فصل‌نامه‌ی مطالعات توسعه‌ی اجتماعی-فرهنگی، دوره نهم، شماره‌ی ٤، بهار١٤٠٠، صفحات ١٨٧-١٦٤

مقاله پژوهشی

نواندیشی دینی در پرتو بازنگری در سنّت با رویکرد "تحلیل انتقادی گفتمان" مورد پژوهی: اندیشه‌های محمود أبُو رَيّةَ (١٨٨٩- ١٩٧٠)

عباس به‌نژاد[١]؛ حمیدرضا مستفید[٢]؛ جواد علاءالمحدثین[٣]

تاریخ دریافت: ١٤٠٠/٠٤/١٠ تاریخ پذیرش: ١٤٠٠/٠٩/١٩

چکیده

در این جستار کوشش بر آن است اندیشه‌ها و آراء نواندیشانهٔ محمود اَبورَیّه در نقد حدیث و راویان حدیث در میان اهل سنّت، همچون کنشی اجتماعی که زیر تأثیر زمینه‌های سیاسی اجتماعی و آراء اندیشمندان گذشته شکل گرفته و موجب واکنش پَسینیان شده، با رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان گزارش شود. برای دستیابی به این هدف، علاوه بر زمینه‌های اجتماعی تأثیرگذار بر پدید آمدن نظریات نواندیشانه در مصر، آثار محمود اَبورَیّه و اندیشمندانی که مورد توجه او و پیشتاز او در نقدالحدیث بوده‌اند، بررسی و اشتراکات و تفاوت‌های آنان و تأثیراتی که ابوریّه از گذشتگان خود برگرفته نمایانده شده است. همچنین واکنش‌های مخالفان و موافقان اَبورَیّه، اعم از شیعه و سنی مورد توجه قرار گرفته است. از سه شیوهٔ تحلیل انتقادی گفتمان، در این جستار، شیوهٔ تبیین (explanation) به کار گرفته شده تا گفتمان اَبورَیّه، به‌عنوان یک کنش و واکنش اجتماعی نواندیشانه-با تمرکز بر جایگاه حدیث و نقد اعتبار آن- به تصویر در آید و واکنش‌هایی که برانگیخته است، گزارش گردد و نشان داده شود که چگونه کنش و واکنش اجتماعی در باورهای معرفتی اثرگذار است.

واژه‌های کلیدی: تحلیل انتقادی گفتمان؛ سنّت؛ محمود اَبورَیّه؛ نقدالحدیث؛ نواندیشی دینی.

[١] دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
abbasbehnejad@gmail.com

[٢] استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسؤول).
hr.mostafid@yahoo.com

[٣] استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
jmoh_85@yahoo.com

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

مقدمه و طرح مسأله

ساعت ٦ صبح ۱۹ ماه می سال ۱۲۱۳/۱۷۹۸ ه ق، ناپلئون بندر تولون را به سوی مصر، با سیصد کشتی حامل سی و شش هزار سرباز و پنجاه‌وپنج کشتی جنگی، ترک و در روز اول ماه جولای همان سال وارد بندر اسکندریه شد. ویژگی مهم این اشغال نظامی این بود که یکصد و شصت معمار، هنرمند، مهندس، ستاره‌شناس، زمین‌شناس، طبیعی‌دان، پزشک و البته چندین شرق‌شناس و تاریخ‌دان فرانسویِ آشنا به احوال و اخبار مصر، با آن همراهی داشته و در کنار ادوات نظامی، یک چاپخانهٔ کامل نیز به همراه آورده بودند (حسن‌الزیات، ۱۹۳۸: ۷۱/۲٦۲) و در همان سال اول اشغال، مدرسهٔ فرانسوی مصر[4] (عقیقی، ۱۹٦٤: ۱٥۷/۱) و در کمتر از سه دهه، مطالعات مصرشناسی و عرب‌شناسی و اسلام‌شناسی برجسته‌ای به انجام رسید (عقیقی، ۱۹٦٤: ۱۳/۱).

ناپلئون خیلی زود – سال ۱۸۰۱م/۱۲۱٥ه ق- به فرانسه بازگشت. اما این واقعه، تأثیر خویش را بر تماس نزدیک جهان اسلام با جنبش روشنگری اروپایی[5] به دنبال داشت و پس از آن تحولات فکری و اندیشه‌های نوینی را در جامعهٔ مصر پدید آمد، آنچنان‌که آن را سرآغاز دوران نوین در تاریخ فرهنگ و ادب مصر به شمار آورده‌اند (کامل‌الفقی، ۱۹٥٦: ۳۷/۱)

«قرن نوزدهم نخستین مواجههٔ مسلمانان با غرب از طریق توسعه‌طلبی مستقیم آنان آغاز گردید که به‌ویژه در مراحل آغازین خود بیش از هر چیز، در چهره‌ای تدافعی نسبت به استعمار ظاهر شد» (عنایت، ۱۳٥۲: ۱٤- ۱٥، به نقل از قاسم پور، ۱۳۹۹). روبه‌رو شدن مسلمانان با اروپاییان-به‌ویژه در مصر- «سلسله جنبان نهضت‌های اصلاح‌طلبی در عالم اسلام بوده است» (خرمشاهی، ۱۳٦٤: ۱٥). مشاهدهٔ بخت‌یاری غربیان و چیرگی آنان بر سایر ملت‌ها و در سوی دیگر انحطاط مسلمانان، پرسش‌هایی را نزد اندیشمندان مسلمان بر می‌انگیخت که بر محور یافتنِ سببِ آن پیشرفت و این انحطاط می‌گردید: چگونگی بازانگیختن اسلام، شیوهٔ رویارویی با تهدیدهای تمدن اروپایی، تقویت روابط و وحدت ملت‌های مسلمان از مهم‌ترین پرسش‌ها بود (شرابی، ۱۹۸۱: ۱۹). با این‌حال این پیش‌فرض همواره بر اندیشهٔ دانشیان مسلمان سایه‌افکن بود که «اسلام به ذات خود ندارد عیبی» و آنچه هست، به اندیشه و عمل مسلمانان باز می‌گردد.

نواندیشی دینی در مصر

از مهم‌ترین جریان‌های فکری اصلاح‌طلبانه و نواندیشانه در قرن نوزدهم، حلقهٔ جمال‌الدین افغانی (۱۸۳۹-۱۸۹۸) بود که در قاهره تشکیل شد و توسط برجسته‌ترین شاگرد او، محمد عبده (۱۹۰٥-۱۸٤۹) ادامه یافت (شرابی، ۱۹۸۱: ۱۸). جمال‌الدین با نهان کردن خواستگاه ملّی و مذهبی

[4] Institut d'Egypte
[5] enlightment

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

خود، کوشش فراوانی برای وحدت اسلامی از طریق تماس با پادشاهان و حاکمان نمود. او گرچه در محیطی سنّی‌مذهب – به اعتبار شهرتش به افغانی– پرورش‌یافته بود، اما شیعیان هم او را از خود می‌دانستند (عنایت، ۱۳۵۲: ۸۰) او همچنین در اندیشهٔ نزدیکی غربیان و مسلمانان بود و به آشنایی «آمریکایی‌ها و ژاپونی‌ها با حقایقی که محمد (ص) بر آن مأموریت یافته است» می‌اندیشید (شرابی، ۱۹۸۱: ۵۵)

محمد عَبدُه (۱۸٤۹–۱۹۰۵) اما، اصلاح‌گری را در بازگشت به سنّت و اقتدا به سلف صالح، پیش از آغشته شدن به اختلاف نظرهای مسلمانان می‌دانست، با این حال از سَلَفی‌ها انتقاد می‌کرد که عنایت کافی به عقل و مَدَنیت مدرن ندارند. اگر جمال‌الدین راهبرد خویش را آگاهی بخشی به سران و حاکمان مسلمان و برانگیختن آنان برگزیده بود، محمد عبده بر اصلاح نهادها و برنامه‌های آموزشی تأکید داشت و بر آن بود که: «انحطاط مسلمانان یک سبب اساسی دارد و آن کوتاهی در آموزش‌های دینی است» (حلمی عبدالوهاب، ۲۰۲۰: ۷٦). پس از فراخوان سلطان عثمانی برای اصلاح نظام آموزشی، محمد عبده برنامهٔ پیشنهادی خویش را برای او فرستاد و برای اصلاح برنامهٔ درسی دانشگاه الازهر و مدارس قاهره کوشید (مصباح، ۲۰۱۵: ۲۳۳–۲۳۵). اما مهم‌ترین اقدام او در این راه، تأسیس "المدرسة العقلیة الحدیثة" و پرورش شاگردان فراوان بود (همان: ۲۳٦)

محمد رشید رضا (۱۸٦۵–۱۹۳۵)، از شاگردان مکتب جمال‌الدین و عبده، گرچه خویش را ادامه دهندهٔ راه جمال‌الدین و عبده می‌دانست، پس از ناکامی در تلاش‌هایش برای نزدیکی شیعه و سنی (عنایت، ۱۳۵۲: ۸۰) بر شیوهٔ سَلَفیان، به ستیز برخاست و تشیع را مبدأ تفرقه در امت اسلام و پیروِ زنادقهٔ الفُرْس نامید (رشیدرضا، ۱۹٤۷: ٦–٤). رشیدرضا در عین حال در نواندیشی خویش پایدار بود و بر ضرورت اجتهاد در اندیشهٔ اهل سنت تأکید داشت (عنایت، ۱۳۵۲: ۱۳۰ و ۱٤۵) شاید مهم‌ترین دغدغهٔ فکری رشیدرضا تلاش برای دستیابی به وحدت مسلمانان از طریق برقراری "خلافت آرمانی" بود و در این راه، دیدگاه‌های سنتی را که مبتنی بر حدیث و اجماع مسلمانان بود، به چالش می‌کشید».[٦]

گرچه در این جستار و در بررسی نواندیشی‌ها در مصر، تنها تا آنجا پیش می‌رویم که به اندیشه‌های محمود اَبورَیّه پیوند دارد، باید دانست که نواندیشی‌های جامعهٔ مصری به اصلاح‌گری این سه کس –جمال‌الدین، عبده، رشیدرضا– محدود نماند و بازنگری در تاریخ و سنت و علوم قرآنی دامنهٔ گسترده‌ای یافت و حتی تا اصول اجماعی اهل سنت نیز پیش رفت و به تجدید نظر

