

الله أكبر  
الله أكبر



## مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، به نشانی (<http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>) دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری‌ها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

## راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

- ۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- ۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
- ۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

- ۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
- ۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
- ۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان ( ) بیاید.
- ۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
- ۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال

انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام

مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است

مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال

گردد.

## مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر عباس اسماعیلی زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر محمدحسن رستمی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر بمانعلی دهقان (دانشیار دانشگاه یزد)
۷. دکتر پرویز رستگار جزئی (استادیار دانشگاه کاشان)
۸. دکتر غلامرضا رئیسیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر محمدعلی رضایی کرمانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۱. دکتر احمد زارع زردبنی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۲. دکتر جواد صالحی فدردی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر عبدالهادی فقهی زاده (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۵. دکتر عباس عرب (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر کاظم قاضی زاده (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)
۱۷. دکتر سیدمحمد مرتضوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر مجید معارف (استاد دانشگاه تهران)
۱۹. دکتر منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر علی احمد ناصح (استادیار دانشگاه قم)
۲۱. دکتر روح الله نجفی (استادیار دانشگاه خوارزمی)
۲۲. دکتر علی یوسفی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

## فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	شق القمر در ترازو دکتر محمد بهرامی
۴۱	بازتاب موضوعی قرآن کریم در آثار مصطفی لطفی منفلوطی دکتر مهین حاجی زاده - علی خالقی واکاوی حدیث «الغیبة اشد من الزنا...»
۶۵	دکتر مهدی جلالی - محسن رجبی قدسی
۸۵	الصورة الجمالية في حوار موسى - عليه السلام - في القرآن (سورة طه) عبدالحلیم المطرقی - الدكتور عباس عرب
۱۰۱	درآمدی بر مصادیق و شاخص‌های گروه‌های مرجع در قرآن کریم سید محسن میرسندسی - دکتر سید مصطفی احمدزاده
۱۳۱	بررسی دیدگاه مخالفان احادیث عرض در اهل سنت مجتبی نوروزی - حسن نقی‌زاده - دکتر سید محمد مرتضوی
۱۶۶	چکیده مقالات به زبان انگلیسی



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۳۹-۹

## شق القمر در ترازو\*

دکتر محمد بهرامی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Email: m.bahrami41@gmail.com

### چکیده

شق القمر به عنوان یکی از معجزات پیامبر معرفی شده است. این معجزه به آیه شریفه «اقتربت الساعة وانشق القمر» و مجموعه‌ای از روایات شیعه و اهل سنت مستند شده است. آیه شریفه به چندین گونه فهم شده است که یکی ناظر بودن آیه شریفه به شق القمر در عصر پیامبر است و دومی ناظر بودن به شق القمر در آینده و ... مستندات روایی شق القمر نیز از چندین جهت محل تامل است که ضعف دلالتی، سندی، محتوایی و ... تنها برخی از نشانه‌های بی اعتباری این روایات است. پژوهش پیش رو به روش کتابخانه‌ای و با بررسی و تحلیل مستندات شکافتن ماه به سامان رسیده و نتیجه آن اثبات عدم دلالت مستندات شق القمر است.

**کلیدواژه‌ها:** شق القمر، معجزه، قیامت، روایات.

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳.

**مقدمه**

معجزه امر خارق العاده‌ای تعریف می‌شود که پیامبران برای اثبات نبوت خویش ناگزیر از انجام آن هستند.

معجزات انبیاء الهی در تمامی ادوار گذشته بیشتر برابر با خواست و دانش نخبگان جامعه صورت گرفته است. عصر موسی (ع) دوره سحر و جادوگری است و معجزات آن حضرت از سنخ اعمال ساحران. اعتراف ساحران به خارق العاده بودن فعل موسی و راستی آن حضرت، اعتراف و ایمان عموم مردم را همراه خواهد داشت.

دوره عیسی (ع) عصر طب است و طبیبان برخوردار از بیشترین نفوذ و تأثیر گذاری. عیسی (ع) معجزاتی می‌آورد که بیشتر طبابت می‌نماید. اطباء فعل آن حضرت را معجزه می‌یابند و به حقانیت آن حضرت اعتراف و اقرار می‌کنند و مردم نیز به پیروی از رهبران خویش حقانیت و پیامبری عیسی باور می‌کنند. عصر پیامبر اسلام دوره ادبیات است و معجزه برتر و جاویدان آن حضرت متنی ادبی. عرب جاهلی برای راستی آزمایی پیامبر و درک اعجاز قرآن از ادباء بهره می‌گیرد. ولید بن مغیره ملقب به ریحانه الادب به پیشنهاد قوم خود خدمت پیامبر می‌رسد و با شنیدن آیات قرآن به اعجاز آیات اعتراف می‌کند. قوم ولید نیز با شنیدن سخنان ولید در مورد قرآن به حقانیت پیامبر و الهی بودن آیات قرآن اقرار می‌کنند.

افزون بر معجزه قرآن، معجزات دیگری نیز برای پیامبر شمارش شده که یکی از آنها معجزه شق القمر است.

**معجزه شق القمر**

گزارش معجزه شق القمر در مجموعه‌ای از منابع تاریخی، روایی و قرآنی وجود دارد. در متون تاریخی بیشتر شکل روایی به خود گرفته و افرادی چون مروزی (۲۸۸ه.ق)، قاضی عیاض (۵۴۴ه.ق)، راوندی (۵۷۳ه.ق)، ذهبی (۷۴۸ه.ق)، ابن کثیر (۷۷۴ه.ق)، مقریزی (۸۴۵ه.ق) و... مجموعه‌ای از روایات را به عنوان ماجرای شق القمر کنار یگدیگر قرار می‌دهند. در منابع روایی شیعه و اهل سنت نیز شکل روایی به خود گرفته و شق القمر روایاتی است از صحابه و اهل بیت. در متون قرآنی نیز چندین روایت که در قالب سبب نزول ذیل آیه شریفه «اقتربت الساعة و انشق القمر» بیان شده است.

دو نیم شدن ماه از سوی بسیاری از کلام نویسان، مفسران و تاریخ نویسان امری مسلم و

اجماعی شناخته شده است. شیخ طوسی (تبیان، ۴۴۳/۹)، طبرسی (جوامع الجامع، ۶۲۲/۳) و علامه طباطبایی (۶۰/۱۹) از تفسیر نویسان شیعه شق القمر را مورد پذیرش همه مسلمانان می‌دانند و نظریه مخالفان را به جهت شذوذ آن مردود می‌خوانند. قرطبی (۱۲۶/۱۷) و غرناطی (۷۹/۴) از مفسران اهل سنت نیز دو نیم شدن ماه را اتفاق امت می‌دانند.

در برابر گروه یاد شده برخی رخدادهای شق القمر در عصر پیامبر را پذیرا نیستند. برای نمونه مراغی (۷۷/۲۷) از مفسران اهل سنت و مغنیه (۱۸۹/۷) از تفسیر نویسان شیعه، رخداد شق القمر در عصر پیامبر را بر نمی‌تابند.

موافقان شق القمر از مجموعه‌ای از روایات و آیه شریفه «اقتربت الساعة وانشق القمر» برای اثبات درستی باور خویش سود می‌برند. و مخالفان بیشتر با زیر سوال بردن تفسیر خاص ایشان از آیه شریفه، شق القمر را منکر هستند.

بنابر این شایسته است در این نوشتار نخست مستندات روایی نظریه نخست مورد بحث و بررسی قرار گیرد و در مرحله دوم تفسیر خاص ایشان از آیه شریفه به سنجش و ارزیابی گذاشته شود.

لازم به یاد است که:

الف. در این نوشتار تنها وقوع معجزه شق القمر به بحث و بررسی گذاشته می‌شود نه امکان آن.

ب. شق القمر به عنوان یک رویداد تاریخی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و در نتیجه تمامی روایاتی که اشاره به شق القمر دارند اعم از آن‌که قالب سبب نزول گرفته باشد یا از قبیل روایات متون روایی و منابع تاریخی مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرد.

ج. با وجود امکان حذف برخی روایات و یاد محتوای آن‌ها در چند سطر، اصل روایت با هدف امکان مقایسه روایات توسط خواننده محترم آورده شده و اشاره کوتاهی به سند و محتوای روایت شده است.

### قسمت نخست: روایات

یکی از مهم‌ترین دلایل رخداد شق القمر در عصر پیامبر، روایاتی است که در این زمینه از شیعه و اهل سنت نقل شده است. این روایات از سویی به عنوان دلیلی مستقل بر شق القمر معرفی شده و از سویی دیگر در خدمت فهم آیه شریفه «اقتربت الساعة وانشق القمر» (قمر/۱)

قرار گرفته و به استناد آن مفسران از آیه شریفه رخداد شق القمر در عصر پیامبر را نتیجه گرفته‌اند.

این روایات به دو گروه تقسیم می‌شود: گروه نخست روایاتی که در متون روایی، تاریخی، تفسیری اهل سنت آمده است و گروه دوم روایاتی که در منابع تفسیری و روایی شیعه بروز و ظهور یافته است.

### گروه نخست: روایات اهل سنت

شماری از نویسندگان برجسته اهل سنت مانند ایجی و سقاف، روایات شق القمر را در شمار روایات متواتر می‌آورند (ایجی، ۴۰۵/۳؛ سقاف، ۴۲۵) و برخی مانند قرطبی متواتر بودن این روایات را نپذیرفته و آن‌ها را اخبار احاد می‌شناسند. (قرطبی، ۱۲۸/۱۷) مجموعه روایات شق القمر در منابع روایی و تفسیری و تاریخی اهل سنت از شش نفر نقل شده است:

#### الف. انس بن مالک؛

مراد از انس بن مالک «انس بن مالک بن النضر الانصاری» است که رجال نویسان او را ثقه و استاد عبدالرزاق معرفی می‌کنند.

روایت انس به شکل‌های مختلف و با الفاظ متفاوتی رسیده است:

۱. «سأل أهل مكة النبي صلى الله عليه وسلم آية، فانشق القمر بمكة، فنزلت: (أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ)» (اصبهانی، ۲۵۹/۱)

سند روایت:

در سند این روایت، عبدالرزاق از معمر و معمر از قتاده و قتاده از انس آمده است. این روایت همانندی بسیار با روایت دوم دارد و به نظر می‌رسد واژه «مرتین» که در روایت دوم آمده است از روایت دوم حذف شده است و نشانه این حذف آن که در تمامی منابع معتبر روایی اهل سنت کلمه مرتین در روایت ذکر شده است به جز همین روایتی که در دلائل النبوه آمده است.

۲. حدثنا عبدالله حدثني ابي ثنا عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن قتاده عن انس «سأل أهل مكة النبي صلى الله عليه وسلم آية، فانشق القمر بمكة مرتين فنزلت: أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ (قمر/ ۱-۲)» (احمد بن حنبل، ۱۶۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۶/۳ و ۸۲/۶)

سند روایت:

در سنن ترمذی، مستدرک حاکم نیشابوری و السنن الکبری نامی از زهری برده نشده و معمر از قتاده و قتاده از انس روایت می‌کند. (ترمذی، ۷۲/۵؛ حاکم نیشابوری، ۴۷۲/۲) افزون بر این اضطراب در متن نیز در نقل منابع یاد شده وجود دارد.

۳. «أن أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرهم آية فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما» (ابن کثیر، ۱۴۶/۳)

سند روایت:

بخاری (۲۵۶ ه.ق) سند این روایت را این گونه می‌آورد: عبدالله بن عبدالوهاب، بشر بن مفضل، سعید بن ابی عروب، قتاده و انس. (صحیح البخاری، ۲۴۳/۴)

طبری (۳۱۰ ه.ق) نقل خود را از محمد بن عبدالله بن بزیع از بشر بن مفضل از سعید بن ابی عروب از قتاده از انس می‌آورد. (طبری، ۱۱۲/۲۷) در نقل طبری محمد بن عبدالله بن بزیع آمده است اما در نقل بخاری عبدالله بن عبدالوهاب. بنابر این بسیار بعید است که طبری با حدود ۵۴ سال فاصله زمانی از بخاری بتواند این روایت را با یک نفر از بشر بن مفضل نقل کند.

در نتیجه روایت ثعلبی (۴۲۷ ه.ق) و بغوی (۵۱۰ ه.ق) نیز که با سند ابن جریر آمده مخدوش به نظر می‌رسد. (ثعلبی، ۱۶۱/۹؛ بغوی، ۲۵۸/۴)

۴. «سأل أهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم آية فانشق القمر بمكة» (سمرقندی، ۳۴۹/۳)

سند روایت:

این روایت را دلائل النبوه از سمرقندی نقل می‌کند و سمرقندی تنها از قتاده و انس در سند نام می‌برد و به بقیه افراد سلسله سند اشاره نمی‌کند.

۵. «أن أهل مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن يرهم آية ، فأراهم القمر شقتين، حتى رأوا الجبل بينهما» (ثعلبی، ۱۶۱/۹)

سند روایت:

سند روایت یاد شده در تفسیر ثعلبی همان سند ابن جریر است با این تفاوت که در روایت ابن جریر عبارت «حتى رأوا الحراء بينهما» آمده و در سند ثعلبی عبارت «حتى رأوا الجبل بينهما».

۶. «انشق القمر علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فرقتین» (احمد بن حنبل، ۲۷۵/۳)

۷. «انشق القمر علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم» (احمد بن حنبل، ۲۷۵/۳)

#### محتوای روایات انس:

- بعضی از این روایات در قالب سبب نزول است، مکان شق القمر مکه و دو نیمه ماه عمودی به گونه‌ای که کوه میان آن دو است.

#### ب. جبیر بن مطعم<sup>۱</sup>؛

روایت جبیر نیز به چند شکل متفاوت رسیده است:

۱. قال حدثنا عبدالله حدثني ابي ثنا محمد بن كثير قال ثنا سليمان بن كثير عن حصين عن عبدالرحمن عن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابيه: «انشق القمر علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فصار فرقتین، فرقه علی هذا الجبل، وفرقه علی هذا الجبل. فقالوا: سحرنا محمد، فقالوا إن كان سحرنا فإنه لا يستطيع أن يسحر الناس كلهم» (احمد بن حنبل، ۸۱/۴-۸۲؛ ابن کثیر، ۱۴۷/۳ و ۸۲/۶)

سند روایت:

این حدیث تنها در مسند احمد آمده است و در دیگر صحاح اهل سنت وجود ندارد و افرادی چون طبری و بیهقی این روایت را به سند متفاوت آورده‌اند.

۲. فحدثنا ابوسعید احمد بن یعقوب الثقفی ثنا احمد بن یحیی الحلوانی ثنا سعید بن سلیمان الواسطی ثنا هشیم انبا حصین بن عبدالرحمن عن جبیر بن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابيه عن جده: «انشق القمر ونحن بمكة علی عهد رسول الله (صلی الله علیه وسلم)» (حاکم نیشابوری، ۴۷۲/۲؛ ترمذی، ۷۲/۵-۷۳؛ مقریزی، ۱۷/۵)

۳. اخبرنا عبدالله قال اخبرنا محمد بن جعفر بن زید الصیرفی قال حدثنا علی بن حرب قال حدثنا ابن فضیل قال حدثنا حصین عن محمد بن جبیر بن مطعم عن ابيه: «انشق القمر ونحن مع النبی صلی الله علیه وسلم بمكة» (ثعلبی، ۱۶۱/۹)

البته برخی از نویسندگان اهل سنت تلفیقی از این روایات را به احمد، ترمذی، ابن جریر و بیهقی نسبت می‌دهند در صورتی که این گونه تلفیق در هیچ‌یک از آثار افراد یاد شده وجود ندارد. برای نمونه سیوطی میان شکل اول و دوم جمع می‌کند و قسمت نخست روایت اول را

<sup>۱</sup> جبیر بن مطعم پیش از فتح مکه ایمان آورد او به مدینه هجرت کرد (الخطیب التبریزی، الاکمال فی اسماء الرجال، ۳۶) و در سال ۵۸ یا ۵۹ هجری قمری از دنیا رفت. (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۹۹/۳).

برای روایت دوم می‌آورد. (سیوطی، ۱۳۳/۶)

#### محتوای روایات جبیر:

زمان پیامبر (ص) شق القمر در مکه اتفاق افتاده و هر نیمه از ماه بر روی کوهی بوده است و نیز نسبت سحر به پیامبر داده شده است.

#### ج. حذیفه بن یمان؛

روایت حذیفه به چند گونه رسیده است :

۱. «خطبنا حذیفه بن الیمان بالمدائن فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : ( اقتربت الساعة وانشق القمر ) ألا وإن الساعة قد اقتربت، ألا وإن القمر قد انشق، ألا وإن الدنيا قد أذنت بفراق، ألا وإن اليوم المضممار وغدا السباق. فلما كانت الجمعة الثانية انطلقت مع أبي إلى الجمعة فحمد الله وقال مثله وزاد : ألا وإن السابق من سبق إلى الجمعة. فلما كنا في الطريق قلت لأبي ما يعني بقوله - غدا السباق. قال من سبق إلى الجنة» (ابن کثیر، ۱۴۷/۳؛ مقریزی، ۲۵/۵)

۲. «نزلنا المدائن فکنا منها علی فرسخ فجاءت الجمعة فحضر أبي وحضرت معه، فخطبنا حذیفه فقال : إن الله تعالى يقول : (اقتربت الساعة وانشق القمر) ألا وإن الساعة قد اقتربت، ألا وإن القمر قد انشق، ألا وإن الدنيا قد أذنت بفراق، ألا وإن اليوم المضممار وغدا السباق. فقلت لأبي : أتستبقي الناس غدا؟ فقال : يا بني إنك لجاهل، إنما هو السباق بالاعمال، ثم جاءت الجمعة الأخرى فحضرها فخطب حذیفه، فقال : ألا إن الله يقول : (اقتربت الساعة وانشق القمر) ألا وإن الدنيا قد أذنت بفراق» (ابن کثیر، ۸۳/۶)

۳. در حدیث سوم جملاتی افزوده دارد : «نزلنا المدائن ... (اقتربت الساعة وانشق القمر) ألا وإن الساعة قد اقتربت، ألا وإن القمر قد انشق، ألا وإن الدنيا قد أذنت بفراق، ألا وإن المضممار اليوم وغدا السباق، ألا وإن الغایة النار والسابق من سبق إلى الجنة.» (ثعلبی، ۱۶۱/۹-۱۶۲)

#### محتوای روایات حذیفه:

در این سه روایت با اشاره به آیه شریفه: اقتربت الساعة ... از آمدگی برای پشت سر گذاشتن دنیا و ورود به قیامت سخن رفته است.

#### د. ابن عباس؛

روایات ابن عباس با چند سند متفاوت و واژگانی گوناگون نقل شده است:

۱. حدثنا یحیی بن بکیر قال حدثنی بکر عن جعفر عن عراک بن مالک عن عبیدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس: «إن القمر انشق فی زمان النبی صلی الله علیه وسلم»

(بخاری، صحیح البخاری، ۵۳/۶)

سند روایت:

تمامی تفسیر گران و روایت نویسان اهل سنت و شیعه این روایت را به نقل از بخاری و با سند او می آورند. برای نمونه العینی و ابن کثیر این روایت را از بخاری و با سند او می آورند. (العینی، ۱۶۳/۱۶)

۲. «اجتمع المشركون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم الوليد بن المغيرة، وأبو جهل بن هشام، والعاص بن وائل، والعاص بن هشام، والأسود بن عبد يغوث، والأسود بن المطلب [بن أسد بن عبد العزی]، وزمعة بن الأسود، والنضر بن الحارث، ونظراؤهم [كثير]. فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: إن كنت صادقاً فشق لنا القمر فرقتين نصفاً على أبي قبيس ونصفاً على قعيقعان. فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: "إن فعلت تؤمنوا؟" قالوا نعم! وكانت ليلة بدر - فسأل الله عز وجل أن يعطيه ما سألوا، فأمسى القمر قد سلب نصفاً على أبي قبيس ونصفاً على قعيقعان، ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي يا أبا سلمة بن عبد الأسد والأرقم بن الأرقم اشهدوا.» (ابن کثیر، ۱۴۸/۳؛ ابن حجر، ۱۳۹/۷)

سند روایت:

سند این روایت تنها در دلایل النبوه آمده است. ابونعیم در سند روایت می نویسد: حدثنا سليمان بن احمد، حدثنا بكر بن سهيل، حدثنا عبدالغني بن سعيد حدثنا موسى بن عبدالرحمن عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس ... البته نام این مشرکان در روایتی که ابن جوزی (ابن جوزی، ۲۴۲/۷) و قرطبی (۱۲۷/۱۷) یاد می کنند نیامده است و افزون بر این در برخی منابع اختلاف شدیدی در نقل روایت به چشم می خورد.

۳. ابونعیم، سلیمان بن احمد، حسن بن عباس رازی، هیشم بن العمان، اسماعیل بن زیاد، ابن جریج، عطاء، ابن عباس «انتهی أهل مكة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: هل من آية نعرف بها أنك رسول الله؟ فهبط جبرائيل فقال يا محمد قل لأهل مكة أن يحتفلوا هذه الليلة فسيروا آية إن اتفَعوا بها. فأخبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بمقالة جبرائيل فخرجوا ليلة الشق ليلة أربع عشرة، فانشق القمر نصفين نصفاً على الصفا و نصفاً على المروة فنظروا، ثم قالوا بأبصارهم فمسحوها، ثم أعادوا النظر فنظروا ثم مسحوا أعينهم ثم نظروا. فقالوا: يا محمد ما هذا إلا سحر واهب فأنزل الله: (اقتربت الساعة وانشق القمر)» (ابن کثیر، ۱۴۸/۳)



سند روایت:

ابن کثیر روایت یاد شده را از ابونعیم نویسنده دلایل النبوه نقل می‌کند. سند این روایت متفاوت از سند روایت نخست است.

۴. «جاءت أحبار اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: أرنا آية حتى نؤمن بها، فسأل ربه فأراهم القمر قد انشق بجزئين، أحدهما على الصفا والآخر على المروة، قدر ما بين العصر إلى الليل ينظرون إليه ثم غاب. فقالوا: هذا سحر مفترى.» (ابن کثیر، ۱۴۸/۳)

سند روایت:

این روایت را ابن کثیر، مقریزی و سیوطی از ابونعیم از طریق ضحاک از ابن عباس نقل می‌کنند. (مقریزی، ۱۲۴/۵؛ سیوطی، ۱۳۴/۶؛ ابن کثیر، ۱۴۸/۳)

۵. «كسف القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: سحر القلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اقتربت الساعة وأنشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر» (صنعاني، المصنف، ۱۰۴/۳؛ طبرانی، ۲۰۰/۱۱)

سند روایت:

این روایت را صنعانی (۲۱۱ ه.ق) از عبدالرزاق از ابن جریج از عمر بن دینار از عکرمه از ابن عباس نقل می‌کند چنان‌که طبرانی (۳۶۰ ه.ق) نیز با همین سند اما در قالب سبب نزول «فنزلت اقتربت الساعة» این روایت را می‌آورد. و روایت ابن کثیر (ابن کثیر، ۲۸۱/۴) و سیوطی برگرفته از طبرانی است.

ابن کثیر سند این روایت را جید می‌شناسد. (ابن کثیر، ۱۴۹/۳)

۶. «انفلق القمر على عهد النبي (ص) فلقتين. فلقه ذهب، و فلقه بقیت» (زيعلي، ۳۹۰/۳؛ ابن

کثیر، ۱۵۰/۳؛ اندلسی، ۱۷۱/۸)

سند روایت:

این روایت را زيعلي از ابونعیم نقل می‌کند و ابونعیم از سدی از کلیبی از ابی صالح از ابن عباس. اما ابن کثیر و ابی حیان اندلسی روایت را به شکل دیگر و با کلمه انشق می‌آورند: «انشق القمر فلقتين فلقه ذهب و فلقه بقیت»

۷. «اجتمع المشركون إلى رسول الله (ص) فقالوا . إن كنت صادقا فشق لنا القمر فرقتين.

فقال لهم رسول الله (ص): إن فعلت تؤمنون ؟ قالوا : نعم، وكانت ليلة بدر. فسأل رسول الله (ص) ربه أن يعطيه ما قالوا، فانشق القمر فرقتين، ورسول الله ينادي : يا فلان ! يا فلان ! اشهدوا»

(ابن الجوزی، ۲۴۲/۷؛ قرطبی، ۱۲۷/۱۷؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۱۰/۹)

سند روایت:

این روایت را ابن الجوزی و قرطبی بدون سند از ابن عباس نقل می‌کنند و همین روایت به شکل‌های دیگری در برخی منابع شیعی آمده است (ابن شهر آشوب، ۱۰۶/۱)

۸. وأخبرنا عبد الله قال: أخبر عمر بن الحسن الشيباني قال: حدثنا أحمد بن الحسن قال: حدثنا أبي قال: حدثنا حصين عن سعد عن عكرمة عن ابن عباس والحكم عن مجاهد عن ابن عباس ومقسم عن ابن عباس «انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم باثنتين: شطره على السويداء، وشرطه على الجندمة» (ثعلبی، ۱۶۱/۹)

سند روایت:

ثعلبی این روایت را با این سند می‌آورد اما دیگران این روایت را بدون سند ذکر می‌کنند. (العینی، ۲۰۶/۱۹)

۹. «أن المشركين سألو من النبي آية. وروي أنهم قالوا له إن كنت صادقاً فشق القمر لنا حتى نرى قطعة منه على أبي قبيس، وقطعة منه على (قعيقان)، فدعا الله تعالى وانشق القمر على ما أرادوا، فقال النبي: 'اشهدوا اشهدوا!'» (سمعانی، ۳۰۶/۵)

سند روایت:

این روایت را سمعانی بدون سند از ابن عباس نقل می‌کند.

#### محتوای روایات ابن عباس:

هشت نفر از مشرکان، که نامشان آمده است، درخواست معجزه کردند. ولی در روایت دیگر درخواست کننده‌گان یهودیان معرفی شده‌اند. شکل معجزه به چند صورت مختلف آمده است و نیز معجزه از عصر تا شب طول کشیده است.

۵. ابن عمر:

۱. حدثنا محمود بن غيلان، أخبرنا أبو داود عن شعبة عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عمر «انفلق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اشهدوا» (ترمذی، ۷۲/۵)

سند روایت:

ترمذی این روایت را حسن و صحیح می‌خواند. و مقریزی این روایت را به نقل از ترمذی می‌آورد. (مقریزی، ۲۴/۵)

۲. ابو العباس محمد بن یعقوب ثنا إبراهيم بن مرزوق البصري بمصر ثنا أبو داود الطيالسي ثنا شعبة عن الأعمش عن مجاهد عن عبد الله بن عمرو «وقد كان ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انشق فلقَتين فلقة من دون الجبل، وفلقة من خلف الجبل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم أشهد» (نیشابوری، ۴۷۲/۲؛ ابن کثیر، ۲۸۱/۴؛ مقریزی، ۱۷/۵ و ۲۵؛ ابن کثیر، ۸۴/۶)

#### محتوای روایات ابن عمر:

در زمان پیامبر (ص) شق القمر اتفاق افتاد. شکل معجزه: دو نیمه ماه به صورت افقی و پشت سر یکدیگر؛ نیمی پایین کوه و نیمی دیگر پشت کوه قرار گرفت.

#### و. ابن مسعود:

۱. حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا سفیان عن ابن أبي نجیح عن مجاهد عن أبي معمر عن ابن مسعود «انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم شقتين حتى نظروا إليه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا» (احمد بن حنبل، ۳۷۷/۱؛ ابن کثیر، ۱۴۹/۳) سند روایت:

ابن کثیر نیز با سند احمد این روایت را نقل می‌کند.

۲. حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن عبد الله رضي الله عنه قال: «انشق القمر ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "اشهدوا"» (بخاری، صحیح البخاری، ۲۴۳/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۹/۳)

۳. حدثنا ابو داود قال: حدثنا أبو عوانة عن المغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عبد الله قال: «انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت قريش: هذا سحر بن أبي كبشة قال: فقالوا انتظروا ما تأتيكم به السفار فإن محمدا لا يستطيع أن يسحر الناس كلهم قال: فجاء السفار فقالوا ذلك» (طيالسي، ۳۸؛ ابن کثیر، ۱۴۹/۳ و ۸۴/۶) سند روایت:

قدیمی‌ترین متنی که این روایت را آورده از آن طيالسي است.

۴. «انشق القمر بمكة حتى صار فرقتين. فقال كفار قريش لأهل مكة: هذا سحر سحرکم به ابن أبي كبشة، أنظروا السفار فإن كانوا رأوا ما رأيتم فقد صدق وإن كانوا لم يروا مثل ما رأيتم فهو سحر سحرکم به. قال فسئل السفار، قال - وقدموا من كل جهة - فقالوا: رأينا» (ابن کثیر، ۱۴۹/۳-۱۵۰)

سند روایت:

ابن کثیر این روایت را به سند بیهقی نقل می کند. (ابن کثیر، ٢٨١/٤) و این حدیث در منابع قدیمی تر وجود ندارد.

٥. حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا مؤمل ثنا إسرائيل عن سماك عن إبراهيم عن الأسود عن عبد الله قال: انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى رأيت الجبل بين فرجتي القمر» (ابن کثیر، ١٥٠/٣)

سند روایت:

ابن کثیر، سیوطی و صنعانی این حدیث را به سند احمد می آورند و به نظر می رسد منبع اصلی همین مسند احمد است.

٦. «كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم بمنى وانشق القمر حتى صار فرقتين، فرقة خلف الجبل. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إشهدوا، إشهدوا"» (ابن کثیر، ١٥٠/٣)

٧. حدثنا إسحاق بن أبي إسرائيل، قال: ثنا النضر، قال: أخبرنا شعبة، عن سليمان، عن مجاهد، عن ابن عمر، مثل حديث إبراهيم في القمر. حدثني عيسى بن عثمان بن عيسى الرملي، قال: ثني عمي يحيى بن عيسى، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن رجل، عن عبد الله، قال: «انشق القمر ونحن بمكة، فلقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي بمنى ونحن بمكة» (طبري، ١١٣/٢٧؛ ابن کثیر، ١٥٠/٣).

٨. عبد الرزاق عن ابن عيينة ومحمد بن مسلم عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن أبي معمر عن عبد الله بن مسعود قال: «رأيت القمر منشقا شقتين مرتين بمكة قبل مخرج النبي (صلى الله عليه وسلم)، شقة على أبي قبيس وشقة على السويداء، فقالوا سحر القمر، فنزلت: (اقتربت الساعة وانشق القمر)» (صنعاني، تفسير القرآن، ٢٥٧/٣)

٩. (حدثنا) عبيد الله بن معاذ العنبري حدثنا أبي حدثنا شعبة عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن عبد الله بن مسعود قال: «انشق القمر على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلتين فستر الجبل فلقه، [وكانت] [فلقة] فوق الجبل، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): اللهم اشهد» (مسلم، ١٣٣/٨)

١٠. حدثنا عبد الغفار حدثنا علي بن مسهر عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن عبد الله قال: «بينما نحن مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بمنى إذ انفلق القمر فلتين، فكانت فلقة وراء الجبل وفلقة دونه، فقال لنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) اشهدوا يعني اقتربت الساعة و

انشق القمر» (ابی یعلی، ۵/۹؛ ترمذی، ۷۱/۵-۷۲؛ مقریزی، ۱۹/۵)

#### سند روایت:

ترمذی سند این روایت را این گونه می آورد: «حدثنا علي بن حجر أخبرنا علي بن مسهر عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن ابن مسعود» (ترمذی، ۷۱/۵-۷۲)

۱۱. حدثنا علي بن عبد الله حدثنا سفیان أخبرنا ابن أبي نجیح عن مجاهد عن أبي معمر عن عبد الله قال: «انشق القمر ونحن مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فصار فرقتين فقال لنا اشهدوا» (بخاری، صحيح البخاری، ۵۲/۶؛ مقریزی، ۲۰/۵)

۱۲. حدثنا ابن أبي عمر أخبرنا سفیان عن ابن أبي نجیح عن مجاهد عن أبي معمر عن ابن مسعود قال: «انشق القمر علي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لنا النبي صلى الله عليه وسلم: اشهدوا» (ترمذی، ۷۲/۵)

#### محتوای روایات ابن مسعود:

راوی زمان رخداد شق القمر در مکه با پیامبر(ص) بوده است، ولی برابر روایت دیگر در زمان این رخداد در منی همراه پیامبر(ص) بوده و نیمی از ماه را بر فراز کوهی که در منا است، مشاهده کرده است. در روایات دیگر قرار گرفتن دو نیمه ماه از جهت شکل و مکان متفاوت است.

#### گروه دوم: روایات شیعه

دو روایت در متون روایی و تفسیری شیعه در مورد شق القمر وجود دارد:

۱. أخبرنا ابن الصلت، قال: حدثنا ابن عقدة، قال: حدثني علي بن محمد بن علي الحسيني، قال: حدثنا جعفر بن محمد بن عيسى، قال: حدثنا عبيد الله ابن علي، قال: حدثنا علي بن موسى، عن أبيه، عن جده، عن آبائه، عن علي (عليه السلام)، قال: انشق القمر بمكة فلقنتين، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): اشهدوا اشهدوا بهذا. (شيخ طوسي، امالي، ۳۴۱)

#### سند روایت:

این روایت با این الفاظ و واژگان تنها در امالی شیخ طوسی آمده است و مجلسی (۳۵۳/۱۷) علامه طباطبایی (۵۹/۱۹) و عطاردی (۴۷۸/۲) این روایت را به نقل از امالی می آورند.

#### محتوای روایت:

این روایت از دو نیمه شدن ماه در مکه و درخواست پیامبر برای شهادت به دو نیم شدن

خبر می دهد.

۲. حدثنا حبيب بن الحسن بن ابان الأجرى قال حدثني محمد بن هشام عن محمد قال حدثني يونس قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام : اجتمعوا أربعة عشر رجلاً أصحاب العقبة ليلة أربعة عشر من ذي الحجة، فقالوا للنبي صلى الله عليه وآله : ما من نبي إلا وله آية فما آيتك في ليلتك هذه ؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله ما الذي تريدون ؟ فقالوا ان يكن لك عند ربك قدر فامر القمر أن ينقطع قطعتين، فهبط جبرئيل عليه السلام وقال يا محمد ان الله يقرؤك السلام ويقول لك : إني قد أمرت كل شيء بطاعتك، فرفع رأسه فأمر القمر أن ينقطع قطعتين، فانقطع قطعتين فسجد النبي صلى الله عليه وآله شكراً لله وسجد شيعتنا، رفع النبي صلى الله عليه وآله رأسه ورفعوا رؤسهم، ثم قالوا يعود كما كان فعاد كما كان، ثم قالوا ينشق رأسه فأمره فانشق فسجد النبي صلى الله عليه وآله شكراً لله وسجد شيعتنا، فقالوا يا محمد حين تقدم سفارنا من الشام واليمن فنسألهم ما رأوا في هذه الليلة فان يكونوا رأوا مثل ما رأينا علمنا أنه من ربك وإن لم يروا مثل ما رأينا علمنا أنه سحر سحرتنا به، فأنزل الله اقتربت الساعة إلى آخر السورة. (قمي، ۳۴۱/۲)

**سند روایت:** مصدر اصلی این روایت تفسیر قمی است و طریحی (۵۲۹/۲) و حویزی (۱۷۵/۵) و دیگر منابع روایی و تفسیری شیعه روایت یاد شده را به نقل از تفسیر قمی گزارش می کنند.

#### محتوای روایت:

در شب چهاردهم ذی الحجه چهارده نفر از پیامبر(ص) درخواست معجزه شق القمر کردند. سپس کافران خواهان پیوند دو نیمه ماه شدند، پیامبر(ص) خواست آنان را اجابت کرد. دوباره کافران خواهان جدا شدن قسمت بالای ماه شدند و پیامبر(ص) این خواسته را نیز اجابت کرد. پس از این کافران ایمان خویش را منوط به تأیید مسافران شام و یمن کردند.

#### نقد و بررسی مستندات روایی

روایات یاد شده از چند جهت در خور تأمل است که برخی عبارتند از:

**الف. مخدوش بودن روایات؛**

**ارزیابی روایات اهل سنت:**

**سنجش روایات انس بن مالک:**

**الف. انس بن مالک از متولدین شهر مدینه است و در زمان شق القمر در مکه حضور**

نداشته است. او هنگام هجرت پیامبر(ص) به مدینه بیش از ده سال نداشت. (بخاری، التاریخ الصغیر، ۲۴۱/۱) بنابراین در زمان شق القمر چهار یا پنج ساله بوده است. از همین رو هم رکابی انس با پیامبر(ص) از زمان هجرت پیامبر به مدینه گزارش شده است. (ابن عساکر، ۳۸۱/۹؛ العزی، ۴۰۳/۲۰) بنابراین روایات انس مرسله شناخته می‌شود.

ب. در هیچ‌یک از روایات انس بن مالک نشانه‌ای از مشاهده شق القمر وجود ندارد و به نظر می‌رسد او ناقل روایت است نه مشاهده‌گر این رخداد.

ج. در برخی از روایات انس مانند روایت اول و دوم واژه «مرتین» از وقوع دو شق القمر خبر می‌دهد و در برخی دیگر مانند روایت سوم و ششم دو نیم شدن ماه آمده است نه دو مرتبه شق القمر.

د. شماری از روایات انس مانند روایت اول و دوم در قالب سبب نزول قرار می‌گیرد و برخی دیگر از اسباب نزول شناخته نمی‌شود.

ه. روایت ششم و هفتم از رخداد شق القمر در عصر پیامبر(ص) حکایت دارد و هیچ اشاره‌ای به وقوع آن در مکه و زمان این رخداد ندارد.

و. در برخی روایات از محل شق القمر به صراحت نام برده شده مانند روایت اول، دوم، و چهارم و در برخی دیگر محل شق القمر به اشاره آمده است.

ز. عبارت «حتی راوا الجبل بینهما» نشان از آن دارد که شق القمر در ساعات نخست شب رخ داده است چه این‌که در این ساعت امکان قرار گرفتن کوه میان دو نیمه ماه وجود دارد به خصوص آن‌که بر اساس برخی روایات شکل قرار گرفتن دو نیمه ماه عمودی و در برخی روایات افقی است.

ح. اهل مکه از پیامبر معجزه خواستند و پیامبر معجزه شق القمر را انتخاب کرد. بنابراین این معجزه پیامبر(ص) اقتراحی نیست.

#### سنجش و ارزیابی روایات جبیر بن مطعم:

الف. جبیر بن مطعم شاهد و ناظر شق القمر نبوده و روایت شق القمر توسط او در هیچ روایتی نیامده است.

ب. در روایت نخست، انشقاق قمر، قرار گرفتن هر نیمه ماه بر یک کوه و ساحر خواندن پیامبر(ص) آمده است در صورتی که در روایت دوم و سوم نه مکان قرار گرفتن هر نیمه ماه آمده است و نه پیامبر(ص) ساحر خوانده شده است.

- ج. روایت دوم و سوم از همراهی ابن عباس با پیامبر(ص) در مکه حکایت دارد نه همراهی او با پیامبر(ص) در رویت شق القمر.
- د. روایت دوم و سوم در مقام بیان مکان و زمان رخداد شق القمر است؛ مراد جبیر این است که شق القمر زمانی رخ داد که ما و پیامبر(ص) در مکه بودیم و هنوز به مدینه هجرت نکرده بودیم.
- ه. روایت سوم را طبرانی با کلمه «بمکه» در آخر روایت می آورد (۱۳۲/۲) اما سمرقندی (۳۴۹/۳) و ثعلبی (۱۶۱/۹) همین روایت را بدون این کلمه ذکر می کنند.

#### نقد و سنجش روایات حدیثیه؛

- الف. حدیثه بن الیمان العیسی از انصار معرفی شده است. (تفرشی، ۴۰۸/۱) و انصار کسانی هستند که به هنگام هجرت پیامبر(ص) به مدینه در مدینه حضور داشتند. حدیثه و پدرش اندک زمانی پیش از هجرت پیامبر(ص) به مکه رفته اند بنابر این او شاهد شق القمری که گفته می شود سه یا پنج سال پیش از هجرت اتفاق افتاده نبوده است. از همین رو او دو نیم شدن ماه را روایت می کند نه این که خودش شق القمر را مشاهده کرده باشد.
- ب. سخنان حدیثیه، که پس از فتح ایران ایراد شده، در مقام اخبار از آینده و بیان نشانه های برپایی قیامت و یادآوری آخرت است.

#### بررسی و ارزیابی روایات ابن عباس؛

- الف. ابن عباس در شعب بنی هاشم و سه سال پیش از هجرت به دنیا آمده (بغدادی، ۱۸۵/۱) بنابر این او نمی تواند شاهد دو نیم شدن ماه، پنج سال پیش از هجرت باشد.
- ب. بر اساس روایت دوم معجزه شق القمر اقتراحی است در صورتی که آیات وحی معجزات اقتراحی را نفی می کند.
- ج. در روایت دوم پیامبر(ص) شهادت اباسلمه و ارقم را خواستند در صورتی که از این دو نفر نامی در صدر روایت نیامده است.
- د. در روایت سوم و نهم بر خلاف روایت دوم، چهارم و هفتم معجزه شق القمر اقتراحی نیست بلکه به انتخاب جبرئیل و پیامبر(ص) صورت گرفته است.
- ه. در روایت سوم و دوم نیمی از ماه بر ابی قبیس و نیمی بر قعیقعان قرار گرفته و در روایت سوم نیمی بر صفا و نیمی بر مروه.
- و. در روایت پنجم ناسازگار با دیگر روایات از کسوف خبر داده شده و کسوف سبب نزول



آیه شریفه: اقتربت الساعة و انشق القمر خوانده شده است و بنابر این صدر روایت با ذیل روایت سازگار نیست صدر از کسوف و ذیل از انشقاق قمر خبر می‌دهد.

ز. روایت دوم، هفتم و نهم مشرکان مکه را در خواست کننده معجزه معرفی می‌کند و روایت چهارم یهودیان را.

#### نقد و سنجش روایات ابن عمر؛

الف. عبدالله بن عمر در سال ۷۳ ه.ق از دنیا رفته است (بخاری، التاریخ الصغیر، ۱/۱۸۳؛ ابن عساکر، ۱۹۸/۳۱) و عمر او را ۸۴ سال برآورد کرده‌اند (هیثمی، ۳۴۸/۹؛ ذهبی، ۳/۲۳۲) بنابر این او در زمان شق القمر در حدود پنج سال داشته است.

ب. در هیچ‌یک از دو روایت، سخنی از رویت شق القمر نیامده است و به نظر می‌رسد ابن عمر راوی است نه شاهد شق القمر.

ج. در روایت نخست پیامبر(ص) از دیگران شهادت بر حقانیت خویش را می‌طلبید اما در روایت دوم چنین خواسته‌ای از سوی پیامبر(ص) طرح نمی‌شود و تنها پیامبر(ص) شهادت می‌دهد.

د. روایت دوم از نگاه ابن حجر و آلوسی ضعیف است. (ابن حجر، ۱۳۹/۷؛ آلوسی، ۷۴/۲۷)

#### سنجش و ارزیابی روایات ابن مسعود؛

الف. در روایت دوم از همراهی ابن مسعود با پیامبر(ص) در منی خبر داده شده اما در روایت اول این همراهی گزارش نشده است.

ب. در روایت پنجم و هفتم ابن مسعود خود را مشاهده‌گر شق القمر معرفی می‌کند اما در دیگر روایات چنین نیست.

ج. در روایت پنجم هر نیمی از ماه یک طرف کوه قرار گرفته است و جهت قرار گرفتن عمودی است، در روایت ششم نیمی از ماه پشت کوه قرار گرفته، در روایت هفتم نیمی از ماه بر کوهی در منی قرار گرفته است، در روایت هشتم نیمی بر ابو قیس و نیمی بر سویدا، در روایت دهم نیمی بر پشت کوه و نیمی دیگر بر بالای کوه، در روایت یازدهم نیمی بر پشت کوه و نیمی بر پایین کوه. بنابراین برخی روایات جهت قرار گرفتن دو نیمه را عمودی و شماری افقی گزارش می‌کنند.

د. در روایت اول، دوم و ششم پیامبر(ص) از مخالفان درخواست شهادت می‌کند، در

روایت دهم خود پیامبر(ص) شهادت می‌دهد و در روایت دوازدهم و سیزدهم، پیامبر(ص) ابن مسعود را دعوت به شهادت می‌کند.

ه. نظامیه یکی از فرق معتزله، یکی از مطاعن عثمان را انکار روایت ابن مسعود درباره شق القمر می‌دانند: «و کذب(عثمان) ابن مسعود فی روایت السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه و فی روایته انشقاق القمر» (شهرستانی، ۵۸/۱)

#### نتیجه

تک تک روایات یاد شده از جهت سند و دلالت مخدوش است و هیچ‌یک از روایان شق القمر جز ابن مسعود شاهد رخداد شق القمر نبوده‌اند. روایت ابن مسعود نیز از چندین جهت در خور اعتماد و اطمینان نیست.

۱. روایات ابن مسعود به شدت اضطراب در متن دارد.

۲. با آیات و برخی روایات ناسازگار است.

۳. در مانند چنین موضوعی که انگیزه بر نقل آن بسیار بوده است و کسی ناقل آن نبوده است احتمال ساختگی بودن بسیار می‌رود به‌ویژه از آن جهت که صحابی چون عثمان، حدیث ابن مسعود در مورد شق القمر را دروغ می‌خواند.

ضعف سند و دلالت روایات یاد شده از جهت تواتر این روایات نیز جبران نمی‌شود چه این که این گروه از روایات چنان که قرطبی می‌گوید واحد است نه متواتر. افزون بر این روایات اهل سنت در حد و اندازه روایات متواتر نیست و نظریه قرطبی درباره واحد بودن این روایات تایید می‌شود نه نظریه طرفداران متواتر بودن این روایات به این دلایل که :

اولاً تمامی کسانی که ماجرای شق القمر را نقل کرده‌اند بیشتر از شش نفر نیستند و نقل یک رخداد از سوی شش نفر به خصوص آن که پنج نفر از ایشان ناظر دو نیمه شدن ماه نبوده‌اند سبب متواتر بودن یک خبر نمی‌شود.

ثانیاً ملاک در متواتر بودن خبر، حصول اطمینان و اعتماد برای شنونده است در صورتی که با نظر داشت مشکلات سندی و دلالتی یاد شده اعتماد و اطمینانی به عدم تبانی ناقلان نیست.

ثالثاً کمترین عددی که برای متواتر شدن یک خبر آمده است ده نفر است که ناقلان شق القمر در روایات اهل سنت شش نفر هستند و با فرض ضمیمه کردن دو روایت شیعه به این روایات باز هم مجموعه ناقلان از هشت نفر تجاوز نمی‌کند و به حد کمترین عددی که برای خبر متواتر آمده است نمی‌رسد و حتی متواتر معنوی هم شکل نخواهد گرفت چه برسد به این

که متواتر لفظی وجود داشته باشد.

رابعا روایاتی که از وقوع رویدادی در خارج حکایت دارد در صورتی در خور اعتماد و استناد است که روایت‌گران خود شاهد وقوع ماجرا بوده باشند در صورتی که روایات مورد استناد اهل سنت تنها ابن مسعود را ناظر ماجرا جلوه می‌دهد. خامسا روایات اهل سنت درباره شق القمر روایت معصوم (ع) نیست و برای شیعیان اطمینان‌آور نیست.

### نقد و ارزیابی روایات شیعه

۱. ابن الصلت و ابن عقده در روایت نخست با وجود زیدی و جارودی بودن، ثقه هستند و روایت ایشان در خور اعتماد است اما سه نفر دیگری که در سلسله سند قرار گرفته‌اند مجهول هستند.

۲. سند روایت دوم نیز از چند جهت در خور تأمل و تردید است اول این که در چاپ قدیم تفسیر قمی به جای حبيب بن الحسن، حبيب بن الحصین آمده است. دوم این که سه نفر دیگر سلسله سند یعنی محمد بن هشام، محمد و یونس، مشترک میان چندین نفرند که برخی مجهول، تعدادی مهمل و بعضی ضعیف هستند و اگر مراد از یونس، یونس بن عبدالرحمن باشد هر چند او ثقه است اما روایت او از امام آن هم بدون واسطه مرسل خواهد بود.

۳. روایت دوم در قالب سبب نزول آمده است.

۴. در روایت دوم معجزه درخواستی از نوع اقتراحی است.

۵. در روایت اول یک شق القمر آمده است اما در روایت دوم دو شق القمر گزارش شده است یکی دو نیم شدن ماه به صورت مساوی و دیگری دو نیم شدن ماه به گونه‌ای که سر ماه یک قسمت باشد و بقیه ماه قسمت دوم.

### ب. ناسازگاری با یگدیگر؛

مجموعه روایات شق القمر اعم از این که از ابن عباس نقل شده باشد یا ابن مسعود یا دیگران از چند جهت با یگدیگر ناسازگار می‌نمایند:

۱. محل قرار گرفتن دو نیمه؛

در برخی روایات نیمی بر صفا و نیمی بر مروه قرار گرفته است، در برخی روایات دو نیمه دو طرف کوه قرار گرفته است، در شماری دیگر نیمی از ماه پشت کوه و نیمی بر فراز کوه، در تعدادی نیمی پشت کوه و نیمی پایین کوه، در بعضی نیمی بر ابوقبیس و نیمی بر قعیقعان، در

بعضی نیمی بر ابوقییس و نیمی بر سویداء، در برخی شق القمر بر کوهی که در منی قرار گرفته و در برخی دو نیمه دو طرف کوه حرا.

۲. مدت زمان شق القمر؛

در برخی روایات مدت شق القمر به اندازه فاصله زمانی میان مغرب و عشا است و در برخی بسیار کوتاه و کمی بیشتر از سجده پیامبر(ص) و همراهان.

۳. شکل جدا شدن؛

در برخی روایات ماه به صورت عمودی به دو قسمت تقسیم شده است. قسمتی یک طرف کوه و قسمت دیگر طرف دیگر کوه و در برخی دیگر دو نیم شدن ماه به صورت افقی رخ داده است به این شکل که نیمی از ماه بر فراز کوه و نیمی دیگر پایین کوه یا سر ماه به سمت بالا و بقیه ماه در قسمت پایین و در روایت تفسیر قمی سر ماه از بدنه ماه جدا شده و شق القمر به صورت مساوی نبوده است.

۴. درخواست کنندگان؛

در شماری از روایات، درخواست کنندگان معجزه اهل مکه و تعدادی مشرکان مکه و در برخی بزرگان یهود معرفی شده‌اند.

۵. نوع معجزه؛

در تعدادی از روایات انتخاب معجزه توسط مخالفان صورت گرفته است و به اصطلاح معجزه از نوع اقتراحی است و در شماری دیگر انتخاب معجزه توسط پیامبر(ص) یا جبرئیل بوده و مخالفان در انتخاب نوع معجزه هیچ دخالتی نداشته‌اند.

۶. مکان مشاهده شق القمر،

شماری از روایات، محل مشاهده شق القمر را مکه و تعدادی منی معرفی کرده‌اند. اگر شق القمر در ساعات نخست شب اتفاق افتاده باشد و محل قرار گرفتن دو نیمه ماه کوه صفا و مروه باشد در این صورت پیامبر(ص) و مشاهده کنندگان شق القمر در غرب کعبه قرار داشته‌اند و اگر شق القمر در نزدیکی غروب ماه اتفاق افتاده است در این صورت پیامبر(ص) و همراهان در شرق صفا و مروه قرار داشته که بعید نیست این نقطه همان منی باشد چنان‌که در برخی روایات، مکان مشاهده، منی معرفی شده است.

اما اگر استقرار دو نیمه ماه بر کوهی در منی اتفاق افتاده باشد در این صورت اگر شق القمر پس از طلوع ماه صورت گرفته است پیامبر(ص) بایستی در شرق منی مستقر باشد و اگر شق

القمر نزدیکی غروب بوده است پیامبر(ص) و اهل مکه در غرب منی اجتماع داشته‌اند. و اگر دو نیمه ماه دو طرف کوه حرا قرار داشته در این صورت محل مشاهده شمال غربی کوه حرا خواهد بود مگر این که طلوع ماه در نیمه ماه را در آن زمان که پیامبر(ص) شق القمر کرد از سمت مشرق بدانیم نه مغرب.

