



مِطَالَعَاتِ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال سوم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۰



صاحب امتیاز:
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن)
www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی
سر دبیر: محمدصادق یوسفی مقدم
دبیر تحریریه: سیدعلی هانسی نسلجی
کارشناس امور اجرایی: مجتبی بنی حسن
مترجم چکیده‌ها و منابع: محمدرضا عموحسینی

۱. به مه حب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط **مِطَالَعَاتِ عِلْمِ الْقُرْآنِ** در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار فصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۷۵ صادر می‌گردد.
۲. فصلنامه **مِطَالَعَاتِ عِلْمِ الْقُرْآنِ** به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی گردید.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استادی سیولیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ سامانه نشریه (jqss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۳۶۸۸ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدفاکر میبیدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

سیدعلی اکبر حسینی رامندی، محمد سحرخوان، عیسی عیسی زاده، محسن

فریادرس، محمد مهدی فیروزمهر، فرج الله میرعرب.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - ترویجی **مطالعات علوم قرآن** با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و ترویج یافته‌های پژوهشی و آثار دانشمندان در حوزه تفسیر، علوم قرآنی، مرجعیت علمی قرآن، پاسخ به مسئله‌ها و نیازها و بازنشر تازه‌های مطالعات نوین قرآن بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

اهداف فصلنامه «مطالعات علوم قرآن» در عرصه علوم و معارف قرآن

۱. گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام؛
۲. مرجعیت بخشی به قرآن کریم در علوم اسلامی و انسانی؛
۳. تعمیق یافته‌های قرآنی؛
۴. ایجاد محیط پویا و مولد اندیشه قرآنی؛
۵. پاسخگویی به نیازهای فکری و معارفی جامعه و نظام اسلامی؛
۶. تأثیرگذاری و مشارکت در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های ملی و کلان قرآنی؛
۷. همکاری با پژوهشگران برجسته سایر مراکز قرآن پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسئله محوری با تاکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن پژوهی ناظر به پرسش‌ها و شبهات قرآنی؛
۵. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی در ابعاد روشی و نظری؛
۶. مطالعات قرآنی خاورشناسان در زمینه‌های مختلف قرآنی اعم از تفسیر، معارف و علوم قرآنی.

از صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث تفسیر، معارف و علوم قرآنی دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه علمی - ترویجی **مطالعات علوم قرآن** بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jqss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مطالعات علوم قرآن نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word یا پسوند DOCX با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰ (برای انگلیسی) حروف‌چینی شود.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
 ۱. نشریه مطالعات علوم قرآن فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
 ۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
 ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
 ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
 ۴. **طلاب:** سطح (۲،۳،۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
 ۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛**
 ۳. **مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛**
 ۴. **بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛**
 ۵. **نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛**
 ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
 ۷. **منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).**
- **روش استناددهی:** APA (درج یانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۹..... مبانی فلسفی کاربرد خیال (تمثیل) در قرآن.....
سیدمهدی میرهادی
- ۲۸..... بررسی فطرت بالفعل و بالقوه از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری.....
علی نورمحمدیان
- ۵۰..... بررسی و نقد دیدگاه سید قطب درباره نسبت دین و علم تجربی جدید.....
حسن زرنوشه فراهانی - صابر خلیلی
- ۷۸..... طلاق عاطفی و راهکارهای قرآنی پیشگیری از آن.....
محمدصادق یوسفی مقدم - لیلا دین‌پرست سرخ‌آبی
- ۱۱۰..... واکاوی چالش کلامی و اخلاقی تفسیر آیات ۱-۱۰ سوره عبس از نگاه فریقین.....
مرضیه ورمزیار
- ۱۳۳..... واکاوی روایات سیره امام علی علیه السلام در تطبیق بر آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده.....
سیدمحمد نقیب - لیلا ابراهیمی
- بررسی و نقد برخی مقالات دایرةالمعارف قرآن الیور لیمن درباره حوا، ساره، مریم و خدیجه، زنان
منسوب به پیامبران.....
۱۵۶.....
نجمه قافی - محمدهادی منصوری