[٦] تفصیل دیدگاه‌های او را در موضوع خلافت، بنگرید به: عنایت ۱۳۵۲، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ۱۳۰–۱٤۵.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

دربارهٔ شخصیت‌های مقدس و منابع اولیه-مانند صحیح مسلم و بخاری- کشیده شد[۷] و چنان رونق یافت که احمد امین (۱۸۸٦-۱۹٤٥م) در سه‌گانهٔ فجرالاسلام، ظُهرُالاسلام و ضُحَی‌الاسلام جسورانه به آن‌ها پرداخت و گاهی تا نقد رجال مقدس اهل سنّت پیش رفت «...این امر دلالت بر یک عقب‌نشینی از موضوع معهود چند قرنهٔ اهل سنت دارد که صحابهٔ پیامبر را دارای شخصیت‌هایی خطاناپذیر می‌انگاشته‌اند» (عنایت، ۱۳۵۲: ۹۱-۹۲). در موضوع وحدت شیعه و سنی نیز، «بر هم‌سخنی سنی-شیعه اثر گذاشته و اقدامات یا ابتکارات فردی را در راه ایجاد آشتی تشویق کرده‌است. در فوریهٔ سال ۱۹۵۹ (۱۳۷۸ق، ۱۳۳۷ش) مجلهٔ رسمی جامع‌الازهر در قاهره، فتوای رئیس جامع، شیخ محمود شلتوت را منتشر ساخت که به جواز پیروی از فقه شیعه حُکم می‌داد. «هنگامی که شلتوت این فتوا را صادر کرد، بیش از نهصد سال بود که مطالعات و معارف شیعی در برنامه‌های درسی این دانشگاه قرار نگرفته بود» (عنایت، ۱۳۵۲: ۹۲-۹۳).

تأثیر خاورشناسان غیرمسلمان بر نواندیشان دینی و اصلاح‌گران مصری نیز نباید از نظر دور بماند؛ به‌طور شاخص و آن‌چنان‌که به این بحث مربوط می‌شود، باید از ایگناس گلدزیهر[۸] (۱۹۲۱-۱۸۵۰)، یهودی مجارستانی نام ببریم. گلدزیهر اندکی پس از برگزیده شدن به مقام استادیاری دانشگاه بوداپست، به مصر و سوریه سفر کرد (۱۸۷۳) و یک سال و نیم در آنجا سپری کرد. پس از بازگشت و تا پایان عمر، پژوهش‌های اسلامی، یگانه اشتغال او بود.[۹] از آثار اوست: ده‌ها مقاله در دائرةالمعارف اسلام[۱۰] (ترجمهٔ عربی: دائرةالمعارف الاسلامیهٔ)، کتاب‌های "درس‌هایی دربارهٔ اسلام[۱۱]"ترجمهٔ عربی: العقیدهٔ والشریعهٔ فی الاسلام) و "دراسات محمدیهٔ[۱۲]".

گرچه نزدیک به یکصد سال از فوت گلدزیهر می‌گذرد، اما اندیشه‌های او هنوز در میان پژوهندگان مسلمان و غیر مسلمان، محل بحث و نقد است، تا آنجا که کتاب گلدزیهر -درس‌هایی درباره اسلام- را «از بدترین آثاری که دربارهٔ اسلام تألیف شده و زشت‌ترین نسبت‌ها را به اسلام داده است» (غزالی، ۲۰۰۲، ٤) خوانده‌اند. در چهار دههٔ اخیر با انتشار کتاب‌هایی دربارهٔ او، این پژوهش‌ها صورت نوینی یافته است.[۱۳]

---

[۷] سید قطب (۱۹۰٦-۱۹٦٦) عدالت عثمان-خلیفه سوم- را به‌چالش می‌کشد و رفتار او را مخالف روح اسلام می‌داند (العدالهٔ الاجتماعیهٔ فی الاسلام، ۱۵۹-۱٦۱)

8 Ignác Goldziher

[۹] برای تفصیل در احوال گلدزیهر، نک: بدوی: فرهنگ خاورشناسان؛ زرکلی: الاعلام و Haber, Peter

10 Encyclopaedia of Islam, Brill

11 Muslim Studies

12 Muhammedanische Studien

13 Ignac Goldziher: His Life and Scholarship as reflected in his Works and Correspondence, by Robert Simon, Brill Academic Pub, 1986.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

اندیشهٔ اساسی گلدزیهر در نقد وثاقت حدیث و نقد اعتبار راویان برجسته –ابوهریره، کعب-الاحبار و ابن شهاب زُهری–، واکنش‌های فراوانی نزد سنت‌گرایان برانگیخت. کتاب "درس‌هایی دربارهٔ اسلام" او خیلی زود در مصر منتشر و با چند دهه تأخیر به زبان فارسی برگردانده شد؛ کتاب "دراسات محمدیهٔ" مدتی طولانی پس از آن–در سال‌های ۱۹۸٦ تا ۱۹۹۱– توسط دکتر صدیق بشیر نصر، اندیشمند لیبیایی به زبان عربی ترجمه و منتشر گردید. همین ترجمه با تعلیقات و نقد و بررسی در سال ۲۰۰٦ باز نشر شد. کسانی همچون احمد امین و ابوریّه، متهم به پیروی از اندیشه‌ها و آراء گلدزیهر هستند. این دو البته، چنین تأثیری را انکار نکرده و به آن مُباهی بوده‌اند. احمد امین خود را در منش و روش، وام‌دار مستشرقان می‌داند و از برکات حضور خودش در دروس مستشرقان به نیکی یاد می‌کند (امین، ۲۰۱۲: ۷۸) و به تکرار، گلدزیهر را "استاد" می‌خواند و از او نقل قول می‌نماید و معمولاً نظرات وی را برمی‌گزیند. گرچه گاهی هم، رأی او را نمی‌پذیرد (نک: بشیرنصر، ۲۰۰۹: ۱۱٤/۲) دربارهٔ پیوند فکری ابوریّه با گلدزیهر، در ادامه گفتگو خواهد شد.

سنّت و حدیث

بررسی‌ها در این جستار در پهنهٔ حدیث و سنت است. سنت، حدیث، خبر، روایت، اثر، در گفتمان عموم مسلمانان، معنایی تقریباً یکسان دارد و به‌عنوان دومین منبع استخراج معارف دینی و احکام شرعی، پس از قرآن کریم به شمار است. نقد سندی و متنی سنّت همواره کم‌وبیش وجود داشته است، اما نواندیشی در دوران نوین، بازنگری در سنّت و جایگاه آن را چنان مورد توجه خویش قرار داده که منحصر به بررسی متنی و سندی برخی احادیث خاص نمانده است، بلکه تا بازنگری در سرچشمه‌ها و نقد وثاقت راویان نخستین و اعتبار منابع اولیه پیش رفته‌است. در یادکرد شخصیت‌های فوق‌الذکر از گلدزیهر تا احمد امین، اشاراتی به رویکرد انتقادی‌شان به سنّت شد. (گرانی‌گاه مباحث انتقادی محمود اَبورَیّه نیز، سنت است.) آنان از یک‌سو زیر تأثیر اندیشه‌های انتقادی خاورشناسان، ضعف‌ها و کاستی‌های "سنّت" را مورد توجه قراردادند و از سوی دیگر در جستجوی یافتن علل انحطاط مسلمانان و پس‌افتادگی‌شان از اروپا، نازاییِ شیوهٔ نقلی و جمود اخباری‌گری و ناکارآمدی وفاداری به"سنت سَلف" را که هژمونی غالب و ایدئولوژی فراگیر جهان اهل سنت است، از عوامل اصلی یافتند. برخی اصلاح‌گران نیز کوشیدند با درآویختن به عقلانیت، معارف و آموزه‌های دینی را بازتعریف کنند.[۱٤] هر اندازه که جمال‌الدین و محمد عبده، عمل‌گرا بودند و به اصطلاح روش‌ها –اصلاح حاکمان و حکومت، یا اصلاح نهادها و برنامه‌های آموزشی–

[۱٤] احمد امین در فجر الاسلام به‌عقلانیت عرب که در زبان و ادبیات و دین و فلسفه و فرهنگ و حکومت نمایان شده، پرداخته و اَبورَیّه در آثار مختلف خویش، سنت را با ابزار عقل می سنجد و نقد می‌کند.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

می‌پرداختند، احمد امین و اَبورَیّه، به اصطلاح اندیشه‌ها و بازنگری در منابع و مآخذ و نقد عقلانی آن‌ها پرداختند.

هدف از این جستار تبیین پیوستگی مطالعات حدیثی با کنش و واکنش‌های اجتماعی، با شیوهٔ تحلیل انتقادی گفتمان است. برای دست‌یابی به این هدف موردپژوهانه[۱۵]به نواندیشی‌ها و دیدگاه‌های محمود اَبورَیّه، می‌پردازیم و با تحلیل گفتمان او، روایتی از تأثیر کنش و واکنش اجتماعی بر شکل‌گیری اندیشهٔ بازنگری در سنّت ارائه می‌کنیم. در میان سه شیوه تحلیل انتقادی گفتمان، با شیوهٔ تبیین، گفتگوی محمود اَبورَیّه با پیشینیانش –گلدزیهر، سید جمال‌الدین، عبده و احمد امین و شرایط اجتماعی سیاسی مصر از یک‌سو و پَسینیانش –مصطفی سِباعی، عِجاجَ الخطیب و هاشم معروف‌الحسنی از سوی دیگر، گزارش می‌گردد.

پیشینه و ادبیات پژوهش

در مبحث تحلیل انتقادی گفتمان، مهم‌ترین تئوری‌پرداز و سامان‌دهندهٔ آن، نورمَن فِرکلاف[۱٦] است که کتاب‌های "گفتمان و دگرگونی‌های اجتماعی" [۱۷](۱۹۹۲) و "زبان و قدرت"[۱۸](ویراست دوم: ۲۰۰۱، ویراست سوم: ۲۰۱۵) از او شهرت دارد. ترجمهٔ فارسی مجموعه مقالاتی از او با عنوان "تحلیل انتقادی گفتمان" (۱۳۷۹) توسط گروه مترجمان و با مقدمهٔ شعبان علی بهرام پور، منتشر شده‌است.