۷. زمان شق القمر:

اگر محل استقرار پیامبر(ص) و مشرکان مکه شرق صفا و مروه باشد به اعتبار روایاتی که از قرار گرفتن نیمی از ماه بر صفا و نیمی بر مروه یا نیمی بر بالای کوه و نیمی در پایین یا نیمی بر پشت کوه و نیمی جلوی کوه می‌گوید، شق القمر در آغاز شب و در دقایق اولیه پدیداری ماه صورت گرفته است چه این که در این ساعات است که ماه به اندازه‌ای پایین است که می‌توان از کوه به عنوان میزان سنجش استفاده کرد. و اگر پیامبر(ص) و مشرکان مکه در غرب صفا و مروه استقرار یافته باشند در این صورت شق القمر در ساعتی انجام گرفته است که ماه در پایین‌ترین سطح برای غروب قرار گرفته است که در این رخداد شق القمر پس از نیمه شب و در نزدیکی طلوع آفتاب اتفاق افتاده است.

افزون بر این در سال رخداد شق القمر نیز اختلاف است. برخی سال شق القمر را پنج سال پیش از هجرت و شماری سه سال پیش از هجرت و قطب رواندی دو نیم شدن ماه را در اول بعثت می‌داند. (قطب رواندی، ۳۱/۱) و اگر بر اساس برخی روایات، وضعیت ماه به مقیاس کوهی که در منی قرار گرفته سنجیده شود در این صورت اگر پیامبر(ص) در شرق منی قرار گرفته می‌توان گفت که شق القمر در آغاز شب رخ داده و اگر پیامبر در غرب منی قرار داشته در این صورت رخداد شق القمر در اواخر غروب ماه بوده است که در این صورت ماه پس از نیمه شب به دو نیمه تقسیم شده است.

۸. در برخی روایات از دو مرتبه شق القمر خبر داده شده است و در برخی از یک شق القمر. برای نمونه در روایت امام صادق (ع) دو بار شق القمر رخ داده؛ یک بار ماه به دو نیمه مساوی تقسیم شده است و در دفعه دوم قسمت فوقانی از قسمت تحتانی ماه جدا شده است هم‌چنان‌که در روایت دوم انس بن مالک و روایت هشتم ابن مسعود از دو بار شق القمر گزارش شده است.

### ج. ناسازگاری با آیات؛

روایت دوم، هفتم و نهم ابن عباس و روایت دوم شیعه، معجزه شق القمر را اقتراحی

معرفی می‌کند در صورتی که معجزات اقتراحی از نگاه اندیشمندان مسلمان، باطل است و چند گروه از آیات این شکل از معجزات را از پیامبران نفی می‌کند:

**گروه نخست؛** آیاتی که دلالت بر نبود معجزه اقتراحی برای پیامبر(ص) دارد:

۱. «وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوْلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا» (اسراء/۵۹)

هیچ چیز مانع ما نبود که این معجزات را بفرستیم جز این که پیشینیان آن را تکذیب کردند؛ ما به ثمود، ناقه دادیم؛ که روشنگر بود؛ اما بر آن ستم کردند. ما معجزات را فقط برای بیم دادن می‌فرستیم.

شیخ طوسی (طوسی، تیان، ۱۲۶/۴) فیض کاشانی (تفسیر صافی، ۱۹۸/۳) آقای خوبی (البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰۵) علامه طباطبایی (المیزان، ۱۳/۱۳۴) و بسیاری دیگر از آیه شریفه، نفی معجزه اقتراحی را نتیجه گرفته‌اند.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «وذكروا في معنى الآية الكريمة وجهين آخرين: احدهما: انا لانرسل الآيات لعلنا بانهم لا يومنون عندها فيكون انزالها عبثا لا فائده فيه كما ان من قبلهم لم يومنوا عند انزال الآيات المقترحة و اما الآيات التي يتوقف عليها ثبوت النبوه فان الله يوتئها رسوله لا محاله و كذا الآيات التي في نزولها لطف منه سبحانه فان الله يظهرها ايضا لطفًا منه و اما غير هذين النوعين فلافائده في انزالها» (طباطبایی، ۱۳۵/۱۳-۱۳۶)

۲. «وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا» (اسراء/۹۰-۹۳)

و گفتند ما هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا این که چشمه جوشانی از این سرزمین برای ما خارج سازی یا باغی از نخل و انگور از آن تو باشد؛ و نهرها در لابه‌لای آن جاری کنی یا قطعات آسمان را - آن چنان که می‌پنداری - بر سر ما فرود آری! یا خداوند و فرشتگان را در برابر ما بیاوری یا برای تو خانه‌ای پر نقش و نگار از طلا باشد؛ یا به آسمان بالا روی؛ حتی اگر به آسمان روی، ایمان نمی‌آوریم مگر آن که نامه‌ای برای ما فرود آوری که آن را بخوانیم! بگو منزه است پروردگارم! مگر من جز انسانی فرستاده خدا هستم!؟

از این آیه شریفه نیز مفسران نفی معجزه اقتراحی را نتیجه گرفته‌اند. (شیخ طوسی، تیان،

۵۱۸/۶؛ خویی، البیان، ۱۱۱؛ طباطبایی، المیزان، ۹۷/۷ و ۲۰۳/۱۳)

۳. «وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنتَظِرِينَ» (یونس/۲۰)

می‌گویند چرا معجزه‌ای از پروردگارش بر او نازل نمی‌شود؟! بگو: غیب تنها برای خدا است! شما در انتظار باشید، من هم با شما در انتظارم!

آیات یاد شده که از اجابت نشدن درخواست معجزه از سوی مشرکان حکایت دارد با روایاتی که معجزه شق القمر را از نوع اقتراحی معرفی می‌کند ناسازگار می‌نماید. بر اساس آیات، معجزات درخواستی اجابت نمی‌شود اما بر اساس روایات شق القمر خواست مشرکان برای دو نیمه کردن ماه اجابت می‌شود.

**گروه دوم:** آیاتی که دلالت بر عذاب تکذیب کنندگان معجزات اقتراحی دارد:

۱. «قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (نحل/۲۶)

کسانی که قبل از ایشان بودند از این توطئه‌ها داشتند؛ ولی خداوند به سراغ شالوده آنها رفت؛ و آن را از اساس ویران کرد؛ و سقف از بالا بر سرشان فرود ریخت؛ و عذاب از آن‌جایی که نمی‌دانستند به سراغشان آمد!

۲. «كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (زمر/۲۵)

کسانی که قبل از آنها بودند نیز تکذیب نمودند، و عذاب از جایی که فکر نمی‌کردند به سراغشان آمد!

این گروه از آیات از عذاب تکذیب کنندگان معجزات اقتراحی خبر می‌دهد. بنابر این به استناد آیات یاد شده کسانی که این‌گونه معجزات را تکذیب می‌کنند گرفتار عذاب الهی خواهند شد در صورتی که هیچ‌گونه گزارشی از عذاب کسانی که دو نیم شدن ماه را تکذیب کردند وجود ندارد.

**گروه سوم:** آیاتی که از بی‌توجهی پیامبر به معجزات درخواستی حکایت دارد:

۱. «وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ» (انعام/۱۲۴)

و هنگامی که آیه‌ای برای آنها بیاید، می‌گویند: ما هرگز ایمان نمی‌آوریم، مگر این‌که همانند چیزی که به پیامبران خدا داده شده، به ما هم داده شود! خداوند آگاهتر است که

رسالت خویش را کجا قرار دهد! بزودی کسانی که مرتکب گناه شدند، در مقابل مکر که می‌کردند، گرفتار حقارت در پیشگاه خدا، و عذاب شدید خواهند شد.

۲. «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» (انبیاء/۵)

آن‌ها گفتند: بلکه خواب‌هایی آشفته است! اصلاً آن را بدروغ به خدا بسته؛ نه، بلکه او یک

شاعر است! باید معجزه‌ای برای ما بیاورد؛ همان‌گونه که پیامبران پیشین فرستاده شدند!

۳. «فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْلَمَ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ

مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ» (قصص/۴۸)

ولی هنگامی که حق از نزد ما برای آن‌ها آمد گفتند: چرا مثل همان چیزی که به موسی داده

شد به این پیامبر داده نشده است؟! مگر بهانه جویانی همانند آنان، معجزاتی را که در گذشته

به موسی داده شد، انکار نکردند و گفتند: این دو نفر دو ساحرند که دست به دست هم داده‌اند

و ما به هر دو کافریم؟!!

بر اساس آیات یاد شده پیامبر(ص) نباید به درخواست نوع معجزه از سوی ایشان وقعی

می‌نهاد در صورتی که برابر این روایات، پیامبر(ص) به خواست آنان ماه را به دو نیمه تقسیم

کرد.

#### ه. ناسازگاری با روایات:

مجموعه‌ای از روایات نیز دلالت دارد که معجزه اقتراحی از سوی پیامبر(ص) انجام

نمی‌شود:

۱. روایت ابی‌جارود از امام باقر (ع) در تفسیر آیه شریفه «و ما منعنا ان نرسل بالآیات»: «أن

محمددا صلی الله علیه وآله سألهم بآیه فنزل جبرئیل قال إن الله يقول وما منعنا ان

نرسل بالآیات إلى قومك إلا أن كذب بها الأولون وكنا إذا أرسلنا إلى قریه آیه فلم يؤمنوا بها

أهلكناهم فلذلك اخرنا عن قومك بالآیات» (قمی، ۲/۲۱)

۲. روایت سعید بن جبیر از ابن عباس: «سأل أهل مكة النبي صلى الله عليه وسلم ان يجعل

لهم الصفا ذها وان ينحى الجبال عنهم فيزدرعوا فقبل له ان شئت ان تستأني بهم وان شئت ان

تؤتيهم الذي سألو فان كفروا أهلكوا كما أهلكت من قبلهم قال لا بل استأني بهم فأنزل الله عز

وجل هذه الآية وما منعنا ان نرسل بالآيات الا ان كذب بها الأولون وأتينا ثمود الناقة مبصرة»

(احمد بن حنبل، ۱/۲۵۸؛ نیشابوری، ۲/۳۶۲)

۳. عمران بن حکم از ابن عباس: «قالت قريش للنبي صلى الله عليه وسلم: ادع لنا ربك أن



يجعل لنا الصفا ذهباً ونؤمن بك. قال: وتفعلون؟ قالوا: نعم. قال: فدعا فاتاه جبريل فقال: إن ربك عز وجل يقرأ عليك السلام ويقول: إن شئت أصبح لهم الصفا ذهباً فمن كفر بعد ذلك منهم عذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين وإن شئت فتحت لهم باب التوبة والرحمة قال بل باب التوبة والرحمة» (احمد بن حنبل، ۲۴۲/۱)

روایات یاد شده با روایاتی که شق القمر را معجزه اقتراحی معرفی می‌کند ناسازگار است.

### بخش دوم: مستندات قرآنی

آیه شریفه «اقتربت الساعة وانشق القمر» مهم‌ترین یا تنها دلیل قرآنی بر معجزه شق القمر معرفی شده است.

بسیاری از تفسیر نویسان آیه یاد شده را ناظر به دو نیم شدن ماه به عنوان معجزه پیامبر(ص) دانسته و زمان این رخداد را سه یا پنج سال پیش از هجرت به مدینه می‌دانند.<sup>۱</sup> این گروه که مشهور مفسرانند، ظاهر آیه (سمعانی، ۳۰۷/۵؛ قرطبی، ۱۲۷/۱۷؛ طوسی، تیبان، ۴۴۲/۹) ، سیاق و روایات شق القمر را دلیل ادعای خویش شمرده‌اند.

در برابر مشهور تفاسیر دیگری نیز از آیه شریفه صورت گرفته است که برخی عبارتند از: الف. آیه شریفه از رخداد شق القمر به عنوان یکی از نشانه‌های برپایی قیامت خبر می‌دهد. مراد از «انشق القمر»، «سینشق القمر» است و کاربرد فعل ماضی به جای فعل مضارع نشانه از قطعی بودن وقوع شق القمر در آینده دارد. عثمان بن عطاء، بلخی، حسن بصری، ولی الله دهلوی و ... از طرفداران این تفسیر شناخته می‌شوند. (سمعانی، ۳۰۶/۵؛ جصاص، ۶۸/۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۱۰/۹؛ مقریزی، ۱۷/۵؛ مراغی، ۷۶/۲۷)

ب. آیه شریفه از کسوف ماه در عصر پیامبر(ص) خبر می‌دهد و واژه «انشق» به معنای انکساف است. (سمعانی، ۳۰۷/۵)

ج. عبارت «اقتربت الساعة» در آیه شریفه مانند آیه از بی‌نور شدن ماه به عنوان یکی از نشانه‌های برپایی قیامت خبر می‌دهد چنان‌که آیه «وَحَسَفَ الْقَمَرُ» (قیامت/۸) از بی‌نور شدن ماه به عنوان یکی از نشانه‌های برپایی قیامت خبر می‌دهد.

<sup>۱</sup> سوره قمر در شمار سور مکی قرار دارد و زرکشی این سوره را سی و هشتمین سوره نازل شده در مکه معرفی می‌کند. سوره قمر از جهت نزول پس از سوره بلد، طارق، قمر و ص است. بنابر این سوره قمر در آغاز بعثت فرود آمده است. سخنی از عایشه موبد این نظریه است: وقتی که من جاریه‌ای بودم که بازی می‌کردم آیه «بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر» (قمر/۴۶) فرود آمد (صحیح بخاری) و افزون بر این برخی نزول سوره بلد را سال سوم بعثت می‌دانند چنان‌که برخی مدعی هستند که سوره قمر هشت سال پیش از هجرت فرود آمده است بنابر این نتیجه می‌گیریم که این سوره ناظر به ماجرای شق القمر نبوده است و یا شق القمر ناظر به این سوره نیست.

- د. واژه «أَنْشَقُّ» در آیه شریفه به معنای وضح است و کلمه «الْقَمَرُ» به معنای امر. در عرف عرب وقتی چیزی آشکار و روشن می‌گردد از آن به قمر یاد می‌کنند. (قرطبی، ۱۲۶/۱۷)
- ه. آیه شریفه از انشقاق ظلمت از ماه خیر می‌دهد نه دو نیمه شدن ماه: «انشقاق القمر هو انشقاق الظلمه عنه بطلوعه فی اثنائها» (قرطبی، ۱۲۶/۱۷)
- و. آیه شریفه بر جدایی ماه از زمین دلالت دارد. (طباطبایی، ۵۵/۱۹)
- دلایل طرفداران نظریه مشهور**
- آنان که تفسیر مشهور را صحیح دانسته در مقام نقد تفسیر دیگران دلایلی عرضه می‌دارند که عبارتند از:
۱. ناسازگاری با برداشت مشهور مشهور مفسران قرآن، آیه یاد شده را ناظر به رخداد شق القمر در عصر پیامبر (ص) می‌دانند. بنابر این تفسیر امثال عثمان بن عطا و بلخی و حسن بصری از درجه اعتبار ساقط است. (ثعلبی، ۱۶۰/۹)
  ۲. ناسازگاری با ظاهر آیه؛ فعل ماضی «انشق» از وقوع فعل در گذشته حکایت دارد و حمل آن بر رخداد شق القمر در آینده با فعل ماضی انشق سازگار نیست. (سمعانی، ۳۰۷/۵؛ قرطبی، ۱۲۷/۱۷؛ شیخ طوسی، تبيان، ۴۴۲/۹)
  ۳. ناسازگاری با سیاق آیه بعد: «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (قمر/۲) کلمه «يَرَوْا» دلیل است بر این‌که مراد از «آيَةً» شق القمر است نه آیات وحی. زیرا اگر مراد آیات وحی بود شایسته بود به جای «يَرَوْا» واژه «يَسْمَعُونَ» به کار می‌رفت. افزون بر این، اعراض از آیه و سحر خواندن آن مربوط به دنیا است نه آخرت زیرا در آخرت حقایق بر همگان آشکار می‌شود و سحر خواندن آیات الهی بی‌معنا است.
  ۴. ناسازگاری با روایات نظر غیر مشهور با روایاتی که رخداد شق القمر در عصر پیامبر (ص) را گزارش کرده است، ناسازگار است. (ثعلبی، ۱۶۰/۹-۱۶۱)
  ۵. ناسازگاری با اجماع (طوسی، تبيان، ۴۴۲/۹)
  ۶. نشانه‌های قیامت شناخته شده است و شق القمر در شمار این نشانه‌ها قرار نگرفته است. بنابر این شق القمر از نشانه‌های قیامت نخواهد بود. (سمعانی، ۳۰۷/۵؛ قرطبی، ۱۲۷/۱۷؛ فخر

رازی، ۲۸/۲۹؛ مقریزی، ۱۸/۵؛ طوسی، تبیان، ۴۴۲/۹؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۱۰/۹؛ طباطبایی، (۵۵/۱۹)

### سنجش و ارزیابی:

۱. تفسیر مشهور، دلیل بر نادرستی تفسیر غیر مشهور نیست و نمی‌توان از مشهور بودن یک فهم، نادرستی دیگر فهم‌ها را نتیجه گرفت چنان‌که در گذشته و حال تفاسیری ناسازگار با نظریه مشهور صورت گرفته است که پس از گذر زمان درستی نظریه غیر مشهور اثبات گردیده است. برای نمونه برخی از تفاسیر علمی از آیات قرآن بر خلاف نظریه مشهور است و در عین حال صحیح می‌نماید و با علم و دانش بشری سازگار. برای نمونه تفسیر آیاتی از قرآن به زوجیت اشیاء، حرکت زمین، پیدایش موجودات از آب و کروی بودن زمین ناسازگار با نظریه مشهور می‌نماید و کاملاً صحیح می‌باشد و نمی‌توان به بهانه تفسیر مشهور از آیات یاد شده تفاسیر جدید را باطل و نادرست خواند.

۲. عبارت «اقتربت الساعة» از نزدیکی قیامت خبر می‌دهد. بنابر این، عطف «وانشق القمر» به «اقتربت الساعة» نشان از شق القمر در آینده دارد نه وقوع آن در عصر پیامبر (ص). افزون بر این، سیاق پیشینی و پسینی «وانشق القمر» در باره قیامت است. و نیز آیات پایانی سوره نجم از نزدیکی قیامت و عذاب اخروی سخن می‌گوید و سوره قمر پس از سوره نجم فرود آمده است. بنابر این «وانشق القمر» نیز یکی از نشانه‌های برپایی قیامت یا نزدیکی قیامت خواهد بود. افزون‌تر آن‌که موضوع سوره قمر انذار از عذاب اخروی است و اگر از عذاب دنیوی امت‌های پیشین سخن گفته شده، این انذار مقدمه انذار از عذاب اخروی است. بنابر این عبارت «وانشق القمر» در ارتباط با موضوع سوره و به عنوان یکی از نشانه‌های نزدیکی قیامت خواهد بود و بسیار بعید است که در بحث عذاب اخروی ناگهان بحث بریده شود و شق القمر به عنوان یکی از معجزات پیامبر مطرح گردد و بی ارتباط با موضوع سوره باشد.

۳. در آیه شریفه «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (نجم/۱۸) مراد از آیات نشانه‌ها است نه خصوص معجزات. بنابر این کاربرد واژه «یروا» هیچ‌گونه مشکلی ایجاد نمی‌کند. و استناد به عبارت «و يقولوا سحر مستمر» نمی‌تواند «انشق القمر» را از نشانه‌های برپایی قیامت خارج کند؛ زیرا این رخداد از نشانه‌های برپایی قیامت است نه خود قیامت.

۴. چنان‌که پیش از این گفته شد روایات شق القمر از چندین جهت در خور اعتماد نیست و نمی‌توان بر نادرستی تفسیر مخالف، به آن‌ها استناد کرد.

۵. در آیات: «وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ» (مرسلات/۹)؛ «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق/۱)؛ «وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا» (فرقان/۲۵) شکافتن اجرام آسمانی از نشانه‌های برپایی قیامت معرفی شده است. دو نیم شدن ماه نیز از آن جهت که یکی از اجرام آسمانی است از نشانه‌های برپایی قیامت خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

رخداد شق القمر در عصر پیامبر نه دلیل روایی دارد و نه قرآنی.

مستندات روایی این رخداد از چندین جهت محل تأمل است:

الف. در روایات اهل سنت تنها ابن مسعود شاهد شق القمر بوده است که روایت او اولاً اضطراب در متن دارد و ثانیاً ناسازگار با آیات و روایات است. روایات شیعه نیز از جهت سند ضعف دارد و در نوع معجزه و تعداد شق القمر با یگدیگر اختلاف دارند.

ب. روایات شق القمر با یگدیگر در محل قرار گرفتن شق القمر، مدت شق القمر، شکل جدایی دو نیمه، درخواست کنندگان، نوع معجزه، مکان مشاهده، زمان مشاهده و تعداد شق القمر اختلاف دارند.

ج. شماری از روایات شق القمر با چند گروه از آیات ناسازگارند. گروه نخست آیاتی که پیامبر را فاقد معجزه اقتراحی معرفی می‌کند. گروه دوم آیاتی که بر عذاب منکران معجزات اقتراحی دلالت دارد. گروه سوم آیاتی که پیامبر را بی‌توجه به معجزات اقتراحی می‌خواند. د. روایات شق القمر ناسازگار با روایاتی است که پیامبر را فاقد معجزه اقتراحی معرفی می‌کند.

مستند قرآنی شق القمر نیز دو نیم شدن ماه در عصر پیامبر را نتیجه نمی‌دهد چه این‌که: اولاً تفاسیر دیگری نیز از آیه شریفه وجود دارد و تفسیر مشهور نافی آن‌ها نیست. درثانی، سیاق پیشینی و پسینی آیه، رخداد شق القمر در عصر پیامبر را بر نمی‌تابد. سوم این‌که قرائن موجود در آیه شق القمر را نشانه برپایی قیامت جلوه می‌دهد. در نهایت چنان‌که در دیگر آیات وحی، شکافتن آسمان نشانه برپایی قیامت است شق القمر نیز نشانه برپایی قیامت خواهد بود.

## منابع

- آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بی جا، بی نا، بی تا.
- ابن الجوزی، *زاد المسیر*، تحقیق محمد بن عبدالرحمن عبدالله، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ابن جریر طبری، *جامع البیان*، تحقیق خلیل المیس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن حجر عسقلانی، *فتح الباری*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب*، نجف: المکتبه الحیدریه، ۱۳۷۶.
- ابن عساکر، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن کثیر، *البدایه و النهایه*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- احمد بن حنبل، *مسند احمد*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- اصبهانی، اسماعیل، *دلائل النبوه*، تحقیق سلیمان الراشد الحمید، دار العاصمه للنشر و التوزیع، بی تا.
- اندلسی، ابو حیان، *البحر المحیط*، تحقیق عبدال موجود، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ایجی، عضد الدین، *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۷ق.
- البخاری، محمد، *التاریخ الصغیر*، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- \_\_\_\_\_، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- البغوی، حسین، *تفسیر البغوی*، تحقیق خالد عبدالرحمن العک، بیروت: دار المعرفه، بی تا.
- ترمذی، محمد، *سنن الترمذی*، تحقیق عبدالوهاب عبدالطیف، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- التفرشی، مصطفی، *نقد الرجال*، تحقیق آل البیت، قم: آل البیت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد، *تفسیر الثعلبی*، تحقیق محمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- جصاص، احمد، *احکام القرآن*، تحقیق قمحاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- حاکم نیشابوری، ابی عبدالله، *المستدرک*، تحقیق المرعشلی، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- الحویزی، عبد علی، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق محلاتی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ق.
- الخطیب البغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، تحقیق عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- خویی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالزهرا، چاپ چهارم، ۱۳۹۵ق.
- الذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب الارنوط، بیروت، الرساله، چاپ نهم، ۱۴۱۳ق.
- الراوندی، قطب الدین، *الخرائج و الجرائح*، تحقیق ابطحی، قم، الامام المهدی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- الزیلعلی، جمال الدین، *تخریج الاحادث و الآثار*، تحقیق عبدالرحمن السعد، ریاض: دار ابن خزیمه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- سقاف، حسن بن علی، *صحیح شرح العقیده الطحاویه*، عمان، دارالامام النووی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

- سمرقندی، ابواللیث، *تفسیر السمرقندی*، تحقیق محمود مطرجی، بیروت: دارالفکر، بی تا
- السمعانی، عبد الکریم، *تفسیر السمعانی*، تحقیق یاسر بن ابراهیم، ریاض: دار الوطن، چاپ اول، سیوطی، جلال الدین، *الدر المثور*، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- الشهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، تحقیق گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
- شیخ طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، قم، نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- \_\_\_\_\_، *تفسیر مجمع البیان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
- شیخ طوسی، محمد، *التبیان*، تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
- \_\_\_\_\_، *الامالی*، قم: دارالثقافه للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- صنعانی، عبدالرزاق، *تفسیر القرآن*، تحقیق مصطفی مسلم محمد، ریاض، مکتبه الرشد للنشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_، *المصنف*، تحقیق اعظمی، بی جا: بی نا، بی تا.
- طباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- الطبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، تحقیق سلفی، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- الطبری، ابن جریر، *جامع البیان*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.
- طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی، چاپ دوم، بی جا، مکتب النشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
- عطاردی، عزیر الله، *مسند الامام الرضا (ع)*، بی جا: المؤتمر العالمی الامام الرضا (ع)، ۱۴۰۶ق.
- علامه مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت: الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- العینی، بدر الدین، *عمده القاری*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- غرناطی کلبی، ابن جزی، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ چهارم، ۱۴۰۳ق.
- فخر رازی، محمد، *تفسیر الرازی*، چاپ سوم، بی جا، بی نا، بی تا.
- فیض کاشانی، محسن، *تفسیر الصافی*، تهران، صدر، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- قرطبی، محمد، *تفسیر القرطبی*، تصحیح احمد عبدالرحیم البردونی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- القمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق جزائری، چاپ سوم، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر مراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- المزی، جمال الدین، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: الرساله،

۱۴۰۶ق.

- مغنیه، محمد جواد، *الکاشف*، چاپ سوم، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۱م.
- المقریزی، احمد، *امتاع الاسماع*، تحقیق النمیسی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- الموصلی، ابویعلی، *مسند ابی یعلی*، تحقیق حسین سلیم اسد، بی جا، دارالمأمون للتراث، بی تا.
- الهیثمی، علی، *مجمع الزوائد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- نیشابوری، مسلم، *صحیح مسلم*، بیروت، دارالفکر، بی تا.





مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۶۳-۴۱

## بازتاب موضوعی قرآن کریم در آثار مصطفی لطفی منفلوطی\*

دکتر مهین حاجی زاده

دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان- تبریز

Email: hajizadeh\_tma@yahoo.com

علی خالقی

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مدنی آذربایجان- تبریز

Email: akhaleghi24@yahoo.com

### چکیده

قرآن کریم این وحی الهی با ادبیات غنی خود، همواره در طول تاریخ، ادیبان و شاعران را مسحور خود کرده و مضامین بلند و عمیق آن همواره الهام بخش شاعران و نویسندگان بزرگ بوده است. این امر در آثار ادبای معاصر عرب نیز بسیار مشهود است. آثار اکثر ادبای این دوره، سرشار از واژه‌های دینی و قرآنی بوده و تجلی بخش بسیاری از مضامین اعتقادی و اخلاقی قرآن کریم است و بهترین شاهد و مصداق برای اثبات اثرپذیری ادبای عرب از قرآن کریم در همه ادوار به شمار می‌رود. مصطفی لطفی منفلوطی یکی از نویسندگان بنام و مشهور مصری است که با داستان‌های زیبا و دل‌انگیزش بویژه «العبرات و النظرات» خاطری بس نیکو در میان مردم به جای گذاشت. وی در نویسندگی و ادبیات نابغه و در مقالات و کتبش، سبک و روشی منحصر به فرد داشت و از جمله ادیبانی بود که از مفاهیم والای قرآنی معرفت و شناخت جامعی داشت. او به عنوان یک مصلح اجتماعی با تکیه بر معانی و مضامین قرآنی در تلاش بود تا جامعه فاسد و عقب مانده مصر را که زیر یوغ بردگی غربیان بود برهاند و به آرمان‌های والا و شامخ مصر برساند. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی به بررسی بازتاب موضوعی قرآن کریم بر روی آثار منفلوطی پرداخته و به این نکته دست یافته است که قرآن کریم در تهذیب و تزکیه نفس منفلوطی، پیشبرد اهداف و بالابردن سطح ادبی آثار وی تاثیر بسزایی داشت.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، ادبیات عربی، منفلوطی، مضامین قرآنی، الفاظ قرآنی.

## ۱- مقدمه

قرآن کریم از آغاز نزول تا کنون به خاطر و حیانی بودن و در نتیجه برخوردار بودن از جمال لفظی و معنوی غیر قابل وصف، همواره الگوی بسیاری از شاعران و ادیبان بوده است. بنابراین تجلی قرآن در آثار ادبای معاصر پدیده‌ای جدید نیست چرا که آن‌ها از همان دوران نخست به تأثیر از این معجزه الهی، الفاظ، اسلوب و معانی آن را در ادبیات منظوم و مثنوی خود به کار می‌گرفتند. زیرا قرآن با ادبیات غنی که دارد آن‌ها را متحیر ساخته و در مقابل خود ناتوان کرده است. و این عجیب نیست که اسلوب قرآن و الفاظ آن در زبان مسلمانان به صورت نظم و نثر به کار آید. بلکه در هر دوره اصحاب شعر و ادب به فراخور ذوق و استعداد خود از گنجینه بی‌پایان الفاظ و معانی و مضامین قرآن کریم بهره‌ها برده‌اند. در ادبیات عرب نیز ادباء به کارگیری مضامین و الفاظ قرآن در آثارشان را موجب جلالت و فخامت آن اثر می‌دانستند. بنابراین در دوره‌های مختلف و به شکل‌های گوناگون از قرآن اقتباس کرده‌اند. می‌توان گفت که بعد از ظهور اسلام و نازل شدن قرآن، هیچ دوره‌ای از تاریخ ادبیات عرب از این تأثیرپذیری خالی نیست. چنانچه پیشینه اقتباس از قرآن در ادبیات عربی به دوره حیات پیامبر می‌رسد. زیرا همان طور که می‌دانیم برخی از شاعران نومسلمان مثل عبدالله بن رواحه، کعب بن زهیر و حسان بن ثابت به طور گسترده از الفاظ و معانی قرآن در اشعارشان استفاده کرده‌اند.

با گسترش جامعه اسلامی این تأثیرپذیری به طور مشهودی افزایش یافت و نه تنها مسلمانان بلکه غیرمسلمانان نیز آن را به کار بستند مانند اخطل شاعر مسیحی دوره اموی و ابوהלلال صابی نویسنده صائبی دوره عباسی. این تأثیرپذیری در عصر عباسی بیش از گذشته دیده می‌شود. مخصوصاً در نزد ابوالعتاهیه که به شاعر زهد معروف است. در ادبیات عصر مملوکی نیز استمداد و کاربرد مفردات متن قرآن وسیله‌ای شد که در آن دوران، ادبا به آن متوسل می‌شدند. (محمد عطا، ۵). در ادبیات معاصر عرب نیز، قرآن کریم به عنوان یک کتاب کاملاً ادبی، الگویی موفق و نمونه‌اعلای تأثیرگذاری بر مخاطب است و تاریخ ادبیات نشان می‌دهد که هر چه زمان گذشته، نفوذ معنوی قرآن کریم در ادبیات مردم مسلمان بیشتر شده است. مقصود این است که در صدر اسلام یعنی قرن اول و دوم ادبیات عرب آن مقداری که قرآن باید جای خود را باز کند، نکرده است و هر چه زمان می‌گذرد قرآن بیشتر آن‌ها را تحت نفوذ قرار می‌دهد. به طوری که تجلی قرآن را در ادبیات معاصر بیش از گذشته می‌بینیم.

منفلوطی نیز جز همان ادبایی است که تجلی آیات و مفاهیم قرآنی در ادبیاتش به وضوح دیده می‌شود. وی در دوره‌ای می‌زیست که استبداد بر جوامع عربی و به‌ویژه مصر حکمفرما بود. او با بهره‌گیری از آیات قرآنی و مفاهیم والای آن در صدد مبارزه با استعمار و اصلاح مصر برآمد. آثار و نوشته‌های منفلوطی آینه تمام‌نمای روح بلند پرواز و افکار مذهبی وی است که در آثار وی متجلی شده است. اما شاید سؤالی که مطرح شود این است که ۱- منفلوطی به چه شکل با بهره‌گیری از قرآن کریم به اصلاح جامعه مصر می‌پردازد؟ ۲- آرمان‌گرایی و مدینه فاضله نزد منفلوطی به چه صورت نمود پیدا می‌کند؟

مقاله حاضر درصدد است تا با تکیه بر روش توصیفی- تحلیلی در بررسی گوشه‌ای از تأثیرپذیری وی از دریای فصاحت قرآن کریم، به سؤالات فوق پاسخ دهد.

درزمینه پیشینه پژوهش می‌توان گفت: ادبیات عرب از قرآن بهره‌ زیادی برده است. چنان‌که قرآن روح جدیدی را بر ادبیات فراهم کرد و اسالیب بلاغی رفیعی را عطا کرد ولی علی‌رغم این که تولیدات ادبی - در همه ادوار ادب- چه شعر و خطابه و رسائل، از قرآن و اسلوب و مضامینش بهره‌مند شد، اما پژوهشگران ادب و ناقدان قدیم به بیان اثری که قرآن در ادبیات عرب گذاشته، توجه چندانی نداشته و برای این تأثیرپذیری جنبه مستقلی را در مطالعات خود اختصاص ندادند و فقط به طور گذرا به آن پرداخته‌اند. در دوره معاصر نیز با وجود پیشرفتی که در زندگی سیاسی و فرهنگی رخ داد و فرصت بهره‌گیری ادبا را از قرآن کریم به صورت‌های مختلف فراهم کرد، مطالعات ادبی چندانی در زمینه روی‌آوری و توجه به بیان اثر قرآن در ادبیات معاصر عرب و به‌ویژه نثر وجود ندارد و برعکس مطالعات زیادی را در زمینه بروز تأثیرات زندگی اروپایی در فرهنگ و ادبیات می‌بینیم. در زمینه موضوع حاضر نیز تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

## ۲- مختصری از زندگی ادبی منفلوطی

مصطفی لطفی منفلوطی در شهر منفلوط استان اسیوط مصر به دنیا آمد و در خانواده دوستدار علم و تقوی رشد یافت. پدرش «محمد بن محمد» عرب زبان بود که نسب او به امام حسین (ع) برمی‌گردد و مادرش «هانم حسین الشوریجی» نام داشت که ترک زبان بود (محمد عویضه، ۱۱). دروس ابتدایی را در محضر استاد «شیخ جلال الدین سیوطی» فرا گرفت. دستمایه شعری، ادبی پدرش تأثیر به‌سزایی در علاقه‌مندی «منفلوطی» به ادبیات عرب داشت؛ لذا شروع

به حفظ قصاید و خواندن کتاب‌های ادبی کرد؛ آیات قرآن را با یک بار خواندن و بدون تکرار به خاطر می‌سپرد. در یازده سالگی وارد دانشگاه «الازهر» مصر شد و علوم دینی و لغت را در آنجا فرا گرفت؛ اما اسلوب کتاب‌هایی که در آنجا تدریس می‌شد برایش قابل توجه و جالب نبود و به خاطر علاقه شدیدش به مطالعه کتاب‌های ادبی - اعم از شعر و نثر - برخلاف قوانین دانشگاه و مخالفت‌های اساتیدش به مطالعه این گونه کتاب‌ها می‌پرداخت (البستانی، ۳/۳۷۶).

فشارها و محدودیت‌های الازهر باعث شد که به حلقه درس «امام محمد عبده» بپیوندد و علوم ناقص و ادبیات ابتدایی خود را نزد او به حد کمال رساند. امام عبده او را شیفته خود ساخت به گونه‌ای که از آن پس منفلوطی را مصلحی اجتماعی و مسلمانی غیور می‌بایم که در این دو صفت به امام خود اقتدا کرده بود. همراهیش با امام سبب شد که با «سعد زغلول» و «علی یوسف» صاحب روزنامه «المؤید» نیز آشنا شود؛ این سه پس از استعداد فطری و راهنمایی‌های پدرش در تکوین شخصیت او نقش بسزایی داشتند. (زیات، ۱/۳۴۰-۳۴۱) اما در مورد شخصیت ادبی او باید بگوییم که او در خانواده‌ای ساده و بسیار متدین و وطن دوست رشد کرد؛ لذا وقتی به آن جامعه متجدد و غرب زده و مردمی می‌نگریست که برگرد گناه جمع می‌شدند و به برتری‌ها و فضایل شرقی شان بی‌اعتنا بودند و کرامت و شرافتشان از بین رفته بود، سخت دچار تشویش خاطر می‌شد و این یکی از بزرگترین انگیزه‌ها برای نویسندگی او بود. منفلوطی در ادبیات خود به دنبال دوری از تقلیدهای نوشتاری بود و بیشتر به اوضاع و احوال اجتماعی می‌پرداخت. وی نظرات خود را در هفته نامه المؤید چاپ می‌کرد تا اینکه همه نگاه‌ها به سوی او جلب شد. نثر منفلوطی به دور از تکلف و پیچیدگی است و افکارش در زبانی ساده و روان، و به طور کلی داستان در نظر منفلوطی چیزی جز وسیله‌ای برای رسیدن به اصلاح جامعه با طرحی که خودش ترسیم کرده، نیست (شکیب، ۳۱۱). او از فساد و بی‌بندوباری‌های موجود در جامعه که تحت تأثیر فرهنگ غربی بود، رنج می‌برد، لذا در آثارش جوانان را به زندگی پاک و عدم تقلید از بیگانگان دعوت می‌کند و از آنان می‌خواهد که اصالت و میهن و تاریخشان را حفظ کنند. شرق‌گرایی «منفلوطی» زمانی آشکار می‌شود که هموطنانش را به احترام به خویش و تاریخشان و عدم تقلید کورکورانه از تمدن غرب دعوت می‌کند و این دعوت از خصوصیات تمامی نوشته‌های اوست. او منکر وجود معایب و نقصان‌ها و ایرادهای شرقیان نیست اما راه اصلاح آن را پناه بردن به تمدن غرب نمی‌داند. او نوشته‌های مفید و برترین‌های ادبیات غرب را برای ما ترجمه کرده و بعضی از آداب و رسوم تمدنشان را

برای شرقیان نقل می‌کند؛ اما نه برای اینکه بدون هیچ‌گونه تفکر و کورکورانه از آن‌ها تقلید کنند بلکه برای این که بهترین آن‌ها و آنچه را موافق با خلق و خو و آدابشان است، برگزینند. منفلوطی انسانی شرقی و غیرتمند بود که مخلصانه مردم را به خوبی‌های فرهنگ شرق دعوت و از تبعیت تمدن غرب منع می‌کرد؛ تمدنی که با خوش آب و رنگ جلوه دادن مفاسد، سعی در انتشار آن در میان تمامی ملت‌ها دارد (المقدس، ۲۸۹).

### ۳- منفلوطی و تأثیرپذیری از آیات قرآن کریم

با توجه به آگاهی وافر منفلوطی از قرآن، گرایش به سوی قرآن و بهره‌گیری از آن در نوشته‌های وی متجلی است. چرا که منطقی وی، منطقی قرآنی بوده است. در واقع او آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/۱۱) «خدا چیزی را که از آن مردمی است دگرگون نکند تا آن مردم خود دگرگون شوند»، را شعار راه خود قرار داده بود. لذا آیات قرآن به خوبی در آثار او رسوخ یافته به طوری او را قادر ساخته هر سخنی را در قالب و ساختار آیات قرآن جای دهد. منفلوطی با تکیه بر این الفاظ ناب راه به کار بستن آن را در پیش گرفته است و به قدری این مفاهیم و تعلیمات قرآنی در دل و جان وی نشسته که از آیات قرآنی به عنوان الگو و راهبری گرانها در راستای اصلاح جامعه و مبارزه با فساد به کار گرفته است. (الفاخوری، ۱۰۸۱) که در این پژوهش به این ذوق ادیبانه منفلوطی با مضامین قرآنی پرداخته می‌شود:

#### ۳-۱ کیفر و عقاب اعمال ظالمان و بدکاران

در جهان‌بینی اسلامی زندگی این جهانی انسان به گونه‌ای برنامه‌ریزی شده است تا مؤمن پس از مرگ در آخرت سعادتمند باشد میزان سعادتمندی و شقاوت هر کس به مقدار برخورداری او از ثواب و عقاب اخروی بستگی دارد. در همین راستا خداوند کوچک‌ترین اعمال انسان را حسابرسی خواهد کرد و در قرآن کریم از ثواب و عقاب آن خبر داده است و در این بین انسان‌های ظالم و فاجر جزای اعمال خود را در آخرت خواهند دید و این وعده الهی است که یقیناً محقق خواهد شد. منفلوطی در داستان «رسالة الغفران» برای آگاهی از پاداش و عقاب اعمال انسان‌ها طی سفری به عالم برزخ به دیدار بهشتیان می‌رود و پس از آن دوستش (جبله) و اعمال بدش را به یاد آورده و آرزو می‌کند که ای کاش به مانند اهل بهشت از احوال اهل جهنم نیز آگاه شود، آن‌گاه آیه شریفه ۵۵ سوره صافات به ذهنش خطور می‌کند

که حاکی از آن است که آتش دوزخ در برابر اعمال سیئه انسان مهیاست. او برای تبیین این مفهوم، این آیه را در نوشته‌های خود اقتباس کرده است: «فاطلع فرآه فی سواء الجحیم»، «آنگاه خود بنگرد و او را در میان دوزخ معذب بیند» (منفلوطی، ۱/ ۱۰۶).

منفلوطی در ادامه سفرش با مشاهده اهل جهنم و دوزخ که از شدت عذاب آن همگی یک صدا ضجه می‌زنند، این آیه قرآنی را می‌آورد تا خواننده تصویری واقعی از عذاب سخت جهنم در ذهنش نمود پیدا کند؛ عذابی که خداوند متعال انسان را از آن بیم داده است. وی در ادامه مشاهدات خود از کیفر و عقاب در جهنم، هنگامی که به توصیف ملوک و پادشاهانی می‌پردازد که به سبب ظلم و ستمشان در دنیا به در جهنم به غل و زنجیر کشیده شده‌اند، با الهام از آیه ۳۷ سوره فاطر: «وهم یصطرخون فیها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غیر الذی کنا نعمل»، «و آن کفار در آتش دوزخ فریاد و ناله کنند که ای پروردگار ما را از این عذاب بیرون آور تا برخلاف گذشته به اعمال نیک بپردازیم»، وعده‌های الهی را درباره عذاب ستمکاران با قطعیت و بدون شک و تردید به تصویر کشیده است: «ربنا ارجعنا نعمل صالحا غیر الذی کنا نعمل» (پروردگارا ما را بازگردان تا اعمال صالحی انجام دهیم، غیر از آن کارهایی که قبلا انجام می‌دادیم) (همان، ۱۰۷).

و در ادامه در توصیف اهل دوزخ که به دنبال فریادرس و کمک هستند، با آوردن آیه ۳۷ سوره فاطر تصویرگری خود را از احوال جهنم کامل می‌کند تا به مخاطب دیدگاه کامل‌تری نسبت به احوالی که در جهنم بر ظالمان می‌گذرد، ارائه دهد: «أولم نعلمکم ما یتذکر فیه من تذکر و جاءکم النذیر فذوقوا فما للظالمین من نصیر»، «آیا شما را به اندازه‌ای عمر ندادیم که هر که اهل تذکر و پند شنیدن است در این مدت متذکر شود؟ پس عذاب دوزخ را بچشید که ستمکاران را هیچ یار و نجات دهنده‌ای نخواهد بود» (همان، ۱۰۷).

منفلوطی در داستان «الصدق و الکذب» درباره این که تمامی اعمال انسان از خوب و بد در آخرت دارای پاداش و عذابی است و خداوند علیم طبق وعده‌هایی که در کتاب خویش قرآن کریم در مورد کیفر و عقاب دروغ‌گویان داده است که در جهنم بدترین و دردناکترین عذاب را برای آنان فراهم می‌آورد، برای آگاهی مخاطبش و بیان انذار خداوند در این باره از مفاهیم این آیه شریفه در ابتدای داستان خویش سود جسته است. خداوند در آیات ۱۳ تا ۱۸ سوره علق به کیفر و عقاب شدید دروغ‌گویان اشاره کرده و می‌فرماید: «أرأیت إن کذبَ وتوَلَّى کَلَّا لئن لَمْ یَنْتَه کَنْسَفَعَا بِالنَّاصِیَةِ فَلَیْدَعُ نَادِیَهُ سَنَدَعُ الزَّبَانِیَةَ»، «آیا شما مردم بر این کسی که حق را تکذیب

می‌کند چه رأی می‌دهید اگر او دست نکشد البته خدا موی او پیشانیش بگیرد آنگاه او هر که خواهد بخواند و ما فرشتگان قهر و عذاب که زبانیه دوزخ‌اند برگرفتن او می‌خوانیم».

منفلوطی در ابتدای داستان با تأثیر از مفاهیم والای آیات فوق می‌گوید: «و سمعت بالكذب و ما أعد الله للكاذبين من سوء العذاب و أليم العقاب» (سخن دروغ را شنیدم و در حالی که خداوند برای دروغ‌گویان از عذاب بد و مجازات دردناک آماده کرده است) (همان، ۱۱۹).

منفلوطی برای انذار مخاطب مبنی بر این که خداوند کسانی را که زندگی دنیوی را بر آخرت ترجیح داده‌اند، بیم می‌دهد و این که این قبیل اعمال باعث دوری از اسلام و وحدانیت خداوند می‌شود که در نهایت منجر به سلب نعم‌ها از جانب خداوند و سیطره دشمنان و برده‌گی آن ملت می‌شود، با استناد به آیه قرآن به ذکر این تعبیر والا پرداخته است: «فعاقبکم الله علی ذلک بسبب نعمتکم، و... والله شدید العقاب» (و خداوند شما را به سبب نعمت‌هایی که به شما عطاء کرده مورد جزاء قرار خواهد داد، و... و عقاب خداوند بسیار سخت است) (منفلوطی، ۷۷/۲) که تعبیر «والله شدید العقاب» برگرفته از آیه ۴ سوره حشر است: «اللہ فإن الله شدید العقاب»، «عقاب خدا بسیار سخت است».

منفلوطی به ذکر جهل و نادانی زوجها در زندگی پرداخته که باعث گرفتاری در ورطه بدبختی و فقر می‌شود و این که در این داستان یکی از زوجین با مسموم کردن طرف مقابل در صدد بود تا کارش را انجام دهد که منفلوطی با الهام از آیات سوره الشمس این کار زوج را با تشبیهی تلخ و گزنده به بریدن سر شتر حضرت صالح همانند کرده که وی با ذکر این مفهوم قرآنی سعی در اثبات این دو کار شوم دارد که هر دو قابل سرزنش هستند و این آیه به بهترین صورت ممکن این معنی را در ذهن خواننده تداعی می‌کند. در آیات ۱۱ تا ۱۵ سوره الشمس که خداوند حکیم می‌فرماید: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا.. فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذُنُوبِهِمْ فَسَوَّاهَا»، «طایفه ثمود از غرور و سرکشی پیغمبر خود را تکذیب کردند هنگامی که شقی تریشان برانگیخته شد. آن قوم رسول را تکذیب و ناقه او را پی کردند خدا هم آنان را به کیفر و گناهشان هلاک ساخت».

منفلوطی با تأییدی از آیات شریفه فوق در این موضوع می‌گوید: «و سقاها مخدرا، فعقرها کما عقر شقی ثمود الناقة من قبل» (و به آن ماده ای مخدر را نوشاندند و آن را پی کردند همان‌طور که قبلاً شخص شقی در قوم ثمود شتر را پی کرده بود) (منفلوطی، ۱۳۴).

منفلوطی در داستان «الذکری» به توأمان بودن حزن و شادی در زندگی اشاره می‌کند که

این دو در پس هم می‌آیند و این‌که هر کاری مطابق خواست و مشیئت الهی است و خداوند تبارک تعالی همیشه و در هر لحظه به صلاح و منفعت بندگان عمل می‌کند و خسران و زیان را برای وی نمی‌خواهد. نویسنده با الهام از آیه ۴۴ سوره یونس: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْبَاطِلَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»، «خداوند هرگز به مردم ستم نمی‌کند ولی مردم خود در حق خویش ستم می‌کنند» برای تاکید و تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب و این‌که خداوند قطعاً نسبت به بندگان خود مهربان و به صلاح آنان رفتار می‌کند این چنین می‌گوید: «لَا يَظْلِمُ اللَّهُ عَبْدًا مِنْ عِبَادِهِ وَلَا يَرِيدُ بِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ فِي شَأْنٍ مِنَ الشُّؤْنِ شَرًّا وَلَا ضَرًّا» (خداوند به هیچ یک از بندگان خود ستم نمی‌کند و خداوند بر هیچ کسی در انجام امورش خواهان ستم و بدی نیست) (همان، ۴۴۶).

او در مضمونی مشترک با مطلب فوق به این نکته اشاره دارد که بیشتر کیفر و عذاب‌هایی که بر انسان وارد می‌شود همگی حاصل اعمال ظالمانه و فاجرانه خود آن‌هاست این گونه انسان‌ها در حقیقت خود به نفسشان ستم می‌کنند و خداوندی که برای هر عمل انسان جزایی نهاده ظالمان این کیفر و عقاب را از جانب خداوند می‌دانند در حالی که پاسخ اعمال ناشایستشان است و منفلوطی نیز با ذکر تمامی رفتارها و اعمال ظالمانه انسان در نهایت امر با ذکر آیه شریفه ذیل موضوع فوق را با قطعیت در ذهن خواننده نهادینه می‌کند و این‌که در مقابل خداوند علیم هیچ‌یک از این دلیل تراشی‌ها سودمند نخواهد بود چون این عقاب در برابر ظلم و جور خود انسان‌هاست. و در همین موضوع منفلوطی با استناد به آیه ۳۳ سوره نحل بدین مطلب اشاره دارد و می‌گوید: «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»، «و خداوند اصلاً به آنها ستم نکرد بلکه آن‌ها خود به نفس خویش ستم می‌کردند» (همان، ۴۸۳).

منفلوطی با دید انتقادی و خصمانه‌ای نسبت به ثروتمندان و سرمایه‌دارانی که بدون در نظر گرفتن فقراء و مستمندان، در فکر جمع اموال، بناء قصرهای مجلل و خوشگذرانی هستند و راه بخل و ظلم را در پیش گرفته‌اند نسبت به عقاب سخت خداوند که در انتظار آن‌هاست انذار می‌دهد و در این راستا به آیه شریفه ۱۲۹ سوره انعام اشاره می‌کند که کسانی راه بخل را در پیش گرفته‌اند و کار خیری انجام ندادند خداوند با تسلط کردن افرادی ستمگر و جبار بر آن‌ها جزای آنان را این گونه می‌دهد و نویسنده با استناد به این آیه چنین می‌گوید: «وَكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون»، «و همچنین ما برخی ستمکاران را بر بعضی دیگر به مخالفت برگماریم به سبب آنچه کسب کرده‌اند» (منفلوطی، ۹۶/۳).



## ۳-۲ جزاء و پاداش اعمال صالحان

منفلوطی در داستان «یوم الحساب» در طی سفری خیالی به عالم آخرت، از حسابرسی اعمال انسان‌های صالح و مومن و وعده بهشت جاودان خداوند برای بندگان نیکش سخن به میان می‌آورد. نویسنده با بکارگیری مفهوم آیه ذیل سعی در تحریک و تشویق خواننده به انجام عمل صالح دارد و در این راستا از جزاء و پاداش بس ارزشمند خداوند که همان جنة المقيم است، سخن گفته و به آیه ۲۲ سوره شوری اشاره می‌کند که می‌فرماید: «والذین آمنوا وعملوا الصالحات فی روضات الجنات لهم ما یشاؤون عند ربهم»، «و آنان که برخدا ایمان آوردند و نیکوکار شدند در باغ‌های بهشت منزل یافته و نزد خدای خود هرچه خواهند بر آنان مهیاست». منفلوطی با استناد به مفهوم آیه فوق به مانند یک مصلح دینی به صالحان و نیکوکاران وعده خداوند را متذکر شده و می‌گوید: «ما أعد الله عباده الصالحین فی جنته من النعم المقیم» (نعمتهای جاودانی که خداوند برای بندگان صالحش در بهشت فراهم آورده است). (منفلوطی، ۴۵).

