar Ihya al-Sunna al-Nabawiyah, 1974 CE.
41. Khoei, Abu al-Qasim, Al-Muhadharat (The Lectures), Prepared by Mohammad Ishaq Fayyaz, 4th Edition, Ansarian Publications, 1417 AH.
42. Khorasani, Mohammad Kazem, Kifayat al-Usul (Sufficiency of Principles), Edited and Published by Aal al-Bayt Institute, Qom: Li Ihaya al-Turath, 1409 AH.
43. Kulayni, Mohammad bin Ya'qub, al-Kafi (The Sufficeint Source), Edited by Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1407 AH.
44. Lamarque, Peter, The International Fallacy, In Waugh, Patricia, Literary Theory And Criticism: An Oxford Guide, Oxford University, Press Inc, New York, 2006.
45. Madkur, Mohammad Salam, Manahij al-Ijtihad fi al-Islam (Approaches to Ijtihad / Inference in Islam), Kuwait: Kuwait University, 1973 CE.
46. Majlisi, Mohammad Baqir, Bihar al-Anwar al-Jami'a li Durar al-Akhbar A'immat al-Athar (Seas of Lights: A Comprehensive Collection of the Gems of the Narrations of the Infallible Imams), Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 AH.
47. Majlisi, Mohammad Baqir, *Mira'at al-'Uqul fi Sharh Akhbar Aal al-Rasul* (Mirrors of Intellects: Commentary on the Narrations of the Prophetic Household), Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1398 AH.
48. Makarem Shirazi, Naser, Anwar al-Usul (Lights of Principles of Jurisprudence), Ahmad Qodsi, Qom: Intisharat Madrasah Imam Ali bin Abi Talib, 1428 AH.
49. Makarem Shirazi, Naser, Tafsir Namunah (Exemplary Exegesis), Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1374 AH.
50. Maliki, Mohammad, *"Reinterpreting Sunnah in Islamic Thought: A Comparison of Mohammad Arkoun's Critique of Islamic Reason and Mohammad Abid al-Jabiri's Critique of Arabic Reason,"* Translated by Ahmad Bakhshayesh Ardestani, Journal of Political Studies, No. 34, Winter 1395 SH / 2016 CE.

51. Mas'oudi, Jahangir, *Hermeneutics and Religious Thought: Explaining the Principles of Gadamer's Hermeneutics and Its Application to the Epistemological Foundations of Iranian Muslim Thinkers*, Research Institute for Islamic Culture and Thought, 1386 SH / 2007 CE.
52. Mazaffar, Sheikh Mohammad Rida, *Usul al-Fiqh (Principles of Jurisprudence)*, Qom: Nashr -e- Danesh -e- Islami, 1418 AH.
53. Mazandarani, Mohammad Saleh, *Sharh Usul Kafi (Explanation of the Principles of Kafi)*, with Annotations by Abu al-Hassan Sha'rani, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1380 AH.
54. Mirza Qomi, *Qawanin al-Usul (The Laws of Principles of Jurisprudence)*, Tehran: Maktabah al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah, n.d.
55. Mufid, Mohammad bin Mohammad, *Al-Ikhtisas (The Specifications)*, Qom: Al-Ma'tamar al-A'lami li'l-Fiyyah al-Sheikh al-Mufid (International Conference on the Sheikh Mufid's Millennium), 1413 AH.
56. Naseri, Abdullah, *Negahi be Naqd -e- Qiraat -e- Rasmi az Din (A Look at the Critique of Official Interpretation of Religion)*, Qabasat Scientific Research Journal, Issue 20, Volume 6, 1380 SH / 2001 CE, pp. 124-145.
57. Nil Saz, Nusratullah, *Mahiyat -e- Manabe' Javam'e Rawayi -e- Avvalieh az Didgah -e- Gregor Schule (The Nature of Primary Narrative Sources from the Perspective of Gregor Schuler)*, Journal of Islamic Studies, No. 88, Spring and Summer 1391 SH / 2012 CE.
58. Palmer, Richard, *Elm -e- Hermeneutik (The Science of Hermeneutics)*, Translated by Saeed Hanai Kashani, Mohammad Saeed, Hermes, 5th Edition, Tehran, 1389 SH / 2010 CE.
59. Qa'imi Nia, Ali Reza, "*Hermeneutical Functions of Exegesis*," Qabasat: Journal of Quarterly Research in Religious Studies, Issue 23, Spring 1381 SH / 2002 CE.
60. Rabani Gilpaygani, Ali, *Elm -e- Hermeneutic va Manteq -e- Fahm -e- Din (Hermeneutics and the Logic of Understanding Religion)*, Qom: Publications of the Center for the Management of the Islamic Seminary, 1383 SH / 2004 CE.
61. Rahmansetayesh, Mohammad Kazem, Beheshti, Narges, "Abu Zaid's Approach to Sunnah and Its Authority," Journal of Scientific Research on Quran and Hadith, Al-Zahra University, 13th Year, No. 1, Issue 29, Spring 1395 SH / 2016 CE.
62. Ramehrmazi, Hassan bin Abdulrahman, *Al-Muhaddith Al-Fasil Bayn Al-Rawi wal-Wa'ee (the Scholar Who Bridges the Gap between the Narrator and the Conscious)*, Edited by Mohammad Ajaj Al-Khatib, 3rd Edition, Beirut: Dar al-Fikr, 1404 AH.