مقالات فراوانی نیز در این موضوع، به فارسی نگاشته شده‌است. از آن جمله «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی» از فردوس آقاگل زاده و مریم‌السادات غیاثیان (۱۳۸٦)، که به خواستگاه تحلیل انتقادی گفتمان و معرفی مکاتب نظری تأثیرگذار بر آن پرداخته، یا «گفتمان و تحلیل انتقادی گفتمان» از دکتر محمد فاضلی (۱۳۸۳)- جامعه‌شناس، که در کنار معرفی این شیوه و روش‌شناسی آن، پژوهش‌هایی حول محور تحلیل گفتمان را معرفی کرده‌است. در جستار «تحلیل گفتمان: با تأکید بر گفتمان انتقادی به‌عنوان روش تحقیق کیفی» از صمد کلانتری (۱۳۸۸)-علوم سیاسی و همکاران‌شان نیز به معرفی این روش و نظریه‌پردازان آن پرداخته است.

در حوزهٔ پژوهش‌های دینی، به زبان انگلیسی، جستار «تحلیل انتقادی گفتمان در پژوهش‌های دینی: موردپژوهیِ پرستش‌های بین‌الادیانی در شهر فِریشلند-هلند» تألیف فِرَنس ویجسِن

---

[۱۵] Case-study

[۱٦] Norman Fairclough

[۱۷] Discorse and Social Cahnge

[18] Language And Power (Language In Social Life)

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

(۲۰۱۰)،[19]استاد علوم عملی دین در دانشکدهٔ فلسفه و الهیات دانشگاه Radbud در کشور هلند، بسیار قابل توجه است. در این جستار، پس از بازنویسی اندیشه‌های فرکلاف و ساماندهی و تلخیص نظریهٔ تحلیل گفتمان انتقادی، به بررسی روابط پیروان ادیان مختلف و تأثیرات آنان بر همدیگر در یکی از شهرهای هلند پرداخته شده و پس از گردآوری مصاحبه‌هایی درباره "پرستش‌های بین-الادیانی"[20] تحلیل انتقادی آن‌ها، با سه شیوهٔ پیشنهادی فرکلاف -توصیف، تفسیر و تبیین- مورد توجه قرار گرفته‌است. او (۲۰۱۳) در جستار کوتاه دیگری «تحلیل انتقادی گفتمان در پژوهش‌های دینی»[21] کاربرد و فایده تحلیل انتقادی گفتمان را در پژوهش‌های دینی را بررسی کرده‌است.

در حوزهٔ پژوهش‌های اسلامی نیز مقالات فراوانی با رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان دیده می‌شود، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. «تحلیل گفتمان حدیثی شیعه؛ مطالعهٔ موردی کتاب الحجهٔ در کافی» از سعید موسوی سیانی و دیگران (۱۳۹۸)، به‌طور خاص بخشی از روایات کتاب کافی را که ناظر به یافتن راهی برای برون‌رفت شیعه از بحران‌های اجتماعی زمان تألیف کلینی است، تحلیل کرده‌است. همان‌گونه که فاطمه آلبوغبیش، حمیدرضا بصیری و محمدکاظم رحمان‌ستایش (۱۳۹۹)، در مقالهٔ «تحلیل گفتمان احادیث «ده دوازده» در فقه معاملات» موردپژوهانه، کوشیده‌اند معنای گفتمانی این واژه را بیابند. در جستار «بررسی گفتمان انتقادی در نهج‌البلاغه بر اساس نظریهٔ نورمن کلاف؛ مطالعهٔ موردی توصیف کوفیان» به قلم علی محسنی و نورالدین پروین (۱۳۹٤)، بر تأثیرپذیری کوفیان از شرایط سیاسی و نیز تأثیر امام (ع) بر آنان توجه کرده‌است. در «تحلیل گفتمان انتقادی سورهٔ قصص بر اساس رویکرد نورمن فرکلاف»، سیدحسین سیدی و وفا محفوظی موسوی (۱٤۰۰)، تأثیرات فرامتنی در سورهٔ قصص را بر اقشار اجتماعی بررسی کرده‌اند. «داستان گرگ یوسف بر اساس رویکرد گفتمانی فرکلاف»، نوشتهٔ سید اسماعیل حسینی اجداد و فاطمه سیرتی مهر (۱۳۹۸)، به بازخوانی داستان یوسف و بررسی قابلیت‌های آن برای نمایش درون‌مایه‌های سیاسی و اجتماعی و مناسبات قدرت، اختصاص یافته‌است. «بررسی آیات تحدّی، بر اساس نظریهٔ تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف» نوشتهٔ محسن ذوالفقاری و فاطمه دست رنج (۱۳۹۸)، بر چند آیهٔ خاص تمرکز کرده و کوشیده است تا گفتار و کردار مشرکان را در پرتو ایدئولوژی حاکم، واکاوی نماید و بازتابی از اوضاع و احوال جامعهٔ عصر نزول ارائه نماید.

در پیوند با محمود اَبورَیّه، با توجه به آنکه اندیشه‌هایش چندان مورد پسند هم‌عصران و هم‌وطنانش واقع نشد و لاجرم در انزوا به سر می‌برد، در معرفی و بررسی اندیشه‌هایش، تا آنجا که

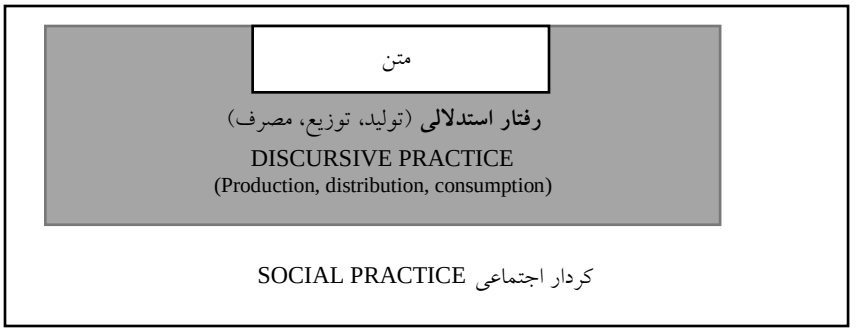
[19] "Discourse Analysis in Religious Studies: The Case of Interreligious Worship in Friesland", By Frans Wijsen.
[20] Interreligious Worship
[21] Discourse Analysis in Religious Studies

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

ما بدان دست‌یافته‌ایم، اثر قابل توجهی پدید نیامده و تنها شناخت‌نامه‌های کلی از او در منابعی مانند "الاعلام" خیرالدین زرکلی (۲۰۰۲)، یا در کتاب "مع رجال‌الفکر فی‌القاهره" تألیف مرتضی الرضوی (۱۹۹۸) در دست است. ما در این نوشته، با جستجو در کتاب‌ها و جستارهای پراکندهٔ اَبوریّه، کوشیده‌ایم در کنار بررسی اندیشه‌هایش، شناختی از او به‌دست دهیم.

روش تحقیق

رویکرد تحلیل گفتمان در بررسی اندیشه‌ها



شکل شمارهٔ یک- سه وجهی بودن گفتمان

(Fairclough, 1992: 73)

در این بررسی تنها به گزارش وقایع تاریخی در زندگی محمود ابوریّه بسنده نمی‌شود و تحلیل انتقادی گفتمان اَبوریّه با توجه به زمینه‌های اجتماعی –اشخاص و مؤسسات هم‌زمان یا پیش از او– و تأثیرات آن‌ها بر اجتماع –اشخاص و مؤسسات معاصر یا متأخّر– مورد توجه قرار می‌گیرد.

تحلیل گفتمان چیست؟ «تحلیل گفتمان[۲۲] که در زبان فارسی به"سخن‌کاوی"، "تحلیل کلام" و "تحلیل گفتار" نیز ترجمه شده‌است، یک گرایش مطالعاتی بین رشته‌ای است که از اواسط دههٔ ۱۹٦۰ تا اواسط دههٔ ۱۹۷۰ در پی تغییرات گسترده علمی-معرفتی در رشته‌هایی چون انسان‌شناسی، قوم‌نگاری، جامعه‌شناسی خُرد، روان‌شناسی ادارکی و اجتماعی، شعر، معانی بیان، زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی و سایر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی علاقه‌مند به مطالعات نظام‌مند ساختار و کارکرد و فرآیند تولید گفتار و نوشتار ظهور کرده است» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸-۹).

فرض بر آن است که گفتگو و تعاملی میان زبان و ساختار جامعه وجود دارد و آنچه کاربران زبان به کار می‌برند، در ساختار اجتماع شکل گرفته است (فرکلاف، ۱۹۹۲: ۷۲) با تحلیل انتقادی

[22] analysis discourse

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

گفتمان به چگونگی بروز و ظهور یک اندیشه در قالب الفاظ و جستار و کتاب یا گفتگوهای دانشورانه میان هم‌عصران یا غیر هم‌عصران در یک موضوع و مسأله پی می‌بریم و می‌کوشیم از مجموعهٔ گفتمان یک اندیشه‌ورز –دانشی‌مرد– در پیوند با جغرافیای زمانی و مکانی او، نتایجی را به دست آوریم (ویج‌سِن، ۲۰۱۰: ٤)

سه شیوه برای تحلیل انتقادی گفتمان پیشنهاد شده‌است، تحلیل کردار زبانی[۲۳]، تحلیل کردار استدلالی و تحلیل کردار اجتماعی، یا: تحلیل متن[۲٤]، تحلیل تعامل‌ها[۲۵]و تحلیل زمینه‌ها[۲٦]و یا به زبان ساده: توصیف[۲۷]، تفسیر[۲۸]و تبیین[۲۹](ویج‌سِن ، ۱۹۹۲: ۳).

در روش توصیف[۳۰]، عناصر مختلف زبانی و بندبند جمله و حتی واژگان و دستور زبان اهمیت می‌یابند (ویج‌سِن، ۱۹۹۲: ۷٦). در روش تفسیر[۳۱]، تعاملی که با متن شده[۳۲]، یعنی مراحل بازتولید و توزیع و مصرف متن، مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

در روش تبیین[۳۳]، متن به‌مثابهٔ یک رفتار اجتماعی[۳٤] تحلیل و تأثیرات اجتماعی بر آن و ناشی از آن بررسی می‌شود. پرسش تحلیلی در روش تبیین این است که چه رابطه‌ای میان کاربرد زبان و واقعیت اجتماعی برقرار است و چگونه این‌دو بر هم اثر می‌گذارند. این تأثیرات را در دو دستهٔ کلی ایدئولوژی و سلطه[۳۵]می‌توان طبقه‌بندی کرد. از راه‌های تأثیرات ایدئوژیکی، نهادها و ابزارهای اجتماعی[۳٦]مؤسسات آموزشی را می‌توان نام برد.