نویسنده با اسلوبی زیبا مردم را به وفاداری و شکیبایی در بیشتر امور دعوت می‌کند او با ذکر داستانی کوتاه در مورد دو زوجی که بعد از چند سال ازدواج زن نابینا شده و مرد وی را طلاق می‌دهد، سعی در اثرگذاری بیشتر در ذهن مخاطب دارد. ازدیدگاه وی انسان در هر حال باید بر مصائب روزگار و امتحان‌های الهی صبر و بردباری پیشه کند تا از اجر و ثواب دنیوی و اخروی برخوردار شود. خداوند در آیه ۱۴۸ سوره آل عمران درباره صابران و ثواب و اجر آنان نزد خود، سخن به میان آورده و می‌فرماید: «فأتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله یحب المحسنین»، «پس خدا پاداش در دنیا و ثواب نیکو در آخرت نصیبشان گردانید، که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد». منفلوطی نیز با الهام از آیه فوق به زیبایی به این موضوع اشاره دارد: «تدخر لنفسك عند الله من المثوبة و الأجر ما یدخر أمثالك من الصابرين المحسنین» (برای خودت نزد خداوند ثواب ذخیره کن چنان‌که امثال تو از انسان‌های صبور نیکوکار ذخیره می‌کنند) (منفلوطی، ۱۱۳/۲).

منفلوطی در این قسم از نوشته‌های خود به مضامین والایی همانند کمک و مساعدت به هم نوعان خود و ارزش والای این اعمال اشاره دارد و این‌که در این صورت انسان نزد خداوند از اجر دنیوی و اخروی بهره‌مند خواهد شد. او در ادامه داستان «الاستعمار الأروبی» به این موضوعات اشاره کرده و در انتهای داستان برای این‌که نویسنده نشان دهد که داستان دارای

مضامینی والا بوده و مطلب نیز از سوی خواننده به راحتی مورد پذیرش واقع شود، به آیه ۱۴ سوره قصص استناد می‌کند که می‌فرماید: «آئیناه حکما وعلما وکذلک نجزی المحسنین»، «ما به او حکم نبوت و مقام علم عطا کردیم و چنین پاداش به مردم نیکوکار می‌دهیم». منفلوطی نیز مضمون جزاء نیکوکاران در مقابل اعمالشان را با الهام از قرآن کریم در جایگاه‌های مختلف نوشته‌های خود به کار برده و در متن زیر با تأکید به زیبایی آن را به تصویر کشیده است: «کذلک یجزی الله المحسنین خیر جزاء بما فعلوا» (این چنین خداوند نیکوکاران را به سبب آنچه انجام داده‌اند، پاداشی نیکو می‌دهد) (منفلوطی، ۱۳۹۶). و منفلوطی با بکارگیری ادات تأکیدی همچون «خیر جزاء» در تلاش برای تأکید بیشتر نسبت به این‌که اجر و ثواب خداوند حکیم برای نیکوکاران بسیار و ناب‌ترینش می‌باشد.

او در داستان «رسالة الغفران» سفری را به عالم الآخرت آغاز می‌کند که به دنبال برخورد با اشخاص مختلفی که هر کدام به سبب اعمال خود وارد بهشت یا جهنم می‌شوند، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که رحمت و آمرزش الهی بر همه چیز غلبه دارد. او با استناد به آیه ۱۵ سوره محمد به توصیف بهشت و اهل آن پرداخته و می‌گوید بهشت با نعمت‌های زیبایش از وعده‌های خداوند به انسان‌های با تقوا است: «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غیر آسن وأنهار من لبن لم یتغیر طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربین وأنهار من عسل مصفی ولهم فیها من کل الثمرات»، «داستان بهشتی که به متقیان وعده دادند این است که در آن باغ بهشت نهرهایی از آب زلال دگرگون ناشدنی است و نهرهایی از شیر بی آنکه هرگز طعمش تغییر کند و نهرهایی از شراب ناب که نوشندگان را به حد کمال لذت بخشد و نهرهایی از عسل مصفی و تمام انواع میوه‌ها بر آنان مهیاست» (منفلوطی، ۱۳۹۶). منفلوطی در بسیاری از داستان‌های خود تبحر و چیرگی خود در قرآن کریم را به مخاطبان خود نشان می‌دهد و بهره‌گیری از آن در جهت پیشبرد اهداف والای خود برای آگاهی و هدایت جامعه‌اش را در اولویت خویش قرار می‌دهد، در همین راستا در بسیاری از داستان‌های عبرت‌انگیز خود به آوردن مضمون آیات قرآنی بسنده نکرده و خود آیات مبارکه را آورده است که نشان از تسلط زیاد در موضوعات قرآن می‌باشد.

منفلوطی در داستان «رسالة الغفران» در توصیف زیبایی‌های بهشت، با تأثیرپذیری از تعبیر قرآنی برای واقعی و حتمی جلوه دادن نعمت‌های بهشتی و اوصاف بی‌بدیل آن و برای ایجاد رغبت و تشویق مخاطب به عمل صالح از تعبیر و مفاهیم قرآنی بهره گرفته است. و در این

راستا از آیه ۴۴ سوره صافات الهام گرفته است. در این آیه خداوند می‌فرماید: «فی جزات النعیم علی سرر متقابلین»، «در آن بهشت پر نعمت متنعمند. بر تخت‌های عالی رو به روی یکدیگر نشسته‌اند».

و تعبیر منفلوطی: «مررنا بروضة من الرياض الجنة... جمع کثیر علی سرر متقابلین او علی الأرائک متکئین» (بر یکی از باغ‌های بهشت گذشتیم... جمع زیادی بر تخت‌های عالی روبروی یکدیگر نشسته‌اند و بر آن تکیه زده‌اند) (منفلوطی، ۶۰). که تعبیر «علی سرر متقابلین» و «متکئین» فیها علی الأرائک را به ترتیب با استناد از آیات ۴۴ سوره صافات و ۳۱ سوره کهف آورده است.

منفلوطی در آثار خویش به‌مانند یک فرمانده جنگی شروع به تهییج و تحریک مردان ملتش در برابر بیگانگانی می‌کند که به کشورشان تهاجم کرده‌اند و نور و روشنایی و سعادت را در برابر چشمان آنان مجسم می‌کند و این نبرد علیه باطل را حقی می‌داند که خداوند به آن دستور داده و وعده خداوند در این راه صبر و مبارزه در مقابل دشمنان و در نهایت پیروزی حتمی است. منفلوطی با تاثیر از این آیه در تلاش برای تقویت روحیه و دادن صبر به مبارزان کشورش است تا با ایمان و روحیه‌ای افزون در این جنگ گام بگذارند.

خداوند در آیه ۱۱۱ سوره توبه به وعده نیکوی خود به مؤمنینی که در راه خدا جنگیده‌اند، اشاره کرده می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَمَنْ أَوْفَى بَعْثَهُ مِنَ اللَّهِ»، «همانا خدا جان و مال اهل ایمان را به بهای بهشت خریداری کرده آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند پس به قتل می‌رساند و کشته می‌شوند این وعده قطعا است و هر کس به عهد خود نسبت به خداوند وفا کند». و منفلوطی خود نیز با تاثیر گرفتن از آیه مبارکه فوق، ملتش را تشویق به جنگ علیه ظالمان می‌کند و با استفاده از تکرار واژه «وعد» سعی در تثبیت این معنا در ذهن مخاطب دارد و ادوات تأکید به محقق الوقوع بودن سخن منفلوطی اشاره دارد: «إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ النُّصْرَ وَوَعَدْتُمُوهُ الصَّبْرَ فَأَنْجِزُوا وَعَدَكُمْ، يَنْجِزْ لَكُمْ وَعْدَهُ» (خداوند به شما پیروزی وعده داد و شما به او وعده صبر و بردباری داده‌اید پس به وعده‌هایتان عمل کنید تا خداوند نیز وعده شما را عملی کند) (منفلوطی، ۱۷۱/۲).

### ۳-۳ صبر و بردباری

یکی دیگر از صفات نیکو و کلیدی انسان که در قرآن کریم به آن زیاد اشاره شده صبر و

شکیبایی است. خداوند در بسیاری از آیات، انسان‌ها و پیامبران را به صبور بودن توصیه کرده است چرا که صبر حالتی نفسانی است که منجر به ایستادگی در مقابل مصائب و بلاها می‌شود. منفلوطی با مهارت و به زیبایی در داستان «البعث» در مورد صبر بر مصائب و مشقات در دنیا سخن می‌گوید. او از زیستن با انسان‌هایی که در مقابل نعمت‌های خداوند کفران و ناسپاسی می‌کنند، و حرام‌های خداوند را حلال می‌دانند، متأسف و اندوهگین است اما چاره‌ای جز صبر و بردباری نمی‌یابد به این امید که خداوند معین یاری رساند. او با الهام از آیه ۱۸ سوره یوسف در این خصوص می‌گوید: «فصبر جمیل والله المستعان علی ما تصفون»، «پس در هر صورت صبر جمیل کنم که بر این بلیه که شما اظهار می‌دارید پس خداست که مرا یاری تواند کرد» (همان، ۳۸۹).

منفلوطی در داستان «رسالة الغفران» در توصیف احوال بهشتیان می‌گوید هنگام ورود به بهشت ننگبانان با سلام و تحیت از مؤمنان و صابران و بهشتیان استقبال می‌کنند که آن نتیجه صبر و بردباریشان است. او برای به تصویر کشیدن زیبایی‌های دل‌انگیز بهشت و ترغیب مخاطب به صبر و شکیبایی و این‌که افراد صالح به عاقبتی نیکو خواهند رسید به آیه ۲۴ سوره الرعد استناد کرده و می‌گوید: «سلام علیکم بما صبرتم فنعیم عقبی الدار»، «سلام و تحیت بر شما باد که صبر پیشه کردید و بس نیک است سرانجام این سرای» (منفلوطی، ۶۰).

او در داستان «الجزع» به بی‌تابی و جزع انسان‌ها اشاره دارد که ارزشی در این دنیای فانی ندارد زیرا در دیار آخرت سودمند نخواهد بود و انسان هیچ‌گاه نباید در برابر هرگونه مصائب یا مشکلی ناامید گردد و باید راه‌های نفوذ یأس و ناامیدی که از جانب شیطان است را مسدود کرد. منفلوطی با الهام از آیه زیر در نوشته‌های خویش مخاطب خود را به صبر و امیدواری دعوت می‌کند تا یأس و ناامیدی بر وی نتواند غلبه کند. خداوند حکیم در آیه ی ۵۶ سوره حجر می‌فرماید: «قال ومن یقنط من رحمة ربه إلا الضالون»، «ابراهیم گفت: به جز مردم گمراه چه کسی از لطف خدای خود ناامید می‌شود؟».

منفلوطی با تأثیرپذیرفتن از مفهوم آیه فوق خواننده داستان‌های خویش را به امید و عدم یأس دعوت می‌نماید که همانا ناامیدی از گناهان به‌شمار می‌آید که طبق فرمایش خداوند متعال فقط گمراهان بسوی ناامیدی راه می‌جویند و منفلوطی نیز با بکارگیری فعل نهی «لا تجعل» با قاطعیت و تأکید بیشتری مضمون خود را چنین بیان می‌دارد: «ولا تجعل للیأس سبیلا الی نفسک» (و یأس و ناامیدی را بر خودت مسلط مکن) (منفلوطی، ۲۲۷/۱).

نویسنده در داستان «رثاء» در گفتگو با شخصی که همه حوادث را مصیبتی از جانب خدا پنداشته و حوادث پیش آمده را ناعالادنه قلمداد می‌کرد، در مقام پاسخ چنین اظهار می‌کند که اینها همه امتحان و آزمایش‌های الهی هستند که انسان‌های مؤمن و صبور از عهده آن بر می‌آیند و در نزد خداوند نیز اجر و پاداشی والا می‌یابند. این مفهوم که مطابق فرمایشات خداوند می‌باشد، برای مخاطب بهترین و عاقلانه‌ترین جواب است. خداوند حکیم در آیه ۲۰ سوره فرقان با اشاره به امتحان و آزمایش وی بر بندگان خود، از آن‌ها می‌خواهد که صبر پیشه کنند: «وجعلنا بعضکم لبعض فتنة أتصبرون وکان ربک بصیرا»، «و ما بعضی از شما بندگان را سبب آزمایش برخی دیگر می‌گردانیم، آیا صبر خواهید کرد؟ و پروردگار تو بیناست».

و نویسنده نیز با تأثیرپذیری از آیه فوق چنین می‌گوید: «إن الله یمتحن عباده لیعلم الذین صبروا فیدخر لهم فی دار نعیمه من المثویة و الأجر» (خداوند بندگان را امتحان می‌کند تا کسانی را که صبر پیشه کرده‌اند بشناسد و برای آنان در بهشت جاودان اجر و پاداش ذخیره کند) (همان، ۲/ ۱۸۹).

### ۳-۴ روز حساب و معاد

به قیامت معاد گفته می‌شود از آن جهت که محل بازگشت است و در میان کتب آسمانی تنها قرآن کریم است که به تفصیل از روز رستاخیز سخن رانده است و ایمان به آن هم‌تراز ایمان به خدا به شمار می‌آید که از اصول اسلام شمرده شده و انسان را به ملازمت تقوا و اجتناب از اخلاق ناپسندیده و گناه و ادا می‌کند. منفلوطی نیز به روز حساب اذعان دارد، این امر به وضوح در نوشته‌های وی نمایان است. منفلوطی در نوشته‌های خود به رحمت‌های لایتناهی الهی اشاره دارد و انسان را به همین رحمت و مهربانی فرا می‌خواند و این رحمت را سبب دوستی، انس، الفت و از بین رفتن ظلم و فقر و بدبختی می‌داند. در دیدگاه وی انسان نیکوکار برتر از فرمانده و مجاهد است و در نهایت همه باید تسلیم اوامر خداوند باشند زیرا زنده کردن و میراندن همه دست اوست. نویسنده با آوردن این مضمون قرآنی اشاره به قدرت بالای خداوند دارد تا تفاوت‌ها آشکارتر گردد. خداوند در آیه ۱۹ سوره روم این‌گونه به قدرت خود در زنده کردن و میراندن تمام موجودات عالم اشاره می‌کند: «یخرج المیت و یخرج المیت من الحی و یحیی الأراض بعد موتها و کذلک تخرجون»، «خدایی که زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون آورد و زمین را پس از مرگ زنده گرداند و همین‌گونه شما را هم بیرون آرد».

همان‌طور که در متن زیر مشاهده می‌شود منفلوطی با اقتباس از خود سوره هود به مسأله میراندن و زنده کردن انسان‌ها توسط خداوند اشاره دارد که با تأثیر از آیه شریفه فوق چنین می‌گوید: «و کم بین من یحیی المیت... و من یمیت الحی» (و چه اندازه تفاوت است میان کسی که مرده‌ها را زنده می‌گرداند و زنده‌ها را می‌میراند) (همان، ۹۲/۱).

منفلوطی در پرسش و پاسخ با دوستش در مورد یوم الحساب، خطاب به دوستش چنین می‌گوید: خداوند نسبت به هر ظاهر و باطنی آگاه است. او برای بیان قطعیت و حتمیت این‌که خداوند در آن دنیا تمام اعمال انسان را - چه ظاهر و باطن - حسابرسی خواهد کرد، از آیه شریفه ۲۲ سوره ق الهام گرفته است. در این آیه خداوند درباره زمان برپایی محشر می‌فرماید: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»، «و تو از این روز سخت مرگ در غفلت بودی تا آنکه ما پرده از کار تو براندختیم و امروز چشم بصیرت بیناتر گردید». منفلوطی با الهام از مضمون آیه فوق درباره این‌که در روز حساب همه چیز در برابر خداوند آشکار می‌شود و هیچ چیز پنهان نمی‌ماند، این چنین می‌گوید: «إِنَّهُ كَشَفَ الْغِطَاءَ فِي هَذِهِ الدَّارِ، وَ إِنَّ قَدْرَ رَفْعِ الْحِجَابِ بَيْنَ النَّاسِ، فَلَا سِرَّ وَ لَا جَهْرٍ... وَ لَا بَطْنٍ وَ لَا ظَهْرٍ» (خداوند در این دنیا پشت پرده‌ها را آشکار می‌کند، و اگر او حجاب و پوشش را در بین مردم بردارد دیگر هیچ راز و آشکار و پیدا و پنهانی نخواهد بود) (همان، ۱۴۵/۱).

منفلوطی در همان داستان «یوم الحساب» به روز محشر اشاره دارد که روز محاسبه اعمال و جزاء است. در این روز کسانی که عمل صالح و تقوا پیشه کرده‌اند به آسانی حسابرسی خواهند شد و نویسنده با آوردن این آیه سعی در دادن وعده نیکو به انسان‌هایی است که عمل صالح و تقوا انجام داده‌اند: «حاسبینی حسابا یسیرا» (خداوند مرا به آسانی حسابرسی خواهد کرد) (همان، ۱۴۵/۱). مفهوم فوق برگرفته از آیه ۸ سوره انشقاق است که خداوند درباره کسانی که نامه اعمالشان به دست راستشان است می‌گوید: «فسوف یحاسب حسابا یسه یسیرا»، «آن کس بسیار حسابش آسان کنند».

منفلوطی در داستان «العبرات» از مرگ و حتمی بودن آن سخن به میان می‌آورد که مرگ هر لحظه در کمین است و اظهار تعجب می‌کند که هر روز قوافل مرگ بر انسان‌ها می‌گذرد ولی همه آن را دور می‌پندارند. او گفتن «لا حول و لا قوة الا بالله» و «إنا لله و إنا الیه راجعون» را بهترین ذکر در مواجهه با مرگ و مصائب می‌داند و تلاش می‌کند با بکارگیری این دو آیه قرآنی در مقابل حوادث روزگار، مخاطب خود را برای رسیدن به آرامش روحی و روانی آماده

کند.

او از روز حساب و از آشکار شدن همه پنهان‌ها در آن روز سخن می‌گوید. او شخصی را که هم اکنون از دنیا رفته و در جهان برزخ به سر می‌برد، مورد انتقاد قرار می‌دهد چرا که این شخص در دنیا عملی جز جمع مال و ثروت نداشته و توشه‌ای نیک برای روز قیامت فراهم نیاورده است. منفلوطی از آیه قرآنی ۱۰۳ سوره هود برای توبیخ و انذار چنین شخصی بهره می‌گیرد. در آیه ۱۰۳ سوره هود خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «إِن فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَن خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لِّه النَّاسِ وَذَلِكَ يَوْمَ مَشْهُودٍ»، «همانا در این هلاک بدکاران، آیت و عبرتی است بر آن کس که از عذاب روز محشر بترسد که روز محشر روزی است که همه خلق را در آن جمع آورند و آن روز، روز حضور همگان است». نویسنده با تأثیرپذیری از آیه شریفه فوق به زیبایی به روز رستاخیز اشاره می‌کند: «و أَعَدَّ عِدَّتَهُ لِلْوَقُوفِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَى فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ الْمَشْهُودِ، يَوْمَ تَكْشِفُ الْهِنَاتِ» (وسایلیش را در آن روز مشهود، روزی که عیوب آشکار می‌شود برای ایستادن در برابر خداوند تعالی آماده کرد) (همان، ۱۲۹/۲).

منفلوطی همچنین در نوشته‌هایش به احوال و شرایط روز قیامت اشاره می‌کند و جهت ترسیم روز بعث و رستاخیز، داستان حضرت ابراهیم (ع) را برای دوستش تعریف می‌کند و در این راستا با استناد به آیه ۲۶۰ سوره بقره به زیبایی با مخاطبش درباره روز قیامت به محاضره برخاسته و درباره اطمینان وی از روز رستاخیز و توانایی و قدرت خداوند در زنده کردن مردگان سخن می‌گوید. خداوند تعالی در این آیه می‌فرماید: «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا»، «خداوند فرمود: چهار مرغ بگیر و گوشت آن‌ها را به هم درآمیز نزد خود، آنگاه هر قسمتی را بر سر کوهی بگذار، سپس آن مرغان را بخوان که به بسوی تو شتابان پرواز کنند» (منفلوطی، ۳۸۲).

### ۳-۵ قدرت و قضاء و قدر الهی

قضاء و قدر به معنای یکسره کردن و سنجش و اندازه‌گیری است و منظور این‌که خداوند برای هر موجودی حدود کمی و کیفی و زمان و مکان خاصی قرار داده که تحت تأثیر علل و عواملی خاصی تدریجی، تحقق می‌یابد و پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط یک پدیده آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند. و خداوند تبارک و تعالی در کتاب خویش به وفور در این باره و قدرت لایتناهی خویش سخن به میان آورده است و منفلوطی نیز با گوش جان آن را پذیرفته است به گونه‌ای که در نوشته‌های خویش فراوان جلوه‌نمایی می‌کند. او با

استناد به آیه ۱۲۳ سوره هود به این مطلب اشاره می‌کند که تمامی امور و قدرت جهان فقط در دست خداوند است و برای تأکید و تثبیت این واقعیت در ذهن خواننده از این آیه قرآنی بهره جسته و می‌گوید: «و الأمر لله وحده»، «تمامی اوامر و قدرت جهان تنها از آن خداست» (منفلوطی، ۱۱۹/۲).

داستان «الدسیسة» منفلوطی حاکی از آن است که خواست و قضاء و قدر الهی بر همه چیز غلبه دارد. او برای تثبیت این مفهوم در ذهن مخاطب از آیه ۴۷ سوره آل عمران الهام گرفته است. خداوند تبارک و تعالی در آیه مذکور درباره خواست و قدرت خود سخن می‌گوید: «إذا قضی أمرنا فآنما یقول له کن فیکون»، «هنگامی که امری واقع شود پس به او می‌گوید باش پس می‌شود». و منفلوطی نیز با الهام از آیه شریفه فوق بدان اذعان کرده و آن را در نوشته‌های خویش متجلی ساخته و می‌گوید: «فلیکن ما أراد الله أن یکون» (پس باید آنچه خداوند خواسته انجام شود) (منفلوطی، ۸۲۰).

او یکی از راه‌های رهایی از گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها را تضرع و گریه‌زاری در برابر خداوند متعال می‌داند. خداوند کریم در آیه ۶۳ سوره انعام می‌فرماید: «قُلْ مَنْ یُنَجِّیْکُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْیَةً لِّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنُکُونَنَّ مِنَ الشَّاکِرِیْنَ»، «بگو: آن کیست که شما را از تاریکی‌های بیابان و ریا نجات می‌دهد گاهی که او را به تضرع و زاری و از باطن قلب می‌خوانید که اگر ما را از این مهلکه نجات داد پیوسته شکرگزار خواهیم بود». مضمون این آیه کمک می‌کند تا مخاطب به این نتیجه اخلاقی برسد که باید صبور و در همه حال بر خداوند توکل و به هنگام مصائب در مقابل خدا تضرع پیشه کرد. و منفلوطی با تأثیرپذیری از آیه فوق می‌گوید: «لضرعوا الی الله تعالی أن ینجیهم مما ابتلوا به و یریحهم من همومنا و شقائنا» (به سوی خداوند تعالی گریه و زاری کنید تا او آن‌ها را از آنچه بدان گرفتار شده‌اند رهایی بخشد و از هم و غمشان پرده بردارد) (همان، ۹۳۱).

منفلوطی همچنین در داستان «الأجواء» این چنین بیان می‌دارد: قضاء و قدر الهی حتمی و اجرایی است و موجودی را در این کار دخل و تصرفی نیست و هرچه که خداوند علیم مقدر کرده است عملی خواهد شد. او با اشاره به این مضمون قرآنی در صدد القای این مطلب به مخاطب است که قضاء و قدر الهی حتمی بوده و انسان را یارای ایستادگی در برابرش نیست. «وَخَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِیْرًا»، «همه موجودات را او خلق کرده و حد و قدر هر چیز را معین فرموده است» (فرقان/۲) منفلوطی نیز با الهام و تأثیرپذیری از قرآن کریم و آوردن سجع‌هایی



که در فواصل آیات ذکر کرده ضمن اشاره به مفهوم والای قرآنی سعی در محسنات لفظی و معنوی نیز بوده و درباره قضاء و قدر الهی می‌گوید: «وإنما هو قدر قدره الله و لا حيلة لأمری فیما قدره و قضاءه» (و فقط خداوند اندازه‌گیرنده است و در آنچه که او تعیین و مقدر کرده کار من چاره‌گشا نیست) (منفلوطی، ۲۰۳/۳)

منفلوطی در داستان «رسالة الغفران» بعد از مشاهده بهشت و جهنم و احوال حاکم بر آنجا در نهایت امر به این نتیجه می‌رسد که همه چیز بستگی به عمل انسان و هدایت خداوند دارد که اگر او هدایتی نکند همه انسان‌ها راه گمراهی را در پیش می‌گیرند و با این آیه شریفه نوشته‌اش را به پایان می‌برد «و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله»، «اگر هدایت و لطف الهی نبود ما به خود به این مقام راه نمی‌یافتیم» (همان، ۱۰۸/۱) که مطابق آیه ۴۳ سوره اعراف است. نویسنده درصدد است به مخاطب کمک کند تا دیدگاه و جهان‌بینی درستی از امور این دنیا داشته و بهترین راه را که عمل به فرامین الهی است، در پیش گیرد.

او در داستان «دمعه علی الاسلام» با اشاره به اسلام حقیقی از رفتارهای بسیاری از مسلمانان که با ظلم و ستم و اعمال ناشایست با هم‌نوعان خود رفتار می‌کنند، انتقاد کرده و به شدت بر رؤسای جوامع می‌تازد که چرا شماهایی که مردم را ضعیف العقل می‌پندارید خود به دستورات الهی عمل نمی‌کنید مگر در قرآن کریم این آیه مبارکه ۱۷ سوره انفال را مشاهده نکرده‌اید که خداوند می‌فرماید: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»، «و ای رسول چون تو تیر افکندی نه تو بلکه خدا افکند» (همان، ۷۱/۲). نویسنده با استناد به آیه فوق رؤسا را سرزنش کرده و می‌گوید شماهایی که قرآن می‌خوانید و مفاهیم آن را نمی‌دانید پس چرا نسبت به ضعفاء و فقراء ستم روا می‌دارید. آگاه باشید که این منصب و مقامتان از جانب خداست (همان، ۷۱/۲).

منفلوطی در خلال داستان‌های خود این مسأله را یادآور می‌شود که انسان در دنیا پیوسته از مشکلات به مشکلات دیگری وارد می‌شود و پیوسته در حال جابه‌جایی میان فقر و غنا، و عزت و ذلت و دیگر امور است و به هنگام سلامتی بر زندگی خشم گرفته و از روی عجز و نادانی خودکشی می‌کند. هیچ‌کدام از این امور در سنت خداوند تاثیرگذار نخواهد بود «وَكُن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا»، (احزاب/۶۲) «و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت» (همان، ۱۴۹/۲). ذکر این آیه قرآنی باعث تثبیت و تأکید مضامین بالایی در برابر خواننده و ایجاد دیدگاه مستحکمی مبنی بر قدرت لایتنهایی الهی شده و این که سنت خدا در همه ادوار و امم

گذشته برقرار بوده و تغییر ناپذیر است.

منفلوطی در داستان «الحیاء الذاتیة» درباره ذات حیات انسان سخن می‌راند و می‌گوید که مردم برای خودشان نه، بلکه برای نفوس دیگران زندگی می‌کنند، و حیات انسان در اصلش یکی بوده و صور و اشکال آن مختلف است که زندگی را به ما این‌طور گوناگون نشان می‌دهد: «إنما هی حیاء واحدة یتفق جوهرها، و تتعدد صورها... فنحسبه طرائق قددا» (زندگی انسان حیات واحدی است که اصل و جوهرش یکی است و اشکالش مختلف می‌باشد... در حالی که ما آن را متفرق و مختلف می‌پنداریم) (منفلوطی، ۱۶۴). که تعبیر «طرائق قددا» برگرفته از آیه ۱۱ سوره الجن است «ذَلِكُمْ كُنَّا طَرَائِقَ قَدَدًا»، «برخلاف آن عقیده و اعمال ما هم بسیار متفرق و مختلف است».

در داستان «الشهداء» منفلوطی به زیبایی به مبانی اعتقادی خود گام می‌نهد و از توحید و عبودیت خداوند - که از اصول اساسی اسلام است - سخن به میان می‌آورد و با الهام از آیه ۶۴ سوره آل عمران در اثنای نوشته‌هایش خود را بی‌نیاز از دیگران می‌بیند. منفلوطی با این آیه در اذهان مخاطبان، مراتب توحیدی را یادآوری می‌شود تا در مقابل ظالمان که در تلاش انحراف افکار آن‌ها هستند مصمم و با اراده باشند: «إِنَّمَا لَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَحْدَهُ، وَ لَا نُشْرِكُ بِهِ غَيْرَهُ»، «ما به جز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم» (همان، ۴۳۴).

### ۳-۶ حق و باطل

عالم خلقت با نظام موجود در آن از امتزاج حق و باطل پدید آمده است. خداوند متعال، قرآن کریم و وحی الهی و تعلیمات اسلام را از مصادیق حق و در نقطه مقابل کفر و شرک و گناه و شیطان را از مصداق‌های باطل نامیده است. منفلوطی نیز بدین امر به صراحت پرداخته و این‌که حق همان خداوند و نصرت و پیروزی از آن صاحبان حق است. او برای بیان این‌که هر چقدر ظلم و ستم بر مردم روا شود در نهایت حق آمدنی است و برادری انسانی و برابری گمشده‌ای است که مردم در پی آن هستند و در نهایت مردم از این جور و جفا به تنگ خواهند آمد و حق و حقیقت همه جا را فرا خواهد گرفت، به آیه ۸۱ سوره اسراء استناد نموده است. ذکر این آیه باعث ایجاد قوت قلبی در دل مخاطب و ایجاد روحیه امید و ایمان قویتر به خداوند می‌شود: «و قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا»، «و به امت بگو که حق آمد و باطل نابود شد که باطل خود لایق محو و نابودی ابدی است» (منفلوطی، ۴۴/۲).

منفلوطی در ادامه مطلب فوق با الهام از آیه ۵ سوره آل عمران «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ»

فی الأرض و لا فی السماء»، «همانا چیزی در آسمان و زمین از خدا پنهان نیست» به این نکته اشاره می‌کند که خداوند گواه بر همه امور است و هیچ چیز بر وی پنهان نیست و هر ظلم و ستمی که نادیده گرفته می‌شود، خداوند شاهد بر آنهاست. منفلوطی همچنین با اشاره به مفهوم این آیه در صدد است نوعی وعده تلخی به ظالمان دهد. او به عالم الغیب بودن خداوند حکیم اشاره کرده می‌گوید: «ولا یخفی علی الله من أمره شیء» (چیزی از امور بر خداوند پنهان نیست) (همان، ۴۴/۲).

منفلوطی همچنین در داستان «الدعوة» درباره پیروزی حق بر باطل، و این که علماء نقش بسیار مهمی را در هدایت و گمراهی انسان‌ها ایفا می‌کنند سخن به میان می‌آورد و این مضمون برگرفته شده از قرآن کریم را یادآور می‌شود تا در ذهن مخاطب تداعی‌گر این باشد که علی‌رغم کارشکنی علماء انسان را به حق و حقیقت وعده نیکو می‌دهد: «لا یستطیع الباطل أن یصرع الحق فی میدان، لأن الحق وجود، والباطل عدم» (در میدان نبرد باطل نمی‌تواند حق و حقیقت را به زمین بزند، زیرا حق، وجود و باطل، عدم است) (همان، ۵۵/۲). مفهوم فوق برگرفته از آیه شریفه ۸ سوره انفال است که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «لیحق الحق و یبطل الباطل ولو کره المجرمون»، «تا حق را محقق و پایدار کند و باطل را محو و نابود سازد هر چند بدکاران را خوش نیاید».

منفلوطی در داستان «دمعة علی الإسلام» به هنگام سرزنش و نکوهش رؤسای جوامع که غرق در فساد و تباهی‌اند و معانی والای قرآن مجید را درک نمی‌کنند، خطاب به آنان آیه ۱۸۸ سوره اعراف را متذکر می‌شود که خداوند تبارک و تعالی به پیامبرش چنین فرموده است: «قل لا أملك لنفسی نفعاً و لا ضراً»، «بگو که من مالک نفع و ضرر خویش نیستم» و اشاره می‌کند که همه امور از نفع و ضرر دست خداست و هیچ کس از قضاء و قدر الهی خبری ندارد حتی خود پیامبر (همان، ۷۱/۲) آیه در اینجا با حالت توبیخی و نکوهشی خطاب به سران و فرماندهان و تشبیه اشتباهات آنان آورده شده است که به تبیین مطلب کمک می‌کند.

### ۳-۷ تقوی و احکام عبادی

تقوا در لغت به معنای «صیانت و پرهیزکاری» آمده و در زبان قرآن و سخنان پیشوایان معصوم (ع) نیز مفهوم آن با معنای لغوی، بسیار نزدیک است و آن یعنی: نگهداری نفس از هر گونه قانون‌شکنی و آلودگی به گناه و نافرمانی خداوند. انسان‌ها به طور فردی و اجتماعی پیوسته به دنبال ارزش‌ها هستند، و تلاش دارند که در رسیدن به آن‌ها از همدیگر پیشی گیرند،

و هر یک امتیاز افزون‌تری را کسب کنند. در اسلام بیش از هر چیز به «تقوا» توجه شده است و آن میزانی است که بهای ارزش‌ها به وسیله آن سنجیده می‌شود، به طوری که هر ارزشی بدون ارتباط با تقوا بی‌ارزش خواهد بود (حجرات/۱۳). منفلوطی نیز به روشنی بدین مطلب اذعان می‌کند. او در داستان «الصندوق» به این موضوع اشاره دارد که بیت المال و نذورات باید بین فقراء و بیچارگان که کسبی ندارند تقسیم شود نه در بین اهل قدرت و توانگران. کسانی که به این واجب عمل نمی‌کنند، پاسخ این ظلم و جور خود را خواهند دید زیرا در روز قیامت همه در برابر خداوند یکسان هستند و فقط تقوی و ایمان الهی سبب برتری کسی بر دیگری است. منفلوطی با بهره‌گیری از آیه: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَىٰكُمْ»، «گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست» (حجرات/۱۳) به معیار برتری میان انسان‌ها که تقوا است این چنین اشاره می‌کند: «لا فضل لأحد منهنم علی أحد إلا بالتقوی» (ملاک برتری بر دیگری تقواست) (منفلوطی، ۹۴).

نویسنده همچنین در در داستان فوق با استناد به آیه ۶۰ سوره توبه در صدد است راه‌های صحیح کاربرد صدقه را طبق فرامین الهی بیان کند. این مضمون قرآنی باعث زدوده شدن ابهام مبنی بر تعلق صدقات که در داستان حکم فرماست شده و راه‌های صحیح آن را به مخاطب نشان می‌دهد. منفلوطی برای این منظور عین آیه قرآنی را ذکر می‌کند: «إنما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیها و المولفۀ قلوبهم و فی الرقاب و الغارمین و فی سبیل الله و ابن السبیل»، «مصرف صدقات منحصرًا مختص است به این هشت طایفه: فقیران و عاجزین و متصدیان اداره صدقات و کسانی که باید تالیف قلوب آن‌ها کرد و آزادی بندگان و قرض داران و در راه خدا و در راه ماندگان» (همان، ۹۳).

منفلوطی در مورد نماز جمعه، جماعت و فضائل خاص آن نیز سخن گفته و تلاش می‌کند مردم را به بهره‌بردن از فضیلت‌های والای آن ترغیب کند: در این خصوص می‌گوید: «إن للجمعة و الجماعة فضائل كثيرة» (برای نماز جمعه و جماعت فضیلت‌های زیادی است) (همان، ۱۴۶) نویسنده با آوردن چنین مضامین زیبا و قرآنی به نوعی تسلط کامل خویش بر قرآن کریم و بهره‌گیری از این مفاهیم ناب در جهت هدایت و راهبری ملت خویش را در نظر داشته است. مضمون فوق برگرفته از آیه ۹ سوره جمعه است که خداوند حکیم می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا إذا نودي الصلاة من یوم الجمعة فأسعوا إلى ذکر الله و ذروا البیع ذلک خیر لکم إن کنتم تعلمون»، «ای کسانی که ایمان آورده‌اید هرگاه برای نماز روز جمعه بخوانند فی الحال

به ذکر خدا بشتابید و کسب و تجارت را رها کنید که اگر این را بدانید برای شما بهتر خواهد بود».

نویسنده در داستان «فی سبیل الاحسان» مردم را به احسان و نیکوکاری هرچند اندک فرا می‌خواند و از مهم‌ترین کارهایی که در نظر وی باعث وحدت می‌شود، انفاق است. وی با الهام از قرآن کریم ابتدا تعریفی از انفاق و سپس راه‌های مصرف آن را بیان می‌کند. خداوند در آیه ۲۱۵ سوره بقره به پیامبرش درباره راه‌های انفاق چنین فرموده است: «یسئلونک ماذا ینفقون قل ما أنفقتم من خیر فلولدین و الأقربین و الیتامی و المسالکین و ابن السبیل»، «از تو سوال کنند که چه انفاق کنند؟ بگو هر چه از مال خود انفاق کنید درباره پدر و مادر و خویشان و یتیمان و فقیران و در راه ماندگان رواست». و منفلوطی نیز با تاثیر از آیه فوق درباره راه‌های انفاق می‌گوید: «إنفاق ما یجتمع من المال علی تربیة الیتامی الذین لا کسب لهم و القیام بأود العاجزین عن الکسب» (انفاق مالی است که برای تربیت یتیمان و کسانی که کسب و درآمدی ندارند و ناتوان از کمترین کسب معیشت هستند، جمع آوری می‌شود) (منفلوطی، ۲۰۴/۱).

منفلوطی در نوشته‌های خود از وارثان حقیقی زمین سخن می‌گوید و کسانی را که با در اختیار گرفتن قسمت اعظمی از زمین خود را مالک و وارث حقیقی معرفی می‌کنند، مورد مذمت و نکوهش قرار داده و خطاب به آن‌ها می‌گوید: این اموال به شما وفا نخواهد کرد و شما آن را ترک خواهید گفت و بدانید که زمین از آن خداست و وارث آن را خداوند علیم مشخص خواهد کرد. (همان، ۱۶۰/۲) وی با استناد به آیه شریفه «إن الأرض لله یورثها من یشاء من عباده»، (اعراف/۱۲۸) «زمین ملک خداست آن را به هر کس از بندگان خود خواهد به میراث دهد»، همین موضوع را متذکر می‌شود که وارثان حقیقی زمین کسانی از جانب خداوند خواهد بود و با الهام از آیه فوق می‌گوید: «و اعلم إن الأرض لله یورثها من یشاء» (و بدان که زمین از آن خداست و به هرکسی که از بنخواهد به ارث می‌گذارد) (همان، ۱۶۲/۲).

#### ۴- نتیجه‌گیری

ظهور آیات و مفاهیم قرآنی در شعر و ادبیات قبل از هر چیز بیانگر تاثیر این کتاب آسمانی بر ادبیات است. چرا که قرآن کریم از آغاز نزول تاکنون به خاطر وحیانی بودن و در نتیجه برخوردار از جمال لفظی و معنوی غیر قابل وصف همواره الگوی بسیاری از شاعران و ادیبان بوده است. نویسندگان و شاعرانی که با فرهنگ و معارف اسلامی همدم بوده‌اند، به

گونه‌ای بارز و چشمگیر دست مایه هنرشان را با آیات قرآنی غنایی خاص بخشیده‌اند. و در همین راستا منفلوطی از بدو تولد با این مضامین والا مانوس بوده و مطابق تعلیمات اسلامی که قرآن کریم بهترین و کامل‌ترین برنامه زندگی انسان را به تصویر می‌کشد آن معانی را در جامعه مملوء از ظلم و فساد مصر به عنوان اصلاح‌گر به کار بسته و در راستای اهداف والای خویش از آن فراوان بهره برده است. آیات قرآن چه با الفاظ و چه با معانی حضور بارزی در نوشته‌های وی داشته است. به گونه‌ای که معانی و الفاظ قرآن کریم بر زبان این نویسنده جاری بود. او درباره کيفر و عقاب اعمال ظالمان و بدکاران در قیامت سخن گفته و وعده‌های الهی را درباره عذاب ستمکاران با قطعیت و بدون شک و تردید به تصویر کشیده و با بهره‌گیری از الفاظ و معانی آیات متعدد قرآن کریم به مخاطب دیدگاه کامل‌تری نسبت به احوالی که در جهنم بر ظالمان می‌گذرد، ارائه داده است. او از سوی دیگر از حسابرسی اعمال انسان‌های صالح و مومن و وعده بهشت جاودان خداوند برای بندگان صالح خویش سخن گفته و به مانند یک مصلح دینی به صالحان و نیکوکاران وعده خداوند را متذکر شده و در این راستا مخاطب را به رعایت اصول اخلاقی و به‌ویژه صبر و بردباری و تشخیص حق از باطل فرا خوانده است. منفلوطی بعد از توصیف بهشت و جهنم و احوال حاکم بر آنجا در نهایت امر به این نتیجه می‌رسد که همه چیز بستگی به عمل انسان و هدایت خداوند دارد که اگر او هدایتی نکند همه انسان‌ها راه گمراهی را در پیش می‌گیرند.

بنابراین، نوشته‌های وی، سرشار از واژه‌های دینی و قرآنی بوده و تجلی بخش بسیاری از مضامین اعتقادی و اخلاقی قرآن کریم است و بهترین شاهد و مصداق برای اثبات اثرپذیری ادبای عرب از قرآن کریم در همه ادوار به شمار می‌رود.

## منابع

### قرآن کریم.

اکبری مفاخر، مظفر، «بدبینی و بازتاب آن در آثار منفلوطی»، *مجله کتاب ماه ادبیات*، شماره ۱۴۱، ۱۳۸۸.

الاستانی، بطرس، *ادباء العرب فی الأندلس و عصر الانبعاث*، بیروت، دارالجیل، ۱۹۸۸م.  
زیات، احمد حسن، *تاریخ الأدب العربی*، بیروت، دار الثقافة، بی‌تا.  
شکیب انصاری، محمود، *تطور الأدب العربی المعاصر*، اهواز، انتشارات دانشگاه شهید چمران، چاپ پنجم، ۱۳۹۰.

- الفاخوري، حنا، *تاريخ الادب العربي*، توس، تهران، ۱۳۸۷.
- قمري، عبدالستار، «منفلوطي و اجتماع»، *نشریه تبیان*، صص ۴۲-۳۶، ۱۳۷۹.
- محمد عويضة، كامل محمد، *مصطفى لطفى منفلوطى*، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۹۹۳م.
- المقدسى، انيس، *الفنون الأدبية و اعلامها فى النهضة العربية الحديثه*، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ۱۹۸۴م.
- منفلوطي، مصطفى لطفى، *النظرات ۱*، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، بي.تا.
- \_\_\_\_\_، *النظرات ۲*، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، بي.تا.
- \_\_\_\_\_، *النظرات ۳*، مكة، مكتبة نزار مصطفى الباز، بي.تا.
- \_\_\_\_\_، *العبرات*، بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ۱۹۹۷م.
- \_\_\_\_\_، *الأعمال الكاملة*، بيروت، دار الكتاب العربي، ۲۰۰۸م.





مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۸۴-۶۵

## واکاوی حدیث «الغیبة اشد من الزنا...»\*

دکتر مهدی جلالی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mjalali13@yahoo.com

محسن رجبی قدسی<sup>۱</sup>

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

r b q ds

### چکیده

حدیث «الغیبة اشد من الزنا...» به نقل از چهار صحابی: ابوذر غفاری، ابوسعید خُدَری، جابر بن عبدالله انصاری و انس بن مالک از رسول خدا(ص) در منابع شیعه و اهل سنت - غیر از کتب اربعه و صحاح سته - گزارش شده است. این نوشتار ضمن تحلیل و تبیین متن، کوشیده است که دریابد آیا از طریق ملاک‌های سندی و رجالی می‌توان به صحت صدور این حدیث از رسول خدا دست یافت، یا نه؟ و اگر پاسخ منفی باشد، چه عواملی سبب صدور آن شده است؟ در خصوص متن خبر، این مسأله که علت شدت گناه غیبت نسبت به زنا در چیست؟ و چرا شخص غیبت‌کننده باید از شخص غیبت‌شونده حلالیت بطلبد تا بخشوده شود، حائز اهمیت است؛ زیرا اگر طلب حلالیت به صورت زبانی و رو در رو انجام گیرد، احتمال بروز برخی مفاسد هم‌چون ریختن آبرو یا اختلاف و درگیری وجود دارد؛ از سوی دیگر به چنین فرایندی برای بخشایش غیبت در قرآن کریم اشاره نشده، و با احادیث دیگر که صرف استغفار را کافی می‌دانند، ناسازگار است.

**کلیدواژه‌ها:** نسبت غیبت و زنا، سند، متن، اخلاق اسلامی، گناهان کبیره، اسباب صدور حدیث.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۰/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶.

<sup>۱</sup> نویسنده مسؤل مقاله.

### طرح مسأله

اغلب عالمان اخلاق، «غیبت» را همچون «زنا» جزو گناهان کبیره برشمرده‌اند و یکی از مستندات روایی آنان که بسیار به آن استناد می‌کنند، حدیث «الغیبة اشد من الزنا» است. استادان اخلاق و واعظان، نوعاً مفهوم این روایت را به عنوان یک اصل، درست می‌انگارند و آن را در هر موقعیت و برای هر مخاطبی بی‌قید و شرط صادق می‌دانند. اکنون پرسش آن است که آیا این حدیث از نظر سندی صحیح است؟ و اگر آری، آیا به مضمون آن مطلقاً می‌توان استناد کرد؟ و اگر از نظر سندی صحیح نباشد، چه عوامل و زمینه‌هایی سبب صدور آن شده است؟ این نوشتار، ابتدا سند حدیث را بر پایه داده‌های رجال‌شناسان شیعی و سنی بررسی کرده، سپس مفهوم متن و علت شدید بودن غیبت نسبت به زنا را واکاوی کرده، و در انتها زمینه‌های احتمالی صدور آن را شناسانده است.

در خصوص گستره معنایی غیبت، اهل نظر بر پایه روایات و آراء لغت‌شناسان، «غیبت» را سخن گفتن از شخص معینی در غیاب او می‌دانند که اگر آن سخن را بشنود ناراحت می‌شود (مسلم، ۲۰۰۱/۴؛ نراقی، ۳۰/۱). هم‌چنین علاوه بر قول، اشاره و ایما، غمز<sup>۱</sup> و همز<sup>۲</sup> کتابت و حرکات بدنی و هر آنچه مقصود غیبت‌کننده را برساند، داخل در مفهوم غیبت دانسته‌اند (غزالی، ۱۴۴/۳). برخی صاحب‌نظران در بیانی دقیق‌تر، با استناد به روایتی از امام صادق (ع) (کلینی، ۳۵۸/۲)، غیبت را آشکار ساختن عیوب مخفی و پنهان شخص یا اشخاص معینی با انگیزه کاستن از شأن غیبت‌شونده دانسته‌اند (نک: انصاری، ۲۸۵/۱؛ مجلسی، ۲۲۲/۷۲؛ خوئی، ۴۱۶/۱-۴۱۸). «زنا»، نیز آمیزش جنسی زن و مردی است که به عقد نکاح یکدیگر درنیامده‌اند و به دو گونه: زنا محصنه و غیرمحصنه قابل تقسیم است.

### بررسی نقل‌های روایت

#### الف) در منابع اهل سنت:

حدیث شماره ۱- ابوالسری هناد بن سری بن مُصعب (د ۲۴۳ ق)، عابد و زاهد معروف کوفه (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۶۵/۱۱) ظاهراً برای اولین بار این روایت را با اسناد زیر در کتاب الزهد (۵۶۵/۲) خویش آورده است: حدثنا أسباط عن أبي الرجاء الخراساني عن عبادة بن

<sup>۱</sup> - اشاره به کسی با چشم یا پلک یا ابرو؛ عیب‌جویی کردن (خلیل بن احمد فراهیدی، ۳۸۶/۴).

<sup>۲</sup> - گزیدن، فشردن و عیب کردن کسی پشت سر او (زهری، ۹۶/۶).

کثیر عن الجریری عن ابي نصره عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله (ص): «إياكم والغیبة؛ فإن الغیبة أشد من الزنا، قالوا یا رسول الله: وكيف الغیبة أشد من الزنا؟ قال: إن الرجل قد یزني ثم یتوب فیتوب الله علیه وإن صاحب الغیبة لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه.»

ابوالشیخ اصبهانی (۳۶۹د ق) در التوبیخ والتنبیه (۸۱) با پنج واسطه حدیث فوق را به نقل از هناد بن سری آورده است.

#### نقد سند حدیث شماره ۱:

در سند این حدیث عبّاد بن کثیر ثقفی کاهلی بصری (د. حدود سال ۱۶۰ ق) قرار دارد که اغلب علمای رجال اهل سنت او را به سبب نداشتن قوه «ضبط» (ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۸۵/۶؛ نیز نک: بخاری، الضعفاء الصغیر، ۸۹/۱؛ مزی، ۱۴۹/۱۴) «متروک الحدیث» (ابوداود سجستانی، ۲۵۱/۱؛ نسائی، الضعفاء والمتروکین، ۷۴)، «واهی الحدیث» (ابوزرع، ۳۸۵/۲)، «لیس حدیثه بشیء» (ابن معین، معرفة الرجال، ۵۳/۱؛ خطیب بغدادی، المتفق والمفترق، ۱۵۶۳/۳)، «لم یکن بشیء» (علی بن مدینی، ۱۲۵/۱) و «ضعیف» دانسته‌اند (تاریخ ابن معین به روایت دوری، ۱۲۳/۴ و ۲۶۸؛ ابن ابی حاتم، علل الحدیث، ۲۲۸/۶، ۶۲۰/۲، ۴۱۶/۴؛ ابن عدی، ۳۳۳/۴-۳۳۴؛ ابن رجب حنبلی، ۳۷۰/۱)؛ در نتیجه او «موثق» نیست (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۸۷/۵).

در کتب رجالی، ابورجاء خراسانی، مطر بن طهمان وراق (د ۱۲۵ یا ۱۲۹ ق) که ساکن بصره بوده نیز جرح شده است (ابن سعد، ۲۵۴/۷؛ عقیلی، ۲۱۹/۴؛ ابن عدی، ۳۹۷/۶؛ ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۲۸۷/۸؛ ابن حبان، مشاهیر علماء الأمصار، ۹۵؛ ابوداود سجستانی، ۷۱/۲؛ نسائی، الضعفاء والمتروکین، ۹۷). بنابراین، ابورجاء به علت «کثیر الخطأ» بودن در روایت (ابن حجر، تقریب التهذیب، ۵۳۴/۱)، فاقد شرط ضبط است؛ پس موثق نیست. بنابراین، سند حدیث شماره ۱ ضعیف است و نمی‌توان به آن احتجاج کرد.

**حدیث شماره ۲-** ابن ابی الدنيا (د ۲۸۱ ق)، عبدالله بن محمد بن عبید، محدث، واعظ و سخنور مشهور بغداد، حدیث فوق را با همان اسناد، در کتاب الصمت (۱۱۸) به نقل از جابر و ابوسعید خدری گزارش کرده است: حدثنا یحیی بن ایوب حدثنا أسباط عن ابي رجاء الخراساني عن عبّاد بن کثیر عن الجریری عن ابي نصره عن جابر و ابي سعید رضي الله عنهما قالاً: قال رسول الله (ص): «إياكم والغیبة؛ فإن الغیبة أشد من الزنا، إن الرجل قد یزني فیتوب فیتوب الله علیه وإن صاحب الغیبة لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه» (نیز نک: همو، ذم الغیبه

والنميمة، ۳۰).

طبرانی (۳۶۰د ق) این روایت را با همین سند به نقل از محمد بن جعفر بن اعین - یعنی با یک واسطه بیشتر - آورده و گفته است: فقط عباد بن کثیر این حدیث را از جریری نقل کرده است. ابوجاء خراسانی نیز در گزارش آن از عباد بن کثیر متفرد است و از رسول خدا (ص) فقط با همین اسناد روایت شده است (۳۴۸/۶). ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (۴۵۸د ق) نیز حدیث فوق را به دو طریق با شش و چهار واسطه با همان سند از اسباط نقل کرده است (۳۰۶/۵).

#### نقد سند حدیث شماره ۲:

بجز ابوسعید خدری و ابوزکریاء یحیی بن ایوب مقاری (ابن حبان، الثقات، ۲۶۴/۹) یا مقابری (۲۳۴د ق) از عابدان و زاهدان معروف بغداد (مزی، ۲۳۸/۳۱) بقیه افراد سند حدیث مزبور همان رجال سند حدیث شماره ۱ هستند؛ بنابراین، حدیث شماره ۲ نیز از نظر سند ضعیف است و نمی‌توان به آن احتجاج کرد.