Philosophical Foundations of the Use of Imagination (Allegory) in the Qur'an

Sayyid Mahdi Mirhadi¹

Received: 17/09/2021

Accepted: 20/11/2021

Abstract

Allegory is one of the most important semantic and theological aspects used in the Qur'an. The current paper has been authored with the aim of explaining why allegory (imagination) is used in the Qur'an in terms of ontology and epistemology. Analysis and inference are the methods used in this paper. The two main propositions that the article seeks to explain are: 1. Qur'anic allegories do not have a valid or virtual nature; That is, they are not mere examples to facilitate understanding (the ontological aspect). 2. Qur'anic allegories are degraded facts that are the subject, principles and materials of imagination to understand the Qur'anic teachings and make understanding possible (epistemological aspect). In the Qur'an, allegory is used to describe and liken sensible facts to tangible manifestations; because the realities of the perceptible world are suitable manifestations for depicting the unseen world and spiritual truths. Allegory is an important activity of the imagination to understand and comprehend problems, which is done by retrieving, combining, or creating exemplified (imaginary) forms appropriate to the intended concepts. The Qur'an is the book of guidance for human beings, and not only the teachings contained in it, but also the way to explain those teachings is a proof and guide for human beings. Divine will and providence in using allegory in the Qur'an bring us blessed teachings.

Keywords

Allegory, imagination, The Qur'an, ontology, epistemology, philosophical foundations.

1. Assistant Professor and Faculty Member of Isfahan Farhangian University. Esfahan. Iran.
m.mirhadi@cfu.ac.ir.

*Mirhadi, S. M. (1400 AP). Philosophical foundations of the use of imagination (allegory) in the Qur'an.
Journal of Studies of Qur'anic Sciences, 3(8), pp. 9-25. Doi: 10.22081/jqss.2021.61920.1138.

المباني الفلسفية لتوظيف الخيال (التمثيل) في القرآن

السيد مهدي مير هادي^١

تاريخ القبول: ١٤٤٣/٠٤/١٤

تاريخ الاستلام: ١٤٤٣/٠٢/١٠

الملخص

يعدّ التمثيل من أهمّ الوجوه الدلالية والكلامية المستخدمة في القرآن. وهذه المقالة كتبت لبيان كيفية استخدام التمثيل (الخيال) في القرآن من الناحيتين الوجودية والمعرفية. أما الأسلوب المتبع في المقالة فهو أسلوب التحليل والاستنتاج. أما القضيتان الأصليتان اللتان تهدف المقالة إلى توضيحهما، فهما: ١- إنّ التشبيهات القرآنية ليس لها ماهية اعتبارية ومجازية، أي أنّها ليست مجرد مثال القصد منه تسهيل الفهم (الوجه الوجودي). ٢- إنّ التشبيهات القرآنية هي حقائق منزلة تساند الموضوع والمباني وموادّ قوة الخيال لفهم المعارف القرآنية وتجعل فهمها (الوجه المعرفي). إنّ التمثيل في القرآن يُستعمل بمعنى وصف الحقائق المعقولة وتشبيهها بمظاهر محسوسة؛ لأنّ حقائق العالم المشهود هي مظاهر مناسبة لوصف عالم الغيب والحقائق المعنوية. والتمثيل هو العمل المهمّ لقوة الخيال من أجل فهم المسائل وتفهمها، حيث يقوم بذلك عن طريق استرجاع وتركيب وخلق الصور المثالية (الخيالية) المتناسبة مع المفاهيم المقصودة. إنّ القرآن هو كتاب الهداية للبشرية، وليست المعارف الواردة فيه فقط، بل كيفية بيان تلك المعارف أيضاً هي حجة ودليل لأفراد البشر. وهكذا تجلّت الإرادة والتدبير الإلهي في التفضّل علينا بالتعالم الغنيّة بالبركات عن طريق توظيف التمثيل في القرآن.