موردِ «محمود اَبورَیّه»

از نویسندگان معاصر مصری که به خاطر نقدهایش به باورهای رایج سنئت‌گرایان دربارهٔ حدیث، به‌سختی مورد حمله قرار گرفت و مهجور بود تا آنجا که وی را رافضی (شربینی، بی‌تا: ۱۰۲) یا مزدور آمریکا (ابوریه، ۱۹۹۳: ۱٦) و هم‌آوا با مستشرقان (عجاج الخطیب، ۱۹۸۸: ٤٤۷) یا پیروِ شیعیان ایران (ابوریه، ۱۹۹۳: ۱۸) خواندند. دانشگاه الازهر نیز در بیانیه‌ای نود صفحه‌ای، به‌نقد

[23] linguistic Practice
[24] Text
[25]interactions
[26]context
[27] description
[28]interpretation
[29] explanation
[30] Description
[31] Interpretation
[32] Discursive Practice
[33] Explanation
[34] Social Practice
[35] hegemony
[36]State apparatuses

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

آراء و اندیشه‌های او در کتاب "اضواء علی السنّة النبویة= پرتویی بر سنّت نبوی" پرداخت (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۱۹). از جزئیات زندگی شخصی او اطلاعات زیادی در دست نیست. گرچه کتاب "اضواء" مورد اقبال دانشیان شیعه قرار گرفته و در جوامع شیعی نام وی را به‌عنوان مدافع تشیع، یاد می‌کنند، اَبورَیّه خود را ملتزم به فرقه‌ای خاص نمی‌دانست و در نگاه انتقادی به حدیث و راویان بزرگان اهل سنّت، به منابع اهل سنّت تکیه داشت (رضوی، ۱۹۹۸، ۱۳۱). او بر این باور بود راه اصلاح در امت اسلام از اصلاح «حدیث» آغاز می‌شود: «اگر خواهان اصلاح باشیم بر ما لازم است که از حدیث آغاز کنیم و منابع حدیثی خود را از هر چه با تواتر، عقل و ثوابت علمی سازگار نیست، بزدادیم و تنها احادیث صحیح را باقی بگذاریم» (ابوریّه، ١٩٤٢: ۹۸).

تبیین زمینه‌های فکری و تأثیرگذارها بر ابورَیّه

چهرهٔ نواندیشانهٔ او زمانی بهتر شناخته می‌شود که بدانیم تا چه اندازه دل‌بستهٔ شخصیت‌هایی همچون ابن‌خلدون، سید جمال‌الدین افغانی[۳۷]، محمد عبده و رشیدرضا بود و دربارهٔ آنان می‌اندیشید. او خویش را شاگرد و ادامه‌دهندهٔ راه آنان می‌دانست. در این بخش چرایی پدید آمدن نواندیشی‌های ابوریّه و چگونگی تأثیرپذیری او از پیشینیانش تبیین می‌شود.

ابورَیّه و ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ه.ق)

کتاب "مقدمه" ابن‌خلدون اولین بار در سال ۱۸۵۸ میلادی، با تصحیح کاترمر[۳۸](۱۸۵۷-۱۷۸۲) در پاریس و هم‌زمان از روی نسخهٔ دیگری در مصر منتشر شد و خیلی زود شهرت یافت. شاید اولین جستار اَبورَیّه دربارهٔ ابن‌خلدون، نوشته‌ای است که در آن به یافته شدن نسخه‌ای از "مقدمه" با دستخط ابن‌خلدون و ضرورت نشر آن پرداخته‌است (اَبورَیّه، ۱۹۳۳: ۱۰). در جستاری دیگر به میراث فکری ابن‌خلدون و شهرت او در مغرب زمین به‌عنوان مؤسس علم‌الاجتماع و فلسفهٔ تاریخ اشاره می‌کند (اَبورَیّه، ١٩٣٤: ٤٢). پیگیری‌های او دربارهٔ انتشار نسخه‌های دیگری از مقدمهٔ ابن‌خلدون و هر آنچه درباره‌اش منتشر می‌شد (نک: اَبورَیّه، ۱۹۵۱: ۱۵-۱٦)، نشان از دلبستگی به اندیشه‌های این «فیلسوف-مورخ» داشت. ابن‌خلدون در "مقدمه" -به خلاف شیوه و رفتار غالب دانشیان مسلمان- به‌نقد روایات تاریخی و جعلی توجه نموده و آن‌ها را نقد کرده‌است، به‌ویژه در مواردی مانند معجزات منسوب به شخصیت‌های دینی یا اخبار آخرالزمان و مهدویت (ابن‌خلدون،

[۳۷] عنوان «افغانی» بر اساس نوشته‌های ابوریّه و آنچنان که در جهان عرب شناخته می‌شود، در اینجا آمده و هیچ داوری دربارهٔ ملیت و زادگاه سیدجمال الدین را در بر ندارد، گرچه خود او از انتساب خویش به یک بخش از وطن اسلامی پرهیز داشت.

[38] Etienne Quatremere

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

۱۳۷۳: ٦۳۰/۱–٦۰۸)، پیشگوییها دربارهٔ امور غیبی و سرانجام دنیا، امت اسلام و دولتها (همان: ٦۷۲/۱–٦٤٥) و اخبار تفسیری (همان: ۲۳/۱). نقدهای او عموماً به زنجیرهٔ سند و اعتبار راویان برمیگردد، اما ورودش به این مبحث، از آنروست که اینگونه اخبار را خارقالعاده و «به دور از سنجش با معیار حکمت و نتیجهٔ غفلت از طبایع کائنات» مییابد و پیشینیان خود را به دلیل نقل این داستانها با اعتماد به راوی و ناقل، مورد انتقاد قرار میدهد (همان: ۱۳/۱). این شیوهٔ گفتمان انتقادی و تحلیل عقلانی اخبار گذشتگان بر اندیشهٔ محمود اَبورَیّه تأثیر شگرفی داشته است.

ابورَیّه و جمالالدین

جمالالدین افغانی ، تأثیر زیادی بر ذهن و اندیشهٔ محمود اَبورَیّه بر جای گذاشت، آنگونه که وی دو کتاب دربارهٔ سید جمالالدین نگاشت: "تاریخ زندگی و مبارزهٔ سیاسی سید جمالالدین افغانی" و "ندای سید جمالالدینالافغانی"، کتاب اخیر مجموعهای از اندیشهها و آموزهها و سخنان سید جمالالدین است. بیشترین فعالیت و حضور سید جمال در مصر بود و در اینجا بیش از هر جای دیگری–افغانستان، ایران، عراق، ترکیه–توانست شاگردانی بپرورد. نزد ابورَیّه «بدون خلافت [=اختلاف]، او بیدارکنندهٔ شرق و باعث نهضت در عصر جدید است» (ابوریه، ۱۳۵۵: ۱٦). از مهمترین تأثیرات گفتمان وحدتگرای جمالالدین بر محمود اَبورَیّه میتوان به نهان کردن مذهب خویش و عدم اصرار به شیعه یا سنی بودن، پیوند با دانشیان شیعی[۳۹] و باور به رستگاری اهل کتاب اشاره کرد که هر دو برگرفته باز اندیشه جمالالدین دربارهٔ وحدت فرقههای مسلمانان و ادیان برای دستیابی به صلح و آرامش بود (ابوریّه، ۱۳۵۵: ۲۰). اَبورَیّه نسبت به رستگاری پیروان سایر ادیان خوشبین بود و از طلب رحمت و استغفار برای آنان دفاع میکرد (اَبورَیّه، بیتا: ۱۳–۱۹). او به نقل از جمالالدین میگوید: «کتابهای وحی و آنچه را که بر پیامبران نازل کرده بهصورت قطعی در مقصد و غایت متفقاند و در جوهر آنها هیچ اختلاف دیده نمیشود» (اَبورَیّه، ۱۳۵۵: ۷۷). در نقلی دیگر از جمالالدین دربارهٔ کتاب مقدس دیگر ادیان، آورده است: «همه را در مقصد و غایت با هم متفق یافته است» (همان: ۸۰). برآیند اندیشههای او دربارهٔ رستگاری پیروان ادیان دیگر به نگارش کتابی با عنوان "دین خداوند یکی است: محمد و مسیح برادرند" انجامید. او در این کتاب میگوید: «دین خداوند یکی است و همهٔ پیامبران از سرچشمهای واحد برانگیخته شدهاند و خداوند از فرستادن همهٔ ادیان، یک هدف بیشتر نداشته و آن هدایت انسانها با هر نژاد و رنگ بوده است.»

[۳۹] البته اَبورَیّه تاکید دارد در پژوهشهای حدیثی و نقادانه خویش، تنها بر منابع اهل سنت تکیه میکند، تا کسی او را به تشیع متهم نکند (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۱۱)

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

(اَبورَیّه، بی‌تا: ۱۹-۲۰) و در پایان کتاب نتیجه می‌گیرد «در اندیشهٔ جمال‌الدین، بشریت سرانجام به دین واحد که سه رکن آن ایمان به خدا، کردار نیک و باور به رستاخیز است، خواهند رسید» (اَبورَیّه، بی‌تا، ۱۲۷-۱۲۸).

اَبورَیّه و محمد عبده

اندیشهٔ محمد عبده، برجسته‌ترین شاگرد سید جمال، در ضرورت اصلاح ساختار آموزشی برای دستیابی به اصطلاح دینی و اجتماعی، بازتاب ژرفی بر اَبورَیّه داشت، او همانند عبده خواستار اصلاح دانشگاه اَلأزهَر، به‌عنوان مهم‌ترین نهاد مذهبی مصر و بلکه جهان اسلام بود (نک: ابوریه ١٩٤٤: ١٠) و خویش را - در ضرورت بازنگری در حدیث و سنت- مستقیماً در رویارویی با الازهر -هژمونی غالب در جامعهٔ اسلامِ سنّی- می‌دید که تصویر این هماوردی در نقد تفصیلی الازهر به کتاب او -اضواء علی السنهٔ- نمایان است (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۱۹). از این‌رو به‌خوبی می‌توان دریافت اصلاحی که در الازهر، جستجو می‌کرد، بازگشت به عقلانیت و بازنگری روش‌های پیشین است. او هم مانند عبده، از این مخالفت طرفی نبَست، مگر آنکه به تأسیس مدرسهٔ عقلی عبده و فراگیری آثار مکتوب اَبورَیّه نظر داشته باشیم.