**حدیث شماره ۳ - بیهقی در شعب الایمان (۳۰۶/۵) آورده است:** أخبرنا أبو عبدالله الحافظ أنا أبو النیسابوری أنا عیسی بن محمد نا العباس بن مصعب نا أحمد بن محمد بن جمیل أبو حاتم عن سلمة عن ابن المبارك عن عبدالله السجزي عن رجل عن أنس بن مالك عن النبي (ص) قال: «الغيبه أشد من الزنا فإن صاحب الزنا يتوب وصاحب الغيبة ليس له توبه».

#### نقد سند حدیث شماره ۳:

با توجه به اینکه «رجل»، عبدالله سجزی و احمد بن محمد بن جمیل در سند مجهولند، و در کتب رجالی سخنی درباره آنان نیست، حدیث شماره ۳ نیز ضعیف است و نمی‌توان به آن احتجاج کرد.

#### ب) در منابع امامیه:

**حدیث شماره ۴ - شیخ طوسی در مجلس روز جمعه چهارم محرم سال ۴۵۷ ق گفته است:** أخبرنا جماعة عن أبي المفضل [محمد بن عبدالله شيباني]، قال: حدثنا رجاء بن يحيى بن الحسين العبرتائي الكاتب سنة أربع عشرة و ثلاث مائة و فيها مات، قال: حدثنا محمد بن الحسن بن شمون، قال: حدثني عبدالله بن عبدالرحمن الأصبم عن الفضيل بن يسار عن وهب بن عبدالله بن أبي دهب الهنائي، قال: حدثني أبو حרב بن أبي الأسود الدؤلي عن أبيه أبي الأسود، قال: قدمت الربرة فدخلت على أبي ذر جندب بن جنادة فحدثني أبو ذر، قال: دخلت ذات يوم في صدر نهاره

علی رسول الله (ص) فی مسجده فلم أر فی المسجد أحداً من الناس إلا رسول الله (ص) و علی (ع) إلى جانبه جالس، فاغتنمت خلوة المسجد، فقلت: یا رسول الله بأبی أنت و أمی أوصنی بوصیة ینفعی الله بها. فقال: نعم و أکرم بک یا أباذر، إنک منّا أهل البيت و إنی موصیک بوصیة إذا حفظتها فإنها جامعة لطرق الخیر و سبله، فإنک إن حفظتها کان لک بها کفلا... یا أباذر، «إیاک و الغیبة، فإن الغیبة أشد من الزنا. قلت: یا رسول الله، و ما ذاک بأبی أنت و أمی؟ قال: لأن الرجل یزنی فیتوب إلى الله فیتوب الله علیه، و الغیبة لا تغفر حتی یغفرها صاحبها...» (امالی، ۵۲۵-۵۲۶).

#### نقد سند حدیث شماره ۴:

ابن غضائری (د. پس از ۴۵۰ ق)، ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن الأصبم مسمعی بصری، را «ضعیف»، «مرتفع القول» (اهل غلو) و از کذابان بصره می داند، کتاب الزیارات او دلیل «خبائث عظیم» و «مذهب متهافت» اوست (الرجال، ۷۶/۱-۷۷). نجاشی (د ۴۵۰ ق) نیز او را «ضعیف»، «لیس بشيء» و «غالی» می داند (فهرست، ۲۱۷).

ابوجعفر، محمد بن حسن بن شمون (۲۵۸۵ ق)، اهل بغداد ولی اصلاً بصری و واقفی بود و سپس در جرگه غالیان قرار گرفت. نجاشی و ابن غضائری او را «ضعیف»، «متهافت» (یاوه سرا) و «فاسد المذهب» می داند، مصنفات او و آنچه به او منسوب است، جایگاهی ندارد (فهرست، ۳۳۵-۳۳۶، الرجال).

گرچه ابوالفضل محمد بن عبدالله شیبانی (۳۸۷۵ ق)، در ابتدا «ثبت» بود ولی بعداً دچار خلط شد، اغلب رجالیان شیعی او را نامعتبر دانسته و تضعیف کرده اند. نجاشی از او بسیار شنیده، ولی پس از مدتی، دیگر از او روایت نمی کرد مگر با واسطه ای که بین آن دو بود (نجاشی، ۲۸۳؛ نیز نک: سبحانی، ۲۸۳ و ۳۶۵؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۶۶/۵). بنابراین، با توجه به ضعف و کذاب بودن عبدالله بن عبدالرحمن مسمعی و محمد بن حسن بن شمون و دست کم تخلیط محمد بن عبدالله شیبانی، حدیث شماره ۴ نیز از نظر سندی معتبر نیست و نمی توان به آن احتجاج کرد.

**حدیث شماره ۵-** ابن بابویه، شیخ صدوق (۳۸۱۵ ق) در خصال (۶۳/۱) حدیث مزبور را به صورت مرفوع به نقل از اسباط بن محمد روایت کرده است: حدثنا محمد بن موسی بن المتوکل قال: حدثنا محمد بن یحیی العطار قال: حدثني محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران قال: حدثني أبو عبدالله الرازي عن الحسن بن علي بن النعمان، عن أسباط بن محمد باسناده

یرفعه إلى النبي (ص) أنه قال: «الغيبه أشد من الزنا، فقيل: يا رسول الله ولم ذلك؟ قال: صاحب الزنا يتوب فيتوب الله عليه وصاحب الغيبة يتوب فلا يتوب الله عليه حتى يكون صاحبه الذي يحلّه». او همچنين روايت فوق را با همين سند به نقل از پدرش علی بن حسين بن بابويه در علل الشرايع (۵۵۷/۲) آورده است.

#### نقد سند حدیث شماره ۵:

گرچه شیخ صدوق سلسله سند را منقطع و به صورت مرفوع آورده، ولی از آنجا که اغلب آثار حدیثی او هم چون عیون اخبار الرضا، الخصال، علل الشرايع، الامالی، التوحید، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال در بردارنده احادیث شیعه و اهل سنت است (پاکتچی، «ابن بابویه»، ۶۲/۳-۶۶)، می توان احتمال داد روایت ابن بابویه، همان روایت اهل سنت بوده است که او برای تلخیص سند یا به هر علت دیگری، واسطه های پنج گانه میان اسباط تا رسول خدا (ص) را - که میان آنان دو تن (عباد بن کثیر و ابورجاء خراسانی) تضعیف شده اند - نیاورده است. بنابراین با توجه به ضعف سند حدیث شماره ۱ و ۲، سند حدیث شماره ۵ نیز ضعیف است.

**حدیث شماره ۶-** در کتاب مصادقة الاخوان (۷۶) شیخ صدوق نیز آمده است: «اسباط بن محمد، رفعه إلى النبي (ص) [قال]: أخبركم بالذي هو أشد (شر) من الزنا، وقع الرجل في عرض أخيه.»

سند این حدیث نیز همان سند حدیث شماره ۵ است؛ بنابراین سند حدیث شماره ۶ نیز ضعیف است.

#### بررسی و ارزیابی جامع سند:

سند حدیث شماره ۱، ۲، ۵ و ۶ به سبب ضعف عباد بن کثیر و کثیر الخطا بودن ابورجاء خراسانی، و حدیث شماره ۳ نیز به علت اینکه «رجل»، احمد بن محمد بن محمد بن جمیل و عبدالله سجزی در سند مجهولند، ضعیف است. حدیث شماره ۴ نیز با توجه به ضعف و کذاب بودن عبدالله بن عبدالرحمن مسمعی و محمد بن حسن بن شمون و دست کم تخلیط محمد بن عبدالله شیبانی، معتبر نیست. بیهقی نیز اسناد حدیث شماره ۲ را «ضعیف» و اسناد حدیث شماره ۳ را [احتمالاً به سبب وجود واسطه ناشناخته (= عن رجل)] «مرسل» دانسته است (بیهقی، ۳۰۵/۵).

بنابراین، حدیث «الغيبه اشد من الزنا» از نظر سندی ضعیف است، همان طور که بعضی بزرگان

نیز به ضعف سند این حدیث تصریح نموده‌اند (خویی، ۵۰۳/۱-۵۰۴؛ روحانی، ۱۰/۲)؛ و چون از طرق مقبول و غیرقابل خدشه دیگر، به وثوق صدوری آن از معصوم و قوف نیافتیم، بنابراین می‌توان گفت: این حدیث قابل استناد به معصوم نیست؛ چنان‌که ابوحاتم رازی (د ۲۷۷ ق) این حدیث را «منکر» و بدون هیچ اصل و اساسی دانسته است (ابن ابی حاتم، علل الحدیث، ۲۲۸/۶ و ۱۲۱/۵). صفانی (د ۶۵۰ ق) نیز آن را جزو احادیث موضوعه (جعلی) آورده است (الموضوعات، ۵۹). ابوداود سنجدی به ابن معین گوید: نزد ما شیخی است که به او حامد بن آدم [مروزی] گویند، او از یزید از جریری از ابی نضره از ابوسعید و جابر مرفوعاً روایت کرده است: «الغیبة اشد من الزنا»، ابن معین گفت: این فرد کذاب است، خدا او را لعنت کند! (ذهبی، میزان الاعتدال ۱۸۴/۲).

#### نقد متن

متن حدیث را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: (أ) بخش اول: «الغیبة اشد من الزنا»؛ (ب) بخش دوم که بیان علت شدت غیبت نسبت به زناست و اغلب با این عبارت آمده است: «إن الرجل قد یزنی ثم یتوب فیتوب الله علیه وإن صاحب الغیبة لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه». نخستین سؤالی که درباره بخش اول متن روایت به ذهن می‌رسد این است که غیبت از چه نظر از زنا شدیدتر است؟ آیا از نظر بدبودن ذاتی یا پیامدهای سوء آن؟ یا از نظر عقوبت و عذابی که بر آن مترتب است؟ یا هر دو؟ یا شدت آن را با توجه به فضا و زمینه صدور آن می‌توان فهمید؟

در بخش دوم روایت، علت شدت و سخت بودن غیبت نسبت به زنا این‌گونه توضیح داده شده است که اگر زانی، توبه [و ایمان خود را تجدید] کند [و عملی صالح انجام دهد] خداوند او را می‌آمرزد [نک: فرقان، ۷۱]، ولی غیبت‌کننده را تا غیبت‌شده نبخشد، خداوند او را نمی‌آمرزد [و نماز و روزه او را تا چهل شبانه‌روز قبول نمی‌کند (نوری، ۳۲۲/۷، ۱۲۲/۹)].

برخی تفاوت این دو را ناشی از تفاوت توبه در مورد حق‌الله و حق‌الناس می‌دانند؛ یعنی در گناهایی که حق مردم پایمال می‌شود علاوه بر رضایت الهی باید رضایت انسان صاحب حق را نیز به دست آورد (نک: مهدوی کنی، ۲۱۷). بنابراین چون در زنا فقط خداوند نافرمانی شده است، توبه کفایت می‌کند، ولی در غیبت علاوه بر نافرمانی خدا، چون حق مغتاب (غیبت‌شده) نیز ضایع شده توبه بدون کسب رضایت از او کافی نیست (بیهقی، ۳۰۵/۵). به نظر می‌رسد با این استدلال در بعضی از اقسام زنا که در پی آن به آبروی یکی از طرفین و دیگر موقعیت‌های

اجتماعی خانواده و خویشاوندان آنان لطمه‌ای وارد شده باشد، زناکار باید از او و همه آسیب‌دیدگان طلب حلالیت کند، چون در اینجا نیز حقّ الناس آسیب دیده است؛ پس از این جهت، فرقی میان غیبت و برخی از اقسام زنا نیست (نک: خویی، ۵۰۴/۱).

از این رو، برخی از فقها، شدت بیان شده در حدیث را از حیث رفع اثر می‌دانند نه از جهت حکم؛ یعنی از این نظر که هر دو گناه، کبیره بوده و موجب آسیب به دین و ایمان انسان می‌شود، فرقی میانشان نیست؛ تفاوت در نوع تأثیر و پیامدهای شوم و مفسد آن است (همو، همانجا؛ روحانی، ۱۲/۲). شهید ثانی علت تشدید غیبت را مفسد کلی و آثار زیانبار اجتماعی آن می‌داند؛ زیرا یکی از مقاصد مهم شارع حکیم، زندگی اجتماعی سالم بر محور سلوک الهی است و این مهم جز با تعاون و همکاری انسان‌ها بر اساس «برّ» و «تقوی» [مأئده، ۲] سامان نمی‌یابد. دست‌یابی به این هدف نیز با از بین بردن آسیب‌های بازدارنده هم‌چون حسد و کینه و رقابت‌های منفی که مانع اجتماع مردم می‌شود امکان‌پذیر است. در این میان، غیبت یکی از پدیده‌هایی است که آسیب‌های پیش‌گفته را ترویج و گسترش می‌دهد و سبب دشمنی میان مردم می‌گردد (مجلسی، ۲۲۳/۷۲).

آقای خویی با توجه به آیات قرآن و سایر روایات، کبیره بودن گناه غیبت را پذیرفته، ولی استناد به حدیث «الغیبة اشد من الزنا...» برای اثبات کبیره بودن غیبت و بدتر بودن آن نسبت به زنا را به علت ضعف سند و تعلیل به کاررفته در آن کافی نمی‌داند؛ زیرا هر گناهی از جهتی نسبت به دیگری زشت و ناپسند است، پس در زشت بودن آن‌ها نسبت به یکدیگر از برخی جهات تعجبی وجود ندارد (مصباح الفقاهه، ۵۰۳/۱-۵۰۴). ایشان هر یک از گناهان، چه کبیره و چه صغیره را موجب انحراف در دین و خروج از صراط مستقیم و بی‌ادبی و گستاخی نسبت به مولا [خداوند متعال] می‌داند (همان، ۵۰۲/۱).

هم‌چنین، از نظر زشت‌بودن و عقوبت، هر دو گناه مانند هم هستند؛ بر پایه دو روایت ذیل از رسول خدا(ص): مغتاب (غیبت‌کننده) و زناکار هر دو در آتش خشم خدا خالد و همیشگی‌اند:

«وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير» (ابن بابویه، امالی، ۱۶۴)؛ «یا علی، فی الزنا ستّ خصال: ثلاث منها فی الدنيا وثلاث فی الآخرة...وأما التي فی الآخرة فسوء الحساب وسخط الرحمن، والخلود فی النار (ابن بابویه، الخصال، ۳۲۲/۱). و بنا به فرموده امام علی(ع): «أبغض الخلائق إلى الله المغتاب» (آمدی، ۱۴۳)؛ مبعوض‌ترین انسان‌ها نزد خداوند، فرد مغتاب



است. امام صادق (ع) نیز فرموده‌اند: «اِنَّه لیس من شئ عند الله یوم القیامه اعظم من الزنا» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۲۲/۴)، در قیامت، نزد خداوند متعال، گناهی بزرگ‌تر [و زشت‌تر] از زنا نیست.

**ناسازگاری بخش دوم حدیث با قرآن و دیگر روایات:** بر پایه روایتی از حضرت علی (ع) (نوری، ۱۳۰/۹)، امام صادق (ع) (کلینی، ۳۵۷/۲)، انس بن مالک (ابن ابی‌الدنیا، الصمت، ۱۷۱)، سهل بن سعد و جابر بن عبدالله انصاری به نقل از رسول خدا (ص)، کفّاره غیبت، «استغفار» دانسته شده است (ابن جوزی، ۱۱۸/۳-۱۱۹؛ نیز نک: بیهقی، ۳۱۷/۵). از این رو، برای جمع میان این دو گونه از احادیث، برخی از فقها و علمای اخلاق قائل به تفصیل شده‌اند، یعنی استغفار مربوط به مواردی است که خبر غیبت به غیبت‌شده نرسیده یا او درگذشته و امکان دسترسی به او نیست یا اگر خبر غیبت به او رسیده، استحلال (طلب حلالیت) موجب کینه و درگیری دوباره می‌گردد؛ ولی اگر استحلال پیامدهای سوئی نداشته و دست‌یابی به غیبت‌شده امکان‌پذیر باشد، طلب حلالیت باید انجام بگیرد (نراقی، ۲۴۲/۲؛ مجلسی، ۲۴۵-۲۴۲/۷۲؛ مصباح الشریعه، ۲۰۵؛ قس: بیهقی، ۳۱۳/۵). برخی نیز اصولاً طلب حلالیت را منع کرده‌اند و استغفار را کافی می‌دانند (نک: مجلسی، ۲۴۲/۷۲؛ بیهقی، ۳۱۷/۵؛ غزالی، ۱۵۳/۳).

آقای خوئی از مجموع روایات، اقوال علمای اخلاق و فقیهان قبل از خود، هفت وجه برای کفّاره غیبت بیان کرده است: (۱) استحلال از مغتاب (غیبت‌شده)؛ (۲) استغفار فقط برای او؛ (۳) استحلال و استغفار هر دو با هم؛ (۴) تخییر یکی از آن دو؛ (۵) اگر غیبت به مغتاب رسیده، کفّاره آن استحلال؛ و اگر نرسیده، کفّاره آن استغفار برای اوست؛ (۶) اگر دست‌یابی به مغتاب به علت مرگ یا دوری امکان‌پذیر نباشد، یا طلب حلالیت سبب فتنه و اهانت گردد، استغفار برای او واجب است؛ در غیر این صورت، استحلال باید انجام بگیرد؛ (۷) غیبت‌کننده واجب است از گناه خود توبه و برای خویش استغفار کند (مصباح الفقاهه، ۵۱۶/۱).

ایشان، دلایل شش وجه اول را یک به یک به نقد گرفته، و به این نتیجه رسیده است که هیچ‌یک از دلایل ذکر شده برای تبیین وجوب استحلال از فرد غیبت‌شده و استغفار برای او کافی نیست (همان، ۵۱۷/۱-۵۲۵)؛ از جمله نمی‌توان به بخش دوم روایت «الغیبة اشد من الزنا» برای وجوب طلب حلالیت استناد کرد؛ زیرا سند آن ضعیف است (همان، ۵۱۸/۱). در این میان فقط وجه هفتم قابل قبول است؛ یعنی برای کفّاره غیبت، مغتاب (غیبت‌کننده) باید توبه و برای نفس خویش استغفار کند (همان، ۵۱۷/۱).

از منظر قرآن کریم برای توبه و جبران هر عمل سوئی که انسان آن را از روی جهالت انجام داده باشد (نساء: ۱۷)، بلافاصله سه کار مهم باید انجام بگیرد: ۱- روی گردانی از آن عمل و تصمیم به ترک آن برای همیشه؛ ۲- تجدید ایمان و عمق بخشیدن به آن؛ ۳- انجام عملی صالح، درخور و شایسته (قصص: ۶۷؛ طه: ۸۲؛ مریم: ۶۰). همین سه شرط برای قبولی توبه زناکار نیز در آیه ۷۰ سوره فرقان تأکید شده است: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا. إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

در آیه ۱۲ سوره حجرات نیز پس از نهی از غیبت، برای آمرزش آن، سخنی از طلب حلالیت نیست؛ بلکه فرمان رعایت تقوای الهی داده شده، زیرا خداوند، «توآب و رحیم» است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ».

بنابراین، گویا از دیدگاه قرآن برای آمرزش گناه زنا و غیبت، طلب غفران و حلالیت از طرف مقابل موضوعیت نداشته و از این نظر فرقی میان آن دو نیست؛ ظاهراً از همین روست که برخی این حدیث را به صورت: «الغيبه اخو الزنا» روایت کرده و به این شکل درست می‌دانند (عجلونی، ۸۱/۲)؛<sup>۱</sup> زیرا با توجه به زشتی این دو عمل و آثار مخربی که دارد، چه بسا طلب حلالیت خود نوعی «تشییع فاحشه» (نور: ۱۹؛ کلینی، ۳۵۷/۲) و زمینه بسیاری از گناهان دیگر را از جمله ذلت و خواری، کاهش روابط اجتماعی، کینه و دشمنی، تحقیر و بی‌اعتمادی، و منت نهادن که خود مبطل صدقات است (بقره: ۲۶۴) فراهم کند و امنیت فردی و اجتماعی جامعه را به خطر اندازد. آنچه که قرآن و سیره نبوی و تعالیم مکتب اهل بیت بر آن اصرار دارد، کتمان و به زبان نیاوردن و نشنیدن این‌گونه گناهان است (نور: ۱۵-۱۶؛ کلینی، ۳۵۶/۲-۳۵۹). درخواست مغفرت و توبه باید از خداوند توآب غفور رؤوف رحیم انجام بگیرد (توبه: ۱۰۲ و ۱۱۷-۱۱۸؛ انعام: ۵۴؛ نساء: ۱۱۰)، چراکه او «غافر الذنب و قابل التوب» (مؤمن: ۳) بوده و توبه بندگانش را می‌پذیرد (شوری: ۲۵؛ توبه: ۱۰۴) و همه گناهان بجز شرک را برای هر کس که بخواهد، می‌بخشاید (نساء: ۴۸ و ۱۱۶).

<sup>۱</sup> بعضی آن را به صورت: «الغيبه اخو الربا وهو مضارعه» (دیلمی، ۱۱۷/۳)، غیبت برادر ربا و همسنگ آن است، گزارش کرده‌اند (قس: همو، ۳۱۹/۲) که احتمال تصحیف زنا به ربا نیز وجود دارد.

به این ترتیب، محتمل است بخش دوم حدیث (علت شدت غیبت نسبت به زنا) را روایان و شارحان به آن افزوده باشند (نک: بیهقی، ۳۰۵/۵)؛ اختلاف متن این بخش، در روایات نیز می‌تواند مؤید آن باشد (مقایسه کنید حدیث ۲ با ۳ و ۶).

با این حال، چه بسا بتوان یک وجه از انجام عمل صالح را در ارتباط با آمرزش گناهانی هم‌چون غیبت و زنا این‌گونه فرض کرد که اگر غیبت مثلاً سبب کاسته شدن یا در معرض خطر قرار گرفتن جایگاه اجتماعی فرد غیبت‌شده یا ضرر اقتصادی به او شده باشد، غیبت‌کننده با انجام کارهایی شایسته در صدد جبران آن برآید و یا دست‌کم مانع بروز سایر آسیب‌های فردی و اجتماعی شود. با این توضیح شاید بتوان گفت طلب حلالیت که در برخی روایات تأکید شده است، با توجه به تالی فاسدهایی که بر انجام آن به صورت مستقیم مترتب است، لزوماً به معنای استحلال زبانی و رو در رو نیست، بلکه غیبت‌کننده با برنامه‌ریزی حکیمانه و عالمانه، به صورت عملی از غیبت‌شده حلالیت بگیرد؛ یعنی با انجام اعمال صالح و جبران مافات رضایت خداوند سبحان و فرد غیبت‌شده را فراهم کند.

بنابراین، بخش اول حدیث، یعنی «الغیبة اشد من الزنا» در صدد بیان این مسأله است که باید از همه گناهان - گرچه به ظاهر کوچک و کم‌اهمیت‌اند - اجتناب کرد. رسول خدا (ص) می‌فرماید: «إياکم والمحقرات من الذنوب» (کلینی، ۲۸۸/۲)؛ زیرا همین گناهان می‌توانند مقدمه ورود به گناهان بزرگ دیگر باشند؛ چنان‌که امام رضا (ع) فرموده‌اند: «الصغائر من الذنوب طرق إلى الكبائر ومن لم يخف الله في القليل لم تخفه في الكثير» (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۲/۴۲۰). بنا به فرموده حضرت علی (ع): «أشدّ الذنوب ما استهانَ (ما استخفَّ) به صاحبه» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۸ و ۴۷۷)؛ هر گناهی که انسان آن را دست‌کم بگیرد و کم‌اهمیت بیندارد، از بدترین گناهان است؛ زیرا عادی شدن و از بین رفتن قُبُح گناهان به‌ظاهر کوچک سبب جری شدن انسان و ارتکاب گناهان بزرگ‌تر می‌گردد و چه بسا عمل به‌ظاهر کوچکی مانند غیبت یا دروغ زمینه ارتکاب گناهان بزرگی چون زنا و قتل را فراهم آورد. همان‌طور که از رسول خدا (ص) روایت شده است: «الغیبة اشدّ من القتل» (دیلمی، ۱۱۶/۳). از این رو، به کسی که دروغ را نسبت به کشتن جان انسانی کوچک می‌انگارد می‌توان گفت: «الکذب اشدّ من القتل». قرآن کریم نیز فتنه و آزار و اذیت مشرکان و القای خوف و اخلال در نظام زندگی را از قتل در ماه حرام شدیدتر و بدتر معرفی می‌کند: «الفتنه اشدّ من القتل» (بقره: ۱۹۱)؛ طبرسی؛ طباطبائی؛ ابن عاشور، ذیل همین آیه).

شاید از همین روست که برخی اصولاً تقسیم گناهان به صغیره و کبیره را نفی می‌کنند و همه گناهانی که در آن معصیت و نافرمانی خدا باشد را کبیره می‌دانند (ابوحیان، ۲۴۳/۳؛ روحانی، ۱۰/۲؛ قس: فخررازی، ۱۰/۵۹-۶۰). آیه‌الله طالقانی (د ۱۳۵۸ ش) صغیره و کبیره بودن گناه را وابسته به عواملی چون جهت صدور و شرایط و میزان تأثیر آن می‌داند. ایشان بر این باورند: «گرچه به تصریح قرآن بعضی از گناهان، بزرگ است: «إِنَّ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ» (نساء: ۳۱؛ نیزنک: نجم: ۳۲؛ شوری: ۳۷)؛ ولی در آیات قرآن نشانه‌گذاری و تقسیم‌بندی کبائر و صغائر نیامده و آنچه در روایات آمده، بیان بعضی مصادیق است. از این جهت، بعضی از گناهان، در روایتی جزو کبائر آمده و در روایت دیگر نیامده است. هم‌چنین چون شرایط و مرتبه روحی و معنوی و آگاهی گناهکار و چگونگی اثر آن در دیگران مختلف است، چه بسا گناهی برای شخصی، در اجتماعی و یا خلوتگاهی صغیره باشد و همان گناه برای دیگری و در اجتماعی و یا [انجام آن به صورت] آشکارا کبیره است. پس تقسیم و شماره‌گذاری محدود بعضی از متکلمان و فقها برای گناهان، مستند به موازین عقل قرآنی نیست» (طالقانی، ۳۳۷/۵).

از این رو، بخش اول این حدیث یعنی «الغیبه اشد من الزنا» در صدد بیان اکر بودن غیبت نسبت به زنا به صورت مطلق نیست؛ زیرا بر پایه برخی روایات، پس از شرک به خدا، زنا دومین؛ یا پس از شرک و قتل فرزندان، سومین گناه عظیم دانسته شده است: هشتم بن مالک طائی به نقل از رسول خدا (ص) گوید: «ما من ذنب بعد الشکر بالله أعظم عند الله من نطفه و وضعها رجل فی رحم لا تحل له» (ابن ابی‌الدنیا، الورع، ۹۴). عبدالله بن مسعود نیز از رسول‌الله پرسید: «أی الذنب أعظم؟ قال: أن تجعل لله نداً وهو خلقك، قال: ثم أي؟ قال: تقتل ولدك من أجل أن يأكل مالك، قال: ثم أي؟ قال: أن تزني بحليلة جارك». سپس نبی مکرم آیه ۶۸ سوره فرقان را تلاوت کردند: «والذین لا یدعون مع الله إلهاً آخر ولا یقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا یزنون» (ابوداود طیالسی، ۳۵، ۲۱۲، ۲۷۴).

البته این اختلاف به معنای تضاد آنها و قبول یکی و رد دیگری نیست، بلکه به نظر می‌رسد از تفاوت مخاطب و فضای صدور آنها ناشی می‌شود.

#### زمینه‌های احتمالی صدور روایت

همان‌طور که گذشت حدیث «الغیبه اشد من الزنا» از نظر سندی وضعیتی مطلوب و قابل پذیرشی نداشت و حتی برخی آن را در زمره احادیث جعلی دانسته‌اند، بنابراین برای شناخت اسباب صدور آن می‌توان چهار فرضیه زیر را مطرح کرد:

أ) شاید بتوان گفت، فردی نزد رسول خدا(ص) از شخصی با لقب «زناکار» غیبت کرده یا گناه زناى فردی را که مخفی بوده، آشکار کرده است؛ پیامبر اکرم برای جلوگیری از این گونه گناهان به غیبت‌کننده گفته باشند که زشتی و عقوبت غیبت تو از زناى او بیشتر و شدیدتر است؛ زیرا اسرار او را برملا و آبروی او را خدشه‌دار کردی. چه بسا خداوند توبه او را پذیرفته باشد، ولی قبولی توبه تو منوط به رضایت اوست و چون آن فرد اکنون زنده نیست پس وضعیت تو دشوارترست. چنان‌که، فردی به نام اسلمی نزد رسول خدا به گناه زناى خود اعتراف کرد پس از مرگ او، دو نفر از صحابه او را غیبت کردند، پیامبر به آن دو فرمودند: ... غیبت شما از خوردن گوشت لاشهٔ حمار بدتر است، در حالی که او اکنون در کنار رودهای بهشت است (نسائی، سنن الکبری، ۲۷۷/۴). پس احتمال می‌رود این مسأله یا مانند آن بعدها به صورت «الغیبة اشد من الزنا» خلاصه و نقل به معنا شده باشد.

ب) با توجه به رواج قرائات تصریفی<sup>۱</sup> در عهد نبوی، گویا این حدیث جزئی از آن قرائات است؛ یعنی رسول خدا یا صحابه با توجه به تعابیر قرآنی مانند: «الفتنة اشد من القتل» (بقره: ۱۹۱) و «الفتنة اكبر من القتل» (بقره: ۲۱۷)، عبارت «الغیبة اشد من الزنا» را به کار برده‌اند.

قرائات تصریفی نماد پویایی و زبانی زبان قرآن و بازتاب فهم و درک صحابه از قرآن است که صحابه آن را به صورت مزجی با آیات قرآن یا به شکلی جدید که برگرفته از ساختار زبان قرآن بود، به کار می‌بردند. به دیگر بیان، قرائات تصریفی را می‌توان در طول قرائات تفسیری دانست که صحابه از آن برای تبیین مفاهیم والای فرهنگ قرآن بسیار بهره می‌بردند (برای مطالعه بیشتر نک: لسانی فشارکی و غفاری، ۸۳-۱۳۳؛ رجبی قدسی، ۱۶۲-۲۲۰).

ج) گویا در مجالس وعظ و اخلاق با توجه به اینکه اغلب مخاطبان، مسلمانانی بودند که اهل زنا نبودند و زنا نزد آنان پس از شرک به خدا، بزرگ‌ترین گناهان به شمار می‌آمد (ابن ابی‌الدنیا، الورع، ۹۴؛ ابوداود طیالسی، ۲۱۲، ۲۷۴)، ولی گناه غیبت در میان آنان رواج داشت و در مواردی بس شیرین و فرحناک می‌نمود (بیهقی، ۳۱۶/۵)<sup>۲</sup>، و از زشتی و ناپسندی آن غافل

<sup>۱</sup> - تصریف از ماده «صرف» به معنای جابجا کردن، تبدیل کردن، گرداندن کلمات از حالت و صورتی به حالت و صورت دیگر، تغییر شکل یا ترکیب کلمات، ساختن کلمات متعدده از یک ریشه و گسترش یک جمله به جملات متعدد است؛ بنابراین، قرائات تصریفی، بر هر نوع قرائتی که از تبدیل کلمات قرآن به دیگر واژگان هم‌ارز آن در زبان عربی یا گسترش عبارات قرآنی یا ساختن جمله‌ای بر وزن و ساختار جملات قرآن به وجود می‌آید، اطلاق می‌شود. مانند گسترش تصریفی سوره عصر در قرائت امام علی(ع): «والعصر. ونوائب الدهر. لقد خلقنا الانسان لخصر. وانه فيه الى آخر الدهر» (ابوعبید قاسم بن سلام، ۳۱۸). ابن مسعود «... كالجهن المنفوش» (قارعه، ۵) را به صورت «كالمصروف المنفوش» تصریف کرده است (ابن‌خالیبه، ۱۷۹).

<sup>۲</sup> - حسن بن عمرو از بشر بن حارث حافی شنید که می‌گفت: «هلك القراء في هاتين الخصمتين: الغيبة والعجب» (بیهقی، ۳۱۶/۵). محمد بن حماد ابوردی نیز از فضیل بن عیاض شنیده که می‌گفت: «الغیبة فأكبر القراء» (همانجا).

بودند. از این رو، واعظان به‌ویژه اهل زهد در مقام تمثیل برای نشان دادن زشتی غیبت و مغرور نشدن مخاطبان به سبب انجام ندادن گناهایی مانند زنا، غیبت کردن را از زنا شدیدتر معرفی می‌کردند.

اسحاق بن اسماعیل از سفیان ثوری (۱۶۱د ق) شنید که می‌گفت: «الغیبة أشدَّ عند الله عزَّ وجلَّ من الزنا وشرب الخمر؛ لأنَّ الزنا وشرب الخمر ذنب فيما بینك وبين الله عز وجل، فإذا ثبت عنه تاب الله عليك، والغیبة لا یغفر لك حتی یغفر لك صاحبك» (بیهقی، ۳۰۵/۵). حماد بن قیراط گوید از ابوسنان شنیدم که می‌گفت: «الغیبة أشدَّ من سبعین حوباً قلت: ما الحوب؟ قال: الرجل یُجامعُ مع أمه سبعین مرَّة» (ابوالشیخ اصبهانی، ۸۳). البته با توجه به روایتی برخی عالمان دینی که احادیث را به صورت مضمهر و مدرج نقل می‌کردند، ممکن است آنچه که سفیان ثوری و ابوسنان نقل کرده‌اند نیز از این نوع باشد.

با این حال، امروزه در بیان گزاره «غیبت از زنا بدتر است» باید دقت کرد و آن را در هر مکان و زمانی و برای هر مخاطبی نقل نکرد؛ زیرا چه بسا با توجه به شیوع و گاه تعریف نادرست از غیبت در جوامع اسلامی، ممکن است برخی آن را مستمسکی برای کارهای خلاف خود قرار دهند.

برای بیان زشتی و عواقب سوء غیبت، روایات بسیار روشن و گویایی وجود دارد که ما را از استناد به حدیث «الغیبة أشدَّ من الزنا» در غیر زمان و مکان مناسب آن بی‌نیاز می‌کند؛ از جمله، رسول خدا(ص) فرموده‌اند: «الغیبة أسرع فی دین الرجل المسلم من الاكله فی جوفه» (کلینی، ۳۵۶/۲-۳۵۷)؛ تأثیر غیبت در از بین بردن دین فرد مسلمان، سریع‌تر از خورهای است که درون چیزی را نابود می‌کند.

د) چون اغلب راویان این حدیث اهل بصره هستند، می‌توان منشأ صدور یا دست‌کم منشأ ترویج آن را بصره دانست؛ احتمال می‌رود این حدیث بازتابی از مجادلات محدثان درباره جواز یا عدم جواز جرح راویان باشد. در تحلیل شکل‌گیری و گسترش این حدیث در بصره بایسته است به شرایط فرهنگی بصره از جمله پی‌ریزی گفتمان اسناد در سیر تحول تاریخ حدیث در این شهر و به دنبال آن لزوم جرح و تعدیل راویان سلسله سند توجه داشت (نک: پاکتیچی، «اسناد»، ۷۰۹-۷۱۱؛ همو، «جرح و تعدیل»، ۷۲۱-۷۳۵). به طوری که برخی محدثان، قائل و پایبند به نقل سند نبوده و جرح را نوعی غیبت و فاش کردن اسرار راویان می‌دانستند و از آن پرهیز داشتند (خطیب بغدادی، الکفایه فی علم الروایه، ۳۷-۴۵)، ولی افرادی هم‌چون

شعبة بن حجاج، جرح راویان و بیان عیوب آنان را گونه‌ای از غیبت مجاز برمی‌شمرد که اشکالی نداشت؛ او می‌گفت: «بباید در راه خدا غیبت کنیم» (عقیلی، ۱۵/۱).

### نتیجه‌گیری

- حدیث «الغیبة اشد من الزنا...» از نظر سندی ضعیف است و برخی آن را جزو احادیث موضوعه می‌دانند. از این رو، نمی‌توان آن را قاطعانه به معصوم نسبت داد. بنابراین، محتمل است که واعظان و اهل زهد با انگیزه خیرخواهی برای امت به منظور درمان بیماری شایع غیبت در میان مردم، گزاره «الغیبة اشد من الزنا» را بیان و ترویج کرده‌اند.

- در خصوص بخش دوم خبر: «إِنَّ الرَّجُلَ قَدْ يَزْنِي ثُمَّ يَتُوبُ فَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنَّ صَاحِبَ الْغَيْبَةِ لَا يَغْفِرُ لَهُ حَتَّىٰ يَغْفِرَ لَهُ صَاحِبُهُ» که می‌گوید شخص مغتاب (غیبت‌کننده) باید از شخص مغتاب (غیبت‌شونده) حلالیت بطلبد تا بخشوده شود، با توجه به نوع تالی فاسدهایی که بر چنین فرایندی مترتب است، و به دلیل اضطراب این بخش از خبر در نقل‌های مختلف آن، و تصریح نشدن به چنین فرایندی برای بخشایش غیبت در قرآن، و ناسازگاری آن با مضمون احادیث دیگر که صرف استغفار را کافی می‌دانند، و نیز موافق نبودن آن با دیدگاه برخی از محدثان و فقیهان که طلب حلالیت را لازم نمی‌دانند، می‌توان گفت که استناد به این بخش از خبر، برای وجوب طلب حلالیت از مغتاب (غیبت‌شده) یا استغفار برای او به عنوان کفارة غیبت کافی نیست، بلکه بر پایه آموزه‌های قرآن کریم، تعالیم سیره نبوی و مکتب اهل بیت (ع) - که در متن مقاله به آن اشاره شد - غیبت‌کننده باید از گناه خود توبه و با انجام اعمال صالح و تجدید ایمان، استغفار کند.

- بر پایه توضیحی که گذشت و با توجه به معنای «استغفار» در قرآن و روایات، و سه شرطی که قرآن برای توبه از هر گناهی تبیین کرده است (روی‌گردانی از آن گناه و تصمیم به ترک آن برای همیشه؛ تجدید ایمان و عمق بخشیدن به آن؛ انجام عملی صالح، درخور و شایسته) شاید بتوان گفت، طلب حلالیت که در برخی روایات تأکید شده است، لزوماً به معنای استحلال زبانی و رو در رو نیست، بلکه غیبت‌کننده با برنامه‌ریزی حکیمانه و عالمانه، به صورت عملی از غیبت‌شده حلالیت بگیرد؛ یعنی با انجام اعمال صالح و جبران مافات رضایت خدا و او را به دست آورد.

- متن این حدیث، سخت‌تر و بدتر بودن گناه غیبت را در سنجش و مقایسه با گناه زنا

به طور مطلق بیان نمی‌دارد. زیرا در دیگر روایات، عقوبت و پیامدهای هر دو گناه (غیبت و زنا) یکسان دانسته شده است؛ و اصولاً هر یک از گناهان - نه فقط غیبت و زنا - نسبت به گناه دیگر می‌تواند از جهاتی همچون آثار و عواقب دنیوی و اخروی، اضرار به غیر، اصرار خاطی بر گناه، مراتب علم و آگاهی گناهکار از گناه، زمان، مکان و شرایطی که گناه در آن انجام می‌گیرد، زشت‌تر و شدیدتر باشد.

- در استناد به احادیث بایسته است واعظان و حدیث‌پژوهان به مخاطب، اسباب و فضای صدور حدیث توجه جدی داشته باشند. زیرا برخی اخبار و احادیث برای مخاطبان خاص و در فضاهای معینی بیان شده است که اگر به این عوامل توجه جدی نشود، چه بسا موجب بدفهمی و برداشت خطا از حدیث گردد.

### منابع

- قرآن کریم، (خط حبیب‌الله فضائی، ترجمه عبدالحمید آیتی، سروش ۱۳۸۹).
- نهج البلاغه** (هو مجموع ما اختاره الشریف الرضی من کلام سیدنا امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب)، شرح شیخ محمد عبده، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بیروت.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، **غرر الحکم و درر الکلم**، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- ابن ابی حاتم (۳۲۷ ق)، عبدالرحمن، **الجرح والتعديل**، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۲۷۱ ق.
- \_\_\_\_\_، **علل الحدیث**، تحقیق: سعد بن عبدالله الحمید.
- ابن ابی الدنيا (۲۸۱ د ق)، عبدالله بن محمد، **الصمت و آداب اللسان**، تحقیق: ابو اسحاق حوینی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ ق.
- \_\_\_\_\_، **الورع**، تحقیق: ابی عبدالله محمد بن حمد الحمود، کویت، الدار السلفیه، ۱۴۰۸ ق.
- ابن ابی شیبہ (۲۳۵ ق)، عبدالله بن محمد، **المصنّف فی الأحادیث والآثار**، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ ق.
- ابن بابویه (۳۸۱ ق)، محمد بن علی، **الخصال**، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، ۱۴۰۳ ق/۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، **عیون اخبار الرضا**، ترجمه علی اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید، تهران، نشر صدوق، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، **علل الشرايع**، نجف، منشورات المکتبة الحیدریه، ۱۳۸۶ ق.



\_\_\_\_\_، *مصادقة الاخوان*، تحقیق: سید علی خراسانی کاظمی، کاظمین، مکتبه الامام صاحب الزمان العامه، ۱۴۰۲ ق.

\_\_\_\_\_، *الامالی*، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ ق.

ابن جوزی (۵۹۷ ق)، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، دارالکتب العلمیه، ۱۳۸۶ ق.

ابن حبان بستی (۳۵۴ ق)، محمد، *الثقات*، تحقیق: سید شرف‌الدین أحمد، دارالفکر، ۱۳۹۵ ق.

\_\_\_\_\_، *مشاهیر علماء الأمصار*، تحقیق: م. فلاشهمر، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۵۹ م.

ابن حجر عسقلانی (۸۵۲ ق)، احمد بن علی، *تقریب التهذیب*، تحقیق: محمد عوامه، سوریا، دارالرشید، ۱۴۰۶ ق.

\_\_\_\_\_، *تهذیب التهذیب*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ ق.

ابن خالویه (۳۷۰ ق)، حسین، *مختصر فی شواذ القرآن من کتاب البدیع*، قاهره، مکتبه المتنبی.

ابن رجب حنبلی (۷۹۵ ق)، شرح *علل الترمذی*، تحقیق: همام عبدالرحیم سعید، ریاض، مکتبه الرشید، ۱۴۲۱ ق.

ابن سعد (۲۳۰ ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق: احسان عباس، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۸ م.

ابن عاشور (۱۳۹۳ ق)، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ ق.

ابن عدی (۳۶۵ ق)، عبدالله (ابو احمد جرجانی)، *الکامل فی ضعف الرجال*، تحقیق: یحیی مختار غزوی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.

ابن غضائری (۴۱۱ ق)، احمد بن حسین، *الرجال*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ق.

ابن معین (۲۳۳ ق)، یحیی، *تاریخ ابن معین* (روایة عثمان الدارمی)، تحقیق: أحمد محمد نورسیف، دمشق، دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۰ ق.

\_\_\_\_\_، *تاریخ ابن معین* (روایة الدوری)، تحقیق: أحمد محمد نورسیف، مکه، مرکز البحث العلمی وإحياء التراث الإسلامی، ۱۳۹۹ ق.

ابو حیان اندلسی (۷۴۵ ق)، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.

ابوداود سجستانی (۲۷۵ ق)، سلیمان بن الأشعث، *سؤالات أبي عبيد الآجري أباداود السجستاني*، تحقیق: محمد علی قاسم العمري، مدینه منوره، الجامعة الإسلامیه، ۱۳۹۹ ق.

ابوداود طرابلسی (۲۰۴ ق)، سلیمان بن داود بن جارود، *مسند*، تحقیق: محمد بن عبدالمحسن ترکی، دار هجر للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ ق.

ابوزرع (۲۶۴ ق)، عبدالله بن عبدالکریم بن یزید رازی، *الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على*

- سؤالات البردعي، تحقيق: سعدي الهاشمي، مدينه منوره، الجامعة الاسلاميه، ١٤٠٢ ق.
- ابوالشيخ اصبهاني (٣٦٩د ق)، عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان، **التوبيخ والتنبيه**، تحقيق: مجدي السيد ابراهيم، قاهره، مكتبة الفرقان.
- ابوعبيد قاسم بن سلام هروي (٢٢٤د ق)، **فضائل القرآن**، به كوشش مروان العطييه، محسن خرابه و وفاء تقى الدين، دمشق - بيروت، دار ابن كثير.
- ابونعيم اصفهاني (٤٣٠د ق)، أحمد بن عبدالله، **الضعفاء**، تحقيق: فاروق حماده، دارالثقافه - الدار البيضاء، ١٤٠٥ ق.
- ازهرى (٣٧٠د ق)، محمد بن أحمد، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، داراحياء التراث العربي، ٢٠٠١ م.
- انصاري (١٢٨١د ق)، مرتضى، **المكاسب**، قم، مجمع الفكر الإسلامى، ١٤٢٠ ق/١٣٧٨.
- بخارى (٢٥٦د ق)، محمد بن ابراهيم بن إسماعيل، **التاريخ الكبير**، تحقيق: سيد هاشم الندوي، دارالفكر.
- \_\_\_\_\_ **كتاب الضعفاء/الضعفاء الصغير**، تحقيق: ابو عبدالله أحمد بن ابراهيم بن أبي العينين، مكتبة ابن عباس، ١٤٢٦ ق.
- بيهقي (٤٥٨د ق)، احمد بن حسين، **شعب الإيمان**، تحقيق: محمدسعيد بسيوني زغلول، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٠ ق.
- پاكتچی، احمد، «اسناد»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامى**، ج ٨، تهران، ١٣٧٧ ش، ٧٠٩-٧١١.
- \_\_\_\_\_ «جرح و تعديل»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامى**، ج ١٧، تهران، ١٣٨٨ ش، ٧٢١-٧٣٥.
- \_\_\_\_\_ «ابن بابويه»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامى**، ج ٣، تهران، ١٣٧٤ ش، ٦٢-٦٦.
- حرعاملی (١١٠٤د ق)، محمد بن حسن، **تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة**، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ ق.
- خطيب بغدادى (٤٦٣د ق)، أحمد بن علي، **المتفق والمفتروق**، تحقيق: محمدصادق آيدن الحامدي، دمشق، دارالقادري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧ ق.
- \_\_\_\_\_ **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق: أبو عبدالله السورقي و إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنوره، المكتبة العلميه.
- \_\_\_\_\_ **تاريخ بغداد**، بيروت، دارالكتب العلميه.
- خليل بن أحمد فراهيدى (١٧٥د ق)، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- خويى (١٣٧١د ش)، ابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**: تقريرات آية الله سيد أبو القاسم موسوي خوئى به قلم محمدعلى توحيدى، قم، داوري، ١٣٧٧.

- دیلمی (۵۰۹د ق)، شیرویه بن شهردار، *الفردوس بمأثور الخطاب*، تحقیق: سعید بن بسیونی غلول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
- ذهبی (۷۴۸د ق)، محمد بن أحمد، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، تحقیق: علی محمد معوض و عادل أحمد عبدالموجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵ م.
- \_\_\_\_\_، *سیر أعلام النبلاء*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳ ق.
- رجبی قدسی، محسن، *آیین قرائت و کتابت قرآن کریم در سیره نبوی*، قم، بوستان کتاب ۱۳۸۹.
- روحانی، سید محمد صادق، *منهاج الفقاهة التعلیق علی مکاسب الشیخ الانصاری*، مطبعه یاران، ۱۴۱۸ ق/۱۳۷۶.
- سبحانی، جعفر، *کلیات فی علم الرجال*، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- صغانی (۶۵۰د ق)، حسن بن محمد، *الموضوعات*، تحقیق: نجم عبدالرحمن خلف، دمشق، دار المأمون للتراث، ۱۴۰۵ ق.
- طالقانی (۱۳۵۹د ش)، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبایی (۱۳۶۰د ش)، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ق.
- طبرانی (۳۶۰د ق)، سلیمان بن أحمد، *المعجم الأوسط*، تحقیق: طارق بن عوض الله حسینی، قاهره، دارالحرمین، ۱۴۱۵ ق.
- طبرسی (۵۴۸د ق)، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی (۴۶۰د ق)، محمد بن حسن، *امالی*، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.
- \_\_\_\_\_، *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید*، تحقیق: سیدحسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
- عجلونی (۱۱۶۲د ق)، إسماعیل بن محمد، *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث علی ألسنة الناس*، قاهره، مكتبة القدسي، ۱۳۵۱ ق.
- عقيلي (۳۲۲د ق)، محمد بن عمر، *الضعفاء الكبير*، تحقیق: عبدالمعطي أمين قلعجي، بیروت، دارالمكتبة العلمیه، ۱۴۰۴ ق.
- علي بن مدینی (۲۳۴د ق)، *سؤالات محمد بن عثمان بن أبی شیبة لعلي بن المدینی*، تحقیق: موفق عبدالله عبدالقادر، ریاض، مكتبة المعارف، ۱۴۰۴ ق.
- غزالی (۵۰۵د ق)، ابوحامد، *إحياء علوم الدين*، بیروت، دارالمعرفه.
- فخرالدين رازي (۶۰۶د ق)، محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*، بیروت، دار إحياء التراث

- العربي، ١٤٢٠ق.
- لسانی فشارکی، محمدعلی و غفاری، مهدی، *آموزش زبان قرآن* (ویراست سوم)، قم، انتشارات زینبی، ١٣٩٠.
- مزی (٧٤٢دق)، یوسف بن زکی، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ق.
- مسلم بن حجاج (٢٦١دق)، *صحیح*، تحقیق: محمدفؤاد عبدالباقي، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- مصباح الشریعه*، منسوب به امام صادق(ع)، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٤٠٠ق.
- مهدوی کنی، محمدرضا، *نقطه های آغاز در اخلاق عملی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٤.
- نجاشی (٤٥٠دق)، احمد بن علی، *فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال نجاشی)*، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- نسائی (٣٠٣ق)، احمد بن شعیب، *الضعفاء والمتروکین*، تحقیق: محمود إبراهيم زايد، حلب، دارالوغي، ١٣٦٩ق.
- \_\_\_\_\_، *سنن الکبری*، تحقیق: عبدالغفار سليمان البنداري و سيدكسروي حسن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١١ق.
- هناد بن سري کوفي (٢٤٣دق)، *الزهد*، تحقیق: عبدالرحمن عبدالجبار فريوائي، کويت، دارالخلفاء للكتاب الإسلامی، ١٤٠٦ق.
- نراقی (١٢٠٩دق)، محمد مهدي، *جامع السعادات*، تحقیق: سيدمحمد کلانتر، نجف اشرف، مطبعة النعمان.
- نوری طبرسي (١٣٢٠دق)، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل*، بیروت، تحقیق: مؤسسة آل البيت(ع) لاحیاء التراث، ١٤٠٨ق.

مطالعات اسلامى: علوم قرآن و حديث، سال چهل و ششم، شماره پيايى ٩٢،  
بهار و تابستان ١٣٩٣، ص ٩٩-٨٥

## الصورة الجمالية فى حوار موسى - عليه السلام - فى القرآن (سورة طه)\*

عبدالحميم المطرقى

طالب مرحله الدكتوراه، جامعة فردوسى بمشهد

Email: . bdo h . otr. q @y. hoo.co

الدكتور عباس عرب

استاد مشارك، جامعة فردوسى بمشهد

. d. r. b@ferdows. u . c. r

### الملخص

تنقسم هذه المقالة الى قسمين : قسم نظرى، فيه مقدمة عن الصورة الجمالية و تسلسل تاريخى و  
فنى لعلماء النقد القديم الذين درسوا الصورة الجمالية فى القرآن الكريم و الصورة الجمالية فى الحوار  
القرآنى فى الدراسات الحديثة. و قسم تطبيقى، فيه نظرة لما سبق من دراسات حول الصورة الجمالية عامة  
و الحوار القرآنى خاصة. و كذلك قسم الكاتبان الحوار إلى صور جزئية و صور كلية ثم حلالا الموضوع  
تحليلا فنيا جماليا ضمن مباحث بلاغيه و جماليه كالتناسق الجمالى بين المفردات و الآيات و تقسيمه  
على اللفظى و المعنوى و ذكر المصايق فى كل حالة و كذلك التناسق الفنى و الدينى فى التعبير و اشارا  
إلى الرموز المستخدمة فى الصورة كالعصا (رمزا للقوة) و اليد (رمزا للفعل و البياض) و الحبال (رمزا  
للقوة و حيلة السحرة).