63. Rifa't Fawzi, Abdul Mattalub, "Refutation of the Book Nasr Hamed Abu Zaid and Refutation of His Doubts," Cairo: Maktabah al-Khanji, 1996 CE.
64. Rikhtegaran, Mohammad Reza, Manateq va Mobhath -e- Elm -e- Hermeneutik (Approaches and Research in the Science of Hermeneutics), Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1378 SH / 1999 CE.
65. Sadr, Mohammad Baqir, Durus fi Ilm al-Usul (Lessons on the Science of the Principles of Jurisprudence), Edited by Muassasah Nashr Islami, 1418 AH.
66. Saffar, Mohammad bin al-Hassan, Basa'ir al-Darajat (Insights into the Virtues of the Family of Mohammad), Tehran: Al-Ahmadi Press, 1362 SH / 1983 CE.
67. Schoeler, G., Die Frage Der Schriftlichen Oder Mundlichen Uberlieferung Der Wissenschaften Im Fruhen Islam, Der Islam, 1985, 62, 38-67, The Oral And The Written In Early Islam, 28-43 (Trans) Uwe Vagelpohl New York, 2006.
68. Shafi'i, Ibn Idris, Al-Umm, Dar Al-Fikr, for Printing and Publishing, 1403 AH.
69. Shawkani, Mohammad bin Ali, Irshad al-Fuhul ila al-Tahqiq al-Haqq min Ilm al-Usul (Guidance for Distinguishing the True Research from the Science of Principles (with an Appendix of the Explanation of "Al-Waraqat fi Usul Jawini"), Egypt: Mustafa al-Bani al-Halabi Press, 1356 CH / 1977 CE.
70. Shoukani, Mohammad bin Ali, Irshad al-Fahul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-Usul (Guidance of the Intellect in Researching the Truth from the Science of Principles), Egypt: Mustafa al-Bani al-Halabi Press, 1356 SH / 1977 CE.
71. Skinner, Quentin, Dasgupta, Partha, Geuss Raymond, 'Political Philosophy: The View From Cambridge', In Journal Of Political Philosophy Held In Cambridge, 2001.
72. Sobhani, Jafar, Sharh al-Maqasid (Explanation of the Objectives), Qom: Hijrat Publications, 1396 SH / 2017 CE.
73. Tabarsi, Fadl bin Hassan, Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Compendium of Elucidation in Quranic Exegesis), Edited by Hashim Rasouli, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1412 AH.
74. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Balance in Quranic Exegesis), Qom: Jama'at al-Mudarrisin bi-Qum al-Musharrafah, Islamic Publication Institution, 1417 AH.
75. Tirmidhi, Mohammad, Sunan al-Tirmidhi (The Authentic Compilation of Narrations), Edited by Ahmad Mohammad Shakir, Beirut, n.d.

76. Tusi, Mohammad bin Hassan, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (The Elucidation in Quranic Exegesis), Qom: Islamic Publication Institution, 1413 AH.
77. Tusi, Mohammad bin Hassan, *Rijal al-Tusi* (*The Narrators' Evaluation Written By Tusi*), Najaf: Haydariyyah, 1381 AH.
78. Va'ezhi, Ahmad, *Daramadi bar Hermeneutic* (An Introduction to Hermeneutics), Tehran: Pajoooheshgah -e- Farhang va Andisheh -e- Islami, 1380 SH / 2001 CE.
79. Vasfi, Noum'atizalian: *Goftogoo ba Nasr Hamed Abu Zayd*, Abed al-Jaberi, Hassan Hanafi, va Mohammad Arakoon (Conversations with Nasr Hamed Abu Zayd, Abed al-Jaberi, Hassan Hanafi, and Mohammad Arakoon), Tehran: Negah, 1386 SH / 2007 CE.
80. Ziyayi Far, *Ijtihad of the Prophet* (Prophetic Ijtihad), *Journal of Jurisprudence*, No. 55, Spring 1387 SH / 2008 CE.