اَبورَیّه و محمد رشیدرضا

اَبورَیّه این توفیق را داشت که با محمد رشیدرضا هم‌دوره شود. رشیدرضا یک سال پیش از وفاتش (۱۹۳۵)، در پاسخ به درخواست اَبورَیّه -که خواستار بازنگری در منابع حدیثی اهل سنّت و پیراستن آن‌ها از خرافات شده بود، با اندیشهٔ پاک‌سازی حدیث از روایات نامعتبر موافقت می‌کند. (اَبورَیّه، ١٩٤٢: ٩٩) اندیشه اساسی رشیدرضا در ضرورت اجتهاد عقلی، از دغدغه‌هایی بود که همواره در نوشته‌های محمود اَبورَیّه - به‌ویژه در مقالات و نوشته‌های کوتاه در مجلات مصری- جلوه‌گر است و مهم‌ترین اصلاح در امت اسلامی به‌ویژه جامعهٔ مصری را اصلاح عقیدتی و در عرصهٔ اندیشه دینی می‌دانست (نک: ابورَیّه، ١٩٤٣، تطهیر العقاید: ٦٣٤) او باور داشت اصلاح عقیدتی و دینی مسلمانان، با تنقیح و تصفیه منابع حدیثی آغاز می‌شود، زیرا نگارش حدیث در قرن دوم آغاز گردید و این تأخیر موجب تحریفات فراوان بوده‌است (نک: ابوریه، ١٩٤٥: ٨٩٦) اَبورَیّه در نقادی‌های خویش دربارهٔ احادیث، به تکرار، به رشیدرضا ارجاع می‌دهد و از او نقل می‌کند (از جمله، نک: اَبورَیّه، ۱۹۵۷: ۱۵۵-۱۵۸)

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

اَبورَیّه و گلدزیهر

تأثیر گلدزیهر بر اندیشمندان و نواندیشی مصر، آن‌چنان بود که سنت‌گرایان، هرگونه نواندیشی و نقد و اصلاح‌گری معرفتی را منسوب به او می‌نمودند (نک: بخش اَبورَیّه و الازهر) در دهۀ چهل میلادی کتاب "درس‌هایی درباره اسلام"، به عربی منتشر شده بود و کتاب "دراسات محمدیه"، توسط علی عبدالقادر، در دانشگاه الازهر تدریس شده بود. پیش از این ترجمه‌ها هم احمد امین، دیدگاه‌های گلدزیهر را در سه‌گانۀ خویش –فجر الاسلام، ضحی الاسلام، ظهر الاسلام– بازتاب داد. از این‌رو می‌توان باور داشت که جامعۀ علمی مصر و حتی جهان عرب–به شمول محمود اَبورَیّه–به اندازۀ کافی با گلدزیهر آشنا بود. گرانی‌گاه مباحث او بازنگری در حدیث و ایجاد خلل در اعتبار سنۀت بود که در ذهن و زبان نواندیشان مصری جلوۀ تمام یافته بود.

در معرفی گلدزیهر گفته شد، که ده‌ها مقاله در دائرۀالمعارف اسلام[40] دارد. این دایرۀالمعارف خیلی زود به عربی ترجمه شد (ترجمۀ جلد اول: مصر ۱۹۳۳). اَبورَیّه با این دائرۀالمعارف و از رهگذر آن با دیدگاه‌های خاورشناسان آشنا بود و به آراء آنان استناد یا به‌عنوان شاهد مثال، نقل کرده و کتاب "درس‌هایی درباره اسلام"، را در مآخذ خویش نام برده‌است (اَبورَیّه ۱۹۹٤: ۳۸۷). در جای دیگر نیز با تجلیل، مطلبی را از گلدزیهر آورده (همان: ١٦٣) و یا توصیه می‌کند برای آشنایی بیشتر با اسرائیلیات و مسیحیات، به آثار خاورشناسانی مانند گلدزیهر مراجعه کنید (همان: ١٦٤). او همچنین دانشیان الازهر را نیز فراخوانده تا از روش خاورشناسان که «با اندیشه‌های شکفته و ذهن روشن و دانشی گسترده و آزاداندیشانه به بررسی پرداخته‌اند» پیروی کنند (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۲۸). مشهورترین نقّاد اَبورَیّه، او را «سومین کسی دانسته که تأثیر زیادی از گلدزیهر و "دائرۀالمعارف الإسلامیۀ" پذیرفته است» (سباعی، ۱۹۷٦: ۲۱). همچنین مترجم و نقّاد گلدزیهر دربارۀ اَبورَیّه می‌گوید: «بیشترین سخنی که در کتابش آورده، برگرفته از گلدزیهر است» (بشیر نصر، ۲۰۰۹: ۱۱٤/۲).

اَبورَیّه و احمد امین:

احمد امین، هم میراث‌دار جمال‌الدین و محمد عبده بود و هم زیر تأثیر اندیشه‌های خاورشناسان، به‌ویژه گلدزیهر بود. او جنبش بازنگری در سنّت را با جسارت، پیش گرفت و از نقد مقدسات –تابوها– در ساختار اندیشگی سنت‌گرایان نهراسید. او حلقه پیوند خاورشناسان و نسل اول اصلاح‌گران –سید جمال، عبده– با محمود اَبورَیّه بود. پیش از آن‌که مصطفی سباعی و بشیر

[40] Encyclopedia of Islam

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

نصر در تأثیرپذیری اَبورَیّه از احمد امین سخنی بگویند، خود او از این تأثیر، سخن می‌گوید: «به صراحت می‌گویم که این سه کتاب احمد امین، دیدگاه‌های مرا در بسیاری از امور دینی دگرگون کرد و پس از خواندن این سه کتاب، باید یک‌بار دیگر منابع اسلامی را مطالعه و به حقیقت آن‌ها پی ببرم» (اَبورَیّه، ۱۹۳۳: ٤۲۵/۵). نقد راویان بزرگ حدیث، اخبار تاریخی، روایات مشهور و مقبول و غیر اسلامی خواندن حکومت بنی‌امیه، از شاخص‌ترین اندیشه‌های احمد امین بود و اَبورَیّه در این راه، در پیِ او گام برداشت و به تکرار به او ارجاع می‌دهد (برای نمونه نک: ابوریه، ۱۹۹۳: ۹۹، ۱۸٤، ۲۰۳). حدیث به‌مثابه امر سیاسی (همان: ۲۲۰)، تأثیر اجتماعی اهل کتاب –یهودیان و مسیحیان- بر اندیشهٔ اسلامی (اَبورَیّه، ۱۹۹٤: ۱۱۹-۱۲۰) و نقض عدالت صحابهٔ پیامبر (همان: ۲۳۵) که اصلی اساسی در سنت‌گرایی است، از مبانی نواندیشی احمد امین می‌باشد و محمود اَبورَیّه، همین‌ها را نیز برگرفته و تفصیل داده‌است.

بازتاب نواندیشی‌های اَبورَیّه:

مهم‌ترین اندیشه‌های محمود اَبورَیّه بازنگری در سنت و نقد آن در کتاب "اضواء" منتشر گردید و پس از انتشار، واکنش‌های فراوانی از سوی سنّت‌گرایان به دنبال داشت؛ آن‌چنان‌که در مدتی کوتاه -۱۹۵۷ تا ۱۹٦٤- در کنار مقالات پرشمار، پانزده کتاب در نقد آن منتشر شد (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۱۰). او پیش‌تر-در دهه چهل میلادی- اندیشه‌های خود دربارهٔ حدیث و محدثان و تاریخ حدیث در سلسله مقالاتی با عنوان «الحدیث المحمدی» عرضه کرده بود و این کتاب تفصیل و تشریح همان اندیشه‌هاست. از موضوعات چالشی این کتاب باید به نقد عدالت صحابه-ستون اعتقادی اهل سنت-، تأثیر نقل به معنا در پدید آمدن جعل، نقش داستان‌پردازی و داستان‌پردازان، تأثیر اوضاع سیاسی در جعل حدیث، اسرائیلیات و مسیحیات، معرفی راویان متهم به کذب و حدیث‌سازی اشاره کرد. احادیث دَجّال در آخرالزمان، هنگامهٔ رستاخیز، عمر دنیا و احادیث متناقض نیز از موضوعاتی هستند که در آن‌ها جعل و دروغ‌پردازی شده است. فصلی را نیز به ابوهریره و حدیث سازی او اختصاص داده است.

پس از انتشار کتاب "اَضواء"، یکی از دانش‌آموختگان جوان اَلأزهَر که چهره‌ای سیاسی و مبارز هم داشت، به نام مصطفی سِباعی کتابی به نام "سنت و جایگاه آن در شریعت" منتشر و حملات سختی به اَبورَیّه می‌کند. اَبورَیّه در کتاب دیگر خویش (شیخ المضیرهٔ، چاپ اول: ۱۹٦۳)، به‌تندی به او پاسخ می‌دهد: «آلوده‌ترین و فحّاش‌ترین نقدی که به من شده، از یک سوریه‌ای فارغ‌التحصیل الأزهر است که خود را دکتر هم می‌نامد. معلوم نیست این عنوان را چه کسی به او داده...» (ابوریه، ۱۹۹۳: ۱۱). در کتاب اخیر –شیخ المضیرهٔ- حملات خویش به ابوهریره را قوی‌تر و شدیدتر کرده

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

و تصریح می‌کند ابوهریره سرسلسلهٔ جعل کنندگان حدیث است. با راوی دیگری که نزد سنّت‌گرایان از جایگاه والایی برخوردار است –کعب‌الاحبار– نیز بی‌هیچ پرده‌پوشی به مخالفت برخاسته و وی را «اولین صهیونیست» می‌نامد (اَبورَیّه، ۱۹٤٦: ۳٦۰). صهیونیست نامیدن یک راویِ حدیثِ یهودیِ مسلمان شده، هم‌زمان با وقایع اشغال فلسطین و برآمدن دولت صهیونیستی، درخور توجه است و از تأثیر وقایع اجتماعی بر معرفت دینی خبر می‌دهد. اندیشه‌های انتقادی اَبورَیّه جای هیچ مدارایی را از سوی سنّت‌گرایان به رهبری الازهر باقی نمی‌گذاشت و منجر به انتشار بیانیه‌ای رسمی از سوی این دانشگاه در نقد و انکار او و سرانجام، انزوایش گشت.