و أخيرا ذكرا مصايق من الآيات لكل مشهد من المشاهد الحوارية لتبيان الصورة الجمالية و مالها من  
اثر فى إيصال المعنى الى ذهن القارىء.

**الكلمات الرئيسية:** القرآن الكريم، الصورة الجمالية، الحوار، الرمز.

---

\*. تاريخ وصول: ١٣٩١/٠٢/١٢؛ تاريخ تصويب نهائى: ١٣٩٢/١١/٢٦.

## المقدمة

ان الصورة التى تعينها المقالة هى تلك الهيئة التى تثيرها الكلمات، بشرط أن تكون هذه الهيئة معبرة فى آن واحد. ولعل المقالة تحقق فى استدعائها للصور استجابة تكييفية، تحقق التوافق بين الصورة و قارئها، فى المجال الذى يسبق التفصيلات الصورية. و يختار القارئ صوراً تقترب من ذهنه بتداع يكون مركزه التاثر الوجدانى بما يقرأ، مع الاتفاق على معنى الحوار اللغوى و الإصطلاحى بأنه: من أحار عليه جوابه : رده. و جاء فى اللسان «ان المحاوره : المجاوبه. والتحاور: التجاوب. و هم يتحاورون: يتراجعون الكلام و المحاوره: مراجعة المنطق و الكلام فى المخاطبة.» (ابن منظور: حور)

جاء فى معجم مصطلحات الأدب عن الحوار بأنه: «تبادل الحديث بين الشخصيات. و تعرف المحاوره بأنها : نوع تتجادل فيه الشخصيات فى موضوع ما. و يسهل الحوار بالتواصل بكونه : القدرة على التفاعل العاطفى مع الآخرين، و هو ما يميز الإنسان عن غيره، مماسهل تبادل الخبرات و المفاهيم بين الأجيال ويتم التواصل من خلال عمليتين هما : التحدث و الاستماع» (وهبة، ١١)

يأخذ البحث بعناصر الصورة طبقاً للنظرات النقدية المعاصرة، و الأنواع البلاغية المكونة للصورة، و الرمز المتمثل فى الصورة ايضاً، و هذه العناصر جميعها تبحث عن القيمة الجمالية، و انعكاس عناصر الصورة عليها.

يقول صاحب كتاب الصورة الفنية فى وظيفة الصورة : «للصورة وظيفتها التى تنطلق من أنماطها المرتبطة بالأشكال البلاغية، ويرتبط الشعور بالمعنى فى الصورة بوظيفتها فى سياق النص و هو ما يقودنا للأنماط البلاغية للصورة. أما الصورة الجمالية ففيها طرفان : الصورة من جهة، و جمالها من جهة أخرى و الصورة التى يعنى بها البحث سترتبط بالجمال الذى هى مادته أو باعته او من معطياته.» (الرباعى، ٢٥ و ما بعدها)

و جاء فى كتاب الأسس الجمالية فى معنى الجمال : «الجمال مفهوم يدرك بالحس، فالحواس هى التى تدرك الجمال فى الجميل. وهناك الجمال المعنوى الذى يدرك بالبصيرة. ولعل الصورة الجمالية تتسع لتشمل العناصر المكونة للصورة، ثم تبحث تلك الصورة الجمالية عن القيمة الجمالية، و انعكاس ما شكل على ذهن» (اسماعيل، ١٧١) و جاء فى كتاب النقد الحديث فى معنى الجمال : «الجمال استرجاع ذهنى لمحسوس و منظر مكون من كلمات.(عبد الرحمن، ٦٦)

### الصورة الجمالية في القرآن الكريم من كتب النقد القديم

يعد الجاحظ أول من وضع مسألة الجمالية القرآنية، وقد وقف عند بعض الآيات القرآنية، يكشف عن الدلالات الدقيقة لها فالقارئ الكريم يجد هذا في كتاب الحيوان. (الجاحظ، ۱۵۳) وكانت تلك البداية. والحديث الآن ينصب على الظاهرة الجمالية، غير أن النقاد القدماء. تحدثوا عن الجمال في الشعر و ربطوه بالمتعة و الاعتدال في العلة الجمالية، او با لتأثير الذي يتلقاه القارئ فللمزيد من الاطلاع راجع كتاب في عيار الشعر. (ابن طباطبا، ۱۴-۱۶)

و تبع الجاحظ، الخطابي، ولكن الجاحظ بنى جمالية القرآن على نظمه في المعنى، و بنى الخطابي تلك الجمالية على نظمه في اللفظ حيث يقول: «حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ افصح و لا اجزل و لا اعذب من الفاظه» (الخطابي، ۲۶). و وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه : إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، و إما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة.

و جاء عبد القاهر الجرجاني منوها بجمال القرآن يقول: «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه». (الجرجاني، ۳۲) و حلل عبد القاهر نماذجه من الزاوية الجمالية التي تعتمد الدراسة البلاغية للصورة التي تحدث في المعنى. و صار المعنى عنده كما يقول في اسرار البلاغة: «يقوم على مستويات متفاوتة في الدلالة و التأثير. (الجرجاني، ۱۳۶) و قد درس فيه التشبيه و التمثيل والاستعارة و غير ذلك مما جمع اعناق المتنافرات معا. وجاء البلاغيون: نقاد الجمال في محيط النقاد الموضوعيين، و فاضل الأمدى بين ابي تمام و البحتري مخبراً بالعلل و الأسباب التي أوجبت التفضيل بقواعد عامة للشعر كرداءة النظم، ثم يعطى في كتابه الموازنة بين الطائيين اهمية خاصة للطبع السليم الذي لا يخطيء في تلقى مثل هذه الامور، فيسمها : «سلامة الحواس التي تؤكد موضوعية الجميل كيف يكون جميلاً». (الأمدى، ۳۸۳)

القاضي الجرجاني يقول: «لا يكون حتماً جميلاً ما وافق القواعد الجمالية و المقاييس الموضوعية بل قد يخل الشيء بهذه القواعد ولكنه يكون اعلق بالقلوب». (الجرجاني، ۳۰۵) و يقول اسماعيل في معنى الجمال لدى الجرجاني : «كأن الجمال عنده كم ن في الباطن لا في الظاهر، فالجمال اذن صلة بين بواطن الأشياء و النفس البشرية و ليس بين سطحها و حواس الانسان». (اسماعيل، ۱۶۶)

و الخلاصة ان الادراك الحسى للجمال في الجميل هو الذى شاع بين نقادنا القدماء و كانت الحواس هي التي تدرك الجمال في الجميل، و إن انصرفت أغلبية النقاد للاهتمام بالجمال

الشكلى الذى تلده الحواس او تتأذى منه فلاتراه جميلا. و ان حدثت اللذة فى العمل عد جميلا و قد ضبطت قواعد صنعة الشكل الشعري عندهم، و ان اهتم بعضهم بالتأمل كالأمدى، أو بالحرية كالقاضى الجرجانى، أو بالفكرة كعبد القاهر الجرجانى، فإنهم لم يخرجوا من قيد الصنعة ولكنهم بعثوا فى القواعد اصول تلك الصنعة فى الشعر روحا جديدة هى روح الصنعة التأملية أو الصنعة بحرية أو الصنعة ذات الفكرة.

و اين القرآن من كل هذا ؟ إنه فى دخوله مسألة الإعجاز، و ما بحث خلالها من نظم فى القرآن، رأينا من استطرده لجماله، و من اكتفى بالقول باعجاز، عن غيره مما نظمه البشر. والأمر الآن اتسع، و وجدت دراسات بلاغية قرآنية و استقل القرآن وحده فى كتب و بيان، و هل كان الأمر الآن يحتاج كل هذه؟ نعم، فقد ذهب الشعراء الى أشكال القرآن فى التصوير، و قد رأى فيه البلاغيون قمة البلاغة، و كانوا يجرون المقارنات بينه و بين الأدب المنتج، كما فعل الأمدى، ليبينوا أنه فى درجة ترتفع عن كل ما انتجه البشر!

و اختص النقاد البلاغيون فى ميدان أوسع من البحث بالمحتوى القرآنى و بالأهداف التى يرمى اليها، و هذه قد اختص بها علماء الدين و انفصل حديث علماء النقد و البلاغة عن حديث علماء الدين، ولكن الأمر يلتقى فى النهاية ليخدم الدين.

و القرآن الكريم يوحد بين هذا كله توحيدا يظهر من خلال ما يجده قارئه او سامعه مصورا نفسه منه، و يتحد القارىء للقرآن بكل ما يصوره من الداخلى النفسى و الحسى، والخارجى المشاهد، و قد تتجسد الصور القرآنية فى ذهن القارى تجسيدا يقرب الى الذهن الصورة بما فيها من إثارة، و لا تقف الصور النقدية موقفا منفصلا، عند القرآن، قبل الدخول فى مجال جمالية الحوار القرآنى تنطرق إلى الاسس الجمالية، فيقول اسماعيل فيها : «فالأسس الجمالية التى ابتدعها النقاد كاعتبارات موضوعية لا تصور جمالا موضوعيا، و لا تتحدث عن الجمال و انما تقف عند علاقة الشعر كعمل ادبى، و هو دائما نتيجة لإعتبارات الفرد الخاصة». (اسماعيل، ١٠٧ - ١٢٤)

ما هو سر جمال القرآن؟ جاء فى كتاب معالم النقد الأدبى : «القرآن الكريم جميل با نطلاقه الى الناس كافة، يرتبط معهم برباط جمالى، يشناق له السامع شوقا مربوطا برباط خفى يجمع الأساس الاجتماعى بصورة كلها إلى جانب الأساس النفسى كأساس جمالى فيه، مما يجعل النقد مع الصورة يعمق و يتسطح و هو يدرو فى فلک : التائرية، و الذاتية، و العاطفية». (الجوينى،



### الحوار القرآني في الدراسات الحديثة

يرى الكاتبان أنه قد بدأت دراسة الحوار في القرآن الكريم مع محمد حسين فضل الله، لكن هناك من يرى غير ذلك، فقال: «لم يعط العلماء الحوار القرآني حقه من البحث والدراسة» (مير، ١٣٧) انه قد تطرق ناقدًا إلى ما قال سيد قطب في كتابه التصوير الفني في القرآن و ما جاء في كتاب عبدالكريم الخطيب المسمى بالقصص القرآني و ما كتب «آلتر» في الرواية في الكتاب المقدس و نقل ما كتب «بل» عن مشاهد من يوم القيامة في القرآن و نقل عن «وات و جونز و بارت» و غيرهم من الذين تناولوا الكتاب المقدس دراسة في الحوار و استنتج اخيرا أن الحوار في القرآن اهم من الكتاب المقدس لكن رغم ذلك كله لم يتناول أحد الحوار القرآني كما هو حقه.

في كتاب فضل الله تمهيد الي أن القرآن كتاب حوار، ثم مناخ طبيعي للحوار، و وقفة مع حوار القرآن في إطار السؤال و في أصول العقيدة الاسلامية، و في القصص القرآنية، ذاكرة طريقتين للحوار الفكري في القرآن هما: « الف - طريقة العنف، بمواجهة الخصم. ب- طريقة اللاعنف، باللين انطلاقًا من القاعدة الاسلامية التي تعد الحوار وسيلة من وسائل الحركة المنفتحة للوصول إلى الهدف». (فضل الله، ٥٢)

و تبعه عبد الحليم حنفي عن اسلوب المحاوره في القرآن الكريم، فقال في كتابه: «اعتماد الحوار على العقل، وهي سمة تتفق مع مفهوم الحوار اللغوي و مفهومه في القصة القرآنية اتجاه واضح في أساليب محاوره القرآن الكريم كلها و يتجه الحوار إلى اسلوب الحجة و المنطق العقلي». (حنفي، ٣٠)

كما كتب ابراهيم احمد الوقفي في الحوار بوصفه لغة القرآن الكريم، من خلال صور حوار الرسل مع اقوامهم، ذاكرة ملخص الحوار كما اورده الآيات، و كتب عبد المرضي زكريا عن الحوار و رسم الشخصية في القصص القرآنية، مظهرًا طرق الحوار في قصص القرآن، و أنماط الشخصية. نماذجها، من خلال احداث القصة و رسم الشخصية فيها و نموذج الرجل و المرأة و الخير و الشر كنموذجين متقابلين فيها للمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة الكتابين التاليين. (الوقفي، ٧ و ما بعدها؛ زكريا عبد المرضي، ١٢٥ و ما بعدها)

و لم يظهر فيما تقدم من تأليف يركز على جمالية الحوار لغة و تركيبًا. كما لم يظهر تحليلًا لحوار كامل، إنما كانت استشهادات من الآيات، تتسم و طبيعة الكتاب الذي يرسم خطأ له يستشهد بالآيات التي تناسب موضوع كتابه. و هو ما لن يرسمه خط مقالتنا هذا، إنما سيجلو

الطريق امام حوار كامل من اوله الى نهايته.

واعتمدت المقالات الحديثة فى دراستها للحوار القرآنى على محورية اللغة، لأن النص القرآنى اساسا هونص لغوى أنتج باللغة العربية وفق قواعدها و محكوم بضوابطها و ينتهى إلى مآلاتها اللغوية اختار الله أن يتواصل مع البشر بهذه اللغة.

### الصورة الجمالية فى الحوار

تقسم المقالة الحوار الذى بين يديها على صور جزئية، تدرس وحدها، ثم تشكل صورة كلية تكون كل صورة جزئية مرتبطة مع جاراتها من الصور. و جاء فى كتاب التعبير القرآنى : «هذا جمال أول فى تنوع مشاهد الحوار فى آيات قصار، لقصة طويلة فيها سمة جميلة فى التفصيل فى سرد الأحداث.» (السامرائى، ٢٩٠) و الانتقال من مشهد إلى مشهد بمستويات تعبيرية و اختيار الألفاظ و العبارات فى سورة طه مقصور لخدمة الناحية الفنية فى أدق معانيها و اكمل صورها و ان كانت الناحية الفنية المقصودة هى الناحية الجمالية فى التأثير على السامع فهذا هو المطلوب، و إلا فالناحية الفنية تتبع فى القرآن الكريم كله للناحية الأهم و هى تثبيت القاعدة فى قلب من آمن. يعرف الحوار بتبادل الحديث، و قد يكون مظهرا للحديث بلفظ مشهور و هو «قال» و يتكرر اللفظ «قال» فى الحوار مرات، على لسان حال الله - عزوجل - و على لسان موسى - عليه السلام - و فرعون و ..... و هذا فيه تسلسل طبيعى فى الأحداث؛ لأن النبى موسى و فرعون هما طرفا الحوار.

و اذا قال السحرة بلسان حالهم مجموعين اشتق منهم لفظ «قالوا» باضافة واو الجماعة و قد تكرر اللفظ «قالوا» بالصيغ المختلفة ثلاث مرات، للسحرة، و ثلاث مرات على لسان بنى اسرائيل و ثلاث مرات على لسان هارون و مرة واحدة على لسان اخت موسى و السامرى و المشركين. اما قول الله - عزوجل - جاء بلفظ «قال» مرتين و مرة واحدة بلفظ «قلنا» و لم يحمل قول الله لفظ «قال» فى الآية ٧٧ لكنه جاء ملتفتا إلى النبوة التى يحظى بها موسى - عليه السلام - بلفظ «اوحى» مضيفا له «نا» فى قوله تعالى «اوحينا» فى مشهد الصورة الجزئية بقوله تعالى. «قال لا تخافا إننى معكما اسمع و أرى» (٤٦) و ربما تميز حوار الله- سبحانه - مع موسى - عليه السلام - بلفظ «اوحينا» و إن ظهور لفظ «قال» فى الآية السابقة يوحى ببدء الحوار فقد «نادى» الله - سبحانه - موسى و قال: «ربنا اننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى» (٤٥). ف «قال» الله - عزوجل: «لا تخافا» (٤٦) إيذانا بالبداية، و لا خوف ف«إننى معكما اسمع و أرى» (٤٦) و جاء

البلاغ المقابل لـ «إننى معكما اسمع و أرى»، بقوله تعالى : «فأتياه فقولا إنا رسولا ربك» (٤٧) و هكذا فصل الحوار الاطراف بين الله و موسى - عليه السلام - و الآن نبدأ بالصورة الجزئية الاولى.

#### أ : بداية العمل و بشرى رعاية الله

في الصورة الجزئية الاولى بداية العمل، والخطاب الموجه بـ «ربك» لسيد الأنبياء محمد - صلى الله عليه و اله و سلم- و تعزية عما يلقاه من إعراض المشركين و تكذيبهم، و بشرى رعاية الله و لو كان المؤمنون مجردين من كل قوة و أعداؤهم أقوىاء جبارون فى الارض، فالله ناصرهم كما نصر رسله من قبل، و هذه كما جاء فى بعض البحوث «هى إحدى وسائل التربية القرآنية فى القرآن الكريم». (سيد قطب، ٢٥٨٨) و هذه صورة فيها مشهد النداء و البعثة و المناجاة بين موسى - عليه السلام - و ربه، و قد تكررت القصة اكثر من ثلاثين مرة فى القرآن، و يبدو التناسق الجمالى بين تلك المرات المتكررة موجودا بين : المفردات و الآيات، و السور، حتى يبدو ذاك التناسب لفظيا و معنويا فى التركيب القرآنى و فواصله، فيجعل منه نسيجا واحدا، أو بناء متحد الأركان و الأبعاد و الجماليات. و يقصد حمدان بالتناسق اللفظى : «ما تقع عليه الأذان و النفس من جرس صوتى يشيع فى الفاظه، و المعنوى : هو ما يقع فى المعنى و الصورة ذات التركيب الواحد، و ما يقع بين ذات الصورة و سائر الصور و التراكيب المختلفة فى السورة و السور الأخرى». (حمدان، ١٥٣-١٥٤)

إن حوار مقالتنا يتناسب لفظا صوتيا و لفظا تصويريا، و عندئذ يتحد النسق الجمالى بتنوعه فى وحدة كبرى يحيطها الإعجاز القرآنى فى بيان فذ. و منذ البداية تقف امام الحوار و كأنك تشهد شخصياته، أو تعيش معهم، و موسى - عليه السلام- يطلب العون و المساعدة فى هذا التكليف العسير و ما كانت شكواه تنصلا او اعتذارا عن التكليف، و لكنها طلب للعون. أنظر إلى ذلك التناسب اللفظى بين «نخاف» و «لا تخافا» و كيف اتصلت «نخاف» مع «أن يفرط علينا أو أن يطغى» مع «أسمع و أرى» و تتابعت الآيات و سبقهما آيات : «قال رب اشرح لى صدرى»، «و يسرلى أمرى»، «واحلل عقدة من لساني»، «يفقهوا قولى»، «واجعل لى وزيرا من اهلى»، «هارون أخى»، «أشدد به ارزى»، «و أشركه فى أمرى» (طه: ٣٢-٢٥)

و لم تجر على فاصلة واحدة، انما تحولت الفاصلة فى نهاية الآية من اسم «قولى» و «اهلى» و «أخى» و «أزرى» إلى فعل «يطغى» و «أرى» و يبقى الجرس الصوتى ثابتا ليشد الأذن بتناسب لفظى ينتهى بـ «ى» التى ربما تدل على المشاركة.

لم تختلف الأزمنة الفعلية كثيرا «نخاف» (٤٥) «اصحبت «لاتخافا» (٤٦) و لافرق بين «إشريح» و «يسر» و «أحلل» زمنيا و هي معطوفات، الثانى فيها سبب للأول، و عطفهن تأدبا فى طلب العون بصيغة الامر «اجعل» و طلب العون من الله - سبحانه - بمساندة أخيه.

#### ب : الردع عن المخاوف طمأنة موسى عليه السلام وأخيه

و اكتمل التناسب المعنوى بحوار الله - سبحانه - لموسى و هارون ب «لا تخافا» و «فأتياه فقولا انا رسولا ربك فأرسل معنا بنى اسرائيل» لردعهما عن مخاوفهما وطمأنتهما، ثم تحول المشهد إلى صورة تجمع موسى و هارون معا، بعد ماكان المشهد يصور موسى وحده، و هذا تناسب معنوى يقابله تناسب لفظى صورى فى اختصار مرحلة استجابة الله - سبحانه - لطلب موسى، و ها هما يجتمعان، و يتلقيان أمرربهما، مع الاشارة إلى منادة الله لهما، و كما كان فعل الأمر ظاهرا فى «اجعل» ظهر فعل الامر من الله لهما ب «اذهبا إلى فرعون إنه طغى» (٤٣) و صورة «أسمع و أرى» تتناسب لفظيا مع جرس فاصلة «ى(آ)». و تتناسب معنويا مع صحبة موسى و هارون مع الله، كناية عن القرب الشديد، و تصبح المعونة نافذة و يقترب النصر، الذى يعبر عنه القرآن بطريقة تلتزم بالفكر القرآنى الهادف يؤسس المنهج لنصرة الله بعد بنى اسرائيل و تناسب اللفظ التصويرى كأننا نشاهد موسى و هارون وجها لوجه فى حقيقة لا تحتمل التدرج و المداراة. فتدرج العمل من موسى و هارون نحو الاحساس بلذة النصر، يقابل عدم التدرج بدعوة موسى لفرعون، و ربما نلاحظ فى «فأتياه فقولا انا رسولا ربك فأرسل معنا بنى اسرائيل» (٤٨) تهيئة لحوارية النبى موسى مع اخيه إثباتا لدور هارون من الحوار.

#### ج : حوار موسى عليه السلام و هارون مع فرعون

ولم يكن موسى رسولا لدعوة فرعون و قومه فحسب، انما كان رسولا اليهم ليطلب إطلاق بنى اسرائيل، ليعبدوا ربهم كما يريدون. و قد أرسل الله إليهم موسى لينقذهم من ظلم فرعون و يعيد تربيتهم على دين التوحيد، و ترتبط الصورة الجزئية الثانية بالصورة الجزئية الاولى لأنها تتناسب لفظيا صوتيا مع «قال» عن فرعون، و قد انتظر السامع أو القارئ جواب فرعون لقول موسى و هارون «انا رسولا ربك» و انظر الى التناسب الجمالى الآتى : ان اول مستويات التناسب الجمالى ذاك التناسب الكلى فى آيات المشهد كاملا، و لا تجد فيه صناعة غير مدركة، ولكنك تستمع إلى ما يدرك جماله، و يتأثر به الناس جميعا، و اكثر ما يتفق عليه من التناسب اللفظى هو التناسب اللفظى التصويرى، و قد يكون التناسب اللفظى الصوتى، أو التناسب اللفظى فى المعنى متفقا عليه، لكن اتفاق التناسب التصويرى يتعدى مجرد جمال الاتفاق إلى جمال التوحد فى

«وحدة» الصورة فى اجزائها، و توزيعها، و وانها، و لمساتها الدقيقة، و أطرها الايقاعية و الجرسية. (سيد قطب، ۹۴ و ما بعدها).

و هذه صورة فيها إطالة فى المشهد، باستعراض تفصيلى لما اجم ل، و ليس الإجمال فى صورة مجسدة تفصل، فالحوار لا يحتمل التجسيد، لأن الخيال يستعرض المشهد بالإقبال على صورة ذات لفظ مخيل و يكون الهدف من الصورة بالخيال التجسدى، هو الاقتراب من الحدث المتخيل بالتشبيه أو سواه.

أما الحوار فلا يحتمل مثل تلك الصورة المتخيلة ذات التجسيد الذى يقرب حدثا ما إلى ذهن القارىء، بل يقرب الحوار إلى ذهن القارىء الحاجة لمعرفة التفاصيل اكثر من حاجة للغوص فى تفسير صورة صنعها الخيال لذلك تبدو صور الصورة الجزئية الثانية صورا تفصيلية، فيها إطالة، و لا خيال فيها مستلهم من شىء يجسد، و هذا ما جعل التجسيد يتقل من الصورة و أطرافها إلى تجسيد شخص موسى - عليه السلام - و قد انتقل المشهد من موسى و هارون و هما يتلقيان الأمر من الله للقاء فرعون، إلى حوار موسى و هارون مع فرعون فانظر: «انا قد اوحى الينا أن العذاب على من كذب و تولى» (۴۸) «قال فمن ربكما يا موسى» (۴۹) «قال ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى» (۵۰)

#### د : جمالية الحوار و الايجاز المعجز

هذا ترتيب لفظى للمعاني، فى النفس، و انتظام عقلى نجح اسلوب الحوار القرآنى بنقله الينا لنصل إلى استتار النهاية، و نساءل عن النهاية فالحل الختامى للقصة، و هكذا استجاب الله - سبحانه - لموسى، و أزال حبسة لسانه، و انطلق، مجيبا و فى اجابته ناحية تنسيق فنى فى التعبير و هو فى حرف الفاصلة فى السورة «ى» (الياء) و فقوله «ثم هدى» (۵۰) يتمشى موسيقيا مع الايقاع السائد فى السورة بعكس ما لوقيل : «ثم هدا». ولكنه مع هذا يؤدى معنى مقصودا . هوأنه واحد من كثيرين و أن الأمر ليس بفض و لا عجيب.

و جاء فى كتاب فى ظلال القرآن: «هكذا يجتمع التناسق الفنى و الدينى فى التعبير». (سيد قطب، ۲۵۹۱) و يستمر ايقاع «ى» و يلتقى مع ايقاع «ى» (الألف)... ولكن لم ينته، بل أكمل موسى - عليه السلام - بان «ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى» (۵۰) و انظر كيف اختصرت القصة الطويلة بجملة واحدة.

و جمالية الحوار فى الايجاز المعجز، و تلك الخطفة السريعة للإشياء المدركة حسيا و جماليا فى وقت واحد. و نجح الحوار فى استتارة العوامل الظاهرة فى الإدراك، حتى أدرك القارىء

اختلاف موسى و فرعون فى الرأى، و محاولة فرعون استمالة موسى بالعاطفة. و لما أنه لم ينجح فى قصده، حول الحوار نحو التاريخ : سأل فرعون موسى : «قال فما بال القرون الأولى» (٥١) «قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى و لا ينسى» (٥٢) تكرر «رب» فيه نفى لربوبية فرعون. و لم تكن هذه الاجابات وراء بعضها، بل فصلها فاصل، و انما كان يسبقها «قال»، رغم سياق الحوار الذى يعلم القارىء أن مثل هذه الجمل الاستفهامية لا يقولها سوى فرعون-كان يسبقها «قال» تجسيدا لصورة الجدل القرآنى و ايحاءاته الجمالية، و لم يكن حوار موسى حوارا عقائديا، يقدم دعوة تربوية و عقلية و جمالية بين موسى و قومه فحسب، بل تميز هذا الحوار بوجود موسى لطرف يثير العقل و العاطفة معا، و يعمق نتيجة تلونت تراكيبها بين الخبر و الإنشاء، فسؤال لموسى - عليه السلام - ينشى استفهاما، يقابله إخبار موسى عن «رب العالمين»، و تعلق الحقائق فوق المجازات، و يختار للحوار أصفى الألفاظ و أجمل الكلمات و أفصحها بالعلم متسع الأبعاد و الآفاق، ثم انظر إلى المحسوسات فى «الأرض» و «سبلا» و «السماء» و «ماء» و «ازواجا من نبات شتى» فى الآية التالية : «الذى جعل لكم الأرض مهذا و سلك لكم فيها سبلا و انزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى» (٥٣)

#### هـ : ضمانة نجاح الحوار عن طريق عدم شخصنة القضية :

وتهدأ تراكيب الحوار هدوءا يظهر فى صوت القارىء و يلاحظه السامع فى «الذى» فى الآية السابقة و «ذلك» فى الآية اللاحقة : «كلوا و ارعوا انعامكم ان فى ذلك لآيات لأولى النهى» (٥٤) و هى تراكيب الفصل بين إخبار موسى عن «رب العالمين» و التى كان يجب بها من حوله ! و هنا نتحدث عن الشخصية المجسدة فى القرآن الكريم و جمالها . . . حيث جاء فى التعبير القرآنى : «ان اختيار الألفاظ و العبارات - فى سورة طه - كان مقصورا لخدمة الناحية الفنية فى ادق معانيها و أكمل صورها» (السامرائى، ٢٩-٢٩١) و ان كان ذلك فى تثبيت العقيدة من أية زاوية يراها مناسبة، و الناحية الفنية واحدة من الزوايا التى تخدم التعبير. و ان فى استخدام الاسم الموصول «الذى» دعوة حوارية فى القرآن الكريم من خلال ما يمكن أن نسميه : «ضمانة الحوارية»؛ إذ يتأسس الحوار ماديا على استحضر الرأى الآخر ولكن تأسيس الحوار لا يكفى فلا بد من وضع ضمانات لكى لا يتوقف الحوار. وأهم ضمانات تتمثل فيما يمكن أن نسميه «عدم شخصنة القضية»: أى عدم إلباس الذات فى الموضوع و عدم استبدال القضية بذات الشخص و تحويل الصراع إلى صراع ذاتى أو شخصى.

توظيف الاسم الموصول «الذى» يمكن اعتباره ضمانة لنجاح الحوار و يعطينا القرآن ضمانة

لكي لا يفشل الحوار بخندقه الآخر. نعم، ان سورة طه تختار الألفاظ لتشكيل الجمل و التراكيب المناسبة لمعان بعينها و هكذا فالتجسيد القرآني للشخصية ينتمي للخطاب : فمرة «إذها» بلغة الخطاب للمثنى موسى و هارون و مثلها : «فأتياه فقولا» و «فأرسل» (۴۷)

و جاءت أفعال مقترنة بفاء التعقيب، لينظر القارئ إلى الفاعلية، و قد تجسد طلب موسى لهارون معه يعينه في مهمته. و ما هذه الفاعلية؟ نجد الجواب على هذا السؤال في كتاب الشخصية في قصص القرآن: «إنها فاعلية تجسد شخص موسى في : تسلمه لنداء ربه، وعيه لذاته، و من طلبه للمساعدة - اقناعه من حوله». (الدولات، ۷۳-۷۷)

كذلك الصورة لم تخرج على طريقتها في التجسيد، فانتقلت العصا من جهادها إلى ثعبان فتخيل صورة جماد العصا و ما يضرب به المثل في جمودها، إلى مثال الحركة و الثعبان ، فصار الجماد متحركا، فظن فرعون أن ذلك سحر، و نسب السحر لموسى و قال: «انه لكبيركم الذي علمكم السحر» (۷۱) و انتهت الصورة الجزئية الثانية بقول السحرة : «لن نؤثر على ماجاءنا من البيئات» (۷۲)

#### و : الحوار يظهر ادبا رفيعا لا مثيل له

اما الصورة الجزئية الثالثة فقد انفصلت حواريا بأفعالها «أمننا» و «ليعفرلنا» و «ما اكرهتنا» و صورة الفعل المركز للصورة و هو (المتكلم مع الغير). و في الحوار: «انا آمننا بربنا ليغفرلنا خطايانا و ما اكرهتنا عليه من السحر و الله خير و أبقى» (۷۳) و تعرض الصورة الثالثة إكمالا لما عرضته الصور قبلها، و تتصل بالحوار من خلال الشخص المحكى عنهم و هم حتى الان : موسى و هارون و السحرة و الناس و فرعون. واختفى الناس في الحوار، كما اختفى هارون قولاً، و ظهر هارون بصورة شخصية قوية عندما أكد السحرة ايمانهم برب العالمين «أمننا برب هرون و موسى» (۷۰)

و يعرف الحوار بأنه يغرس المفاهيم الفكرية و الخلقية و العلمية من خلال نص يستخدمه للوصول إلى أقصى النجاحات المطلوبة، و هكذا فالحوار جدلي، و يظهر تناظرا حواريا بين أكثر من طرف، كما يظهر ادبا رفيعا لا يوجد مثله في الجدال المغالب، او الخصومات الكلامية.

ويرى الكاتبان أن مهمة الحوار داخل القصة هو ما يتحقق من موضوع محصلة ثابتة في كلمات منسقة مكتوبة، أو منطوقة، و قد سجلها القرآن تسجيلا لافتا تضمن فكرا يمكن تقديمه في سلسلة هكذا :

#### الاحدوثة الصغيرة ← كلمات نسقية ثابتة ← حوار و حكاية

و نشير إلى المناظرة بين موسى - عليه السلام - و السحرة و فى الصورة اختصار لمشهد قول السحرة عن إلقاء ما معه، أوهم أول من يلقى و نقف عند التى تلقف ما صنعوا (الحيّة) و نقف عند قوله تعالى: «ألقوا» (٦٦) اختصارا لمشهد الإلقاء الذى ثبتته الآية ٦٥، و كان الأمر عظيمًا، و سجد السحرة لله رب العالمين الذى ارسل موسى و هارون با لمعجزة الباهرة. و شرع فرعون بدعواه الباطلة يهدد السحرة، و مازادهم تهديده لهم إلا إيمانًا. و ظهر له الحق بعلمهم ما جهل قومهم من أن هذا الذى جاء به موسى لا يصدر عن بشر إلا أن يكون الله قد أيد به، و لهذا جاء المشهدان فى الصورة مترابطان شعوريا بين: «رب موسى و هارون» (٧٠) «و آمنتم له» (٧١) و ذاك الفصل السحرى ربانى، و تكبير فرعون على ما شاهد، و قال: «أنه لكبيركم...» (٧١)

### ز: الرموز و الحقائق تبعث الأمل

و انتقلت الصورة من الرمز «الحبال» و «العصا» و عصا موسى التى انقلبت «تلقف ما يصنعون» الى حقائق عن «رب العالمين» و لمس فرعون إيمان السحرة فواجهه خلاف ما كان ينتظر و هذا ما يسمى فى الادب العربى عنصر عكس المتوقع، و جاء فى تفسير القرآن العظيم: «طغى، فكان عقابه من الله عظيما». (ابن كثير، ٣٦٨-٣٦٩) فيمكن رسم حوار موسى - عليه السلام - مع السحرة هكذا:

### هدوء ← تلقف ← سجود

و الصورة الجزئية الرابعة تقترب فى الحوار إلى نهايته و تبعث الأمل فى قلوب المؤمنين الذين يستمعون بأن موسى و هارون لم يكونا وحدهما فى مجابهة فرعون، ولكن الله معهما، تجسد ذلك بـ «أوحينا» (٧٧) و كانت قد ظهرت فاعلية موسى - عليه السلام - بدءًا بالتفكير بالارض و السماء و ما بينهما من موجودات خلقها - الله عزوجل - وصولًا لمعرفته - سبحانه، إلى فاعليته - عليه السلام - فى المحاوره بثقة. و تجلت هذه الثقة فى جوابه لفرعون عن ماهية اللذات الالهية و تميزت صور الرمز برموز صادرة عن موسى - عليه السلام - هى: رمز العصا و فيه القوة - رمز اليد و فيه الفعل - رمز البياض و اللون - و رمز الحبال التى تدل على اداة الساحر. و تبقى صورة العصا «و هى حية»، و صورة اليد و هى «بيضاء»، من الصور الاعجازية التى تعد جزءا مهما لتحقيق تأثيرات فى الصورة الكلية، إلى جانب ما صور من مشهد صراع السحرة و فرعون مع موسى - عليه السلام.

### ح: جمال ترتيب المعانى فى النفس و انتظامها فى العقل

وتتألف الصور جميعها فى نص الحوار ككل، و تعمل فى اتجاه واحد، مفاده أن الحوار



صورة كلية مؤلفة من مجموعة صور جزئية. اما صورة القرآن الكريم الرمزية، فليس فيها غموض يستعصى على الفهم، فوحدة اطار الصورة الكلية المتمثلة في المعجزة تصل ذهن القارئ بالرمز المتشكل، يقول سيد قطب عما جاء به موسى - عليه السلام -: «لو كان ما جاء به موسى سحرا، لبقيت حبالهم بعد أن خيل لهم أن عصا موسى ابتلعها. ولكنهم لا يجدونها فعلا! فأذعنوا للحق الذي لا يقبل جدلا». (سيد قطب، ۲۵۹۵) و هكذا يبين صاحب التفسير الكبير ضعف فرعون: «ان استعانة فرعون بالسحرة تدل على ضعفه». (الرازي، ۲۰۱) و بايمان السحرة قد اكتسب موسى مساعدتهم و مساعدة الناس و مساعدة اخيه و المساعدة الربانية: «و أوحينا ألى موسى ان اسر بعبادى» (۷۷). و الوحي: فعل قهرى لا يحتاج لزمان و لا مكان و يتناسب الحوار مع مشهد الصورة التي يصورها و هو مشهد التأزم للأحداث و اوحى الله - سبحانه - لموسى - عليه السلام - أن يرحل بهم ليلا، «فأتبعهم فرعون بجنوده» (۷۸) فأمره ان لا يخاف دركا و في هذا وعد له بالنصر و تعود العصا للظهور مرة أخرى لتضرب لبني اسرائيل طريقا و يكتمل الجمال باتساق مفردة «اضرب» إلى جانب «طريقا»، جوابا مباشرا للمعجزة التي تغنى الفكر، و تجذب حواس القارئ، للعمل معا و هي تتحرك مع موسى - عليه السلام - وعصاه. هذا ما يمكن ان نعده جمال ترتيب المعانى في النفس، و انتظامها في العقل:

### أوحينا ← اضرب ← طريقاً يبساً

وتقع المعجزة، وينكشف الطريق و دخل موسى - عليه السلام و بنو اسرائيل و غرق فرعون و من معه. «فاعتبروا يا اولى الأبصار» (الحشر: ۲) و هذا هو الهدف الأسمى من هذا الحوار.

### الخاتمة

تستنج هذه المقالة من سمات حوار سورة طه التدرج و سرعة التسلسل و التشويق و تناغم فواصل الآيات و عنصر عكس المتوقع و تكرار «قال» و «اوحى» و الالتفات و التنوع فى الزمان و المكان و تعداد الاساليب.

و تظهر جمالية الترتيب فى ادراك و تخيل الصورة، و ادراك اهمية تركيب الكلمات و انتظام الجمل و تتابع الافكار و ربط هذا كله يخرج الحوار بكلامه منسجما و متوازيا و يهدف إلى مغزى و معنى و يبقى للومضة دورها الجمالى و نحن نتلمس الجماليات المركبة، و نتنبه الى تلك العلمية الذهنية المتشابهة و هى تدرك الجمال التفصيلي، بعد تجمعه، و يقوم هذا المدرك على إدراك القارئ لتلك الومضة المجمل فيها و العام و ذاك ما يتأول بادراك معنى أن يضرب

موسى - عليه السلام - البحر بعصاه. و يبقى للعقل - جمالياً - أن يضيف و يحذف ما يتأثر به من انطباعات جمالية حسية. و تقع المعجزة، وينكشف طريق بين البحر و ينجو موسى و قومه و يهلك فرعون و اعوانه.

## المصادر

### القرآن الكريم.

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: دارالفكر للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
- ابن طباطبا، محمد بن احمد العلوى، *فى عيار الشعر*، تحقيق الحجرى و زغول سلام، القاهرة، ١٩٥٦م.
- ابن كثير، اسماعيل، *تفسير القرآن العظيم*، دمشق: دارالخبرج، ١٩٩١ م.
- اسماعيل، عزالدين، *الاسس الجمالية فى النقد العربى* (عرض و تفسير و مقارنه)، مصر: دارالفكر، ١٩٧٤م.
- الأمدى، ابوالقاسم الحسن بن بشر، *الموازنة بين الطائنين*، تحقيق سيد صقر، مصر، ١٩٦٥م.
- الجاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، *الحيوان*، تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة، ١٩٤٥م.
- الجرجاني، عبدالقاهر، *اسرار البلاغة*، تحقيق محمود شاكر، مصر: مطبعة المدنى، ١٩٩٦م.
- \_\_\_\_\_، *دلائل الاعجاز*، تحقيق محمود شاكر، مصر: مطبعة المدنى، ١٩٩٣م.
- الجرجاني، قاضى على بن عبد العزيز، *الوساطة بين المبتنى و خصومه*، تحقيق ابوالفضل ابراهيم و الجباوى، مصر.
- الجوينى، مصطفى الصاوى، *معالم النقد الأدبى*، مصر: منشأة المعارف.
- حنفى، عبدالحليم، *اسلوب المحاوره فى القرآن*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
- حمدان، نذير، *الظاهرة الجمالية فى القرآن الكريم*، جدة: دارالمنارة، ١٩٩١م.
- الخطابى، ابوسليمان حمد بن محمد، *بيان اعجاز القرآن*، لبنان، دار ابن رشد.
- الدولات، خالد، *الشخصية فى قصص القرآن*، رسالة ما جستير، اربد: جامعة اليرموك، ١٩٩٦م.
- الرازى، فخر الدين، *التفسير الكبير*، بيروت: داراحياء التراث.
- الرباعى، عبدالقادر، *الصورة الفنية فى شعر أبى تمام*، اربد: جامعة اليرموك، ١٩٨٠م.
- زكريا، عبدالمرضى، *الحوار و رسم الشخصية فى القصص القرآنى*، مصر: مكتبة زهراء الشرق، ١٩٩٧م.
- السامرائى، فاضل، *التعبير القرآنى*، بغداد: بيت الحكمة، ١٩٨٩م.
- عبدالرحمن، نصرت، *فى النقد الحديث*، عمان: مكتبة الأقصى، ١٩٧٩م.
- فضل الله، محمد حسين، *الحوار فى القرآن الكريم*، (قواعده، اساليبه، معطياته)، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ١٩٨٥م.

قطب، سيد، فى ظلال القرآن، جدة: دارالعلم للطباعة و النشر، ۱۹۸۶م.

\_\_\_\_\_، التصوير الفنى فى القرآن، مصر: دارالمعارف، ۱۹۷۵م.

مير، مستنصر، ادبيات قرآن، [مترجم] محمد حسن محمدى مظفر، قم: انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، ۱۳۸۷.

الوقفى، ابراهيم احمد، الحوار لغة القرآن الكريم و السنة و موضوعات اخرى، مصر: دارالفكر العربى، ۱۹۹۳م.

وهبة، مجدى، معجم مصطلحات الأدب، بيروت: مكتبة لبنان، ۱۹۷۴م.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۹-۱۰۱

## درآمدی بر مصادیق و شاخص‌های گروه‌های مرجع در قرآن کریم\*

سید محسن میرسندسی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Email: m.sondosi@gmail.com

دکتر سید مصطفی احمدزاده

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Email: mostafa.ahmadzadeh@gmail.com

### چکیده

قرآن کریم در کنار توجه دادن به مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، از اهمیت گروه‌های اجتماعی نیز سخن گفته و بر تأثیرگذاری گروه‌ها بر افراد و سایر گروه‌ها و تأثیرپذیری آن‌ها از افراد و گروه‌های دیگر تأکید کرده است. در این میان، گروه‌های مرجع در رشد و انحطاط افراد و جوامع نقش به‌سزایی دارند. گروه مرجع، گروهی است که شخص آن را معیار مقایسه، داوری و تصمیم‌گیری درباره عقاید و رفتار خود قرار می‌دهد چه در آن گروه عضو باشد و چه نباشد. در قرآن کریم نیز درباره گروه‌های مرجع، سخن رفته است. قرآن کریم، گروه‌های مرجع را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: گروه‌های مرجع حق و گروه‌های مرجع باطل و برای هر دسته‌ای، شاخص‌ها و مصادیقی را معرفی می‌کند تا انسان‌ها را در فضایی واقع‌بینانه قرار دهد تا بر محور عقلانیت و معنویت، نسبت به عضو شدن در هر گروهی از گروه‌های مرجع، تصمیم درستی بگیرند. بر این اساس، مهم‌ترین شاخص‌های گروه‌های مرجع حق و باطل که ماهیتی دو وجهی دارند، مورد بررسی قرار گرفت که عبارتند از: هدایت/ گمراهی، دانایی/ نادانی، بندگی خدا/ بندگی خود، عدالت/ ظلم. قرآن کریم در آیات گوناگون، این شاخص‌ها را در کنار یکدیگر مطرح کرده تا ضمن توجه به ارتباط میان آنان، بر انسجام و تأثیر و تأثرات آن‌ها بر یکدیگر به عنوان خرده سیستم‌های یک سامانه، در راستای تغییرات اجتماعی و فرهنگی جامعه تأکید کند. بر پایه این شاخص‌ها، می‌توان مصادیق «صادقین»، «صالحین» و... را در زمره گروه‌های مرجع حق و مصادیق «مترفین»، «ملا» و... را در دسته گروه‌های مرجع باطل قرار داد.

**کلیدواژه‌ها:** گروه مرجع، گروه‌های مرجع حق و باطل، روانشناسی اجتماعی در قرآن کریم،

شاخص‌های گروه مرجع در قرآن کریم، هدایت/ گمراهی، دانایی/ نادانی، بندگی خدا/ بندگی خود، عدالت/ ظلم.

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۰/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۲۶.

### بیان مسأله

خداوند، زندگی اجتماعی را در فطرت انسان نهاده است. رشد و بالندگی انسان از آغاز تولد تا مرگ، در درون جامعه معنا پیدا می‌کند و وضعیت جامعه نقش مهمی در هدایت و گمراهی انسان دارد. خانواده به عنوان نخستین واحد اجتماعی، بر پایه نیازهای روانی زن و مرد به یکدیگر و احساس آرامش حاصل از روابط متقابل آنها شکل می‌گیرد. «ومن آیاته أن خلق لکم من أنفسکم أزواجاً لتسکنوا إليها وجعل بینکم مودةً ورحمةً إن فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون» (روم/۲۱) با تولد فرزندان، روابط سببی و نسبی در خانواده گسترش می‌یابد و عواطف متقابل اعضا نسبت به یکدیگر وارد عرصه جدیدی می‌شود. «وهو الذی خلق من الماء بشراً فجعله نسباً و صهراً وکان ربک قدیراً» (فرقان/۵۴) سپس خانواده‌ها در کنار یکدیگر، قبیله (گروه‌ها و دسته‌ها) را به وجود می‌آورند و قبایل (گروه‌ها و دسته‌ها) نیز برای تأمین نیازهای گوناگون خود، اجتماعات انسانی را شکل می‌دهند. «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شیعوباً و قبائل لتعارفوا إن أکرمکم عند الله أتقاکم إن الله علیم خبیر» (حجرات/۱۳) در این مرحله، احساس دلبستگی و تعلق به گروه تقویت می‌شود.

قرآن کریم در کنار توجه دادن به مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، از اهمیت گروه‌های اجتماعی نیز سخن گفته و در مورد تاریخ اقوام گذشته به امت‌ها، اقوام، قریه‌ها و گروه‌هایی اشاره کرده و ویژگی‌های آنان را از یکدیگر متمایز ساخته است. افزون بر گزارش از عوامل تعلق افراد به گروه‌ها و اقوام مانند: زبان و رنگ پوست «ومن آیاته خلق السماوات والأرض و اختلاف ألستکم وألوانکم إن فی ذلک لآیات للعالمین» (روم/۲۲)، تفاوت استعدادها و نیاز به همکاری در بسیاری از گروه‌های اجتماعی «أهم یقسمون رحمة ربک نحن قسمنها بینهم معیشتهم فی الحیاة الدنیا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیتخذ بعضهم بعضاً سخریا ورحمة ربک خیر مما یجمعون» (زخرف/۳۲)؛ بر تأثیرگذاری گروه‌ها بر افراد و سایر گروه‌ها و تأثیرپذیری آنها از افراد و گروه‌های دیگر تأکید کرده است.

در این میان، گروه‌های مرجع در رشد و انحطاط افراد و جوامع نقش بسزایی دارند. مطالعات گوناگون نشان داده است که گروه‌های مرجع، در فرهنگ‌سازی آحاد جامعه نقش مهمی دارند (پاپ زن، ۱۳۸۹؛ سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۱) در برخی دیگر از این پژوهش‌ها به نقش کلیدی رهبران و مسئولین در خط‌دهی فکری، مادی و معنوی افراد تأکید شده است (کریمی، ۱۳۷۵؛ زین آبادی، ۱۳۸۳). در این مقاله سعی شده است گروه‌های مرجع از دیدگاه

قرآن کریم مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار بگیرند و به سؤالات زیر پاسخ داده شود: قرآن چه گروه‌هایی را به عنوان گروه‌های مرجع حق و باطل معرفی می‌کند؟ گروه‌های مرجع حق و باطل از نظر قرآن کریم چه شاخص‌هایی دارند؟ گروه‌های مرجع حق و باطل در قرآن کریم دارای چه مصادیقی هستند؟

### ضرورت تحقیق

آنچه مسلم است افراد در جوامع مختلف و در همه دوره‌های تاریخی تحت تأثیر گروه‌های مرجع قرار دارند. از طرف دیگر نقش این گروه‌ها در سعادت یا شقاوت افراد و جامعه نیز تا حدود زیادی روشن است. قرآن به عنوان کتاب هدایت انسان‌ها و جوامع، دیدگاه‌های خاصی را در شناخت و پیروی از این گروه‌ها عرضه می‌کند که عدم تبیین و توجه خاص به آن با اهداف متعالی دین مبین اسلام در تنافی قرار می‌گیرد. لذا ضرورت دارد با مطالعه علمی تا حد ممکن در شناخت صحیح این گروه‌ها و معرفی آن‌ها به جامعه تلاش شود.

مهم‌ترین نکته‌ای که پیوسته در قرآن کریم بر آن تأکید می‌شود، بحث توحید است. تنها کلمه «الله» ۲۸۱۶ بار در قرآن کریم تکرار شده است. بر پایه آیات قرآن کریم و روایات، درون‌مایه توحید، ولایت است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ...» (نساء/۵۹) تنها واژه «ولی» و مشتقاتش، ۲۳۱ بار در قرآن کریم به کار رفته است. هر انسانی «ولی» دارد «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ ...» (بقره/۲۵۷) و سعی می‌کند از یک سو، عقاید و رفتار خود را با عقاید و رفتار ولی خود منطبق سازد و از سوی دیگر، آن را معیاری برای داوری و تصمیم‌گیری در افکار، رفتار و گفتار خویش برمی‌گزیند. قرآن کریم پیوسته بر انتخاب نوع ولی تأکید کرده و سعادت و شقاوت را در پیروی از ولی حق و باطل برشمرده است «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۶۸). قرآن کریم پیوسته به انتخاب شیطان و شیطان‌صفتان به عنوان گروه مرجع هشدار داده و عواقب وخیم آن را گوشزد کرده است «وَلَا ضَلِيلَتُهُمْ وَلَا مَنِيَّتُهُمْ وَلَا مَرْتَبَتُهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْتَبَتَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» (نساء/۱۱۹). در جای جای قرآن کریم، اطاعت از مفسدان، فاسقان، ظالمان و ... نهی شده و بر درآمدن به زی صالحین، مؤمنین، متقین و ... بشارت داده شده است. ضرورت این پژوهش از آن روست که با شناخت شاخص‌ها و

مصادیق گروه‌های مرجع از دیدگاه قرآن کریم، زمینه برای شناخت گروه‌های مرجع حق و باطل در دنیای معاصر و تمییز آنان از یکدیگر فراهم می‌گردد. نیز اثبات می‌گردد قرآن کریم، از توانایی لازم برای پاسخگویی به نیازهای اجتماعی انسان در زمان حاضر، برخوردار است.

### چارچوب مفهومی

پیش از آن‌که بحث درباره‌ی موضوع اصلی را آغاز کنیم، بایسته است نخست مفاهیم اصلی مرتبط با این موضوع را تعریف کنیم.

### گروه اجتماعی

گروه اجتماعی در عام‌ترین وجه تعریف عبارت از دو نفر یا بیشتر است که کنش متقابل دارند، هدف‌های مشترکی را دنبال می‌کنند، رابطه‌ی نسبتاً ثابتی داشته و نوعی وابستگی متقابل را نشان می‌دهند و خود را عضو گروه به حساب می‌آورند. (بدار و دیگران، ۲۷۶).

از آن‌جا که انسان‌ها ذاتاً به دنبال تعامل عاطفی و شناختی با دیگران و به دست آوردن نوعی احساس تعلق هستند، به سوی عضویت در گروه‌ها تمایل پیدا می‌کنند. عضویت در گروه، فواید و کارکردهایی را به دنبال دارد. از جمله این که گروه‌ها نیازهای روانی و اجتماعی اعضا را بر آورده و آنان را در دستیابی به اهداف و وظایفی که فرد به تنهایی قادر به انجام آن‌ها نیست کمک می‌کنند. فرد با عضویت در گروه، به دانش و اطلاعاتی دست پیدا می‌کند که دستیابی به آن به صورت فردی برای او ممکن نیست. همچنین گروه‌ها در فراهم آوردن امنیت و مقابله با دشمن مشترک، به اعضا گروه یاری می‌رسانند. عضویت در گروه به استحکام هویت اجتماعی مثبت در اعضا کمک می‌کند و این هویت جزئی از خود پنداره اعضا می‌شود.

### گروه مرجع<sup>۱</sup>

اولین کسی که اصطلاح گروه مرجع را بکار برد یک روانشناس اجتماعی بنام «هایمن» در سال ۱۹۴۲ بود. وی در ابتدای کتاب خود در این زمینه چنین می‌گوید: «انسان‌ها در شکل‌دهی به نگرش‌های خود بیش از آن‌که به خود متکی باشند، به گروه‌هایی که با آنان در ارتباطند،

<sup>۱</sup> Reference Group



تکیه دارند (صدیق سروستانی و دیگران، ۱۵۲) هاینم در مطالعات خود متوجه شد، پایگاه ذهنی (پایگاهی که شخص تصور می‌کند به آن تعلق دارد) نمی‌تواند مستقیماً از عواملی مانند درآمد یا تربیت ناشی شود و تا حدودی به گروه‌های اجتماعی بستگی دارد که به عنوان چارچوب مرجع انتخاب می‌شوند. افراد در انتخاب این گروه‌ها خود را محدود نمی‌سازند و به راحتی گروه‌هایی را برمی‌گزینند که عضو آن‌ها نیستند. هاینم تشخیص داد که باید میان «گروه تعلق» (گروهی که شخص واقعاً به آن تعلق دارد) و «گروه مرجع» (گروهی که فرد به عنوان مبنایی برای مقایسه و ارزیابی خود انتخاب می‌کند) تفاوت قائل شد (مورتون و کرواس، ۳۰)

هرچند قبل از هاینم جامعه‌شناسانی نظیر جرج هربرت مید، کولی و سامنر به رابطه میان گروه و رفتار و نگرش‌های فرد پرداخته بودند. مثلاً مید عقیده داشت از آنجا که موقعیت یا منزلت اجتماعی فرد همیشه «در نسبت با دیگر افراد» تعریف و توصیف می‌شود، بنابراین تصور فرد از مقام و منزلت خود بستگی زیادی به گروه خاصی از افراد دارد که وی خود را با آن «مقایسه» می‌کند لذا افراد معمولاً ارزش‌هایی را می‌پذیرند که از گروه‌های مرجع خود آموخته باشند. (وثوقی، ۲۰۹).

از بررسی تعاریف گوناگون جامعه‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی به دست می‌آید که گروه مرجع، گروهی است که شخص آن را معیار مقایسه، داوری و تصمیم‌گیری دربارهٔ عقاید و رفتار خود قرار می‌دهد چه در آن گروه عضو باشد و چه نباشد (با تغییر صلیبی، ۲۸۸). بدین لحاظ گروه‌های مرجع را تحت عنوان گروه‌های داوری یا گروه‌های استنادی نیز نام می‌برند. (وثوقی، ۲۰۹). به دیگر سخن، فرد معیارهای گروه را برای ارزیابی جنبه‌های مختلف زندگی خود، مهم می‌شمارد و برای اتخاذ تصمیم خاصی، ارزش‌های گروه را مورد توجه قرار می‌دهد و بر مبنای معیارها و ارزش‌های گروه، خود را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و رفتار خود را به صورت مثبت یا منفی، در مسیر رفتار مورد قبول گروه، شکل می‌دهد. (هلاکوئی، ۵۶)

انسانها برای نظارت بر رفتارهای خود و دیگران نیاز به معیارهایی دارند که بخشی از آن‌ها از گروه مرجع اخذ می‌شود. در واقع فرد در جریان رفتارهای عادی و روزمره و همچنین رفتارهای سرنوشت ساز خود همواره به خود از زاویه دید دیگران می‌نگرد و مستمراً آنچه را انجام می‌دهد، مورد بازنگری و اصلاح قرار می‌دهد. از آنجا که منزلت اجتماعی فرد از طریق موقعیت نسبی با افراد دیگر تعریف و توصیف می‌شود، بنابراین تصور فرد از مقام و منزلت

خود بستگی به گروه خاصی از افراد دارد که وی خود را با آن مقایسه می‌کند و افراد معمولاً ارزش‌هایی را می‌پذیرند که از گروه‌های مرجع آموخته باشند. بنابراین می‌توان گفت مردم مجموعه‌ای از اعتقادات، ارزش‌ها، معیارهای رفتار و حتی تصویری را که از خود دارند، از گروه‌های مرجع کسب می‌کنند.

گروه مرجع ممکن است مثبت یا منفی باشد. گروه مرجع مثبت گروهی است که فرد معیارهای آن را رعایت می‌کند. گروه مرجع منفی گروهی است که فرد سعی در انکار و عدم رعایت معیارهای آن دارد. (صلیبی، ۲۸۸) یک گروه مرجع ممکن است برای برخی افراد نقش مثبت و همان گروه برای افراد دیگر نقش منفی داشته باشد. گروه مرجع ممکن است در زمان حاضر برای فرد موجودیت نداشته باشد و متعلق به گذشته باشد؛ برای مثال معتقدان به مذهب معینی، پیشوایان دینی خود را که در گذشته بوده‌اند، اکنون نیز گروه مرجع به حساب می‌آورند و دیگر آنکه گروه مرجع، با گذشت زمان و تغییر مکان ثابت نمی‌ماند و نسبی است.

نکته حائز توجه این است که انسان‌ها غالباً عمل و وضع رفتار خود را بر اساس اصول مقرر در گروهی که به آن تعلق دارند، در نمی‌آورند، بلکه اعمال و وضع رفتار خود را بر اساس اصول مقرر در گروهی که آن را مأخذ خود قرار می‌دهند، منطبق می‌سازند. البته گروه‌های اخیر ممکن است همان گروه‌هایی باشند که فرد در آن عضویت دارد، اما لازم نیست همیشه چنین باشد. بنابراین گروه مرجع می‌تواند گروه نخستین یا گروه دومین و یا گروه همسالان و یا نوع دیگری از گروه باشد. بنابراین گروه‌های مرجع ممکن است گروه‌هایی باشند که افراد آرزوی عضویت در آن‌ها را دارند یا گروه‌هایی باشند که در سنجش ارزش خود با دیگران، آن را مقیاس قرار می‌دهند (کلاین برگ، ۵۲۹). همچنین ممکن است افراد از گروه‌های مرجعی متأثر باشند که الزاماً وجود خارجی ندارند و فقط جنبه ذهنی داشته باشند یا اگر وجود دارند با هنجارهایی که ما به آن‌ها نسبت می‌دهیم، مغایر باشند.

پس در نتیجه «ما همواره خودمان، اعمالمان، ظواهرمان، ارزش‌هایمان، آرزوهایمان، شیوه‌های زندگی‌مان و غیره را، ارزیابی می‌کنیم و در این ارزیابی‌ها به معیارهای یک گروه رجوع می‌کنیم. این گروه ممکن است گروهی باشد که در آن عضویت داریم مانند خانواده یا گروه همسالان و نیز ممکن است گروهی باشد که عملاً عضو آن نباشیم» (رابرتسون، ۱۵۵).

یکی دیگر از بحث‌هایی که درباره گروه‌های مرجع مطرح است، مشخصه‌های گروه‌های مرجع است. گروه‌های مرجع به لحاظ ترکیب، اندازه، جنس، قومیت، نژاد و زبان از یکدیگر

متمایز می‌شوند. از سوی دیگر، ساختار، پویایی و عملکرد یک گروه مرجع، آن را از سایر گروه‌های مرجع متمایز می‌سازد. (کریمی، ۱۰۰).

گروه‌های مرجع به لحاظ شدت، دامنه و ماندگاری تأثیر بر افراد و سایر گروه‌ها در پیوستاری از شدت و ضعف سطح‌بندی می‌شوند. برخی در سطوح بالای پیوستار و بعضی در میانه و سطوح پایین پیوستار قرار می‌گیرند. جابجایی در این پیوستار، در اثر عوامل گوناگون، امری بدیهی است. همچنین تغییر این گروه‌ها در سنین مختلف رشد انسان را نباید از ذهن دور داشت.

### شاخص‌های گروه مرجع

با توجه به مطالبی که گفته شد و با استفاده از منابع مختلف شاخص‌های اصلی گروه‌های مرجع را به ترتیب زیر می‌توان ذکر کرد. توسط این شاخص‌ها می‌توان تفاوت با سایر گروه‌های اجتماعی و وجوه اهمیت آن‌ها را در گستره اجتماع مشخص نمود. علاوه بر این‌که بر اساس آن می‌توانیم گروه‌های مرجع مورد نظر در قرآن کریم را تشخیص دهیم.

۱) منبع الهام بخش برای شکل‌گیری باورها، نگرش‌ها و رفتارها.

۲) مرجع اخذ هنجارهای معنی بخش به زندگی.

۳) منبع دریافت اهداف.

۴) الگویی برای همانند سازی.

۵) مرجعی برای این‌که فرد خود را به آن‌ها مربوط می‌داند.

۶) فرد آرزوی برقراری رابطه با آن‌ها را دارد.

۷) تأیید آن مرجع برای فرد مهم و آن را جستجو می‌کند.

### کارکرد اصلی گروه مرجع:

هر چند در تعریف گروه مرجع و شاخص‌های آن به شمه‌ای از کارکردها اشاره شد؛ اما به صورت مختصر و مفید، به مهم‌ترین کارکردهای گروه‌های مرجع نیز اشاره می‌شود. مهم‌ترین کارکرد گروه‌های مرجع جامعه‌پذیری<sup>۱</sup> افراد است. فرد مستمراً نیازمند به مرجعی است که مورد تأیید قرار گیرد. در واقع مردم در جامعه مستمراً در حال کنش متقابل هستند. افراد برای اینکه نگرش‌ها و ارزش‌هایشان و همچنین معیارهای خودسنجی‌ها و دگرسنجی‌هایشان از

<sup>۱</sup> Socialization

استمرار و ثبات نسبی برخوردار باشد، به عضویت در گروه‌های مرجع درمی‌آیند. گروه مرجع موجب می‌شود تا گروهی از افراد منفرد مجزا از هم به دلیل تبعیت و هم‌نوایی با امر واحدی از اشتراک برخوردار شوند. به عبارت دیگر می‌توان گفت مهم‌ترین کارکرد گروه‌های مرجع جامعه پذیری و کنترل اجتماعی است.

### حدود «گروه مرجع» چیست؟

آیا گروه مرجع با ویژگی‌هایی که گفته شد لزوماً یک گروه اجتماعی است که مرجع دیگران قرار می‌گیرد یا فرد هم می‌تواند به همین صورت مرجعیت داشته باشد؟ آیا می‌توان از مفاهیم دیگری نظیر مقولات یا جماعت نیز به جای گروه استفاده کرد؟ در مواردی که یک جامعه مرجعیت دارد چگونه؟

در واقع باید بدانیم که گروهی که نظریه گروه مرجع به آن اشاره دارد، چیست؟ همان‌طور که قبلاً ذکر شد، گروه اجتماعی به تعدادی از افراد که کنش متقابل نسبتاً مستمر دارند اطلاق می‌شود. دومین معیار عینی برای تشخیص گروه آنست که اعضای گروه خودشان را به عنوان اعضای گروه لحاظ کنند و به اصطلاح احساس تعلق به گروه داشته باشند و بر همین منوال اعضای گروه توسط دیگران نیز به عنوان متعلقین به گروه شناسایی شوند. با توضیحاتی که گفته شد اطلاق «گروه» در نظریه «گروه مرجع» در بعضی موارد بی‌مسمی است زیرا بعضاً این گروه نیست که مورد ارجاع قرار گرفته است. در بسیاری موارد نیز مفهوم گروه مرجع، حدود روشنی را ندارد بگونه‌ای که اعضای آن به دقت مشخص نمی‌شود و به مفاهیم جماعت<sup>۱</sup> و مقوله<sup>۲</sup> نزدیک‌تر است.

در هر صورت، مسأله مهم و اصلی در نظریه گروه مرجع این است که چه عوامل و دلالتی باعث می‌شود فرد، یک گروه مرجع را انتخاب کند؟ در پاسخ به این سؤال مرتن چهار فرضیه را مطرح کرده است:

۱) انتخاب گروه مرجع تابع توانایی گروه‌ها برای تأمین منزلت و پرستیژ اجتماعی، بر اساس ساختار نهادی جامعه، برای افراد است. بنا بر این تأمین منزلت اجتماعی، پایه و عامل

<sup>۱</sup> به مردمی که حس انسجام از طریق فضیلت ارزش‌های مشترک دارند و همچنین حس همراهی از طریق اجبار اخلاقی برای ایفای توقعات نقشی دارند. جماعت (Collectivity) گفته می‌شود.  
<sup>۲</sup> مقولات (Categories) پایگاه‌های تثبیت شده‌ای هستند که افراد در آن‌ها لزوماً کنش متقابلی با هم ندارند. همانند مقوله‌های استادان، معلمان، کارگران و غیره.

اصلی انتخاب گروه مرجع است.

- ۲) اعضای حاشیه‌ای و اکثرا کسانی که به شکل غیرعضویت در گروه مطرح هستند آمادگی بیشتری برای پذیرفتن کامل ارزش‌های گروه مرجع را دارند
- ۳) در نظام‌های اجتماعی باز که میزان تحرک اجتماعی نسبتا بالاست، گرایش به انتخاب گروه‌های مرجع غیرعضویت بیشتر است.
- ۴) پایگاه اجتماعی و ویژگی‌های اجتماعی افراد بر انتخاب گروه مرجع توسط آن‌ها تأثیر دارد (صدیق سروستانی و دیگران، ۱۶۲).

### سوابق تجربی در مطالعات گروه‌های مرجع

در رابطه با گروه‌های مرجع تحقیقات زیادی صورت گرفته است که هر یک از منظری خاص این موضوع را مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند. با توجه به موضوع این مقاله به بعضی از جنبه‌های مرتبط این مطالعات اشاره می‌شود.

در پژوهشی که توسط کمیسیون اجتماعی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی انجام شده است، گرایش جوانان ساکن در مراکز استان‌های کشور به گروه‌های مرجع مورد بررسی قرار گرفته‌اند. طبق نتایج این پژوهش گرچه خانواده مهم‌ترین و مطمئن‌ترین مرجع جوانان برای طرح مسائل و مشکلات شخصی در زندگی محسوب می‌شوند، اما در رتبه‌بندی افراد مهم، اول مادر بعد دوستان و در مرحله بعد خواهر و برادر قرار دارند. در کنار اهمیت خانواده، نمی‌توان به جایگاه گروه‌های همسال در شکل‌دهی به ارزش‌ها و هویت جوانان توجه نکرد. براساس آنچه جوانان مراکز استان‌ها گفته‌اند انتظار می‌رود به تدریج سهم خانواده تحت‌الشعاع قرار گیرد. (پاپ‌زن و دیگران، ۱۳۸۹).

در تحقیق دیگری که در سال ۱۳۷۹ بوسیله سازمان ملی جوانان در تهران و مراکز استان‌های کشور انجام شد عنوان شده که دانش‌آموزان دوستان را صمیمی‌تر از اعضای خانواده می‌دانند و ۴۳٪ ترجیح می‌دهند، مطالب خصوصی خود را با دوستان در میان بگذارند. اقلانیمی از دانش‌آموزان جوان ایرانی با برنامه‌ها و عملکرد مدرسه مسأله دارند و نیمی دیگر، برنامه‌های صدا و سیما را نمی‌پذیرند. ۷۴٪ نیز خانواده را برای شکوفایی استعدادهايش مناسب می‌دانند و ۸۹٪ آنان در خانه احساس آرامش می‌کنند. (سازمان ملی جوانان، ۶۶ و ۳۳۳).

همچنین پاره‌ای از تحقیقات نشان داده است که رهبران سیاسی به عنوان الگوهای مرجع

نقش مهمی در ایجاد و تقویت ارزش‌های دینی دارند. (کریمی، ۴۷) مطالعاتی که بر روی شاگردان مدارس انجام گرفته نشان می‌دهد که کودکان تمایل زیادی دارند که افراد مسئول و صاحب اقتدار مملکتی را اشخاص خیرخواه، مهربان، بخشنده، تصویر کنند و نظر مثبتی درباره آن‌ها داشته باشند. (زین آبادی، ۲۷)

در تحقیقی که با هدف سنجش تغییرات هویتی جوانان در سال ۱۳۷۸ انجام شده است ارتباط مستمر با گروه‌های مذهبی و شرکت در مراسم دینی به عنوان مهم‌ترین عامل هویت‌بخش مذهبی برشمرده شده است. (آخوندی، ۲۵۵) در پیشینه مطالعات خارج از ایران به تحقیقات نیوکمب می‌توان اشاره کرد. وی با مطالعه تغییر ارزش‌ها و گرایش‌های دانشجویان دختر یک کالج خصوصی دریافت که تعداد زیادی از این دختران، که متعلق به خانواده‌های محافظه‌کار بودند، در طول اقامت در کالج به ارزش‌های آزادی‌خواهانه گرایش پیدا کرده‌اند. این تحول با شبکه ارتباط اجتماعی دانشجویان دختر در کالج مرتبط بود. (به نقل از مورتون و کراوس، ۲۰۵)

در پژوهشی دیگر که توسط جنینگس و نایمی در سال ۱۹۸۱ صورت گرفته است، نشان داده شده است که والدین نقش مهمی در تعیین نگرش‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی فرزندان‌شان ایفا می‌کنند. در صورتی که والدین نسبت به مذهب و سیاست، حساسیت زیادی داشته باشند، تلاش می‌کنند چنین حالتی را به فرزندان‌شان منتقل سازند. بخصوص در سال‌های اولیه زندگی کودک، والدین اصلی‌ترین منبع واقعیت برای فرزندان‌اند. از این رو، فرزندان‌شان نیز تمایل دارند تا نگرش‌های منعکس‌کننده ارزش‌های خانواده‌شان است را بپذیرند. (گاردر و دیگران، ۱۹۸۸)

آنچه از مجموع این مطالعات استفاده می‌شود نقش جدائی‌ناپذیر گروه‌های مرجع در فرآیند جامعه‌پذیری افراد در هر جامعه‌ای است. هرچند خانواده در همه جوامع به عنوان ابتدائی و اصلی‌ترین گروه‌های مرجع برای افراد مطرح است ولی نحوه، دوره و عمق تاثیرگذاری آن با ساختارها و شرایط اجتماعی هر جامعه‌ای بستگی دارد. به بیان دیگر اینکه فرد تصمیم به تغییر یا تنوع در گروه‌های مرجع داشته باشد به موقعیت اجتماعی و شرائطی بستگی دارد که خانواده در طبقات اجتماعی و ساختار آن جامعه داشته باشد.

### روش تحقیق

بحث حاضر یک بحث چند رشته‌ای است. چند رشتگی<sup>۱</sup> گونه‌ای از گفتمان میان‌رشته‌ای دانش است که طی آن هر یک از کنشگران و متخصصان رشته‌های مختلف، در بررسی و مطالعه یک مسأله و موضوع مشترک، از نگاه معرفتی و روشی (رشته‌ای) خاص خود کار می‌کنند. چند رشتگی، یک رویکرد تلفیقی / غیر تلفیقی میان رشته‌ها است که هر رشته نقش و موقعیت مستقلی دارد و همواره هویت‌های معرفتی و روش رشته‌ای خود را حفظ می‌کند ولی فعالیت‌ها و نتایج کار به مسأله و موضوعی معطوف است که رشته‌های دیگر در حال بررسی و مطالعه هستند. بنابراین، فعالیت‌های چند رشته‌ای می‌توانند به طور مستقل یا در کنار هم و تلفیقی صورت پذیرد. (خورسندی طاسکوه، ۷۹). در این پژوهش، موضوع مورد نظر، «گروه مرجع» است. این اصطلاح مربوط به رشته جامعه‌شناسی است. با توجه به مباحث جامعه‌شناسی که درباره این اصطلاح و مفاهیم مرتبط با آن شکل گرفته، سعی خواهد شد دیدگاه قرآن کریم درباره این موضوع نیز روشن گردد.

همچنین با نظر به این‌که بحث حاضر، پژوهشی درباره تفسیر قرآن کریم است، از این رو، لازم است روش تحقیق نیز از روش‌های تحقیق در تفسیر قرآن کریم باشد. روش تحقیق در این مقاله، روش تفسیر موضوعی است. «تفسیر موضوعی کوششی است بشری در فهم روشمند پاسخی از قرآن، در سایه گردآوری- مبتنی بر تئوری- آیات، به مسائل و موضوعات زنده عملی و نظری- برخاسته از معارف بشری و احوال حیات جمعی- که انتظار می‌رود قرآن، سخن حقی در آن باره دارد». (جلیلی، ۴۳). بر اساس این روش، تمام آیاتی که با موضوع «گروه مرجع» چه به لحاظ واژه‌ای و چه به لحاظ محتوایی مرتبط هستند، گردآوری و بر اساس روش تفسیر قرآن به قرآن مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند. برای دستیابی به اطلاعات لازم از سه شیوه جمع‌آوری داده‌ها استفاده کرده‌ایم. نخست بر اساس تعریف، شاخص‌ها و کارکردهای گروه مرجع به مطالعه قرآن کریم پرداخته‌ایم و برخی از گروه‌های مرجع را شناسایی کرده‌ایم. سپس با استفاده از واژه‌های مرتبط با مفهوم گروه مرجع مانند «تبع» و مشتقاتش که یکصد و هفتاد و چهار بار در قرآن کریم به کار رفته است، گروه‌های مرجع دیگری را رصد کرده‌ایم، در مرحله سوم با استفاده از واژه‌هایی که به مفهوم گروه نزدیک بوده‌اند مانند: قوم (۳۸۳ بار)، ناس (۲۴۰ بار)، امه (۶۴ بار)، قریه (۵۶ بار)، ملاً (۲۹ بار)، فریق

<sup>۱</sup> Multidisciplinary

(۲۸ بار)، حزب (۹ بار)، عصبه (۴ بار)، فوج (۵ بار)، فئه (۱۰ بار) و شعوب (۱ بار) سعی کرده‌ایم گروه‌های مرجع قرآن کریم را تا حد ممکن شناسایی و مورد بررسی جامع قرار دهیم. در مرحله چهارم، آیات مذکور را به روش تفسیر موضوعی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌ایم و پس از طبقه بندی نتایج به دست آمده، مهم‌ترین شاخص‌ها و مصادیق گروه‌های مرجع را از دیدگاه قرآن کریم گزارش کرده‌ایم.

### گروه مرجع در قرآن کریم

پس از توضیح مفهومی گروه مرجع و کارکردهای آن در جامعه‌شناسی، به بررسی این مفهوم و مصادیق آن و همچنین نحوه عملکرد و شاخص‌های آن از دیدگاه قرآن کریم می‌پردازیم.

### رویکرد قرآن کریم به فرد و گروه

قرآن کریم - چه در نظام فاعلی و چه در نظام غایی - اصالت را با فرد می‌داند، اما با تعریفی متفاوت از تعاریف رایج. در نظام فاعلی، انسان‌های برتر و [خودساخته]، جامعه را می‌سازند و اصالت از آن‌هاست «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً...» (نحل/۱۲۰) و در نظام غایی، فرد به جامعه خدمت می‌کند تا کمال خویش را در پرتو احسان و ایثار به افراد جامعه فراهم آورد و روح خویش را تعالی بخشد «... وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ...» (حشر/۹) «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان/۸) (جوادی آملی، ۱۷۳). به دیگر سخن، جامعه، جمع و گروه بواسطه زمینه‌سازی برای تعالی روحی و تربیتی فرد اهمیت پیدا می‌کنند و گرنه به خودی خود، اصالتی ندارند.

در قرآن کریم در مواضع مکرر از گروه و فعالیت‌های گروهی سخن به میان آمده است. در آیات بسیاری، جامعه را دعوت به ایمان و تقوا می‌کند «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...» (اعراف/۹۶) در آیات دیگری بر حرکت‌های دینی به صورت گروهی اشاره کرده است «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكَّعِينَ» (بقره/۴۳) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ...» (مائده/۸) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...» (نساء/۱۳۵) در برخی از آیات بر وحدت و عدم تفرقه تأکید کرده است «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...» (آل عمران/۱۰۳) در بعضی آیات به مشورت با یکدیگر توصیه می‌کند «...»



وَأْمُرُهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ...» (سوری/۳۸) در آیات دیگری به وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی فرد در قبال گروه‌های مختلف اجتماعی مانند: خانواده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...» (تحریم/۶) خویشاوندان «...وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ...» (نساء/۱) مجردان «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...» (۳۲) قوم... «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ...» (توبه/۱۲۲) می‌پردازد.

همچنان که بیشتر نیز آمد، قرآن کریم، در عین تشویق، ترغیب و تأکید به فعالیت‌های گروهی، در همه حال بر مسئولیت فردی در گروه تأکید دارد و متابعت کورکورانه وی را از گروه‌ها نپذیرفته و در نهایت فرد را پاسخگوی اعمال خود برمی‌شمارد «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر/۳۸) و همراهی فرد را با گروهی که از مسیر هدایت خارج شده‌اند، نمی‌پذیرد و استقلال فرد را در تصمیم‌گیری در مورد همراهی یا عدم همراهی با گروه، محترم می‌شمارد و حتی در زمانی که فعالیت گروهی به هدایت منتهی نشود، فرد را به ترک گروه ملزم می‌کند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ...» (مائده/۱۰۵) (ر.ک: طباطبایی، ۱۶۴/۶)، و فرد را از گرفتارشدن در دام تصمیم‌های ناشایست گروهی برحذر می‌دارد «إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ غَضَبُهُ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ \* اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ» (یوسف/۸-۹).

### گروه‌های مرجع حق و باطل

در قرآن کریم، دو جریان در برابر یکدیگر صف کشیده‌اند: جریان حق و جریان باطل. این دو جریان به مانند تار و پود در آیات، آموزه‌ها، داستان‌ها و معارف قرآن کریم به عنوان نماینده توحید و نماینده شرک خودنمایی می‌کنند. قرآن کریم از هر فرصتی بهره‌جسته تا اهداف، ویژگی‌ها، نتایج و پیامدهای هر دو جریان را برای هدایت انسان‌ها تشریح کند و از رهگذر آن، انسان‌ها را با راه هدایت و گمراهی آشنا کند «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳).

این دو طیف در میان گروه‌ها و بالتبع در میان گروه‌های مرجع نیز وجود دارد. همچنان که بیشتر نیز اشارت رفت که گروه‌های مرجع به دو دسته مثبت و منفی تقسیم می‌شوند؛ قرآن کریم نیز گروه‌های مرجع را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: گروه‌های مرجع حق و گروه‌های مرجع باطل. «ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ

يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ» (محمد/۳) (ر. ک: طباطبایی، ۲۲۴/۱۸). گروه‌های مرجع باطل، گروه‌هایی هستند که تلاش دارند از هر راه و روشی به قدرت، ثروت و مقام که از مصادیق باطلند، دست یابند و گروه‌های مرجع حق، گروه‌هایی هستند که به هدف دستیابی به حق و حقیقت و قرب الهی، راه هدایت را در پیش گرفته‌اند. نتیجه این‌که گروه‌های مرجع حق، توسط خداوند رهبری می‌شوند و گروه‌های مرجع باطل، به دلیل خداستیزی، از رهبری خداوند محرومند و رهبری ندارند «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ» (محمد/۱۱) (فضل الله، ۵۸/۲۱).

قرآن کریم در آیات دیگری، تقابل میان گروه‌های مرجع حق و باطل و کارکردهای متفاوت هر یک را گزارش کرده است «كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ... \* لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ... \*... إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ \* الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَقْضُونَ الْعِمَّاتِاقَ \* وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ \* وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ \*... وَالَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» (رعد/ ۲۵-۱۷). در این آیات دو گروه مرجع حق و باطل به همراه افکار و رفتارشان به تصویر کشیده شده‌اند. گروه مرجع حق که اولوالالباب‌اند و گروه مرجع باطل که مفسدان هستند. (ر. ک: بازرگان، ۲۴).

نتیجه این‌که در سراسر قرآن کریم، در برابر گروه‌های مرجع حق، گروه‌های مرجع باطل وجود دارد. قرآن کریم پیوسته انسان‌ها را به الگوگیری از گروه‌های مرجع حق فرا می‌خواند و از الگوگیری از گروه‌های مرجع باطل برحذر می‌دارد «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيحَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه/ ۱۸) زیرا عاقبت این گروه‌ها، بیزاری پیروان از رهبران و بالعکس است که دیگر سودی به حال هیچ‌یک ندارد «إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا...» (بقره/ ۱۶۶) «وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ...» (بقره/ ۱۶۷). (مکارم شیرازی، ۵۶۶/۱)

### رهبر در گروه مرجع

یکی از بحث‌های مطرح در گروه مرجع، رهبر یا رهبری گروه مرجع است. در اغلب

گروه‌های مرجع، یکی از اعضا به عنوان رهبر گروه، برای نیل به اهداف ویژه گروه، سایر اعضا را تحت تأثیر قرار می‌دهد، هر چند رهبر بیشترین تأثیر را بر اعضا دارد، ولی اعضا هم بر رهبر تأثیرگذارند.

در قرآن کریم، بر رهبر از زوایای گوناگون تأکید شده است. در این جا به صورت مختصر به چند نکته که با مسأله پژوهش ارتباط دارند، اکتفا می‌کنیم.

قرآن کریم، برای فرد به عنوان رهبر بسیار اهمیت قائل است به طوری که گاه به لحاظ تأثیرگذاری، یک فرد را مساوی با یک امت برمی‌شمارد «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً...» (نحل/۱۲۰) و از همین رهگذر فرد را در جایگاه گروه مرجع می‌نشانند و دیگران را به تبعیت از او به عنوان يك گروه مرجع فرامی‌خواند «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۶۸). در آیات دیگری نیز ابراهیم (علیه السلام) را به عنوان پیرو نوح (علیه السلام) که يك فرد است، معرفی می‌کند که در این آیات، نوح خود رهبر گروه مرجع محسنین قلمداد می‌شود «سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ \* إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ \* ... وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ (صافات/۸۳-۸۱). در آیات دیگری، خداوند به تبعیت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز دستور داده و آن گرامی را در جایگاه گروه مرجع نشانده است «... فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف/۱۵۸).

قرآن کریم، در آیات متعددی با یک نگاه عمیق از بیرون به درون، به رهبران حقیقی گروه‌های مرجع اشاره می‌کند تا انسان‌ها را با عمق کارکردها، مصادیق و شاخص‌های گروه‌های مرجع که به نوعی معیار ارزیابی و ارزش‌یابی اعضای خود هستند، آشنا کند و آنان را نسبت به پیامدهای انتخاب عضویت در این گروه‌ها برای تأمین نیازهای گوناگون خود آگاه می‌سازد تا افق آینده پیروی از گروه مرجع مورد علاقه خود را تا حد ممکن به دست آورند. برای توضیح این مطلب ناچاریم به مطلب دیگری اشاره کنیم. هر گروه مرجعی در چارچوبی از باورها، ارزش‌ها و رفتارها قرار دارد و در درون فرهنگ خاصی رشد و نمو می‌کند و به جهان‌بینی خاصی تعلق دارد. جهان‌بینی و فرهنگ حاکم بر گروه مرجع که از بیرون آن گروه را مدیریت و رهبری می‌کند، در حقیقت رهبر اصلی آن گروه مرجع به حساب می‌آید. بنابراین می‌توان گفت که رهبر اصلی هر گروه مرجع را نه در درون گروه مرجع که در بیرون از آن باید

جستجو کرد.<sup>۱</sup>

قرآن کریم، گروه‌های مرجع را که نقش مهمی در هدایت افکار و رفتار افراد جامعه ایفا می‌کنند، در دایره وسیع‌تری مورد بررسی قرار می‌دهد. تکیه‌گاه و سرچشمه گروه مرجع را در تیررس مطالعه می‌نهد و در نتیجه پیروی یا عدم پیروی از گروه‌های مرجع را بر محور آن تکیه‌گاه بیرونی یا جهان‌بینی حاکم یا رهبر اصلی تفسیر می‌کند. به دیگر سخن، قرآن کریم پیوستار شناسایی گروه مرجع حق و باطل را از میانه مورد بررسی قرار نمی‌دهد، آن‌چنان‌که جامعه‌شناسی معاصر مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ بلکه مبدأ پیوستار را به مقصد آن پیوند می‌دهد و روح توحید را بر تمام پیوستار حاکم می‌سازد تا پیروان هر گروه مرجعی، با نگاه به بیرون از گروه مرجع خود، ظاهر فریبنده گروه‌های مرجع باطل را بشناسند و واقع‌بینانه، خود نسبت به انتخاب آن‌ها اقدام کنند.

قرآن کریم، رهبر اصلی گروه‌های مرجع حق را خداوند می‌داند «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره/۲۵۷) و رهبر گروه‌های مرجع باطل را طاغوت می‌داند... «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره/۲۵۷) نکته دیگر این‌که گروه‌های مرجع حق، یک رهبر (ولی) دارند و گروه‌های مرجع باطل، رهبران (اولیاء) گوناگون دارند؛ زیرا حق یکی است و گمراهی‌های متعدد.

### شاخص‌های گروه‌های مرجع حق و باطل (مثبت و منفی)

در قرآن کریم از گروه‌های مرجع حق و باطل در موارد گوناگونی سخن به میان آمده است. در این میان، قرآن کریم با هدف شفاف‌سازی گروه‌های مرجع حق و باطل، پیوسته به ویژگی‌ها، شاخص‌ها، مصادیق، کارکردها و پیامدهای هر گروه اشاره کرده تا انسان‌ها را در فضایی واقع‌بینانه قرار دهد تا بر محور عقلانیت و معنویت، نسبت به عضو شدن در هر گروهی از گروه‌های مرجع، تصمیم درستی بگیرند. همه این شاخص‌ها ماهیتی دو بُعدی دارند. یعنی بُعد حق و بُعد باطل دارند. در ادامه به گزارش و بررسی برخی از شاخص‌های گروه‌های مرجع حق و باطل در کنار یکدیگر می‌پردازیم.

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسید این نوع نگاه در جامعه‌شناسی معاصر به کلی مورد غفلت قرار گرفته است زیرا جامعه‌شناسی معاصر در فضای فرهنگ غرب که یک فضای اومانیستی و مادی است، رشد و نمو پیدا کرده است و انتظار جامع‌نگری از آن و ارتباط برقرار کردن میان دو جهان طبیعت و جهان ماوراء طبیعت آن‌گونه که مدنظر تعالیم اسلامی است، تا حدودی دور از انتظار است.

در قرآن کریم، از برخی از مصادیق گروه‌های مرجع حق با عناوینی مانند: مؤمنین، متقین، مخلصین، اولوالالباب و ... و از مصادیق گروه‌های مرجع باطل با عناوینی مانند: ظالمین، فاسقین، مجرمین، مترفین، ملأ و ... یاد شده است. هدف قرآن کریم از گزارش شاخص‌ها، مصادیق و کارکردهای گروه‌های مرجع؛ زمینه‌سازی برای شناخت بهتر و دقیق‌تر این گروه‌هاست.

در ادامه مهم‌ترین شاخص‌های دو وجهی گروه‌های مرجع حق و باطل در قرآن کریم را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

#### ۱- هدایت / گمراهی

هدایت، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های گروه‌های مرجع حق است. همچنانکه پیشتر آمد، جهان‌بینی الهی بر گروه‌های مرجع حق، حاکم است و رکن اساسی جهان‌بینی الهی نیز، هدایت فرد و جامعه به سوی خداوند است. از این رو، مسأله «هدایت» در گروه‌های مرجع اهمیت پیدا می‌کند. در گروه‌های مرجع حق، هدایت الهی به عنوان محور فعالیت‌های گروه و هدف کلان گروه پذیرفته شده و همه اعضا برای ارتقاء هدایت یکدیگر تلاش می‌کنند. قرآن کریم در آیات متعددی به ارتباط میان هدایت/ گمراهی و پیروی از گروه‌های مرجع اشاره کرده و آن را به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌های گروه مرجع حق/ باطل برشمرده است.

قرآن کریم در یک پیام کلی، پیروی از هدایت را ستوده «... وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتَّبَعَ الْهُدٰی» (طه/ ۴۷) و عامل هدایت را تنها خداوند برشمرده «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي اِلَى الْحَقِّ قُلِ اللّٰهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ...» (یونس/ ۳۵) سپس در ادامه همین آیه به صورت سؤالی دو گونه پیروی هدایت‌محورانه و غیرهدایت‌محورانه را طرح کرده و پیروی از فرد(افراد)ی را سزاوار دانسته که به سوی حق هدایت می‌کند «... اَفَمَنْ يَهْدِي اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ يُتَّبَعَ اَمْ مَنْ لَا يَهْدِي اِلَّا اَنْ يُهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُوْنَ» (یونس/ ۳۵). (ر. ک. طباطبایی، ۵۶/۱۰).

در آیه دیگری خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خبر می‌دهد که یهودیان و مسیحیان از تو راضی نمی‌شوند مگر این‌که از آیین آن‌ها پیروی کنی؛ از آن‌جا که آنان از هدایت بهره‌مند نیستند، بنابراین پیروی از آنان شایسته نیست «وَلَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ اِنْ هَدٰى اللّٰهُ هُوَ الْهُدٰى...» (بقره/ ۱۲۰).

در آیه دیگری خداوند از امت اسلامی سخن به میان می‌آورد که برخی از آنان به عنوان

یک گروه مرجع برای سایر امت‌ها محسوب می‌شوند «وَكذلكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...» (بقره/۱۴۳) و در رأس آن به رهبر این گروه یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اشاره می‌کند «... وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» (بقره/۱۴۳) و در ادامه، «هدایت» را به عنوان یک شاخص برای تشخیص پیروان حقیقی از پیروان غیر حقیقی این پیامبر عظیم الشأن برمی‌شمارد «وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ...» (بقره/۱۴۳) در این آیه به صراحت آمده است کسانی از پیامبر پیروی می‌کنند که خداوند آنان را هدایت کرده است. به دیگر سخن، اعضای گروه مرجع امت اسلامی کسانی هستند که هدایت شده‌اند. (ر. ک. طباطبایی، ۳۲۳/۱؛ فضل الله، ۷۵/۳؛ مکارم شیرازی، ۱/۸۴/۱). بنابراین، اصل هدایت‌محوری یکی از شاخص‌های گروه‌های مرجع حق است.

درست در برابر این آیه، در چند آیه بالاتر و در همین سوره، به یک شاخص از گروه‌های مرجع باطل اشاره شده که برابر نهاد «هدایت»، یعنی «گمراهی» است. در این آیه و آیات دیگری، پیوسته خداوند پیروی تقلیدگونه از گروه‌های مرجعی که عقل و اندیشه در آن گروه‌ها جایگاهی ندارد، مورد مذمت قرار داده و این گونه پیروی‌های کورکورانه را به شدت محکوم کرده است. یکی از گروه‌های مرجع باطل از دیدگاه قرآن کریم، آباء و اجدادی هستند که بر اساس عقل عمل نکرده‌اند «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لُكُؤُ كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره/۱۷۰). بر اساس این آیه، پدرانی که بر پایه جهل خود عمل کرده بودند، گروه مرجع مناسبی برای فرزندان خویش نیستند. دو دلیل روشن در آیه ذکر شده تا عدم صلاحیت آباء را به عنوان گروه مرجعی برای فرزندان بیان کند: جهل و گمراهی. از آن‌جا که آنان جاهلند، به ورطه گمراهی سقوط خواهند کرد. (ر. ک. طالقانی، ۴۲/۲).

در آیه دیگری، خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور می‌دهد به هیچ‌وجه از گروه (مرجع) مشرکان پیروی نکند، زیرا در صورت پیروی از آنان گمراه خواهد شد و روی سعادت و هدایت را نخواهد دید «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا اتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (انعام/۵۶). در جای دیگری خداوند به نتیجه پیروی از گروه‌های مرجع باطل اشاره می‌کند و آخر و عاقبت آن را گمراهی می‌داند «... فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا ... قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ...» (ابراهیم/ ۲۱).

در این آیه، مستضعفین (اعضاء گروه مرجع / پیروان) خطاب به مستکبرین (گروه‌های مرجع / رهبران) در روز قیامت از طرفداری و وفاداری خود یاد می‌کنند و از آنان کمک می‌خواهند؛ در پاسخ مستکبرین به گمراهی خود اشاره می‌کنند و می‌گویند اگر خداوند ما را هدایت کرده بود، ما هم شما را هدایت می‌کردیم. مفهوم این عبارت این است که چون ما گمراه بودیم، شما هم که از ما پیروی کردید، به گمراهی افتادید (قرشی، ۲۹۵/۵). نتیجه این‌که «گمراهی» شاخصی برای شناسایی گروه‌های مرجع باطل است.

## ۲- دانایی / نادانی

شاخص دوجبهی دیگر تمییز گروه‌های مرجع حق و باطل، دانایی / نادانی است. از نگاه قرآن کریم، گروه‌های مرجع حق به دلیل اتکا به جهان‌بینی توحیدی، برای عقل، دانش، تفکر و بصیرت جایگاه ویژه‌ای فائلند، زیرا عقل و دانایی و بصیرت در کنار معنویت و ایمان، فرد را به سعادت رهنمون می‌سازد؛ اما در برابر آن‌ها، گروه‌های مرجع باطل به دلیل اتکا بر دنیا و غفلت از آخرت و نگاه‌های تک‌بعدی به انسان، از شکوفایی استعدادها و خدادادی خویش بازمانده‌اند و سرمایه عقل و اندیشه را در جهت دانایی و بصیرت‌افزایی خویش به کار نگرفته‌اند. اینان به تعبیر قرآن کریم، جاهل و نادانند.

قرآن کریم، در آیات متعددی از رابطه میان دانایی / نادانی و گروه‌های مرجع مثبت و منفی سخن گفته است. در برخی آیات، به اصل عقل‌محوری و دانش‌افزایی به عنوان یکی از وظایف اصلی پیامبران اشاره کرده «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره/۱۵۱) و یکی از اهداف خلقت آفرینش را افزایش دانش انسان برشمرده «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق/ ۱۲). (مغنیه، ۳۶۰/۷). نتیجه اینکه انسان موظف به افزایش آگاهی و دانشش چه در زمینه عالم طبیعت و شناخت خود و چه در زمینه شناخت خداوند است. بنابراین افزایش دانشی مد نظر قرآن کریم است که به رشد و هدایت منتهی شود، در غیر این صورت، یعنی افزایش تک‌بعدی دانش، بدون تقرب به خداوند، جهل و نادانی است.

در داستان حضرت موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام دلیل پیروی خود را از حضرت خضر علیه السلام، افزایش دانش و بصیرت خویش به شرط افزایش رشد و هدایت خود، عنوان کرده است «قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ

مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف/۶۶). (خسروانی، ۳۶۶/۵). این آیه به روشنی یکی از کارکردهای پیروی فردی را افزایش دانایی بیان کرده است. در آیه دیگری حضرت ابراهیم علیه السلام به پدر خویش می‌گوید: شما باید از من پیروی کنی زیرا من دانشی دارم که شما ندارید. اگر از من پیروی کنید به دلیل دانشی که در اختیار دارم، شما را به راه راست هدایت خواهم کرد «يَا اَبْتِ اِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي اِهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» (مریم/ ۴۳). (مدرسی، ۵۶۷). نکته قابل توجه آن است که در هر دو آیه مذکور و در آیه ۱۷۰ سوره بقره که در قسمت هدایت بدان اشارت رفت؛ دو شاخص بالا یعنی هدایت و دانش در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند، که تأثیر و تأثر هر یک را در دیگری نشان می‌دهد.

در آیه دیگری نیز بر شاخص دانایی گروه مرجع تأکید شده است «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعَةٍ مِنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه/۱۸). در این آیه به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان اسوه حسنه اخلاق، دستور داده شده که از هوسهای نادانان پیروی نکند. به دیگر عبارت، روی سخن در این آیه، مسلمانان و مؤمنان هستند که نباید گروه مرجع خود را از میان گروه‌های نادان انتخاب کنند. (طباطبایی، ۱۶۶/۱۸). همچنین در آیه دیگری نزدیک به مضمون آیه ۱۷۰ سوره بقره، گروه مرجعی که نادان و جاهل هستند و از اندیشه و بصیرت برخوردار نیستند، مورد نکوهش قرار گرفته و بر دوری و عدم پیروی از آنان تأکید شده است. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا أَبَاؤَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائدہ/۱۰۴) در این جا نیز، علم در کنار هدایت قرار گرفته است.

در آیه دیگری خداوند در برابر دانایی که شاخص گروه‌های مرجع حق است، به شاخص نادانی به عنوان شاخص گروه‌های مرجع باطل اشاره می‌کند. در این آیه، خداوند بر این نکته پافشاری کرده که انسان‌های نادان جذب افراد و گروه‌های مرجع باطل می‌شوند «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ» (حج/۳) (طباطبایی، ۳۴۳/۱۴-۳۴۲). به دیگر سخن، نادانان جذب نادانان می‌شوند و کسی که از عقل و نیروی اندیشه خود بهره گیرد، هیچ‌گاه به گروه‌های مرجع باطل نمی‌پیوندد. در ادامه همین آیه، خداوند می‌فرماید که هر کس شیطان را ولی (گروه مرجع) خود قرار دهد، قطعاً گمراه می‌شود «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَأَنَّهٗ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ» (حج/۴). افرادی که از دانش و بصیرت برخوردار نیستند، شکار شیطان و شیطان‌صفتان یا همان گروه‌های مرجع باطلی می‌شوند که ظاهرشان فریبنده و



باطنشان پوچ و توخالی است. ارتباط میان نادانی (دومین شاخص) و گمراهی (سومین شاخص) در این دو آیه، انسجام‌بخشی، ارتباط تنگاتنگ و تأثیر و تأثر شاخص‌های گروه‌های مرجع باطل را به تصویر می‌کشد.

قرآن کریم، ستمگران را به دلیل عدم بهره‌گیری از دانش و عقل خود، دنباله‌رویی هوسهای خود دانسته و نتیجه آن را گمراهی برشمرده است «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (روم/۲۹) در این آیه نیز، فقدان علم، مقدمه گمراهی محسوب گشته است. (طباطبایی، ۱۷۸/۱۶-۱۷۷).

از سوی دیگر، قرآن کریم ضمن اشاره به این نکته که انسان‌هایی که از علم و دانش برخوردار نیستند، راه هر گونه گفتمانی را بر خود بسته‌اند و تغییر آنان بسیار مشکل است؛ به عدم پیروی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از یهودیان و مسیحیان در انتخاب قبله آنان به عنوان قبله خویش پرداخته است «وَلَيْسَ اتَّبِعَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۴۵). در توضیح این آیه توجه به چند نکته درباره گروه‌های مرجع لازم است. نخست اینکه هر چند لحن ظاهری آیه خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است، اما در حقیقت به امت اسلامی اشاره دارد. (طباطبایی، ۳۲۷/۱). دوم اینکه اگرچه موضوع و منطوق آیه، حول پیروی از یک نماد یعنی قبله است، اما این موضوع به عنوان نمونه مطرح شده است و مفهوم آیه، هر گونه پیروی فردی و گروهی را شامل می‌شود. نکته سوم اینکه قبله هر دینی، نشان‌دهنده آن دین است و پذیرش آن به منزله پذیرش اصل دین است. (جوادی آملی، ۴۲۱/۷). از همین جا به این نکته رهنمون می‌شویم که اگر فردی یا گروهی، نمادهای فرد یا گروه دیگری را بپذیرد، در حقیقت پذیرش باورها و ارزش‌های آن فرد یا گروه را برای خود تسهیل کرده است. بنابراین پیروی حتی در حد نماد از گروه‌های مرجع باطل روا نیست تا چه رسد پیروی از هر گونه باور، ارزش و رفتار این گروه‌ها. چهارم اینکه جهل بر دو گونه است: علمی و عملی. در این آیه، هر چند برخی از یهودیان و مسیحیان بر حقانیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به لحاظ علمی، آگاهند، اما به لحاظ عملی، جاهلند. زیرا علمشان، نافع نیست تا آنان را به مسیر حق هدایت و ملزم به اطاعت کند. ثمره این‌گونه دانش‌ها، لجاجت و عناد است. (ر. ک. جوادی آملی، ۴۲۳/۷). بنابراین، شاخص گروه‌های مرجع باطل در گام نخست جهل علمی و در گام بعدی جهل عملی است.

### ۳- بندگی خدا / بندگی خود

سومین شاخص برای تشخیص گروه‌های مرجع حق و باطل، بندگی خدا / بندگی خود است. اگر هدف نهائی افراد و گروه مرجعی، در پی بندگی خداوند بود، گروه مرجع حق است و اگر در پی بندگی خود یا دیگران بود، گروه مرجع باطل است.

در قرآن کریم، هدف از خلقت انسان، بندگی خداوند است «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) و بندگی خداوند، مستلزم رهایی از بندگی غیر خداست «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس/۱۰۴) در این آیه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تنها بندگی خداوند را سرلوحه خویش قرار می‌دهد و خود را از قید بندگی کسانی که بنده غیر خدایند، رها می‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۱/۱۰). در حقیقت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم، گروه مرجعی را که بنده غیر خدایند، نمی‌پذیرد.

سایر پیامبران مانند: نوح، هود، صالح، شعیب و ابراهیم علیهم السلام نیز در دعوت اقوام خود به سوی خداوند به همین نکته یعنی بندگی خدا و اینکه غیر خداوند، خدایی نیست تا انسان بنده او باشد، پافشاری کرده‌اند. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (اعراف/۵۹) از نگاه قرآن کریم، گروه پیامبران، یک گروه مرجع حق‌اند که به سوی بندگی خداوند دعوت می‌کنند و پیروان خود را از بندگی غیر خدا برحذر می‌دارند «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ» (نحل/۳۶) به روشنی این آیه بر تقابل دو گروه مرجع حق و باطل بر اساس شاخص بندگی خداوند و بندگی غیر خداوند دلالت دارد. آنان که بندگی حق می‌کنند، گروه مرجع حق‌اند و به هدایت بار خواهند یافت و آنان که بندگی طاغوت می‌کنند، گروه مرجع باطل‌اند و به ضلالت نائل. در ادامه خداوند دستور می‌دهد که انسان‌ها به پیامدهای پیوستن به گروه‌های مرجع باطل نیک بنگرند و عاقبت دروغگویان را آینه عبرت خویش سازند.

خداوند در آیه دیگری به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در ظاهر و در حقیقت خطاب به همه مسلمانان می‌گوید: بندگیِ بندگانِ غیر خداوند (گروه مرجع باطل) و پیروی از هواهای نفسانی آنان ممنوع است زیرا نتیجه‌ای جز گمراهی در پی ندارد «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ

أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُمْ إِذًا وَمَا أَنْتُمْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (انعام/۵۶). (طباطبایی، ۱۱۴/۷-۱۱۳). در این جا نیز به دو شاخص گروه مرجع حق، یعنی بندگی خداوند و هدایت در کنار یکدیگر اشاره شده تا هم‌افزایی میان شاخص‌ها و انسجام آنها را تقویت کند.

در آیه دیگری از قرآن کریم «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران/۲۰) نخست یک فضای دو بعدی میان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیروانش به عنوان گروه مرجع حق در یک طرف و محاجه‌کنندگان با ایشان صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان گروه مرجع باطل در طرف دیگر به تصویر کشیده شده است. سپس این فضای دو بعدی بر اساس دعوت به بندگی خداوند یا غیر خداوند (ءأسلمتم) ادامه یافته که در یک سوی آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان نماینده گروه مرجع حق و در سوی دیگر آن، اهل کتاب و مشرکان به عنوان گروه‌های مرجع باطل قرار دارند و در پایان نیز به کارکرد، پیامد و خروجی هر دو گروه مرجع حق و باطل یعنی هدایت و گمراهی اشاره کرده است. این نکته قابل توجه است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، شاخص اعضاء گروه مرجع خود را یعنی پیروان خود را، بندگی خداوند برشمرده است.

درست در برابر این آیات، آیات دیگری در قرآن کریم به تبیین شاخص بندگی غیر خدا برای گروه‌های مرجع باطل پرداخته‌اند. در قضیه شیطان، خداوند، شیطان شکنان را از شیطان‌صفتان بر اساس بندگی خداوند و بندگی شیطان متمایز ساخته است «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر/۴۲) در این آیه، خداوند کسانی را پیروئی شیطان معرفی کرده که یوغ شیطان را بر گردن داشته باشند و از زیر بار بندگی خداوند شانه خالی کرده باشند. شیطان(کاف لک و اتبعک که به شیطان برمی‌گردد) که وجه مشترک همه گروه‌های مرجع باطل است در برابر خداوند(یاء عبادی که به خداوند برمی‌گردد) که نقطه مشترک همه گروه‌های مرجع حق است، قرار گرفته و پیروان هر یک نیز در برابر هم.(عبادی ≠ من اتبعک).