گفتمان دوسویه با تشیع

از مهم‌ترین نکات در گفتمان اَبورَیّه –زیر تأثیر اندیشهٔ وحدت‌گرایی جمال‌الدین– هم‌اندیشی او با دانشیان شیعه در بهره‌مندی از منابع شیعی و یافتن مشترکاتی در علم‌الحدیث –نقض عدالت صحابه، راویان نامعتبر و جعل حدیث با انگیزه‌های سیاسی– می‌باشد. در تبیین این پیوند و چگونگی تأثیر و تأثّر متقابل، قابل توجه است که او کتاب "ابوهریرهٔ" را که عبدالحسین شرف‌الدین (۱۸۷۳–۱۹۵۷) از علمای لبنان، به او اهدا کرده بودو نقد تند و بی‌محابایی بر اعتبار ابوهریره به شمار است، می‌ستود و به تکرار به او ارجاع می‌داد (نک: اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۱٤٤، ۱٤٦، ۲۳۰، ۲۳٤، ۲۳۵). در مقدمهٔ کتاب "شیخ المضیرهٔ" هم یادداشتی را از شرف‌الدین دربارهٔ آن آورده و شرف‌الدین را «دانشمندی چیره‌دست که دستاوردهایش از برجسته‌ترین پژوهش‌های معاصر است»، می‌نامد (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۷) و ضمن بازنشر یادداشت شرف‌الدین، تأکید می‌کند «از این پس در همهٔ چاپ‌ها، این یادداشت باید منتشر شود» (همان).

در سال ۱۹۵۷ با علمای شیعی در نجف و لبنان، مانند آیت‌اللهالعظمی خویی (۱۸۹۹–۱۹۹۲)، سید مرتضی عسکری (۱۹۱٤–۲۰۰۷) و محمدجواد مَغنیه (۱۹۰٤–۱٤۰۰) آشنا شد و از آن پس تبادل نامه و کتاب میان آنان برقرار بود (رضوی، ۱۹۹۸: صص مختلف). در تقریظی که–به تاریخ ۲۳ فوریه ۱۹٦۲– به کتاب عبدالله‌بن سبا، تألیف سید مرتضی عسکری (۱۹۱٤–۲۰۰۷ م) دارد، تلاش‌های ایشان را برای شناسایی احادیث موضوعه و راویان جعلی و جاعلان حدیث، به‌ویژه معرفی شخصیت تخیّلی عبداللهبن سبا، می‌ستاید (همان: ۱۳۸).

اَبورَیّه و هاشم معروف‌الحسنی

برای تبیین تأثیر دوسویه محمود اَبورَیّه و دانشیان شیعه، پرداختن به یکی از اندیشمندان شیعه در جهان عرب که به‌وضوح زیر تأثیر ابورَیّه بوده‌است، ضروری می‌نماید. هاشم معروف‌الحسنی

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

(۱۹۱۹-۱۹۸٤ میلادی) از روحانیان بلندپایهٔ لبنانی، فقیه، مورخ و قاضی در دادگاه‌های شرعی لبنان، دارای تألیفات فراوان در تاریخ، حدیث و فقه می‌باشد. وی در کتاب "الموضوعات فی الآثار و الاخبار=برساخته‌ها در احادیث و روایات" به دنبال احمد امین مصری و محمود اَبورَیّه، به نقد حدیث، به‌ویژه در قلمرو شیعی و بررسی تأثیرات منفی احادیث جعلی بر اعتقادات و احکام شرعی پرداخته است. اهمیت ویژهٔ این کتاب، منحصربه‌فرد بودن آن در شیعه است. معروف‌الحسنی ضمن دفاع از شیعه در برابر کسانی که شیعیان را آغازگر جعل حدیث دانسته‌اند، به نقش سیاست‌مداران در برساختن حدیث هم پرداخته است (معروف‌الحسنی، ۱۹۷۳: ۸) او کتاب خویش را زیر تأثیر کتاب اَبورَیّه می‌نگارد تا آنجا که حتی در عناوین برخی از بخش‌های کتاب خویش از او پیروی می‌کند، یا در موارد قابل توجهی مطالبی را با همان عبارت یا مشابه آن از کتاب اَبورَیّه نقل کرده و او را می‌ستاید (برای نمونه: اَبورَیّه، الاضواء، صص ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۲۱، ۹۵، ۳۸؛ و مشابه آن در الحسنی، صص ۱۰۸، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۲۱، ۹٤)

اَبورَیّه و دانشگاه الازهر

دانشگاه الازهر مصر در سال ۳۵۹ه ق/ ۹۷۱میلادی، به فرمان خلیفهٔ شیعی، المعزّالدین‌الله فاطمی، به قصد ترویج آموزه‌های شیعی تأسیس شد (پایگاه رسمی الازهر) پس از انقراض سلسلهٔ فاطمی‌ها، این دانشگاه نیز در خدمت مذهب اهل تسنن قرار گرفت و تا امروز یکی از مهم‌ترین – یا مهم‌ترین- مرکز علمی اهل سنّت به شمار می‌رود.

هژمونی دانشگاه الازهر هیچ‌گاه از چیرگی خویش بر اَبورَیّه نکاست، آن‌چنان‌که اَبورَیّه می‌گوید: «همه نیروی خویش را برای دفاع از آنچه سنّت می‌انگارند به کار می‌برند تا از سنّت در برابر دشمنان یعنی محمود اَبورَیّه دفاع کنند» (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۳۳). اَبورَیّه تقابل خویش را مستقیماً با الازهر می‌داند که «قصدی برای اصلاح و بازنگری در افکار و روش‌های خود ندارد» (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۳۸). مخالفت‌های الازهر تا آنجا پیش رفت که پس از تصمیم وزارت فرهنگ مصر برای انتشار خلاصه‌ای از کتاب اضواء، الازهر به‌شدت در برابر این تصمیم ایستاده و موجب توقف انتشار آن می‌شود؛ تا آنکه پس از ده سال تأخیر، با کوشش طه حسین (۱۸۸-۱۹۷۳) منتشر می‌گردد (رضوی، ۱۹۹۸: ۱۵۱). شاید همین کنش –انتشار کتاب ابوریّه- موجب شد مهم‌ترین واکنش الازهر-به عنوان قوی-ترین هژمونی مدافع حدیث و سنت- در برابر اَبورَیّه، روی دهد؛ آنگاه که یکی از اساتید الازهر بیانیه‌ای نود صفحه‌ای در نقد او منتشر می‌کند و مدعی می‌شود که این‌ها نظرات «دارالحدیث الازهر» است (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۱۹). اندکی بعد شیخ دیگری از الازهر –دکتر محمد ابو شُهبه- در نقد مفصلی که با عنوان «دفاع از سنت پیامبر در برابر مانندگان معاصر به خاورشناسان» نگاشتند، او را «از

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

مانندگان به خاورشناسان» نامیدند (همان: ۳۳). اَبورَیّه ماجرای رویارویی الازهر با اندیشه‌هایش را در نوشتاری بلند با عنوان «ماجرای من و الازهر» –در انتهای کتاب "شیخ المضیرة ابوهریرة"– به قلم کشید، تا نشان دهد بدون تقابل با آن هژمونی غالب، نمی‌توان گامی در اصلاح اندیشه دینی برداشت.

اَبورَیّه و نقادانی از الازهر:

افزون بر موضع‌گیری‌های رسمی دانشگاه الازهر، دانش‌آموختگان آن نیز کتاب‌ها و مقالات زیادی در نقد او نگاشتند. به دو کس که در شهرت، تفصیل و تندی مواضع، پیشتاز بوده‌اند، اشاره می‌شود.

مصطفی سِباعی (۱۹۱۵– ۱۹٦٤)

متفکر، نویسنده، مبارز و سیاست‌مدار سوریه‌ای و بنیان‌گذار جمعیت اخوان‌المسلمین سوریه، زاده حِمص– سوریه و دانش‌آموختهٔ دانشگاه الازهر مصر. به خاطر شرکت در مبارزات سیاسی بر علیه انگلیسی‌ها در فلسطین، دورانی را در زندان سپری کرده بود. در سال ۱۹٤۹، از الازهر فارغ-التحصیل و به دمشق بازگشت و در سال ۱۹۵۰ به کرسی استادی دانشگاه دمشق دست یافت و دانشکدهٔ شریعت را (۱۹۵۵م) تأسیس کرد (زرکلی، ۲۰۰۲: الاعلام). او تلاش‌هایی برای وحدت فِرَق اسلامی داشته تا آنجا که فقه شیعی را نیز در دروس فقه تطبیقی وارد کرد و دیدارهایی با بزرگان شیعه در بیروت، برای تقریب مذاهب اسلامی داشت، گرچه به باور او این تلاش‌ها چندان سودمند نبود (سباعی، ۲۰۰۰: ۲۳–۲٤). مقابلهٔ او با ابوریّه از دیدگاه ایدئولوژی غالب سنت‌گرایی سرچشمه می‌گیرد که وی به‌شدت بر آن پای می‌فشرد و غیر خود را حتی اگر از اهل سنت –مانند معتزله و دانشیانی همچون احمد امین و اَبورَیّه باشند– فریفته و منحرف می‌انگاشت، چه رسد به شیعیان و خاورشناسان. در دو کتاب خویش –"سنّت و جایگاه آن در شریعت" و "خاورشناسی و خاورشناسان" به اَبورَیّه و احمد امین و گلدزیهر به‌سختی حمله کرده و این هر سه را از یک قماش می‌نامد.

سباعی، نماد یک شیخ ازهریِ مدافع ایدئولوژی سنت‌گرایانه است که هرگونه نقدی را به سنت و حدیث، رهآورد خاورشناسان می‌داند (سباعی، بی‌تا: ۱۱) که برای نابودی اسلام از طریق گسترش شک و تردید در مبانی و منابع اسلام می‌کوشند. (همان: صفحات مختلف) از نظر او، اَبورَیّه سومین از پژوهشگرانی کس –پس از گلدزیهر و احمد امین– است که در حدیث و سنت به تردید پرداخته‌اند. (سباعی، ۲۰۰۰: ۳٦) سباعی این کتاب –سنت و جایگاه آن در شریعت– را به‌عنوان رساله دکتری خویش نگاشته بود، اما پس از انتشار کتاب محمود اَبورَیّه، نقدها و پاسخ‌های خویش

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

را به اَبورَیّه بر آن می‌افزاید. (همان: ۱۵) از نظر سباعی، پس از خاورشناسان، مهم‌ترین اثرگذار بر اندیشه‌های اَبورَیّه، منابع شیعی بوده که اتفاقاً مورد توجه دشمنان اسلام برای برافروختن آتش نزاع میان مسلمانان هم قرار گرفته‌است (همان: ۲۱).