در آیه دیگری، خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور می‌دهد به گروهی بپیوندد که در بندگی خداوند کوشایند و از گروه‌هایی که در بند دنیاوند و از ذکر و یاد خداوند غافلند و بنده هوا و هوس‌های خویشند، پیروی نکند «وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ

بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْلَمُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف/ ۲۸). (مغنیه، ۱/ ۳۸۴). در قلب انسان، یا یاد خداوند جای دارد یا غیر خداوند. در صورتی که انسان از یاد خداوند غافل شود، روشن است که غیر خداوند یعنی هوای نفس در آن جا تکیه خواهد زد. بر این اساس، شاخص گروه‌های مرجع حق، یاد خدا و بندگی اوست و شاخص گروه‌های مرجع باطل، پیروی از هوای نفس و بندگی طاغوت و شیطان است.

#### ۴- عدالت / ظلم

شاخص چهارم برای متمایز ساختن گروه‌های مرجع حق و باطل، عدالت و ظلم است. بر اساس این شاخص، گروه‌های مرجع حق با هدف عدالت‌پروری و دادگستری تشکیل شده‌اند و گروه‌های مرجع باطل هر چند شاید در ظاهر به نوعی رنگ ضعیفی از عدالت به خود گرفته باشند، اما در حقیقت بر محور ظلم و ستم و پایمال کردن حقوق دیگران شکل گرفته‌اند. در قرآن کریم در آیات گوناگونی دربارهٔ مصادیق هر گروه، بحث‌های فراوانی شده است تا بر اساس آن، افراد در انتخاب گروه مرجع خود نهایت دقت و ظرافت را به کار گیرند و از رهگذر آموزه‌های قرآن کریم، خودی و غیرخودی یا دوست و دشمن خویش را بشناسند تا در ورطه هلاکت سقوط نکنند.

یکی از مصادیق روشن گروه‌های مرجع باطل، ستمگرانند که در این آیه بر دوری از آنان تأکید شده است «وَلَا تُرْكُوا لِي الّٰذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللّٰهِ مِنْ اَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ» (هود/ ۱۱۳). حتی در آیه‌ای به گزارش گفتگوهای گروه مرجع باطل ظالمین و پیروان آنان در قیامت پرداخته است «... وَكَلِمَاتٍ لِّذِي ظُلْمٍ اَنذَرْتَنِي اِذْ ظَلَمْتُوْنَ اَن اَكُوْنُ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ» (سجده/ ۳۳-۳۱) در این آیات، اعضاء گروه مرجع ظالمین، خطاب به رهبران خود اظهار می‌کنند که اگر شما نبودید، ما مؤمن بودیم و آنان در جواب می‌گویند شما خود مجرم بودید و اعضاء در پاسخ می‌گویند شما با نیرنگ به ما دستور دادید که به خداوند کفر بورزیم و ... (طباطبایی، ۱۶/ ۳۸۲). آنچه در این آیه حائز اهمیت است این است که اساس گروه‌های مرجع باطل بر محور بی‌عدالتی و ظلم و ستم است چه اندک باشد یا چه بسیار و

روح حاکم بر این گونه گروه‌ها، پایمال کردن حقوق انسان‌هاست چه در ظاهر و چه در باطن و چه ساده و چه پیچیده.

برخی از گروه‌های مرجع باطل، آنقدر پیچیده به دیگران ظلم می‌کنند که فعالیت‌هایشان در ظاهر رنگ و بوی عدالت‌خواهی دارد اما در باطن، نتیجه آن چیزی جز ظلم نیست.

در آیه دیگری، ستمکاران در روز قیامت به روشنی درمی‌یابند که می‌بایست به جای پیروی از ستمکاران - گروه مرجع باطل - از پیامبران - گروه مرجع حق - پیروی می‌کردند «وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نَجِبْ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ...» (ابراهیم / ۴۴).

در آیه دیگری، قرآن کریم عاقبت گروه‌های مرجع باطل را به تصویر کشیده است «كَذَّابٍ آلِ فِرْعَوْنَ وَآلِ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ» (انفال / ۵۴). بر اساس این آیه، گروه مرجع باطل فرعونیان و هم‌اندیشان آنان، به واسطه ظلم و ستم و گناهانشان، هلاک و غرق شدند. (طباطبایی، ۱۰۲/۹).

نتیجه این‌که گروه‌های مرجع باطل، ظلم‌محورند و گروه‌های مرجع حق، عدالت‌محورند. با تدبر بیشتر در قرآن کریم میتوان شاخص‌های فرعی دیگری درباره گروه‌های مرجع حق و باطل بدست آورد که پرداختن به تک تک آنان به جهت تطویل کلام در این نوشتار میسر نیست.

### تشخیص مصادیق گروه‌های مرجع حق و باطل در قرآن کریم بر اساس چهار شاخص مذکور

با توجه به چهار شاخص مطرح شده، نگاهی گذرا به برخی از مهم‌ترین مصادیق گروه‌های مرجع حق و باطل در قرآن کریم خواهیم داشت، تا از یک سو کاربرد این شاخص‌ها را در تمییز گروه‌های مرجع حق (مثبت) و باطل (منفی) بیازماییم و از سوی دیگر، برخی از مصادیق گروه‌های مرجع حق و باطل را با هدف الگوسازی گزارش کنیم.

نتیجه		شاخص‌ها							مصدق گروه مرجع
باطل	ق	ظلم	بندگی غیر خدا	نادانی	گمراهی	عدالت	بندگی خدا	دانایی	

		-	-	-	-	شعراء / ۱۸۲	نحل / ۳۶	مریم / ۴۳	انعام / ۵۲	نذیران
*		توبه / ۳۴	توبه / ۳۱	-	مائده / ۶۳	-	-	-	-	(تعداد زیادی) احبار / رهبان
		-	-	-	-	آل عمران / ۱۴۶	مائده / ۴۴	عمران / ۷۹	مائده / ۴۴	(تعداد زیادی) رانیون
*		اسراء / ۱۶ هود / ۱۱۶	واقعه / -۴۷ ۴۵	زخرف / ۲۳	مؤمنون / ۲۳ س بأ / ۳۴	-	-	-	-	مترفین
*		اعراف / ۸۸ اعراف / ۱۰۳	هود / ۹۷ ص / ۶	مؤمنون / ۲۴ قصص / ۳۸	اعراف / ۶۰ یونس / ۸۸	-	-	-	-	ملأ
		-	-	-	-	بقره / ۱۷۷ حدید / ۱۹	حجرات / ۱۵	یوسف / ۵۵ و ۶۶	احزاب / ۲۳	صادقین
		-	-	-	-	توبه / ۷۵ قصص / ۲۷	انبیاء / ۱۰۵ کهف / ۱۱۰	یوسف / ۱۰۱ شعراء / ۸۳	آل عمران / ۱۱۴ طه / ۸۲	صالحین

### نتیجه‌گیری

قرآن کریم نسبت به گروه‌های مرجع، نکات مهمی را بیان کرده است که در برخی موارد با تعریف گروه مرجع در جامعه‌شناسی، اشتراک دارد و در برخی موارد دیگر تفاوت دارد. همچنانکه در سطح مفهومی اشاره شد که گروه‌های مرجع به منفی و مثبت تقسیم می‌شوند؛ قرآن کریم نیز بر اساس تعریف خاص خود، گروه‌های مرجع را به حق و باطل تقسیم می‌کند. نیز قرآن کریم، از افرادی سخن می‌گوید که آباء و اجداد خود را که در حال حاضر موجودیت ندارند، گروه مرجع خویش قلمداد می‌کردند و دقیقاً همین نکته نیز در جامعه‌شناسی آمده که گروه‌های مرجع ممکن است در زمان حاضر برای فرد موجودیت نداشته و متعلق به گذشته باشد. قرآن کریم همچون جامعه‌شناسی بر تأثیر پذیری نگرش‌ها، ارزش‌ها و رفتارهای فرد از گروه بسیار تأکید کرده و پیوسته به فرد در خصوص انتخاب گروه مرجع به عنوان مبنایی برای مقایسه و ارزیابی خود هشدار داده است. اما یکی از تفاوت‌هایی که میان آن‌ها وجود دارد این است که جامعه‌شناسی در سطح حرکت کرده و قرآن کریم در عمق وارد شده است. جامعه‌شناسی، گروه مرجع را به شکل جزیره‌ای مورد بررسی قرار داده و قرآن کریم، آن را به صورت یک خرده سیستمی در درون یک سیستم بزرگتر معرفی کرده است. جامعه‌شناسی فضای بحث را به صورتی پیش برده که عرصه را بر فرد در گروه مرجع تنگ ساخته و او را ابزاری منفعل در خدمت گروه دانسته، این در حالی است که قرآن کریم، در موارد متعددی، اصالت را به فرد بخشیده و حتی آن را تا جایی قوت بخشیده که می‌تواند مسیر گروه‌های مرجع را دگرگون سازد. افزون بر آن نیز یک فرد را در حد یک گروه مرجع معرفی کرده است. پشتوانه کیفی شاخص‌های مطرح در جامعه‌شناسی به دلیل حاکمیت روش‌های کمی و نگاه‌های تک بعدی به انسان در این علم، در برابر مبانی نظری شاخص‌های قرآنی به دلیل نگاه جامع و سیستماتیک به انسان و ارتباط او با عالم فراطبیعی، ضعیف و قابل تأمل‌اند. نکته نهایی آن که هر چند جامعه‌شناسی، گروه مرجع را از زوایای گوناگون مورد بحث قرار داده و مطالب دقیق و ظریفی را متذکر شده، اما اگر این بحث‌ها از دریچه قرآن کریم انجام شود، ضمن تقویت مبانی نظری آن، حوزه‌های ناشناخته‌ای فراروری علاقمندان گشوده خواهد شد.

### منابع

#### قرآن کریم

آخوندی، محمدباقر، هویت ملی - مذهبی جوانان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

- بازرگان، عبد العلی، *متدولوژی تدبیر در قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۴.
- بدار، لوک و ژوزه دزیل و لوک لامارش، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه حمزه گنجی، تهران، ساوالان، ۱۳۸۰.
- پاپ زن، عبدالحمید و محمدامین شریفی و محمدرضا حمزه‌ای، «تعیین تفاوت‌های جنسیتی در گرایش جوانان به گروه‌های مرجع (مطالعه موردی شهر سنندج)»، *فصلنامه زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان)*، شماره ۴، پیاپی ۳۱، ۱۳۸۹.
- جلیلی، سید هدایت، *تفسیر موضوعی، چیستی، بنیان‌ها و پیش‌فرض‌ها*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبد الله، *تسئیم: تفسیر قرآن کریم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء، ۱۳۷۷.
- خورسندی طاسکوه، علی، *گفتمان میان‌رشته‌ای دانش*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
- رابرتسون، یان، *درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی)*، ترجمه حسین بهروان، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
- زین آبادی، مرتضی، *بررسی اثرگذاری نهادهای جامعه پذیرکننده روی جامعه پذیری دینی نوجوانان و جوانان*، مشهد، طرح پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، ۱۳۸۳.
- سازمان ملی جوانان، *وضعیت و نگرش و مسائل جوانان ایران*، تهران، روناس، ۱۳۸۱.
- صدیق سروستانی، رحمت الله و هاشمی، سید ضیاء، «گروه‌های مرجع در جامعه شناسی و روانشناسی اجتماعی با تأکید بر نظریه‌های مرتن و فستینگر»، *مجله نامه علوم اجتماعی*، شماره ۲۰، ۱۳۸۱.
- صلیبی، ژانست، *فرهنگ توصیفی روان‌شناسی اجتماعی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۱.
- طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
- فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
- قرشی، سید علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
- کریمی، یوسف، *روان‌شناسی اجتماعی (نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها)*، تهران، ارسباران، ۱۳۷۵.
- کلاین برگ، اتو، *روانشناسی اجتماعی*، ترجمه علی محمدکاردان، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۶۹.
- مدرسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر المبین*، قم، بنیاد بعثت، بی تا.



\_\_\_\_\_، *تفسير الكاشف*، تهران، دارالکتب الاسلاميه، ۱۴۲۴ق.

مكارم شيرازي، ناصر، *تفسير نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۷۴.

مورتون، دوچ و کرواس، روبرت، *نظريه‌ها در روان‌شناسي اجتماعي*، ترجمه مرتضي کتبي، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

ميرزا خسرواني، عليرضا، *تفسير خسروي*، تهران، انتشارات اسلاميه، ۱۳۹۰ق.

وثوقي، منصور و علي اکبر نيك خلق، *مباني جامعه‌شناسي*، تهران، خردمند، ۱۳۷۰.

هلاکوني، فرهنگ، *جامعه امروز (مقدمه‌اي بر جامعه‌شناسي)*، تهران، بي‌نا، ۱۳۵۶.



مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۲،  
بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۵۹ - ۱۳۱

### بررسی دیدگاه مخالفان احادیث عرض در اهل سنت\*

#### مجتبی نوروزی

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد)

Email: mojtabanoruzi@gmail.com

#### حسن نقی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

#### دکتر سید محمد مرتضوی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

v -

#### چکیده

طبق مفاد روایاتی که بعدها در لسان اصولیان و فقها به «اخبار عرض» شهرت یافته است، احادیثی که صدور آن‌ها از معصوم (ع) مورد تردید قرار می‌گیرد، بر قرآن کریم عرضه می‌شوند و دست‌کم در صورت مخالفت با قرآن کریم مردود به حساب می‌آیند.

این روایات که در منابع شیعه جزء روایات صحیح و معتبر می‌باشند؛ و فراتر از آن به نظر برخی از اصولیان و فقیهان متواتر شمرده شده‌اند، از سوی اکثر عالمان اهل سنت مورد بی‌مهری و حتی مخالفت قرار گرفته‌اند تا آن‌جا که در بسیاری از منابع اهل سنت در زمره روایات مجعول و ساخته پرداخته زنادیق و ملحدان توصیف شده‌اند. و به عنوان‌هایی چون وضع، ضعف سند، مخالفت با قرآن، تعارض با احادیث نبوی و انکار حجیت سنت منتسب گردیده‌اند.

این مقاله ضمن تبیین دیدگاه اهل سنت در مورد روایات عرض، اهم اشکالات و دلایل مخالفت آنان با روایات مزبور را مطرح و به تفکیک مورد تحلیل و ارزیابی قرار داده است.

**کلیدواژه‌ها:** احادیث عرض، عرضه حدیث بر قرآن، نقد حدیث، اهل سنت و احادیث عرض،

مخالفان روایات عرض

---

\*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۰۱/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۲۰.

**درآمد**

عرضه حدیث بر قرآن به عنوان اولین و مهم ترین معیار نقد متن حدیث از جایگاه ویژه ای برخوردار است. روایاتی که پشتوانه و سند این معیارند، به تعبیرهای مختلف بارها از سوی پیامبر(ص) مطرح گردیده و پس از آن نیز مورد اهتمام و توجه امامان معصوم (ع) قرار گرفته و نزد اصولیان به «روایات عرض» شهرت یافت و به عنوان نخستین و مهم ترین معیار در عرضه نقد داخلی (متن) حدیث در بازشناسی احادیث معتبر از احادیث مجعول مورد توجه عالمان و اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. (انصاری، ۱/۲۴۷-۲۵۲)

مفاد و مضمون این روایات این است که احادیثی که از پیامبر(ص) و معصومان(ع) برای ما نقل شده است و صدور آن از معصوم مورد شک و تردید می باشد، باید بر قرآن عرضه گردد و در صورت موافقت با قرآن یا به طور دقیق تر عدم مخالفت پذیرفته می شود. ولی حدیثی که مخالف کتاب الهی باشد، فاقد ارزش و اعتبار بوده و طرح می شود.

روایات مزبور در منابع فریقین به طرق و اسناد فراوان و با تعبیر و الفاظ مختلف ولی مضمون واحدی، از پیامبر(ص)، امامان معصوم(ع) و صحابه نقل شده است، که به هر صورت، حاکی از اهمیت و نقش این معیار در برخورد با احادیث وارده دارد.

منابع شیعی این احادیث را با تعبیرهای مختلف از زبان پیامبر(ص)، امام علی(ع)، امام باقر(ع)، امام صادق(ع)، امام کاظم(ع)، امام رضا(ع) و امام جواد(ع) آورده اند. در منابع اهل سنت نیز از پیامبر(ص)، امام علی(ع)، امام باقر(ع)، امام صادق(ع) و برخی از صحابه پیامبر مانند ابن عباس، ابن مسعود، عبد الله بن عمر، مالک بن انس و ... نقل شده است.

با توجه به کثرت روایات عرض در منابع فریقین و ضمن رعایت گزیده نویسی در این پژوهش، نخست نمونه هایی از احادیث مورد نظر به نقل از منابع شیعه و اهل سنت ارائه می گردد. سپس نوبت طرح این پرسش ها فرا می رسد که آیا روایات عرض، نزد اهل سنت چگونه تلقی شده است؟ برداشت آنان از این روایات چیست؟ آیا آنان موضع واحدی در مواجهه با روایات عرض، اتخاذ نموده اند؟ مستند و دلیل آنان در این مواجهه چیست و این مواضع چگونه ارزیابی می شوند؟

**پیشینه تحقیق**

عرضه حدیث بر قرآن به عنوان یکی از مهم ترین معیارهای نقد داخلی (متن) حدیث

همواره مورد توجه محدثان شیعه بوده است. فقیهان و اصولیان شیعه نیز ضمن مباحث اصولی خود در باب «حجیت خبر واحد» و «تعادل و تراجیح» از این احادیث سخن گفته‌اند. اما به دیدگاه مخالفان احادیث عرض در میان اهل سنت و مستندات آن‌ها توجهی نشده است. در میان معاصران، این موضوع مورد توجه واقع شده و برخی به‌طور ضمنی و گذرا به این بحث پرداخته‌اند، که به تعدادی از نگاشته‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقاله نقد دیدگاه مخالفان عرض حدیث بر قرآن، غلامعلی عزیزی کیا
  ۲. الصحيح من سیره النبی الاعظم ۶ (جلد اول)، سید جعفر مرتضی عاملی
  ۳. منهج نقد المتن فی تصحیح الروایات و تضعیفها، سید علی حسن مطر الهاشمی
  ۴. معیارهای شناخت احادیث ساختگی، قاسم بستانی
  ۵. مقاله موقف الحشویة من مصادر الفکر الاسلامی، سید محمدرضا حسینی جلالی
- آنچه به‌طور مستقل بررسی نشده است، دیدگاه‌های متفاوت عالمان اهل سنت پیرامون روایات عرض، دلایل و مستندات مخالفان احادیث عرض، نقد و ارزیابی یکایک آن‌ها با رویکرد منابع مهم اهل سنت و در نهایت جمع‌بندی دیدگاه آنان در این مسأله است که در این پژوهش پیرامون آن سخن به میان آمده است.

### حدیث عرض در منابع فریقین

#### الف. منابع شیعه

۱- عن ابی عبدالله (ع) قال قال رسول الله (ص): «إِنَّ عَلَيَّ كُلَّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَيَّ كُلُّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ» (کلینی، ۶۹/۱)

امام صادق (ع) از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که فرمود: «برای هر حقی حقیقتی و برای هر واقعیتی نوری است. پس هرچه را که با قرآن موافق است، بگیرد و هرچه مخالف قرآن است رها کنید.»

۲- عن هشام بن الحكم و غيره عن أبي عبد الله (ع) قال خطب النبي (ص) بميِّ فقال: «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» (همان)

هشام بن حکم از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمودند: پیامبر در خطبه‌ای در منی می‌فرمود: «ای مردم! آنچه از من موافق با قرآن برای شما بازگو شود، آن را گفته‌ام و آنچه

مخالف با آن نقل شده است، آن را نگفته‌ام.»

۳- عن عبدالله بن بکیر عن اُبی جَعْفَرٍ (ع) قال: «إِذَا جَاءَكُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ عَلَيْهِ شَاهِدًا أَوْ شَاهِدَيْنِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَإِلَّا فَاقْبُوا عِنْدَهُ ثُمَّ رُدُّوهُ إِلَيْنَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكُمْ» (همان، ۲۲۲/۲)

عبدالله بن بکیر از امام باقر (ع) نقل می‌کند که می‌فرمود: «هر گاه از ما حدیثی به شما برسد، در صورتی که یک یا دو شاهد از کتاب خدا بر مضمون آن یافتید، آن را بگیرید و گرنه توقف کنید، سپس آن را به ما باز گردانید تا حقیقت برای شما آشکار شود.»

با توجه به کثرت روایات عرض و رعایت گزیده‌گویی در این پژوهش به همین مقدار بسنده می‌شود. (رک: همان، ۶۹/۱-۷۰؛ خالد برقی، ۲۲۰/۱-۲۲۵؛ حرعاملی، ۱۰۹/۲۷-۱۲۴)

#### ب. منابع اهل سنت

۱- عن علی بن اُبی طالب (ع) قال قال رسول الله (ص): «انها ستكون بعدی رواة یروون عنی الحدیث، فاعرضوا حدیثهم علی القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به و ما لم یوافق القرآن فلا تأخذوا به» (دار قطنی، ۱۳۴/۲)

علی (ع) از پیامبر (ص) روایت کرده است که آن حضرت فرمودند: «همانا پس از من راویان از من نقل حدیث می‌کنند. حدیث آنان را بر قرآن عرضه کنید، آنچه موافق بود، بپذیرید و هر آنچه با قرآن سازگار نبود، نپذیرید.»

۲- حدثنا بن اُبی کریمه عن اُبی جعفر عن رسول الله أنه دعا اليهود فسألهم فحدثوه حتی کذبوا علی عیسی فصعد النبی المنبر فخطب الناس فقال: «إن الحدیث سیفشو عنی فما أتاکم عنی یوافق القرآن فهو عنی وما أتاکم عنی یخالف القرآن فلیس عنی» (شافعی، ۳۵۸/۷؛ بیهقی، ۵۲۳/۶)

رسول خدا، یهودیان را احضار کرده و از آنان سؤالی پرسید. یهودیان سخنانی گفتند و به حضرت مسیح (ع) دروغ‌هایی نسبت دادند. رسول خدا بر فراز منبر رفت و در خطبه‌ای فرمود: «بزودی احادیث منسوب به من فراوان خواهد شد، پس آنچه از سخنان من به شما رسید و موافق قرآن بود از من است، و آنچه مخالف قرآن بود، از من نیست.»

۳- حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی بن حمزة ثنا إسحاق بن إبراهيم أبو النضر ثنا یزید بن ربيعة ثنا أبو الأشعث عن ثوبان أن رسول الله قال ألا إن رحی الإسلام دائرة قال فکیف نصنع یا رسول الله قال: أعرضوا حدیثی علی الكتاب فما وافقه فهو منی و أنا قلت. (طبرانی، ۹۷/۲؛ هیثمی،

۱۷۰/۱؛ متقی هندی، ۱۷۹/۱ و ۱۹۶؛ سیوطی، ۱، ۱۷۴)

ثوبان می‌گوید: رسول خدا فرمود: «هان که سنگ آسیاب اسلام در چرخش است.» ثوبان گفت: پس چه کنیم ای رسول خدا؟ رسول خدا فرمود: «سخن مرا بر کتاب خدا عرضه نمایید. آنچه موافق آن بود، از من است و من آن را گفته‌ام.»

۴- عن أبي هريرة عن النبي قال: «سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقا لكتاب الله و لستني فهو مني، وما جاءكم مخالفا لكتاب الله و لستني فليس مني.» (دارقطني، ۱۳۳/۴؛ خطیب بغدادی، ۴۷۰-۴۷۱؛ انصاری هروی، ۵۶/۴؛ ذهبی، ۳۰۲/۲؛ جرجانی، ۶۹/۴ (با اندکی تفاوت)).

ابوهریره از پیامبر ۶ روایت کرده است که فرمودند: «به زودی احادیث مختلفی از من به شما می‌رسد. آنچه به دست شما رسید و موافق قرآن و سنت من بود، از من است و آنچه مخالف قرآن و سنت من بود، از من نیست.»

## اعتبار روایات عرض از نگاه فریقین

### الف. دیدگاه عالمان شیعه

نکته قابل ملاحظه این است که اولاً حجم روایات عرض در فرهنگ شیعه امامیه به مراتب بیشتر از مقداری است که در منابع اهل سنت ذکر شده است. ثانیاً دیدگاه عالمان شیعه پیرامون اعتبار روایات عرض با دیدگاه اهل سنت یکسان نمی‌باشند. در منابع شیعی تعداد روایات عرض به اندازه‌ای است که برخی از عالمان شیعی تواتر معنوی (انصاری، ۲۴۷/۱؛ توحیدی، ۴۵۳/۳) و تواتر اجمالی (کاظمی خراسانی، ۱۶۲/۳؛ بروجردی، ۱۰۶/۳) این روایات را مطرح کرده‌اند.

در مجموع می‌توان ادعا نمود که روایات عرض در منابع حدیثی شیعه مشتمل بر روایات صحیح و معتبری (مجلسی، ۲۲۹/۱) است که مورد قبول و استناد تمامی اصولیان می‌باشد و در میان عالمان شیعه کسی را که با قاعده کلی لزوم عرضه حدیث بر قرآن مخالفت نموده باشد، سراغ نداریم، اگرچه در تفسیر آن نزد اخباریان بحث و گفتگوهایی وجود دارد. افراطیان این گروه به دلیل عدم اعتقاد به حجیت ظواهر قرآن، عملاً اعتباری برای قرآن، (مستقل از روایات) قائل نبوده و تنها رهنمود آیاتی از قرآن را حجت می‌دانند که تفسیری از ناحیه معصومان در مورد آن‌ها رسیده باشد. (کرکی، ۱۷۷) طبق باور آنان، دیگر عرضه احادیث بر قرآن معنا و

مفهومی ندارد. (رک: جزائری، ۱۸۳/۱)

اگرچه در میان اخباریان نیز دیدگاه‌های معتدل‌تری یافت می‌شود که روایات عرض را پذیرفته و منظور از عدم مخالفت حدیث با قرآن را، ناسازگاری با حکم کلی یا محکمت و نصوص قرآن تلقی نموده‌اند. (رک: بحرانی، ۳۰/۱)

### ب. دیدگاه عالمان اهل سنت

محدثان، فقیهان و اصولیان اهل سنت در رابطه با روایات مورد بحث دیدگاه واحدی ندارند؛ در بررسی آراء و عقاید آن‌ها سه رویکرد متفاوت را می‌توان مشاهده کرد که عبارتند از:

۱. اکثریت عالمان اهل سنت این روایات را برنمی‌تابند و آن‌ها را از اصل مجعول و ساختگی می‌دانند. (رک: دارقطنی، ۱۳۳/۴-۱۳۴؛ ابن عبدالبر، ۱۹۰/۲-۱۹۱؛ شافعی، ۴۸۴؛ ۲۲۴-۲۲۶؛ عجلونی، ۸۶/۱؛ ۲۳/۲؛ عظیم‌آبادی، ۲۳۲/۱۲؛ فتنی، ۲۸؛ شوکانی، ۲۹۱/۱)

۲. در مقابل شماری از آنان به‌ویژه معاصران نیز به دفاع از این روایات برخاسته و عدم مخالفت حدیث با قرآن را از نشانه‌ها و ملاک‌های حدیث صحیح ذکر نموده‌اند. (رک: خطیب بغدادی، ۴۷۲؛ غزالی، ۱۱۳؛ ابن حزم، ۲۰۱/۲؛ ابن حبان، ۱۵۵/۱؛ غزی‌العامری، ۱۴؛ سباعی، ۱۱۷-۱۱۸؛ خطیب، ۲۴۴؛ شیرازی، ۲۳۵؛ ملیباری، ۷۹-۸۰؛ قرضاوی، ۱۱۲-۱۱۳؛ سقاف، ۱۷۵-۱۷۶)

۳. عده‌ای هم بدون اظهار نظر در خصوص رد یا تأیید این روایات، به نقل آن بسنده کرده‌اند. (رک: طبری، ۱۴۵/۲۵؛ ذهبی، ۳۰۲/۲؛ جرجانی، ۶۹/۴؛ متقی هندی، ۱۷۷/۱-۲۱۸؛ خطیب بغدادی، ۴۷۰-۴۷۱)

### بررسی دیدگاه مخالفان

از تأمل در منابع روایی و اصولی متقدمان و متأخران اهل سنت، بدست می‌آید که بیشتر عالمان اهل سنت به مخالفت با این روایات برخاسته و آن‌ها را موضوع و جعلی می‌دانند. بررسی و تتبع در آثار یاد شده این حقیقت را روشن می‌سازد که هیچ کار جدی و اساسی در مورد روایات عرض در میان عالمان اهل سنت صورت نگرفته و بیشتر آن‌ها به نقل مخالفت جمعی از عالمان قرن دوم پرداخته‌اند، بدون این‌که بررسی عالمانه و محققانه‌ای صورت پذیرد. اگر پیشینه مخالفت با احادیث عرض را در اهل سنت پیگیری نماییم، اولین گام‌های آن مربوط به تنی چند از بزرگان اهل سنت مانند یحیی بن معین، عبدالرحمن مهدی و امام شافعی می‌باشد



که از موضع ناسازگاری با این روایات برخوردار کرده‌اند. دیگر علمای اهل سنت نیز تا امروز به رسم تبعیت و بدون بررسی دقیق سندی یا مدلول و مفهوم این روایات، به مخالفت با آن پرداخته‌اند.

شاطبی (م ۷۹۰) پس از ذکر سخن عبدالرحمن بن مهدی (م ۱۹۸) مبنی بر وضع این احادیث توسط زنادقه و خوارج، می‌نویسد:

«با این شیوه دسته‌هایی از متأخران به گمراهی رفته‌اند؛ چنان‌که این وضع در میان متقدمان نیز پدید آمد. عقیده به این مطلب و گرایش به آن، انحراف از صراط مستقیم است. خداوند ما را به نعمت خویش از این آفت نگاه دارد.» (شاطبی، ۱۴/۴)

### دلایل و مستندات مخالفان

گرچه بحث مستدل و مفصلی پیرامون دلایل مخالفت با احادیث عرض در منابع اهل سنت به ندرت مشاهده می‌شود، اما در لابه‌لای سخنان آنان مطالبی در این زمینه یافت می‌شود. اشکالات بزرگان اهل سنت بر روایات عرض را می‌توان در دو بخش سند و متن این احادیث پیگیری نمود:

#### الف. مناقشه در سند احادیث

##### ۱- موضوعه بودن روایات عرض

بسیاری از عالمان اهل سنت روایات عرض را مجعول و ساختگی تلقی نموده و بر این باورند که زنادقه این احادیث را جعل کرده‌اند. عبدالرحمن بن مهدی (م ۱۹۸) معتقد است که این روایات ساخته و پرداخته زنادقه و خوارج است و از نظر علما فاقد صحت است. (ابن عبد البر، ۱۹۰/۲-۱۹۱)

یحیی بن معین (م ۲۳۳) نیز حدیث ثوبان از پیامبر اکرم (ص) در مورد عرضه حدیث به قرآن را مجعول و ساخته دست زنادقه می‌داند. (شوکانی، ۱۵۰)

شافعی (م ۲۰۴) نیز این روایات را باطل و بی اساس (شافعی، ۲۲۴-۲۲۶) و آن را سخنی جاهلانه می‌داند. (همان [الف]، ۴۸۴) چنان‌که هیچ‌کدام از راویان مورد اعتماد در نوشته‌های خود چنین حدیثی را نقل نکرده‌اند. (همان [ب]، ۲۲۵ و ۱۵/۷-۱۶)

دیگر عالمان اهل سنت نیز به پیروی از نامبردگان، احادیث را جعلی و ساختگی می‌دانند. (دارقطنی، ۱۳۳/۴-۱۳۴؛ عجلونی، ۸۶/۱؛ ۴۲۳/۲؛ عظیم‌آبادی، ۲۳۲/۱۲؛ ابن عبدالبر، ۱۹۰/۲-)

۱۹۱؛ فتنی، ۲۸؛ مقریزی، ۱۴۸/۳؛ شوکانی، ۲۹۱/۱)

## ۲- ضعف سند

جمعی از عالمان اهل سنت مشکل روایات عرض را ضعف سند می‌دانند. از جمله این عالمان می‌توان به شافعی (م ۲۰۴) اشاره نمود. وی در پاسخ به کسانی که به روایات مزبور استناد کرده و برخی احادیث را غیر صحیح می‌دانند، به ضعف سند این روایات اشاره می‌کند و معتقد است که «هیچ یک از راویان مورد اعتماد، مانند چنین حدیثی را در کتاب‌های خرد و کلانش روایت نکرده است. و این روایت، منقطع و از فرد مجهولی نقل شده که مثل چنین روایتی را در هیچ موردی نمی‌پذیریم.» (شافعی [ب]، ۲۲۴-۲۲۶ و ۱۵۷/۷-۱۶)

برخی هم سند این روایات را مرسل، (ابن حزم، ۱۹۹/۲) موهوم، (دارقطنی، ۱۳۴/۴) ضعیف و غیر قابل تمسک، (عبد الغنی عبد الخالق، ۴۷۴) منقطع، (شافعی [ب]، ۲۲۴؛ هیشمی، ۴۱۴/۱) مطروح، (ابن حزم، [الف]، ۲۰۱/۲) مجهول، (هیشمی، ۴۱۴/۱) و از طرق غیر صحیح (عجلونی، ۸۶/۱) دانسته‌اند.

در همین راستا بسیاری از محدثان اهل سنت راویانی مانند صالح بن موسی، (دارقطنی، ۱۳۴/۴) حسین بن عبدالله، (ابن حزم [الف]، ۷۶/۲) یزید بن ربیع، (هیشمی، ۱۷۰/۱)، خالد بن ابی کریم، (سباعی، ۱۸۴) عمرو بن ابی عمرو (همان) را که در سند روایات عرض واقع شده‌اند، را تضعیف نموده‌اند.

## بررسی

در پاسخ به اشکالات مربوطه، نکات ذیل قابل ذکر است:

۱. ادعای موضوعه بودن این احادیث چندان ساده نیست. زیرا روایات عرض به طرق و اسناد فراوان و با تعبیر گوناگون در منابع مختلف فریقین آمده است. (رک: نوروزی و نقی زاده، ۳۹-۴۶) بنابراین عرضه حدیث بر قرآن با یک یا دو حدیث شاذ مطرح نشده است که بتوان به راحتی آن‌ها را با عنوان احادیث موضوع و ساختگی از رده خارج نمود.

۲. انتساب این احادیث به زنادقه، خوارج و اهل زیغ هیچ دلیل موجهی وجود ندارد؛ زیرا مضمون این احادیث از نظر دینی و عقلی موجه بوده و با احادیث مشابه فراوان و منقول از پیامبر (ص)، ائمه و صحابه و تابعان تقویت می‌شود. (بستانی، ۱۵۶-۱۵۷)

سید جعفر مرتضی عاملی در این باره می‌نویسد:

«ما نمی‌دانیم چه زمانی خوارج و زنادقه گرد هم آمدند تا این احادیث را بسازند! همانطور

که معلوم نیست این اجتماع چه زمانی تمام می‌شود و به ریاست چه کسی این کار را به انجام رسانده‌اند؟! و چه کسی خبر از مصوبات این اجتماع داده است؟ و آیا اساساً عرضه حدیث بر قرآن فایده‌ای برای زنادقه و خوارج داشته است؟ چگونه؟ و یا عدم عرضه حدیث بر قرآن چه ضرری متوجه آن‌ها می‌نموده است؟!» (رک: عاملی، ۲۹۷/۱)

وی در ادامه، ادله ادعایی آنان را مغالطه محض دانسته و آن را باطل می‌داند. (همان)

یکی از محققان معاصر اهل سنت نیز در مقام پاسخ به دلایل منکران حجیت سنت که به احادیث عرض استناد کرده‌اند، به این نکته اذعان می‌کند که:

«آنچه علما در مورد سند حدیث «انّ الحدیث سیفشو عنی فما اتاکم...» گفته‌اند، ما آن را می‌پذیریم، اما در مورد موضوعه بودن این حدیث، اتفاقی بین علما وجود ندارد و بعضی مانند شافعی و بیهقی آن را تضعیف کرده‌اند و اگر حدیث را از جهت متن رد کرده‌اند، باید بگوییم که این حدیث با الفاظ مختلف آمده مثل: «فما وافق فاقبلوه و ما خالف او لم یوافق فردوه»، و در این حدیث چیزی که باعث حکم به ضعف آن شود، وجود ندارد تا چه رسد به اینکه گفته شود که خوارج و زنادقه آن را وضع کرده‌اند! آنچه همه علما بر آن اتفاق دارند این است که از علائم وضع حدیث این است که مخالف کتاب و سنت قطعی باشد. پس اگر در حدیثی حکمی مخالف یا غیر موافق با آنچه در قرآن آمده، بیاید و مجالی برای تأویل نباشد، حکم به وضع آن می‌کنیم، آیا این حدیث که در مورد آن بحث می‌کنیم، بیشتر از این است؟...» (رک: سباعی، ۱۸۴-۱۸۹)

۳. چنان‌که بسیاری از رجالیان شیعه و اهل سنت بر این باورند، ضعف سند ملازم با ضعف متن و احیاناً جعلی و موضوع بودن حدیث نیست. میان صحت سند و صحت متن یا ضعف آن دو ملازمه‌ای وجود ندارد. (بشیر، ۸۶-۸۷) بنابراین اگر حدیث عرض در بعضی از طرق آن در منابع اهل سنت مبتلا به ارسال و انقطاع در سند است، در عین حال نمی‌توان متن آن حدیث را غیر صحیح به حساب آورد؛ تا چه رسد به این‌که آن را جعلی و ساختگی بدانیم!

میرداماد (م ۱۰۴۱) از علمای بزرگ شیعه در این باره می‌نویسد:

«هنگامی که حدیثی با سند ضعیفی دیدید، نمی‌توان در مورد آن گفت که متن این حدیث ضعیف است و نیز نمی‌توان گفت این حدیث به طور کلی ضعیف است یعنی در اسناد و متن ضعیف است؛ بلکه باید تصریح شود که سند این حدیث ضعیف است یا به طور مطلق فقط ضعف اسناد آن منظور باشد. زیرا ممکن است که متن آن حدیث با سند دیگری روایت شده

باشد که آن را ثابت کند؛ در حالی که تو به آن دسترسی پیدا نکرده باشی.» (حسینی استرآبادی، ۲۸۹)

نظیر این سخن، توسط یکی از محققان اهل سنت نیز مطرح شده است. (رک: ابوریه، ۳۰۲) بنابراین ضعف سند برخی احادیث عرض در منابع اهل سنت نمی‌تواند حاکی از ضعف متن و محتوای این احادیث باشد، تا چه رسد به اینکه به خاطر ضعف سند، مجعول و ساختگی محسوب شوند.

۴. بسیاری از عالمان اهل سنت در نهایت، دست‌کم بخشی از مفاد عرضه حدیث بر قرآن را در عمل پذیرفته‌اند. به این معنا که گفته‌اند حدیثی را که مخالف قرآن باشد، نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. (خطیب بغدادی، ۴۷۲؛ غزالی، ۱۱۳؛ ابن حزم [ب]، ۱۱۳/۶)

عجیب آن که شافعی (م ۲۰۴) که خود از مخالفان احادیث عرض است، چنان‌که گذشت، در جای دیگری یادآور می‌شود که آنچه مخالف قرآن است، از رسول خدا نمی‌باشد، هرچند به صورت روایت باشد. وی معتقد است که باید قرآن و سنت معروف آن حضرت پیشوا و مقتدا قرار گیرد و از آن پیروی شود. (شافعی، ۳۰۸/۷)

شاطبی (م ۷۹۰ق) نیز در این باره معتقد است که حدیث، وحی از جانب خداوند است و نمی‌تواند با کتاب الهی در تناقض باشد. (شاطبی، ۱۶/۴)

لازم به ذکر است که شاطبی از کسانی است که معنا و مفهوم روایات عرض را صحیح می‌داند. (همان)

همچنین به ادعای یکی از محققان معاصر اهل سنت، این نکته مورد اتفاق نظر می‌باشد که از نشانه‌های جعل حدیث، مخالفت با قرآن و سنت قطعی است، بنابراین هنگامی که حدیثی به ما برسد و حکمی مخالف یا غیر موافق احکام قرآن را افاده کند و قابل تأویل نباشد، در این صورت حکم به وضع و جعل آن حدیث می‌نماییم. (سباعی، ۱۸۵)

جالب‌تر آن که معیار عرضه بر قرآن کریم به منظور عدم مخالفت، از میان همه معیارها و قرائن مختلف، یکی از اولین و مهم‌ترین معیارهای شناخت احادیث جعلی و ساختگی است که عموم این دانشمندان این معیار را برای تشخیص اعتبار احادیث ذکر کرده‌اند. (خطیب بغدادی، ۴۷۲؛ غزالی، ۱۱۳؛ ابن حزم [الف]، ۲۰۱/۲؛ ابن حبان، ۱۵۵/۱؛ ابوریه، ۱۴۴ و ۳۰۲؛ حسین، ۱۱۵؛ غزی‌العامری، ۱۴؛ سباعی، ۱۱۷-۱۱۸؛ خطیب، ۲۴۴؛ شیرازی، ۲۳۵؛ ملیباری، ۷۹-۸۰؛ قرضاوی، ۱۱۲-۱۱۳؛ سقاف، ۱۷۵-۱۷۶)

در اینجا لازم است که عالمان اهل سنت به این پرسش پاسخ دهند که آیا مفاد روایات عرض جز این است که روایات منسوب به پیامبر(ص) که در مورد صدور آنها از پیامبر شک داریم را به قرآن عرضه می‌کنیم، اگر مخالف قرآن بود، نمی‌پذیریم و اگر موافق با قرآن بود آن را می‌پذیریم؟

از اینان باید پرسید که آیا نتیجه روایات عرض که کشف مخالفت یا موافقت احادیث با قرآن است، غیر از آن چیزی است که بزرگان اهل سنت بر آن اتفاق دارند؟  
با این توضیح روشن می‌شود که علت مخالفت عالمان اهل سنت با روایات عرضه حدیث بر قرآن، سوءفهم در برداشت از این روایات است. وگرنه عالمان اهل سنت در عمل و نتیجه، مفاد روایات عرض که همان مردود بودن روایات مخالف قرآن است، را پذیرفته‌اند.

#### ب. مناقشه در متن و محتوا

جمعی از حدیث‌پژوهان اهل سنت، مخدوش بودن متن و محتوای این احادیث را دلیل مخالفت خود با آن ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین اشکالات آنان بر محتوای روایات یاد شده، عبارتند از:

#### ۱- مخالفت با قرآن

برخی از عالمان اهل سنت بر این باورند که احادیث عرض مخالف با قرآن می‌باشند و در همین رابطه از سه چالش یاد کرده‌اند:

#### الف. خودویرانگر بودن حدیث عرض

به گفته آنان حدیث عرض خودویرانگر است. (ابن عبد البر، ۱۹۰/۲-۱۹۱؛ ابن حزم، [الف]، ۱۹۹/۲-۲۰۰؛ بیهقی، ۲۶/۱؛ شوکانی، ۲۹۱/۱) زیرا وقتی گفته می‌شود روایات را باید بر قرآن عرضه کرد، امر به عرضه نمودن، نفس این روایت نبوی را هم در بر می‌گیرد. اما وقتی آن را بر قرآن عرضه می‌کنیم، نادرستی آن روشن می‌شود. زیرا قرآن کریم دستور مؤکد به اطاعت از پیامبراکرم داده است. پس از وجود این روایات، عدم آنها لازم می‌آید. بنابراین احادیث عرض بر نادرستی خود دلالت دارند.

#### بررسی

همان‌گونه که مخالفان گفته‌اند، آیاتی که به اطاعت مطلق از پیامبراکرم فرمان داده‌اند، نیز آیات دیگری که سخن پیامبر را وحی معرفی می‌کند،<sup>۱</sup> بسیار و غیر قابل انکارند. اما این آیات،

<sup>۱</sup> «وما یبطق عن الهوی إن هو إلا وحی یوحی» (نجم/۳-۴)

به مواردی مربوط می‌شوند که یقین به صدور حدیثی از پیامبر حاصل آمده باشد و فرد یا جمعی به طور مستقیم سخن پیامبر را شنیده باشد، یا اینکه حدیث آن حضرت به صورت متواتر به ما رسیده باشد. اما حدیث عرض به مرحله‌ای پیش از این نظر دارد. یعنی مرحله‌ای که هنوز سنت بودن یک متن برای ما اثبات نشده است. بنابراین عرضه حدیث بر قرآن به منظور دستیابی ما به صدور حدیث از پیامبر است. اما در صورتی که اصل صدور حدیثی مشخص و محرز باشد، اقدام به عرضه آن بر قرآن امری غیر ضروری، بلکه بی فایده خواهد بود. (رک: جوادی آملی، ۸۰/۱ و ۱۶۶)

دلیل این مدعا، تعبیری است که در روایات عرض به کار رفته است. معلوم می‌شود در این روایات از ما نخواسته‌اند که هرچه از پیامبر بی‌واسطه شنیدید، بر قرآن عرضه کنید؛ بلکه می‌گویند آنچه راویان و ناقلان حدیث، از قول رسول خدا نقل می‌کنند، به کتاب خدا عرضه شود. تعبیرها این نیست که: (اعرضوا ما اقول) یا (اعرضوا ما سمعتموه منی علی کتاب الله) ولی فرموده است: (اعرضوا ما روی لکم عنی) یا «ما حدثم» یا «ما جاء کم به احد». بدین ترتیب آنچه در فرآیند عرضه حدیث بر قرآن مردود اعلام می‌شود، نه حدیث صادره از پیامبر؛ بلکه کلام راوی است که ممکن است ساخته پرداخته خود او باشد. (مطرهاشمی، ۱۰۵-۱۰۶)

سرخسی (م ۴۸۳) یکی از علمای اصولی اهل سنت با اشاره به همین مسئله یادآور می‌شود که:

«در قرآن به طور مطلق دستور تبعیت از اوامر پیامبر داده است و در حدیث نیز آن را مقید به عدم مخالفت با قرآن نموده است. پس اگر احادیث عرض ثابت شود، عرضه حدیث بر قرآن شامل اخبار آحاد است؛ نه آنچه به طور مستقیم از آن حضرت شنیده می‌شود یا بوسیله تواتر برای ما ثابت است. و در خود حدیث عرض نیز دلالتی بر این نکته وجود دارد. زیرا در حدیث آمده است که «إذا روی لکم عنی حدیث» و گفته نشده: «إذا سمعتم منی» (سرخسی، ۷۶/۲؛ بخاری، علاءالدین، ۲۷۵/۳)

### ب. مخالفت با اطلاق آیات قرآن

گفته‌اند روایات با اطلاق آیات مخالف است. آنان معتقدند که خداوند به طور مطلق به پیروی از پیامبر اکرم فرمان داده و آنرا محدود و مقید به چیزی نفرموده است. بنابراین اخبار عرض که پذیرش روایات پیامبر را مشروط به موافقت یا عدم مخالفت آن‌ها با قرآن نموده است، مخالف اطلاقی است که از آیات زیر به دست می‌آید: (ابن عبدالبر، ۱۹۰/۲-۱۹۱؛ ابن

حزم، [الف]، ۱۹۹/۲-۲۰۰)

«...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»<sup>۱</sup>

(حشر/۷)

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا»<sup>۲</sup> (نساء/۸۰)

طبق اظهارات ابن عبدالبر (م ۴۶۳) در این باره، گروهی از عالمان با این حدیث از آن رو مخالفت کردند که اگر قبل از هر چیز بر این حدیث اعتماد کرده و آن را بر کتاب خدا عرضه کنیم، در می‌یابیم که خود، مخالف کتاب خدا است. زیرا در قرآن به آیه‌ای بر نمی‌خوریم که به ما بگوید هیچ حدیثی را از پیامبر اکرم نپذیرید، مگر آنکه موافق با قرآن باشد؛ بلکه قرآن به طور مطلق به تاسی و اقتدای به آن حضرت و فرمانبری از ایشان فرمان داده و ما را از مخالفت با ایشان به هر شکل و در هر حال، برحذر داشته است. (ابن عبدالبر، ۱۹۰/۲-۱۹۱)

#### بررسی

در این مورد ما هم تا این نقطه با مخالفان همراهیم که آیات قرآن، یکسره ما را به پیروی از دستورات پیامبر فراخوانده و فرمان داده و این دستور بی قید و شرط است. اما همان‌طور که گذشت این فرمان مربوط به جایی است که اصل صدور روایت، قطعی و یقینی باشد. این در حالی است که ما در باب معیارهای نقد و از جمله عرضه حدیث بر قرآن، به دنبال اثبات صدور حدیث از پیامبر هستیم. مگر ممکن است با وجود احتمال کذب و ناهمگونی سخن رسیده با قرآن، هر حدیثی که توسط راویان و ناقلان از پیامبر نقل شده، پذیرفته شود!

#### ج. نبودن ضابطه عرضه حدیث بر قرآن در آموزه‌های قرآنی

مقصود این است که قرآن کریم از عرضه احادیث نبوی بر کتاب خدا ذکری به میان نیاورده و شاهی از قرآن بر آن دلالت ندارد. (همان، بیهقی، ۲۷/۱) در واقع این استدلال مکمل مورد الف است که گذشت.

بیهقی (م ۴۵۸) ضمن باطل دانستن حدیث عرض، معتقد است که در قرآن کریم، هیچ دلالتی بر لزوم عرضه حدیث بر قرآن وجود ندارد. (بیهقی، همان)

#### بررسی

<sup>۱</sup> «... آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده، خودداری نمایید و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است»

<sup>۲</sup> «کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و کسی که سر باز زند، تو را ننگبان (و مراقب) او نفرستادیم (و در برابر او، مسئول نیستی)»

در پاسخ به این شبهه توجه به چند نکته را ضروری می‌دانیم:

۱. مشخص است که قرآن کریم مشتمل بر اصول مربوط به احکام و تعالیم دینی و اخلاقی و آداب اسلامی بوده و همه جزئیات و فروع احکام در سنت پیامبر و به عقیده شیعه توسط معصومان ارائه شده است. در این راستا از جمله وظایف پیامبر و خاندان او تبیین، توضیح و بیان جزئیات معارف و احکامی است که اصول کلی آن در قرآن کریم آمده است. بنابراین نباید انتظار داشت که همه موارد یاد شده در قرآن مطرح شود. زیرا در این صورت حجم قرآن به اندازه‌ای رشد می‌یافت که نه حفظ آن ممکن بود و نه استفاده از آن میسر. (رک: عاملی، ۲۹۷/۱-۲۹۸)

درست همین نکته در مورد قاعده عرضه حدیث بر قرآن نیز که بنا به ضرورت توسط پیامبر و معصومان مطرح شده است، نمی‌توان استدلال کرد که چون خداوند در قرآن کریم چنین دستوری نیاورده است، ما هم ملتزم به آن نمی‌شویم. و اگر کسی چنین سخنی را به زبان آورد، حاکی از عدم توجه به شأن و جایگاه قرآن است.

۲. این درست است که قرآن به صراحت عین چنین معیاری را مطرح نکرده است، اما تعبیری هم، که صراحتاً یا تلویحاً چنین معیاری را نفی کند، در آن وجود ندارد. آنچه در قرآن آمده، همان حکمی است که مورد قبول منکران و موافقان این نوع احادیث بوده و آن وجوب پیروی از سنت نبوی است. (بستانی، ۱۵۵-۱۵۶)

۳. اعتبار این روایات و عمل به آنها، منوط به این نیست که قاعده عرضه در قرآن ذکر شود. چنان‌که بسیاری از مسائل دیگر هم در قرآن مطرح نشده، ولی در سیره و سنت پیامبر وجود دارد. شاید بتوان گفت این یکی از اصول عقلانی است که خود پیامبر به قصد ارشاد و سفارش و آینده‌نگری به صورت یک معیار آن را رهنمود داده است. (همان، ۱۵۶)

۴. با این وجود، تصور ما این است که قرآن چنین قاعده‌ای را به اشاره بیان فرموده است. در همین راستا آیه ذیل به نوعی مضمون روایات عرض تأیید می‌کند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالأمر [اوصیای پیامبر] را! و هرگاه در چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و پیامبر بازگردانید (و از آنها داوری بطلبید) اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید! این (کار) برای شما بهتر، و عاقبت و پایانش نیکوتر است.»



(نساء/۵۹)

منظور از برگرداندن امور به خداوند و رسول، عمل کردن بر اساس محکومات قرآن، دستورات پیامبر و سنت آن حضرت است. با توجه به مفاد عام آیه، اختلاف در پذیرش احادیث منسوب به پیامبر با مراجعه به قرآن و سنت قابل حل خواهد بود. بنابراین قرآن در درجه نخست مرجع بازشناسی حقیقت و رفع اختلاف است و سنت در مرحله پس از آن.

## ۲- تعارض حدیث عرض با احادیث نبوی

ناسازگاری حدیث عرض با دو حدیث نبوی از دیگر دلایل مخالفان احادیث عرض می‌باشد.

### الف. حدیث اریکه

آنان معتقدند که پیامبر طبق این حدیث، کسانی را که اوامر و نواهی آن حضرت را شنیده و به این دلیل که در قرآن آیه‌ای که مربوط به آن باشد نیامده است، مورد انکار قرار می‌دهند، نکوهش فرموده است:

«لَا أَلْفِينَ أَحَدَكُمْ مَتَّكِنًا عَلَيَّ أَرِيكَةَ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ: مَا نَدَرْتُ، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ أَتْبَعْنَاهُ» (دارمی، ۴۷۲/۲؛ ابن‌ماجه، ۷/۱؛ سجستانی، ۳۹۵۲/۲؛ ترمذی، ۱۴۴/۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۰۸/۱؛ شافعی [ب]، ۸۹، ۲۲۶، ۴۰۳، ۱۶/۷، ۳۰۳، همو [ج]، ۱۵۱، ۲۳۴؛ بیهقی [الف]، ۷۶/۷؛ حمیدی، ۲۵۲/۱؛ طبرانی، ۳۱۶/۱؛ خطیب بغدادی، ۲۵؛ متقی هندی، ۱۷۴/۱؛ عجلونی، ۴۲۳/۲؛ سیوطی، [الف]، ۱۷/۲؛ شنقیطی، ۴۱/۸؛ ابن‌حزم، [الف]، ۲۰۲/۲؛ ۸۷۶/۶؛ دارقطنی، ۸/۷؛ ذهبی، ۱۱۹۱/۳)

«نبینم که یکی از شما بر بالشت خود تکیه زده و امری از اوامری که من به آن امر کرده‌ام، و یا از آن نهی کرده‌ام بر او آید و او گوید: نمی‌دانم! فقط آنچه را در کتاب خدا پیدا کردیم، پیروی خواهیم کرد.»

این حدیث که در لسان محدثان معروف به حدیث «اریکه» است، در منابع دیگر اهل سنت با تعبیر مختلف آمده است (رک: عجلونی، ۴۲۳/۲؛ شافعی، ۱۶/۷) و از نظر علمای اهل سنت، حدیثی صحیح می‌باشد. (ابن‌حزم، [الف]، ۲۰۲/۲؛ عجلونی، ۴۲۳/۲؛ مبارکفوری، ۳۲۴/۵؛ شوکانی، ۲۷۸/۸)

خطابی در ذیل آن می‌نویسد: حدیث دلالت دارد بر اینکه هیچ نیازی به عرضه حدیث بر قرآن وجود ندارد و زمانی که سخنی از پیامبر ثابت شد، فی نفسه حجت است و آنچه دیگران

روایت کرده‌اند که «هنگامی که حدیثی به شما رسید آن را بر کتاب خدا عرضه کنید، اگر موافق آن بود بپذیرید و اگر مخالف آن بود، آن را دور بریزید»، حدیث باطل و بی اساسی است. (عظیم‌آبادی، ۲۳۲/۱۲)

### بررسی

در پاسخ به این حدیث توجه به نکات ذیل ضروری است:

۱- اشاره شد که حدیث با الفاظ و تعابیر مختلف و به طرق کثیره در بسیاری از منابع اهل سنت آمده است و به نظر عموم عالمان اهل سنت، جزء احادیث صحیح می‌باشد. (رک: حسینی جلالی، ۳۵۲-۳۶۴)

۲- اما مفاد آن هرگز رویاروی حدیث عرضه حدیث بر قرآن قرار نمی‌گیرد و به مصاف آن نمی‌رود. زیرا در این حدیث پیامبر گرامی اسلام کسانی را مورد نکوهش قرار می‌دهد که از روی علم به اوامر و نواهی آن حضرت، به این بهانه که در خصوص آن مورد رهنمودی از کتاب خدا یا دستوری از جانب پروردگار نرسیده است، سخن پیامبر را پشت سر می‌افکنند. اما اخبار عرضه حدیث بر قرآن، از مرحله‌ای پیش از آن سخن می‌گوید. یعنی به ما می‌گویند حدیثی را که صدور آن از پیامبر مشکوک است، بر قرآن عرضه کنید. اگر مخالف قرآن نبود، آن حدیث را به عنوان حدیث صادره از پیامبر بپذیرید. (عاملی، ۳۰۰/۱)

۳- با توجه به مفهوم این حدیث پیامبر گرامی اسلام از دوره‌ای خبر می‌دهد که کسانی در مسند حکومت و خلافت، با شعار «بیننا و بینکم کتاب الله» یا «حسبنا کتاب الله» جلوی نشر احادیث پیامبر را می‌گیرند. (رک: همان، ۳۰۱-۳۰۲؛ حسینی جلالی، ۳۵۶-۳۶۱) نمونه بارز آن در واپسین لحظات عمر پیامبر در بستر بیماری رخ داد که دوات و قلم خواست تا چیزی بنویسد که از گمراهی امت مانع گردد، ولی به گزارش بسیاری از محدثان و مورخان، خلیفه دوم با شعار «حسبنا کتاب الله» مانع از این نوشتن شد. (ابن حنبل، ۱/ ۳۲۵؛ بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۳۸/۵؛ ۹/۷؛ نیشابوری، ۷۶/۵؛ عینی، ۶۳/۱۸؛ ۲۲۴/۲۱؛ سیوطی، ۲۲۳/۴؛ صنعانی، ۴۳۸/۵؛ بیهقی، [الف]، ۴۳۳/۳؛ ۳۶۰/۴؛ ابن حبان، ۵۶۲/۱۴)

همچنین تعبیر «بیننا و بینکم کتاب الله» که در حدیث پیامبر آمده بود، همان جمله‌ای است که خلیفه اول ابوبکر پس از رحلت پیامبر در خطبه‌ای آن را به زبان آورد: (حسینی جلالی، ۳۵۹)

«إنکم تحدثون عن رسول الله احادیث تختلفون فیها، و الناس بعدکم اشدّ اختلافاً، فلا

تحدثوا عن رسول الله شيناً فمن سألكم فقولوا: بيننا وبينكم كتاب الله فاستحلوا حلاله و حرّموا حرامه» (ذهبی، ۳/۱)

«همانا شما از پیامبر احادیثی نقل می‌کنید که در آن اختلاف دارید، و مردم پس از شما اختلافشان بیشتر می‌شود. پس، از پیامبر چیزی نقل نکنید. و هر کس از شما چیزی طلب کرد، بگویند بین ما و شما کتاب خداست. پس حلال آن را حلال، و حرام آن را حرام بشمارید.»

### ب. حدیث «اوتیت القرآن...»

متن حدیث که مخالفان بدان استناد کرده‌اند، (فتنی، ۲۸؛ شوکانی، ۲۹۱/۱؛ عجلونی، ۴۲۳/۲؛ شوکانی، ۱۴۷) چنین است:

«الا إني أوتيت القرآن و مثله معه» (ابن حنبل، ۱۳۱/۷؛ خطیب بغدادی، ۲۳؛ ابن کثیر، ۴/۱؛ ابن حجر، ۳/۱؛ شوکانی، ۲۷۸/۸؛ مبارکفوری، ۳۲۴/۵؛ طبرانی، ۱۳۷/۲؛ عجلونی، ۴۲۳/۲؛ شوکانی، ۱۱۹/۲؛ ۱۸۷/۳)

«ای مردم! بدانید که قرآن و همانند آن به من داده شده است.»

نقل دیگر آن بدین گونه است:

«قد اوتيت الكتاب و ما يعدله» (بیهقی، [الف] ۳۳۲/۹؛ ابن سلمه، ۲۰۹/۴؛ ابن حبان، ۱۸۹/۱؛ طبرانی، ۲۸۳/۲۰؛ طبرانی، ۱۰۳/۳؛ دارقطنی، ۱۹۱/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۵۰/۱؛ هیشمی، ۱۹۹/۱)

«همانا کتاب (خدا) و معادل آن به من داده شده است.»

مخالفان احادیث عرض معتقدند که بر اساس این حدیث صحیح، (شوکانی، ۲۷۸/۸؛ مبارکفوری، ۳۲۴/۵؛ شوکانی، ۱۱۸/۲؛ ۱۸۷/۳) مطالبی هم‌قدر و هم‌اندازه قرآن به پیامبر داده شده که همان سنت و روایات آن حضرت است که در حجیت خود مستقل است و نیازی به عرضه آن بر قرآن نیست. بنابراین شایسته نیست که در اعتبار و صحت اینگونه سخنان که هم‌وزن و معادل قرآن است، شک و تردید به خود راه دهیم.

ابن قیم جوزیه (م ۷۵۱) در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹) می‌نویسد که اطاعت پیامبر مستقلاً واجب است و نیازی به عرضه آن بر قرآن نیست. بنابر این اوامر آن حضرت بدون قید و شرط واجب است؛ چه آن دستور در قرآن ذکر شده باشد یا نباشد. (ابن قیم جوزیه، ۴۸/۱ به نقل از مطر الهاشمی، ۱۰۵)

### بررسی

در مورد این حدیث نیز توجه به نکات ذیل ضروری است:

۱. این حدیث به‌رغم فراوانی منابع آن در کتب اهل سنت، ولی در منابع شیعی ذکر نشده است.

۲. به فرض پذیرش و صحت حدیث، مفاد آن با روایات عرضه حدیث بر قرآن به هیچ‌روی در تعارض نیست؛ اگر حدیث از ده برابر قرآن هم سخن می‌گفت، بدین معنا نبود که هر چه به پیامبر نسبت می‌دهند، به طور قطع و یقین از ایشان است. و از سوی دیگر مفاد حدیث عرض هم، آن نیست که هر چه به طور قطع از پیامبر صادر شده است، باید بر قرآن عرضه کرد. بلکه مقصود حدیث این است که به دلیل مقابله با دروغ‌گویان و جاعلان، باید احادیثی را که صدور آن‌ها از پیامبر مشکوک است، به قرآن عرضه شوند تا در صورت عدم مخالفت آن با قرآن، آن را بپذیریم. زیرا مسلم است که سنت قطعی پیامبر هیچگاه با قرآن معارض و مخالف نیست و هر دو به یک مصدر و یک سرچشمه باز می‌گردند.

به دیگر سخن گرچه سنت نبوی دارای حجیت است و هر آنچه به عنوان سنت ثابت شده باشد، قابل بازنگری و تردیدافکنی نبوده و در لزوم پذیرش آن تردیدی نیست، ولی همه آن چه اکنون به نام سنت مطرح و عرضه می‌شود، قطعی‌الصدور نبوده و باید در پی اثبات درستی یا نادرستی استناد آن به پیامبر بود. برای این کار نیاز به معیارهایی است که حدیث عرض یکی از مهمترین معیارها را موافقت و عدم مخالفت حدیث با قرآن دانسته است. بدین ترتیب، هیچ‌گونه ناسازگاری میان حدیث عرض با حدیث مورد نظر، دیده نمی‌شود. (عزیزی کیا، ۹۱)

۳. به فرض صحت حدیث «اوتیت الکتاب» و در تأیید آن می‌توان گفت احادیث عرض در واقع به منظور پاسداشت از سنت و تقویت جایگاه آن در نظام تشریح اسلامی است. زیرا این معیار توسط پیامبر مطرح شده است تا به وسیله آن بتوان احادیث صحیح را از غیر آن بازشناسی کرد و بدین وسیله به ساحت دیانت و سنتی که به قول اینان هم‌وزن و هم‌تراز و نیمی از وحی است، خدمت نمود. بدین ترتیب دو حدیث نه تنها با هم تعارضی ندارد، بلکه هر دو برای تبیین و شناخت سنت واقعی آن حضرت بازگو شده‌اند.

### ۳- اعتبارزدایی از حدیث نبوی و آسیب دیدن کیان روایات

از دلایل عمده مخالفت اهل سنت با احادیث عرض، منتهی شدن آن به نفی حجیت سنت و ابطال اساس احادیث است. از آنجا که بسیاری از جزئیات مسائل و موضوعات حدیثی در قرآن نیامده و احياناً بسیاری از احادیث، غیر منطبق با قرآن است (چون تفصیل مجمل‌ها، تخصیص عام‌ها و تقیید مطلق‌ها در حدیث است نه قرآن)، بنابراین در صورت التزام به عرضه

حدیث بر قرآن، جز تعداد اندکی از احادیث که موافق قرآن باشند، سایر احادیث به دلیل عدم موافقت با قرآن از بین خواهند رفت. (دمینی، ۱۱۷-۱۱۸؛ فتنی، ۲۸؛ عجلونی، ۸۶/۱ و ۲۳/۲؛ ابوزهو، ۲۴ و ۲۱۱؛ ادلبی، ۲۳۴) در نظر این جماعت، اخبار عرض به دلیل نتایجی که بر آن مترتب است، مورد قبول نمی‌باشد. (ملیاری، ۷۹) از این رو برخی از معاصران اهل سنت ادعا کرده‌اند که زندیقان و ملحدان احادیث عرض را جعل کردند تا به هدف خود که از بین بردن احادیث است، برسند. (ابوشهبه، ۱۷)

### بررسی

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دلایل مقاومت برخی محدثان اهل سنت در برابر روایات عرض، همین توهم است که گمان می‌کنند، ملتزم شدن به روایات مورد نظر باعث از بین رفتن سنت و ابطال احادیث می‌شوند. (مطر الهاشمی، ۱۰۵) در حالی که این احادیث درست به عکس در خدمت سنت و احادیث قرار می‌گیرند تا روایات معتبر را از روایات موضوع و ساختگی جدا سازند. در این راستا، توجه به نکات ذیل کارساز است:

۱. احادیث عرض ناظر به قبول روایات موافق با قرآن و عدم پذیرش روایات مخالف با آن است. بنابراین روایاتی که نه موافق با قرآن است و نه مخالف و قرآن کریم درباره آن‌ها ساکت است، به قوت خود تحت ادله حجیت اخبار باقی خواهد بود. (رک: عاملی، ۲۹۸/۱؛ بستانی، ۱۵۵) بنابراین جای هیچگونه نگرانی در مورد موضوعات جزئی و فرعی که در احادیث ذکر شده و در قرآن مطرح نشده است، وجود ندارد؛ زیرا این‌ها هیچ‌کدام مخالف قرآن محسوب نمی‌شوند که دور ریخته شوند.

۲. پیش از این اشاره شد که در جریان اجرای قاعده عرض حدیث بر قرآن، آنچه مورد انکار و عدم پذیرش واقع می‌شود، سنت قطعی و واقعی پیامبر نیست؛ بلکه کلام راویان و ناقلان حدیث است که در صدور آن از پیامبر جای شک و تردید است. بنابراین آن دسته از احادیثی که به خاطر مخالفت با قرآن طرد می‌شوند، یا به خاطر ساختگی و جعلی بودن آن‌ها، یا به دلیل رهیافت خطا و اشتباه به کلام راوی در مقام نقل حدیث است. (مطر الهاشمی، ۱۰۵-۱۰۷)

۳. اکثر اصولیان معتقدند که تعبیرهای مختلف که در احادیث عرض به کار رفته است، مانند «موافقت با قرآن»، «تصدیق قرآن»، «یافتن یک یا دو شاهد از قرآن» و... به تعبیر «عدم مخالفت با قرآن» باز می‌گردد. بنابراین همسازی حدیث با قرآن شرط پذیرش احادیث نیست؛

زیرا موافقت شرط است و باید احراز شود. چه اینکه اگر موافقت حدیث با قرآن شرط باشد، باید بسیاری از روایات به کناری نهاده شوند. زیرا قرآن نسبت به بسیاری از جزئیات مسائل شرعی که در سنت مطرح شده است، ساکت است. اما اگر عدم «مخالفت» را شرط پذیرش روایت بدانیم، هیچ مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا همین اندازه که احراز مخالفت نشود، در پذیرش حدیث کفایت می‌کند. مدلول و مفهوم اصلی روایات عرض هم، بیش از این نیست. بدین ترتیب دغدغه مخالفان پذیرش حدیث از اهل سنت برطرف شده و روایات عرض منجر به القاء و ابطال احادیث و سنت نمی‌شود. (رک: نوروزی و نقی‌زاده، ۵۰ و ۵۵)

۴. این پاسخ نقضی هم قابل ملاحظه است که برخی از روایات عرض، علاوه بر معیار عرضه بر قرآن، از مقایسه با سنت نیز سخن به میان آورده‌اند که البته منظور سنت قطعی‌الصدور از پیامبر است. بنابراین چگونه قابل پذیرش است که مدلول روایات عرض از این حیث، به انکار حجیت سنت و ابطال نقش آن در تشریح احکام دینی بیانجامد؟! (رک: مطر الهاشمی، ۱۰۵-۱۰۸)

#### ۴- مقدم بودن سنت بر قرآن

جمعی از عالمان اهل سنت در مخالفت با احادیث عرض پا را از این هم، فراتر گذاشته و با صراحت تمام اعلام کرده‌اند که سنت مقدم و حاکم بر قرآن است (ابن قتیبه، ۱۸۶؛ دارمی، ۱۴۴/۱-۱۴۵؛ خطیب بغدادی، ۳۰؛ قرطبی، ۳۹/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۹۰/۲-۱۹۲؛ انصاری هروی، ۵۸-۵۶/۲؛ ابن حجر، ۳۵/۱؛ عظیم‌آبادی، ۲۳۲/۱۲؛ ذهبی، ۱۰۷/۱؛ ابن حجر، ۱۹۴/۱؛ بیهقی، ۲۶۵/۱) و در بعضی از منابع خود بابی تحت عنوان «السنة قاضية على الكتاب» گشوده‌اند. (دارمی، ۱۴۴/۱) در نظر این گروه عرضه روایات بر قرآن صحیح نیست؛ چرا که اینان قائل به بالاتر بودن رتبه سنت نسبت به قرآن‌اند. ابن قتیبه (م ۲۷۶) به صراحت اعلام کرده است که: «السنة قاضية على الكتاب و ليس الكتاب بقاض على السنة». (ابن قتیبه، ۱۸۶) مخالفان به این هم اکتفا نکردند، بلکه معتقد شدند که نیازمندی قرآن به سنت بیش از نیازمندی سنت به قرآن است! ابن عبدالبر (م ۴۶۳) از قول اوزاعی از مکحول نقل کرده است که: «القرآن احوج الى السنة من السنة الى القرآن». (ابن عبدالبر، ۱۹۱/۲؛ دارمی، ۱۴۵/۱؛ خطیب بغدادی، ۳۰؛ قرطبی، ۳۹/۱؛ انصاری هروی، ۵۸-۵۶/۲؛ شوکانی، ۱۵۱)

#### بررسی

درباره انگاره مقدم بودن سنت بر قرآن یادآور می‌شویم که:

۱. اگر منظور از حاکمیت سنت بر قرآن، حکومت تفسیری سنت نسبت به قرآن در اصطلاح اصولیان<sup>۱</sup> باشد، قابل پذیرش و خالی از اشکال است. به این معنا که سخن پیامبر شرح و بسط آیات یا توسعه و توضیح مفاهیم قرآنی باشد. اما اگر مقصود آن‌ها فروتر بودن رتبه قرآن از سنت و نفی حجت مستقل آن در مقام عمل باشد، سخن نادرستی است که نیازی به بررسی ندارد؛ زیرا قرآن معجزه جاوید پیامبر است و حجیت سنت نیز برگرفته از آیات قرآن می‌باشد. (رک: عزیزی‌کیا، ۹۲) اما ظاهراً مراد گویندگان این سخن دیدگاه اول است؛ چه اینکه سخنان آن‌ها قرینه و شاهدی بر این مدعا بوده و در مصاف با موضوع عرضه حدیث بر قرآن از آن سخن گفته‌اند.

۲. این سخن به اندازه‌ای از واقعیت به دور است که برخی از بزرگان اهل سنت هم به مخالفت با آن برخاسته‌اند. وقتی از احمد حنبل (م ۲۴۱) درباره جمله «السنة قاضية على الكتاب...» سؤال شد. ایشان در پاسخ گفت: «من گستاخی و جسارت نمی‌کنم که بگویم، سنت حاکم بر قرآن است؛ بلکه سنت مفسر و مبین قرآن است.» (خطیب بغدادی، ۳۰؛ ابن عبد البر، ۱۹۱/۲-۱۹۲)

۳. برخی از عالمان اهل سنت نیز که به سستی مبنای این سخن پی برده‌اند، کوشیده‌اند تا جمله «السنة قاضية على الكتاب» را به معنای مفسر و مبین بودن سنت برای قرآن توجیه نمایند. شاطبی (م ۷۹۰) در پاسخ کسانی که معتقدند سنت مقدم بر قرآن است، به این نکته توجه می‌دهد که حاکم بودن سنت بر کتاب به معنای مقدم داشتن سنت بر کتاب نیست؛ بلکه آنچه در سنت بیان شده، همان تبیین مقصود قرآن بوده، و سنت به منزله تفسیر و شرح معانی احکام قرآن است. (شاطبی، ۷/۴-۸) سپس به آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...» (نحل/ ۴۴) استشهاد می‌کند.

دکتر مصطفی سباعی نیز بر این باور است که مرتبه سنت بعد از مرتبه کتاب است. او به کسانی که گفته‌اند سنت مقدم و حاکم بر قرآن می‌باشد، (زیرا سنت مجملات قرآن را تبیین و مطلقات آن را تقیید و عمومات آنرا تخصیص می‌زند. بنابراین به سنت مراجعه می‌شود و ظاهر قرآن رها می‌شود...) پاسخ می‌دهد که کار سنت در مثل این موارد شرح و تبیین مراد خداوند

<sup>۱</sup> «الحكومة عبارة عن كون دليل ناظرا الى حال دليل آخر و شارحا و مفسرا لمضمونه سواء كان ناظرا الى موضوعه ام الى محموله و سواء كان النظر بنحو التوسعة ام التضييق و سواء كان دلالة الناظر بنحو المطابقة ام الالتزام و سواء كان متقدما ام متأخرا» (مشكيني، ۱۲۶)

در قرآن است. پس در این حالت، حکم جدیدی ثابت نمی‌شود، بلکه آنچه مجمل و محتمل است، تبیین و تفسیر می‌شود. (سباعی، ۴۱۳)

جلال‌الدین سیوطی (م ۹۱۱) نیز در توجیه جمله «القرآن احوج الی السنه من السنه الی القرآن» تبیین مشابه‌ای دارد. (رک: سیوطی، [ب]، ۴۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۳۵/۱)

نتیجه آنکه می‌پذیریم که معنای جمله «السنه قاضیه علی الكتاب» تبیین کتاب توسط سنت باشد. اما اگر منظور مخالفان مقدم بودن سنت بر قرآن به لحاظ رتبه باشد، سخنی بی‌اساس و بیهوده است که حتی عالمان اهل سنت نیز به لوازم آن تن در نخواهند داد.

### راز مخالفت بعضی از عالمان اهل سنت با احادیث عرض

اینک پس از بررسی ادله مخالفان احادیث عرض به نظر می‌رسد، دلیل و انگیزه مخالفت آن‌ها را می‌توان در چند نکته خلاصه نمود.

#### ۱. سوء فهم و برداشت از احادیث عرض

در پرتو توضیح انجام یافته، آنان گمان کرده‌اند که مفاد احادیث عرض آن است که ما باید هر سخنی را که از پیامبر شنیده‌ایم، حتی اگر به صورت متواتر به ما رسیده باشد، بر قرآن عرضه نماییم. در حالی که احادیث عرض چنین نتیجه‌ای را به دست نمی‌دهد. (رک: جوادی آملی، ۸۰/۱ و ۶۶) زیرا هدف از عرضه حدیث بر قرآن اثبات صدور آن از پیامبر بوده، که در موارد استماع مستقیم یا تواتر یا اطمینان صدور، تحصیل حاصل خواهد بود. بنابراین فقط احادیثی بر قرآن عرضه می‌شود که در صدور آن از پیامبر شک و تردیدی وجود دارد و ما برای برون رفت از این شک و تردید، و به منظور شناخت حدیث معتبر از غیر آن، طبق رهنمود خود پیامبر آن را بر قرآن عرضه می‌کنیم و در صورت عدم مخالفت با کتاب الهی، به‌عنوان حدیث پیامبر مورد پذیرش و عمل قرار می‌گیرد. بنابراین آیاتی که به‌زعم آنان مخالف حدیث عرض می‌باشند، در مورد سنت قطعی پیامبر است که باید مورد پذیرش و عمل قرار گیرد و نیازی به عرضه آن بر قرآن نیست که البته منظور احادیث عرض هم، چنین احادیثی نیست.

بنابراین مشکل اصلی در آمیختن سنت قطعی پیامبر با احادیث مشکوک و منسوب به آن حضرت است. (عزیزی‌کیا، ۹۴)

#### ۲. وجود احادیث فراوان مخالف قرآن در منابع حدیثی اهل سنت

یکی دیگر از انگیزه‌های اصلی مخالفت برخی از اهل سنت با احادیث عرض، وجود



روایات مخالف و متناقض با قرآن در مهم‌ترین منابع حدیثی اهل سنت مانند صحیح بخاری، صحیح مسلم و ... است. (رک: ابوریه، ۲۳۴-۲۵۴ و ۳۱۷-۳۲۲؛ سبحانی، ۱۴۱۹ق؛ نجمی، ۱۴۱۹ق) چنان‌که سید جعفر مرتضی عاملی یادآور شده است، آنان با وضعیت ناشی از وجود احادیث فراوان مخالف و منافی با قرآن کریم که حتی در صحیح بخاری و مسلم هم وجود دارد، روبرو شده‌اند- امری که قائلان به صحت تمام احادیث صحیح بخاری و مسلم را به زحمت می‌اندازد-. بدین جهت کوشیدند تا حدیث را مستقل تلقی کنند تا بر کتاب خدا عرضه نشود. در این راستا با روایاتی که عرضه حدیث بر قرآن را توصیه می‌کند، مقابله نموده، آن را جعلی و ساخته و پرداخته زنادقه اعلام نمودند یا آنکه سنت را حاکم بر قرآن تلقی نمودند و بر همین اساس بسیاری از محدثان طعن بر ابوحنیفه را جایز شمردند که بسیاری از احادیث راویان عادل را رد می‌کرد، زیرا معتقد به عرضه آن‌ها بر احادیث مورد اتفاق و معانی قرآن بود». (الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء، ابن عبد البر، به نقل از ابوریه، ۳۷۰)

### ۳. شرط دانستن موافقت حدیث با قرآن

از دیگر انگیزه‌های مخالفت اهل سنت با احادیث عرض این است که آنان از روایات عرضه حدیث بر قرآن، احراز موافقت آن با قرآن را توهم کرده‌اند و چون سنت را بسی فراتر از قرآن در بیان موضوعات و فروع جزئی دیده‌اند، گمان کرده‌اند که موافقت حدیث با قرآن رکن دوم و جدایی‌ناپذیر برآمده از حجیت روایات است و از طرفی چون قرآن نسبت به موضوعات بسیاری که در سنت مطرح شده است، ساکت است، به‌خاطر عدم احراز موافقت، احادیث مورد نظر کنار گذاشته می‌شوند. (دمینی، ۱۱۷-۱۱۸)

اما در پاسخ به این توهم می‌توان گفت چنان‌که بسیاری از محققان معاصر معتقدند، منظور از موافقت حدیث با قرآن، همان عدم مخالفت آن با قرآن است. (هاشمی شاهرودی، ۳۱۹/۷) سبحانی، ۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷/۱-۱۳۸) زیرا در صورتی که موافقت با قرآن شرط باشد، باید بسیاری از روایات به کناری نهاده شوند. زیرا قرآن اصول و کلیات را بیان فرموده و نسبت به بسیاری از جزئیات مسائل شرعی- که در سنت مطرح شده است- ساکت است. از این‌رو، شرط موافقت با قرآن، ما را با مشکلی سترگ مواجه خواهد ساخت. زیرا بر این فرض موافقت، که شرط قضیه است باید احراز شود. اما اگر عدم مخالفت را به‌عنوان شرط پذیرش روایت کافی بدانیم، همین اندازه که احراز مخالفت نشود، در اعتبار حدیث کفایت می‌کند. (نوروزی و نقی‌زاده، ۵۵) بدین ترتیب چنان‌که آقای جوادی آملی نیز یادآور شده‌اند، مخالفت

با قرآن «مانع» حجیت است، اما موافقت با کتاب «شرط» آن نیست. (رک: جوادی آملی، ۱/ ۱۳۷-۱۳۸)

### نتیجه‌گیری

۱. ادعای موضوعه بودن روایات عرض، ادعای بدون دلیل است. زیرا اگرچه استحکام و اعتبار اخبار عرض نزد عالمان اهل سنت به اندازه‌ای نیست که در فرهنگ حدیثی شیعه مطرح است، اما روایات بسیاری با تعبیرهای متفاوت در منابع حدیثی اهل سنت نیز آمده است و ضعف سند این احادیث در برخی از منابع اهل سنت، دلیل موضوعه بودن آنها نیست.
۲. اخبار عرض با هیچ‌یک از آیات قرآن مخالف نیست تا با عرضه بر قرآن نادرستی آن ثابت شود؛ بلکه به‌عکس آیاتی از قرآن مضمون روایات عرض را تأیید می‌کنند.
۳. حدیث «اریکه» و «اوتیت القرآن...» که مخالفان بدان استناد کرده‌اند، مفاد آنها هیچ تعارضی با اخبار عرض ندارد.
۴. هیچ‌یک از دلایل و مستندات منکران و مخالفان اعم از تضعیف‌های سندی یا متنی، حتی بر مبنای خود آنان یاریگر آنان در اثبات مقصودشان نبوده و راه به منزل نمی‌برند.
۵. بعید نیست که دلیل مقاومت مخالفان، انگیزه‌های سه‌گانه‌ای باشد که گذشت. تصور ما این است که پذیرش احادیث عرض ما را با هیچ‌گونه چالشی در عرصه بهره‌گیری از منابع دین‌شناختی و به‌ویژه سنت پیامبر مواجه نمی‌سازد.

### منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی
- ابن حبان، محمدبن احمد، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی، الاصابة فی تمییز الصحابه، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- لسان المیزان، بیروت، مؤسسة الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- ابن حزم، علی بن احمد، الإحکام فی اصول الأحکام، زکریا علی یوسف، قاهره، بی‌تا[الف].
- المحلی بالآثار، بی‌جا، دار الفکر، بی‌تا[ب].
- ابن حنبل، احمدبن محمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

ابن سلمه، احمد بن محمد، شرح معانی الآثار، تحقیق: محمد زهری النجار، بیروت، دار الکتب العلمية، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، التمهید، تحقیق: مصطفی بن احمد العلوی و محمد عبدالکبیر البکری، مغرب، وزارة عموم الاوقاف و الشؤون الاسلامية، ۱۳۸۷ق.

جامع بیان العلم و فضله، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۳۹۸ق.

ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، بیروت، دارالکتب العلمية، بی تا. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق: طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دار الجیل، بی تا.

ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.

ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر، بی تا. ابوریة، محمود، اضواء علی السنة المحمدية او دفاع عن الحديث، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ق.

ابوزهو، محمد محمد، الحديث و المحدثون او عناية الامة الاسلامية بالسنة النبوية، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۴ق.

ابوشهبه، محمد بن محمد، دفاع عن السنة و رد شبه المستشرقین و الكتاب المعاصرین، ریاض، دار اللواء، ۱۴۰۷ق.

الدلبی، صلاح الدین بن احمد، منهج نقد المتن عند علماء الحديث، بیروت، دار الآفاق الجديدة، چاپ اول، ۱۹۸۳م.

انصاری هروی، عبدالله بن محمد، ذم الکلام و اهله، تحقیق: عبدالرحمن عبدالعزیز النبیل، مدینه، مکتبه العلوم و الحکم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، قم، دهاقانی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تصحیح محمدتقی ایروانی، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.

بخاری، علاء الدین، کشف الاسرار عن اصول البزدوی، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۱۳ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.

بروجردی، محمدتقی، نهیة الأفكار (تقریرات درس آقا ضیاء الدین عراقی)، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ق.

بستانی، قاسم، معیارهای شناخت احادیث ساختگی، چاپ اول، اهواز، نشر رسش، ۱۳۸۶.

بشیر، عصام احمد، اصول منهج النقد عند اهل الحديث، بیروت، مؤسسه الریان، ۱۴۱۰ق.

بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة، تحقیق: عبدالمعطی قلعچی، بیروت، دار الکتب العلمية، ۱۴۰۵ق.

\_\_\_\_\_ *السنة الكبرى*، بی جا، دار الفکر، بی تا [الف].

\_\_\_\_\_ *معرفة السنة والآثار*، تحقیق: سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا [ب].

ترمذی، محمد بن عیسی، *سنة الترمذی*، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، چاپ دوم، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٣ق.

تو حیدری، محمد علی، *مصباح الفقاهة* (تقریرات درس سید أبو القاسم خوئی)، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، چاپ اول، قم، مکتبة الداوری، ١٣٧٧.

جرجانی، عبدالله بن عدی، *الکامل فی ضعف الرجال*، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر، ١٤٠٩ق. جزائری، نعمة الله، *نور البراهین*، تحقیق: سید مهدی رجایی، چاپ اول، قم، موسسة نشر الاسلامی، ١٤١٧ق.

جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، چاپ دوم، نشر اسراء، قم، ١٣٧٩. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق: یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار المعرفة، بی تا.

حراملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل الشریعة*، قم، موسسه آل البیت (ع)، چاپ دوم، ١٤١٤ق.

حسین، ابولبابه، *اصول علم الحدیث بین المنهج و المصطلح*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ اول، ١٩٩٧م.

حسینی استرآبادی (میرداماد)، محمدباقر، *الرواشح السماویة*، قم، دار الحدیث، ١٤٢٢ق. حسینی جلالی، سید محمدرضا، *تدوین السنة الشریفة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ١٣٧٦ش. \_\_\_\_\_ «موقف الحشویة من مصادر الفکر الاسلامی»، *علوم الحدیث*، ١٨، ١٤٢٦ق، ص ٩-٤٣.

حمیدی، عبدالله بن زبیر، *مسند حمیدی*، تحقیق: حبیب الرحمن الاعظمی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤٠٩ق.

خالد برقی، أحمد بن محمد، *المحاسن*، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین حسینی (المحدث)، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ١٣٣٠ش.

خطیب، محمد عجاج، *السنة قبل التدوین*، چاپ دوم، قاهره، مکتبة وهبة، ١٤٠٨ق. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الکفاية فی علم الروایة*، تحقیق: احمد عمر هاشم، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العربی، ١٤٠٥ق.

دارقطنی، علی بن عمر، *سنن دارقطنی*، تعلیق: مجدی بن منصور، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.

\_\_\_\_\_ *العلل الواردة فی الأحادیث النبویة*، تحقیق: محفوظ الرحمن زین الله السلفی، چاپ اول، ریاض، دار طیبیة، ۱۴۰۵ق.

دارمی تمیمی، عبدالله بن بهرام، *سنن دارمی*، مطبعة الاعتدال، ۱۳۴۹ق.

دینی، مسفر عزم الله، *مقایس نقد متون السنّة*، چاپ اول، ریاض، مؤلف، ۱۴۰۴ق.

ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

\_\_\_\_\_ *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، چاپ اول، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۸۲ق.

سباعی، مصطفی، *السنّة و مکانها فی التشريع الاسلامی*، چاپ اول، بیروت، دار الوراق، ۱۴۱۹ق.

سبحانی، جعفر، *الحديث النبوی بین الروایة و الدراية*، چاپ اول، قم، موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۹ق.  
سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، تحقیق: سعید محمد اللحام، چاپ اول، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ق.

سرخسی، ابوبکر، *اصول السرخسی*، تحقیق: ابوالوفا الافغانی، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.

سقاف، حسن بن علی، *صحیح شرح العقیدة الطحاویة*، چاپ اول، اردن، دار الامام النووی، ۱۴۱۶ق.

سیوطی، جلال الدین، *الجامع الصغیر*، چاپ اول، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ق.

\_\_\_\_\_ *الدّر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار المعرفه، بی تا [الف].

\_\_\_\_\_ *الديباچ علی مسلم*، چاپ اول، سعودی، دار ابن عفان، ۱۴۱۶ق.

\_\_\_\_\_ *مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنّة*، بیروت، دار المعرفه، بی تا [ب].

شاطبی، ابواسحاق، *الموافقات فی اصول الشریعة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا.

شافعی، محمد بن ادريس، *اختلاف الحديث*، بی تا، بی جا، بی تا [الف].

\_\_\_\_\_ *الرساله*، تحقیق: احمد محمد اکرم، بیروت، المكتبة العلمیة، بی تا [ب].

\_\_\_\_\_ *کتاب الام*، چاپ دوم، بی جا، دار الفکر، ۱۴۰۳ق.

\_\_\_\_\_ *کتاب المسند*، بیروت، دار الکتب العلمیة، بی تا [ج].

شتیظی، اضواء البیان، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

شوکانی، محمد بن علی، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول*، تحقیق: محمد حسن الشافعی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

\_\_\_\_\_ *فتح القدير*، بی جا، عالم الکتب، بی تا.

\_\_\_\_\_ *الفوائد المجموعة فی الاحادیث الموضوعة*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۶ق.

\_\_\_\_\_ **نيل الاوطار**، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣م.

شيرازى، ابواسحاق، **اللمع فى اصول الفقه**، چاپ دوم، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٦ق.  
صنعانى، عبدالرزاق، **المصنّف**، تحقيق، حبيب الرحمن الاعظمى، بى جا، منشورات المجلس العلمى،  
بى تا.

طبرانى، سليمان بن احمد، **مسند الشاميين**، تحقيق: حمدى عبدالمجيد السلفى، چاپ دوم، بيروت، مؤسسة  
الرسالة، ١٤١٧ق.

\_\_\_\_\_ **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدى عبدالمجيد السلفى، چاپ دوم، بيروت، دار احياء  
التراث العربى، ١٤٠٦ق.

طبرى، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آى القرآن**، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ق.  
عاملى، جعفر مرتضى، **الصحيح من سيرة النبى الاعظم**، چاپ اول، قم، دار الحديث، ١٣٨٥.  
عبدالغنى عبدالخالق، **حجية السنة**، چاپ دوم، بى جا، دار الوفاء، ١٤١٣ق.  
عجلونى، اسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء و مزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة  
الناس**، چاپ سوم، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ق.

عزيزى كيا، غلامعلى، «نقد ديدگاه مخالفان عرض حديث بر قرآن»، **معرفت**، ١٣٦، فروردين ١٣٨٨ش،  
ص ٨٥-٩٨.

عظيم آبادى، محمد شمس الحق، **عوز المعبود شرح سنن ابى داود**، چاپ دوم، بيروت، دار الكتب  
العلمية، ١٤١٥ق.

العينى، بدرالدين، **عمدة القارى فى شرح صحيح البخارى**، بيروت، دار احياء التراث العربى، بى تا.  
غزالى، ابو حامد محمد بن محمد، **المستصطفى من علم الاصول**، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافى،  
بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ق.

الغزى العامرى، احمد بن عبدالكريم، **الجد الحثيث فى بيان ما ليس بحديث**، چاپ اول، بيروت، دار  
ابن حزم، ١٤١٨ق.

فتنى، محمد طاهر بن على، **تذكرة الموضوعات**، بى جا، بى نا، بى تا.

قرضاوى، يوسف، **كيف نتعامل مع السنة النبوية**، چاپ دوم، قاهره، دار الشروق، ١٤٢٣ق.  
قرطبى، ابو عبدالله، **تفسير القرطبى** (الجامع لاحكام القرآن)، تحقيق: احمد عبدالعليم البردونى، بيروت،  
دار احياء التراث العربى، ١٤٠٥ق.

كاظمى خراسانى، محمدعلى، **فوائد الأصول** (تقريرات درس ميرزا محمد حسين غروى نائينى)، قم،  
مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٦ق.

- کرکی، حسین بن شهاب الدین، *هدایة الأبرار الی طریق الأئمة الأطهار (ع)*، تصحیح رئوف جمال‌الدین، چاپ اول، ۱۹۷۷ م.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
- مبارکفوری، عبدالرحمن بن عبدالرحیم، *تحفة الاحوذی بشرح جامع الترمذی*، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ ق.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال*، تصحیح: الشیخ صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.
- مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، چاپ پنجم، قم، الهادی، ۱۴۱۳ ق.
- مطر الهاشمی، سید علی حسن، *منهج نقد المتن فی تصحیح الروایات و تضعیفها*، چاپ اول، قم، منشورات ناظرین، ۱۴۲۹ ق.
- مقریزی، احمد بن علی، *امتاع الاسماع*، تحقیق: محمد عبدالحمید النمیسی، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
- ملیاری، حمزه عبدالله، *نظرات جدیدة فی علوم الحدیث دراسة نقدیة و مقارنة بین الجانب*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۳ ق.
- نجمی، محمدصادق، *اضواء علی الصحیحین*، چاپ اول، قم، مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۹ ق.
- نوروزی، مجتبی و نقی زاده، حسن، «مفهوم شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»، *علوم حدیث*، ۵۵، بهار ۱۳۸۹ ش، ص ۳۷-۶۰.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج، *الجامع الصحیح (صحیح مسلم)*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
- هاشمی شاهرودی، محمود، *بحوث فی علوم الاصول* (تقریرات درس سید محمدباقر صدر)، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.
- هیثمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد و منهج الفوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸ ق.
- \_\_\_\_\_، *موارد الظمان الی زوائد ابن حبان*، تحقیق: حسین سلیم اسد الدارانی، چاپ اول، دمشق- بیروت، دار الثقافة العربیة، ۱۴۱۱ ق.
- یوسفی غروی، محمدهادی، *موسوعة التاریخ الاسلامی*، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.





traditions whose issuance by the Infallibles is suspicious are exposed to the Holy Qur'ān and are at least rejected in case they are opposed by the Qur'ān.

These traditions, that are among the sound and valid traditions in the Shī'a sources and even regarded by some legal theorists and jurists as frequently narrated (*mutawātir*), have been disfavored and even opposed to by most of the Sunnī scholars to the extent that they have been described in the Sunnī sources as among the traditions fabricated and forged by the impious and the heretics, and are characterized by such titles as setting up (*waḍ'*), weakness of *sanad*, opposition to the Qur'ān, contradiction with the Prophetic traditions, and denial of the authority of *sunna*.

While explaining the Sunnī viewpoints concerning traditions of exposition, this article has propounded the most important objections and their reasons for opposition to the above-mentioned traditions and separately analyzed and evaluated.

**Keywords:** traditions of exposition, exposition of *ḥadīth* to the Qur'ān, critique of *ḥadīth*, the Sunnīs and traditions of exposition, opponents of traditions of exposition.

Qur'ān divides reference groups into two general categories: the true reference groups and the false reference groups; and provides indices and evidences for each category to place human beings in a realistic atmosphere so that they may make a true decision on a rational and spiritual basis about becoming a member in any group of the reference groups. Accordingly, the most important indices of true and false reference groups that have a bipolar nature were examined, including: guidance/misguidance, knowledge/ignorance, serving God/serving oneself, justice/injustice. In various verses, the Holy Qur'ān has brought up these indices next to one another so that while drawing attention to the relationship between them, it would emphasize their coherence and influence and effects on one another as subsystems in line with the social and cultural changes of society. According to these indices, the evidences of "the truthful", "the pious", etc. can be placed in the true reference groups and the evidences of "the affluent", "the [Pharaoh's] elite", etc. in the false reference groups.

**Keywords:** reference groups, true and false reference groups, social psychology in the Holy Qur'ān, indices of the reference group in the Holy Qur'ān, guidance/misguidance, knowledge/ignorance, serving God/serving oneself, justice/injustice.

### **Examining the Views of Opponents of Traditions of Exposition (*'Arḍ*) among the Sunnīs**

**Mujtabā Nwrūzī**, Assistant Professor

University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an (Mashhad Faculty of Tarbiyat Mudarris of the Qur'an)

**Ḥasan Naqīzāda**, Associate Professor

Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad

**Dr. Sayyid Muḥammad Murtaḍawī**, Associate Professor

Faculty of Theology, Mashhad University of Medical Sciences

According to the content of the traditions that later on became renowned as "traditions of exposition" (*'arḍ*) in the language of the legal theorists and jurists, the

2. The comparative section, which includes a brief glance at previous researches on the aesthetic illustrations in general and the Qur'ānic conversation in particular. In this article, we have divided conversations into specific and general illustrations, and then explained the subject with a technical and aesthetical analysis, elucidated the rhetorical and aesthetical discourses including the consistency of the single words and verses, and divided them into verbal and figurative.

We have given evidences for each section and have taken into consideration the technical and religious phrasing and images such as cane (symbol of power), hand (symbol of work and whiteness), and the ropes (symbol of the witches' power and deception); and finally, we have given evidences of the verses of the Qur'ān for each section of the conversations, which shows to the reader its aesthetic illustration and its impact on communicating messages to the readers.

**Keywords:** aesthetic illustration, conversation, symbol.

## **An Introduction on the Evidences and Indices of the Reference Groups in the Holy Qur'ān**

**Sayyid Muḥsin Mīrsundusī**, Faculty Member of Social Sciences Department,  
Islamic Sciences and Culture Research Institute

**Dr. Sayyid Muṣṭafā Aḥmadzāda**, Faculty Member of Qur'ān and Ḥadīth Sciences  
Department

Islamic Sciences and Culture Research Institute

In addition to drawing attention to the individual and social responsibilities, the Holy Qur'ān has also talked about the importance of the social groups and emphasized on the efficacy of groups on individuals and other groups and the impressionability of those individuals and other groups. In the meantime, the reference groups have a significant role in the development and degeneration of individuals and communities. A reference group is a group whom one would set as a criterion for comparison, judgment, and decision making about one's beliefs and behavior, whether one is a member of that group or not. Reference groups have also been talked about in the Holy Qur'ān, too. The Holy

The *ḥadīth*, “backbiting is more severe than adultery” (*al-ghaybatu ashaddu min al-zinā*), quoted from the Apostle of Allah (S.A.W.), by four of his companions: Abū Dhar al-Ghifārī, Abū Sa‘īd al-Khudrī, Jābir b. ‘Abd Allāh al-Anṣārī, and Anas b. al-Mālik is reported in the Shī‘ī and Sunnī sources – except for the *Kutub al-‘Arba‘a* and *Ṣiḥāḥ al-Sitta*. While analyzing and explaining the text of the *ḥadīth*, this article has tried to figure out whether or not the authenticity of the issuance of this *ḥadīth* of the Apostle of Allah (S.A.W.) can be verified through *sanad* (chain of transmission) and *rijāl* (scholars of *ḥadīth*) criteria. And if the answer is negative, what factors have caused its issuance. As for the text of *ḥadīth*, the important questions are: What is the reason for the severity of backbiting sin comparing adultery? Why should the person who has backbitten ask forgiveness from the person whom he has backbitten in order to be pardoned? That is because, if asking for forgiveness is done orally and face-to-face, then there is the possibility of giving rise to some disturbances such as losing one’s reputation or disputes and clashes. On the other hand, this process for forgiving backbiting has not been mentioned in the Holy Qur’ān and it is incompatible with other traditions that regard asking for God’s pardon (*istighfār*) as merely sufficient.

**Keywords:** relation of backbiting and adultery, *sanad*, text, Islamic ethics, great sins, causes for issuance of *ḥadīth*.

### Aesthetic Illustration in the Prophet Moses’ (A.S.) Conversation in the Holy Qur’ān (*Sūrat Ṭā Hā*)

‘Abd Al-Ḥalīm Al-Motreqī, Ph.D. Student,  
Ferdowsi University of Mashhad

Dr. ‘Abbās ‘Arab, Associate professor,  
Ferdowsi University of Mashhad

This article consists of two sections:

1. The theoretical section, which includes an introduction about aesthetic illustration and chronological order of the earlier critics who have presented beautiful illustrations of the Holy Qur’ān as well as the beautiful Qur’ānic illustrations in modern researches.

'Alī Khāliqī, M.A. Student

Shahid Madani University of Azerbaijan, Tbriz

The Holy Qur'ān, this Divine Revelation, with its rich literature, has always fascinated the literati and poets throughout history and its lofty and profound themes have always inspired the great poets and writers. This is also very evident in the contemporary Arabic literary works. The works of the majority of the literati of this period are replete with religious and Qur'ānic words and the manifestation of many of the ideological and ethical themes of the Holy Qur'ān. They are also the best witnesses and evidences for proving the impressionability of the Arab literati from the Holy Qur'ān in all epochs. Muṣṭafā Luṭfī Manfalūṭī is one of the renowned and popular Egyptian writers that has left very good memories among the people with his beautiful and delightful stories, particularly his "*Al-'Abarāt wa al-Nazarāt*." He was a genius in writing and literature and had a unique style in his articles and books. He was among the literati who had a high knowledge and thorough understanding of the Qur'ān's sublime themes. As a social reformer, he attempted by relying on the Qur'ānic themes and meanings to liberate the Egyptian corrupt and backward society from the Western yoke of slavery and help them reach the lofty and prominent Egyptian cause. Relying on the descriptive-analytical method, the present research examines the thematic reflection of the Holy Qur'ān on Manfalūṭī's written works and draws the conclusion that the Holy Qur'ān has had a significant impact on the Manfalūṭī's self-purification, advancement of goals, and uplifting the literary level of his works.

**Keywords:** the Holy Qur'ān, Arabic Literature, Manfalūṭī, Qur'ānic themes, Qur'ānic terms.

### **A Search into the *Hadīth*, "Backbiting is more Severe than Adultery"**

Dr. Mahdī Jalālī, Associate Professor,

Ferdowsi University of Mashhad

Muḥsin Rajabī, Ph.D. Student of Qur'ān and Hadīth Sciences,

Ferdowsi University of Mashhad

## ABSTRACT

### Split of the Moon Put into Balance of Criticism

**Dr. Muḥammad Bahrāmī**, Assistant Professor  
Islamic Sciences and Culture Research Institute

Split of the moon (*shaqq al-qamar*) is introduced as one of the Prophet's miracles. This miracle is supported by evidences from the noble verse of the Qur'an ﴿The Hour has drawn near and the moon is split.﴾ [Q. 54:1], and a collection of the Shī'a and Sunnī traditions. This noble verse has been understood in several ways, of which, one concerns the split of the moon in the time of the Prophet and the second concerns the split of the moon in the future. The narrational evidences of the split of the moon is thought-provoking from several perspectives, of which, weakness of evidences, chain of transmission, and content are only a few indications of the invalidity of these traditions. The present article is arranged in a library method and with a survey and analysis of the evidences concerning the split of the moon and its conclusion is proving the insignificance of its evidences.

**Keywords:** split of the moon, miracle, Resurrection, traditions.

### The Thematic Reflection of the Holy Qur'an in the Works of Muṣṭafā Luṭfī Manfalūṭī

**Dr. Mahmūd Ḥajjizada**, Associate Professor  
Shahid Madani University of Azerbaijan, Tbriz

## Table of Contents

<b>Split of the Moon Put into Balance of Criticism</b>	<b>9</b>
Dr. Muḥammad Bahrāmī	
<b>The Thematic Reflection of the Holy Qur’ān in the Works of Muṣṭafā Luṭfī Manfalūṭī</b>	<b>41</b>
Dr. Mahīn Ḥājīzada , ‘Alī Khāliqī	
<b>A Search into the Ḥadīth, “Backbiting is more Severe than Adultery”</b>	<b>65</b>
Dr. Mahdī Jalālī , Muḥsin Rajabī	
<b>Aesthetic Illustration in the Prophet Moses’ (A.S.) Conversation in the Holy Qur’ān (Sūrat Ṭā Hā)</b>	<b>85</b>
‘Abd Al-Ḥalīm Al-Moṭreqī, Dr. ‘Abbās ‘Arab	
<b>An Introduction on the Evidences and Indices of the Reference Groups in the Holy Qur’ān</b>	<b>101</b>
Sayyid Muḥsin Mīrsundusī , Dr.Sayyid Muṣṭafā Aḥmadzāda	
<b>Examining the Views of Opponents of Traditions of Exposition (‘Arḍ) among the Sunnīs</b>	<b>131</b>
Mujtabā Nwrūzī , Ḥasan Naqīzāda , Dr. Sayyid Muḥammad Murtaḍawī ,	
<b>Abstracts of the Papers in English Language</b>	<b>166</b>

*In the Name of Allah*