اَبورَیّه اما، در تبیین چرایی رفتار سباعی، به انگیزه‌های غیرعلمی و سیاسی او اشاره می‌کند (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۲٦-۲۷). از آنکه سباعی افزون بر انتسابش به دانشگاه الازهر، به‌عنوان هژمونی غالب، از اعضای فعال جنبش ایدئولوژیک اخوان‌المسلمین بود و جایگاه اجتماعی او چنین موضع‌گیری‌های را اقتضا می‌کرده‌است (همان: ۲۹۷).

دانشمند شیعی، معروف‌الحسنی، یکی از انگیزه‌های خود برای نگارش کتاب "الموضوعات فی‌الاثار و الاخبار" را پاسخگویی به سباعی بیان می‌کند (معروف الحسنی، ۱۹۷۳: ۸) و در این کتاب به یاری اَبورَیّه می‌آید. از نظر او روش سباعی بسیار متعصبانه و جانب‌دارانه است (همان: ۷٦) و سرشار از کینه و دشمنی است (همان: ۱۰۹) و در جای جای کتاب خویش با نقل سخنان سباعی، به نقد و انکار او می‌پردازد.

محمد عِجاجَ الخَطیب (۱۹۳۲-۲۰۲۱)

اهل سوریه، دانش‌آموختهٔ الازهر مصر؛ استاد در دانشگاه‌های سعودی، سوریه و امارات. از او کتاب‌هایی در دفاع و نشر عقاید اهل سنت برجای مانده‌است. کتاب "ابوهریرهٔ راویهٔ‌الاسلام" (۱۹٦۲) را در پاسخ به اَبورَیّه و شرف‌الدین –دانشمند شیعه لبنانی- نگاشت. از نظر او شرف‌الدین، استادِ اَبورَیّه، در حمله به ابوهریره بوده‌است (عجاج‌الخطیب، ۱۹۸۲: ۲٤۷).

اَبورَیّه بر آن است که کتاب عجاج‌الخطیب، «به تحریک و یاری شیوخ الازهر، به دست جوانکی خام نگاشته شده که ارزش پاسخگویی ندارد» (اَبورَیّه، ۱۹۹۳: ۱۷). عجاج نیز اعتراف می‌کند که استادش در الازهر در تألیف این کتاب موثر بوده و او را تشویق به این کار کرده‌است (همان: ۳۰۰). اَبورَیّه در تبیین حملات عِجاج به خویش، پشتیبانی‌های سیاسی و غیرعلمی را یادآور می‌شود، از آنکه وزارت فرهنگ مصر-که پیش‌تر موفق به نشر کتاب اَبورَیّه نشده بود-اکنون به نشر کتاب عجاج‌الخطیب مبادرت می‌کند (همان). اَبورَیّه علیرغم میل باطنی، در انتهای کتاب شیخ‌المضیره، نقدی تفصیلی دربارهٔ کتاب عجاج‌الخطیب آورده است که البته خالی از خشم و سرزنش نیست (همان: ۲۹۷-۳۱٦).

معروف‌الحسنی-دانشمند شیعی-که حلقهٔ پَسین این مناظرهٔ قلمی در گذر زمان است، پاسخگویی و نقد عجاج‌الخطیب را نیز بخشی از تلاش خود نهاده، در کتاب خویش به او می‌پردازد. او در نقد اندیشه‌های عجاج‌الخطیب نیز، دفاع از محمود اَبورَیّه و اندیشه‌هایش را در نظر داشته‌است (نک: معروف‌الحسنی، ۱۹۷۳: ۱۵-۱٦ و ۹۰-۹۱)

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

نتیجه‌گیری

رویارویی مصریان با جنبش روشنگری غربی، موجب برآمدن پرسش‌هایی دربارهٔ علل انحطاط فرهنگی و تمدنی مسلمانان گردید و اصلاح‌گرانی را در میان مصریان پدید آورد که هر کدام به شیوهٔ خویش در جستجوی پاسخ بودند. بیشینهٔ آنان بر اصلاح اندیشه دینی پا می‌فشردند. ابوریّه زیر تأثیر پیشینیانش، جمال‌الدین، عَبدُه، رشیدرضا و احمد امین بود و گفتمانی را با محوریت بازنگری در حدیث و سنت پدید آورد که تأثیر به‌سزایی در پَسینیانش –سباعی، عِجاج‌الخطیب، معروف-الحسنی– گذاشت. پیشینیان اَبورَیّه، زیر تأثیر شرایط اجتماعی سیاسی دوران خویش و تحولات جهان غرب که آثارش به جهان اسلام رسیده بود، برای جبران عقب‌ماندگی مسلمانان، به تکیه‌گاه‌ها و کلیدواژه‌هایی خاص رسیده بوده‌اند که اساس آن نقد هژمونی و ایدئولوژی سنت‌گرایی در اعتقادات و تفسیر قرآن بود. اَبورَیّه اما، گرانی‌گاه تلاش خود را بر نقد پایه‌های این ایدئولوژی که برگرفته از حدیث و سنت بود، قرار داد. واکنش‌ها به او نیز از سوی منتقدانش بر دفاع از حدیث و سنّت متمرکز شد. معروف‌الحسنیِ شیعی هم، همین روش نقادی سنت و حدیث را در قلمروی شیعی بازتاب داد و به یاری ابوریّه در پاسخ‌گویی به منتقدان و مخالفان شتافت.

اَبورَیّه بر نقش حدیث در اندیشهٔ مسلمانان و ضرورت پالایش آن پای فشرد. در شیوه‌ها و یافتن گرانی‌گاه گفتمان خویش از خاورشناسان تأثیر پذیرفت و چون آنان بر شکل‌گیری، رواج و جایگاه احادیث جعلی با ارادهٔ سیاست‌مداران و برای کمک به اهداف آنان، تأکید کرد و آن را بسط داد. پیش‌تر محمد عبده بر ناکارایی نظام آموزشی تأکید داشت؛ ابوریّه، سیطرهٔ دانشگاه الازهر بر افکار مسلمانان را مانع هرگونه اصلاح و بازنگری می‌دید و سرسخت‌ترین مخالفت‌ها با او از همان‌جا برآمد. تلاش‌های ابن‌خلدون، گلدزیهر و احمد امین در پرده‌برداری از جعل سازمان‌یافتهٔ حدیث و حدیث به‌مثابه امر سیاسی، در ابوریّه به اوج و بلوغ رسید. اندیشهٔ اجتماعی اسدآبادی در وحدت مسلمان به‌عنوان یگانه راه نجات، همواره پیش چشم ابوریّه بود و بخش مهمی از احادیث جعلی را احادیث فرقه‌گرایانه و قومیّتی دانست که برای برتر دانستن یک قرائت از دین یا یک قبیله و نژاد بر دیگران برساخته شده بودند. شرایط سیاسی و اجتماعی دوران او–اشغال فلسطین و تشکیل دولت یهودی– نیز نقش بنیادی بر تمرکز او بر تأثیرات یهودیان در تاریخ حدیث و پدیده اسرائیلیات داشت تا آنجا که برخی راویان بزرگ حدیث را صهیونیست نامید.

مخالفان ابوریّه با همان قدرتی که حدیث‌سازی حکومتی و سیاسی در صدر اسلام را انکار می‌کردند، از هژمونی دانشگاه الازهر برای رویارویی با او بهره می‌بردند و برساخته‌های فرقه‌گرایانه و قومیتی را به رقیبان خویش به‌ویژه شیعیان، منسوب می داشتند. اینان به‌هیچ‌رو نمی‌پذیرفتند که در اندیشه‌های پیشینیان بازنگری رخ دهد و مرام و شیوهٔ خویش را سَلَفی می‌خواندند، تا راه نجات

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

امت را در بازگشت به‌ویژه گذشتگان جستجو کنند. با این‌همه، گرچه اندیشه‌های ابوریّه موجب انزوا در دوران حیاتش گشت، بازنگری در حدیث و سنّت همچنان مهم‌ترین اندیشهٔ اصلاحی در میان نواندیشان دینی جهان اسلام است و می‌توان گفت فراتر و پیش‌تر از اندیشهٔ بازنگری در اعتقادات و برداشت از قرآن حرکت می‌کند.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

منابع

۱. ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۳ش) **مقدمه**، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.

۲. ابوریهٔ، محمود (۱۹۹٤) **اضواء علی السنهٔ المحمدیهٔ او دفاع عن الحدیث**، مصر: دارالمعارف، الطبعهٔ السادسهٔ.

۳. اَبورَیّه، محمود (۱۳۵۵ش) **ندای سید جمال‌الدین افغانی**، ترجمهٔ محمد گلاب بشار، کابل: بیهقی.

٤. اَبورَیّه، محمود (۱۳۸۲ش) **تاریخ زندگی و مبارزهٔ سیاسی سید جمال‌الدین افغانی**، ترجمهٔ رضوان قل تمنا، پشاور: انتشارات الازهر.

۵. اَبورَیّه، محمود (۱۹۳۳) «إحیاء ذکری ابن‌خلدون»، **القاهرهٔ: مجلهٔ الرسالهٔ**، العدد ۱٦: ۱۰.

٦. اَبورَیّه، محمود (۱۹۳٤) «ابن‌خلدون و تراثه الفکری»، **القاهرهٔ: الرسالهٔ**، العدد ۲۸: ۱۲۰.

۷. اَبورَیّه، محمود (۱۹٤۲) «رأی فی تنقیح الحدیث»، **القاهرهٔ: الرسالهٔ**، العدد ٤٤۷: ۹۹.

۸. اَبورَیّه، محمود (۱۹٤۳) «تطهیر العقاید و تحریر العقول اساس الاصلاح الاجتماعی»، **القاهرهٔ: مجلهٔ الرسالهٔ**، العدد ۵۲۷: ٦۳٤.

۹. اَبورَیّه، محمود (۱۹٤۳) «مقدمهٔ ابن‌خلدون»، **القاهرهٔ: الرسالهٔ**، العدد ۵۲۹: ٦۷۵.

۱۰. اَبورَیّه، محمود (۱۹٤٤) «السید رشیدرضا بمناسبهٔ الذکری التاسع لوفاته»، **القاهرهٔ: مجلهٔ الرسالهٔ**، العدد ۵۸٤: ۱۰.

۱۱. اَبورَیّه، محمود (۱۹٤۵) «الحدیث المحمدی: لمعهٔ من تاریخه»، **القاهرهٔ: مجلهٔ الرساله**، العدد: ٦۳۳: ۸۹٦-۸۹۹.

۱۲. اَبورَیّه، محمود (۱۹٤٦) «کعب الأحبار هو الصهیونی الأول»، **القاهرهٔ: مجلهٔ الرسالهٔ**، العدد ٦٦۵: ۳٦۰-۳٦۲.

۱۳. اَبورَیّه، محمود (۱۹۵۱) «مقدمهٔ ابن خلدون»، **القاهرهٔ: الثقافهٔ**، العدد ٦۵۹: ۱۵.

۱٤. اَبورَیّه، محمود (۱۹۹۳) **شیخ المضیرهٔ ابوهریرهٔ**، الطبعهٔ الرابعه، بیروت: الاعلمی للمطبوعات.

۱۵. اَبورَیّه، محمود (۱۹۹٤) **اضواء علی السنهٔ المحمدیهٔ او دفاع عن الحدیث**، مصر: دارالمعارف، الطبعهٔ السادسهٔ.

۱٦. اَبورَیّه، محمود (بی‌تا) **دین الله واحد: محمد و العیسی أخوان**، قاهره: دارالکَرنَک.

۱۷. امین، احمد (۲۰۱۲) **حیاتی**، القاهرهٔ: مؤسسهٔ هنداوی للتعلیم والثقافهٔ.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

۱۸. آقا گل‌زاده، فردوس و مریم سادات غیاثیان (۱۳۸٦) «رویکردهای غالب در تحلیل گفتمان انتقادی»، **زبان و زبان‌شناسی**، دورهٔ ۳، شمارهٔ ۵: ۳۹-٥٤.

۱۹. آلبوغبیش، فاطمه؛ بصیری، حمیدرضا و محمدکاظم رحمان‌ستایش (۱۳۹۹) «تحلیل گفتمان احادیث «ده ده» در فقه معاملات»، **فصل‌نامهٔ علمی علوم حدیث**، سال بیست و پنجم، شمارهٔ ٤: ۳۱-۵۵.

۲۰. حسن الزیّات، احمد (۱۹۳۸) «البرید الادبی»، القاهره: **مجلة الرسالة**، العدد۲٦۲: ۷۱.

۲۱. حسینی اجداد، سید اسماعیل و فاطمه سیرتی مهر (۱۳۹۸) «داستان گرگ یوسف بر اساس رویکرد گفتمانی فرکلاف»، **فصل‌نامهٔ متون اسلامی مطالعات ادبی**، سال چهارم، شماره ۱۳: ۹-۳٤.

۲۲. حلمی عبدالوهاب، محمد، (۲۰۲۰) **النهوض العاثر: الإصلاح والتجدید فی الأزمنة الحدیثة، المشارب والتجارب**. المرکز العربی للأبحاث ودراسة السیاسات.

۲۳. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳٦٤) **تفسیر و تفاسیر**، تهران: کیهان.

۲٤. ذوالفقاری، محسن و فاطمه دسترنج (۱۳۹۸) «بررسی آیات تحدی بر اساس نظریهٔ تحلیل گفتمان انتقادی نورمن کلاف»، **پژوهش‌های ادبی قرآنی**، دورهٔ ۷، شمارهٔ ۳: ۱٦۳-۱۷۹.

۲۵. رشید رضا، محمد (۱۹٤۷) **السنة والشیعة، او الوهابیة والرافضة حقائق تاریخیة اجتماعیة اصلاحیة**، القاهرة: دارالمنار.

۲٦. رضوی، السید مرتضی (۱۹۹۸/۱٤۱۸) **مع رجال الفکر فی القاهره**، الطبعة الرابعة، بیروت-لندن: الارشاد للطباعة والنشر.

۲۷. زرکلی، خیر الدین (۲۰۰۲) **الأعلام**، لبنان: دارالعلم للملایین، الطبعة الخامسة عشر.

۲۸. سباعی، مصطفی (بی‌تا) **الاستشراق والمُسْتَشْرِقُونَ ما لهم وما علیهم**، بیروت: دار الوراق للنشر و التوزیع - المکتب الإسلامی.

۲۹. سباعی، مصطفی (۱۹۷٦) **السنة و مکانتها فی التشریع الاسلامی**، بیروت: المکتب الاسلامی.

۳۰. سباعی، مصطفی (۲۰۰۰) **السنة و مکانتها فی التشریع الإسلامی**، بیروت: المکتب الإسلامی- دار الوراق للنشر والتوزیع.

۳۱. سیدی، سیدحسین و وفا محفوظی موسوی(۱٤۰۰) «تحلیل گفتمان انتقادی سوره قصص بر اساس رویکرد نورمن کلاف»، **پژوهش‌های ادبی-قرآنی**، سال نهم، شمارهٔ اول: ۱٤۵-۱۷۷.

۳۲. شرابی، هشام (۱۹۸۱) **المُثَقّفون العرب والغرب**، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالنهار للنشر.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

۳۳. شربینی، عماد السید محمد إسماعیل الشربینی (بی‌تا) **عدالة الصحابة رضی الله عنهم فی ضوء القرآن الکریم والسنة النبویة ودفع الشبهات**، نسخة الکترونیکی: المکتبة الشاملة الحدیثة.

۳٤. عجاج الخطیب، محمد (۱۹۸۸/۱٤۰۸) **السنة قبل التدوین**، القاهرة، مکتبة وهبة.

۳۵. عجاج الخطیب، محمد (۱۹۸۲) **ابوهریرة راویة الاسلام**، القاهرة مکتبة وهبة، الطبعة الثالثه.

۳٦. عقیقی، نجیب (۱۹٦٤) **المستشرقون**، القاهرة: دارالمعارف، الطبعة الثالثة.

۳۷. عنایت، حمید (۱۳۵۲) **شش گفتار درباره دین و جامعه**. تهران: موج.

۳۸. غزالی، محمد (۲۰۰۲) **دفاع عن العقیدة و الشریعة ضد مطاعن المستشرقین**، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر.

۳۹. فاضلی، محمد (۱۳۸۳) «گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی»، **پژوهش‌نامهٔ علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه مازندران**، سال چهارم، شمارهٔ ۱٤: ۸۱-۱۰۷.

٤۰. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹) **تحلیل انتقادی گفتمان**، گروه مترجمان، با مقدمه: شعبانعلی بهرام پور. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

٤۱. قاسم پور، ابراهیم؛ امینی، اکبر و مرتضی منشادی (۱۳۹۹) «مقایسهٔ وجوه تشابه و اختلاف نواندیشی دینی در ایران و مصر (با تکیه بر آراء شیخ هادی نجم‌آبادی و شیخ محمد عبده)»، **پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام**، شمارهٔ ۲۷: ۱۸۰-۲۰٤.

٤۲. کلانتری، صمد؛ عباس‌زاده، محمد؛ سعادتی، موسی؛ پورمحمد، رعنا و نیّر محمدپور (۱۳۸۸) «تحلیل گفتمان با تاکید بر گفتمان انتقادی به‌عنوان روش تحقیق کیفی»، **جامعه‌شناسی**، سال اول، شمارهٔ چهارم: ۷-۲۸.

٤۳. کامل الفقی، محمد (۱۹۵٦) **الأزهر وأثره فی النهضة الأدبیة الحدیثة**، القاهرة: المطبعة المنیریة بالأزهر الشریف.

٤٤. گلدزیهر، ایگناس(۱۳۵۷ ش) **درس‌هایی دربارهٔ اسلام، با حذف تعلیقات**، ترجمهٔ عربی و افزودن توضیحاتی توسط مترجم، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران: کمانگیر.

٤۵. محسنی، علی اکبر و نورالدین پروین (۱۳۹٤) «بررسی گفتمان انتقادی در نهج‌البلاغه بر اساس نظریهٔ نورمن فرکلاف (مطالعهٔ موردی توصیف کوفیان)»، **پژوهش‌نامهٔ علوی**، سال ششم، شمارهٔ دوم: ۱۳۳-۱۵۵.

٤٦. مصباح، محمد (۲۰۱۵) «الشیخ الامام محمد عبده وأثره فی الفکر الاسلامی المعاصر»،

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]

٤٧. معروف الحسنی، هاشم (١٩٧٣) **الموضوعات فی الاثار والاخبار، الموضوعات فی الآثار و الاخبار عرض و دراسة، الطبعة الاولی**، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.

٤٨. موسوی سیانی، سعید؛ مرادی، سجاد و محمدباقر دالوندی (١٣٩٧) «تحلیل گفتمان حدیثی شیعه: مطالعهٔ موردی کتاب الحجهٔ در کافی»، **فصل‌نامهٔ علمی پژوهشی تاریخ اسلام**، سال بیستم، شمارهٔ ٧٨: ٥٩-٩٢.

٤٩. پایگاه رسمی الازهر: http://www.azhar.edu.eg

50. Fairclough, Norman (1992) **Discourse and Social Change**, Cambridge: Polity Press.

51. Fairclough, Norman (2001) **Language And Power** (Language In Social Life), London: Pearson Education: 2 edition. (Routledge; 3rd edition, Sept. 2014).

52. Haber, Peter (2006) **Zwischen jüdischer Tradition und Wissenschaft. der ungarische Orientalist Ignac Goldziher (1850-1921)**, Köln, Böhlau Verlag. (Link: t.ly/5dxk)

53. Wijsen, Frans (2010) «Discourse Analysis in Religious Studies: The Case of Interreligious Worship in Friesland», Anthropos: **International Review of Anthropology and Linguistics**, No. 105 : 1-15.

54. Wijsen, Frans (2013) «Editorial: Discourse analysis in religious studies», **Religion**, Vol. 43, No. 1: 1-3.

[Downloaded from scdsjournal.ir on 2026-11-19]