الكلمات المفتاحية

التمثيل، الخيال، القرآن، علم الوجود (أنطولوجيا)، المعرفة، المباني الفلسفية.

١. مساعد أستاذ وعضو الهيئة العلمية في جامعة إعداد المدرّسين في أصفهان. أصفهان. إيران. m.mirhadi@cfu.ac.ir

* مير هادي، مهدي. (١٤٤٣). المباني الفلسفية لتوظيف الخيال (التمثيل) في القرآن. مجلة دراسات في العلوم القرآنية فصلية علمية - محكمة، ٣(٨)، صص ٩ - ٢٥. Doi: 10.22081/JQSS.2021.61920.1138

مبانی فلسفی کاربرد خیال (تمثیل) در قرآن

سیدمهدی میرهادی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۶

چکیده

تمثیل از مهم‌ترین وجوه معنایی و کلامی به کاررفته در قرآن است. مقاله پیش‌رو با هدف تبیین چرایی کاربرد تمثیل (خیال) در قرآن به لحاظ هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تدوین گردیده است. تحلیل و استنتاج، روش مورد استفاده در این مقاله است. دو گزاره اصلی که مقاله در پی تبیین آن است، عبارت‌اند از: ۱. تمثیل‌های قرآنی ماهیت اعتباری و مجازی ندارند؛ یعنی صرف مثال برای آسان‌شدن فهم نیستند (وجه هستی‌شناختی)؛ ۲. تمثیل‌های قرآنی، حقایق متنزل‌شده‌ای هستند که موضوع، مبادی و مواد قوه خیال برای فهم معارف قرآنی قرار می‌گیرند و فهم را امکان‌پذیر می‌سازند (وجه معرفت‌شناختی). در قرآن، تمثیل به معنای توصیف کردن و تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس به کار می‌رود؛ زیرا واقعیت‌های عالم مشهود، نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی است. تمثیل، فعالیت مهم قوه خیال برای فهم و تفهیم مسائل است که از طریق بازیابی، ترکیب یا خلق صورت‌های مثالی (خیالی) متناسب با مفاهیم مورد نظر انجام می‌پذیرد. قرآن کتاب هدایت انسان‌ها است و نه تنها معارف مندرج در آن، بلکه چگونگی تبیین آن معارف نیز برای افراد بشر حجت و راهگشا است. اراده و تدبیر الهی در به کارگیری تمثیل در قرآن، آموزه‌های پربرکتی را برای ما به ارمغان می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

تمثیل، خیال، قرآن، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، مبانی فلسفی.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان اصفهان. اصفهان. ایران.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان اصفهان. اصفهان. ایران.

* میرهادی، سید مهدی. (۱۴۰۰). مبانی فلسفی کاربرد خیال (تمثیل) در قرآن. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات

علوم قرآن، ۳(۸)، صص ۹-۲۵.
Doi:10.22081/jqss.2021.61920.1138

مقدمه و طرح مسئله

کاربرد خیال در قرآن (تمثیل) وجهی هستی‌شناختی دارد که به حقیقت و ماهیت تمثیل مربوط است. تمثیل قرآنی در وجه هستی‌شناختی‌اش درجه و مرتبه‌ایی نازل‌شده از حقیقت مطلق است که ساختش از مجاز و اعتبار مبرا است. تمثیل در قرآن وجهی معرفت‌شناختی نیز دارد که به نقش ابزاری و کارکردی‌اش مربوط است. خداوند متعال تمثیل را که خود مرتبه‌ایی از حقیقت است، سکوی رسیدن به درجات بالاتر حقیقت قرار داده است. طالبان معارف الهی از طریق تمثیلات قرآنی، با آسودگی و زیبایی به حقایق قرآنی منتقل و کامیاب می‌گردند. تمثیل در قرآن همچنین وجهی زیباشناختی دارد که جمال و شیرینی حقایق توحیدی و الهی را در اوج به نمایش گذاشته است. در این وجه خداوند والاترین معانی را از مخزن غیبی علم خود در زیباترین قالب‌های کلامی، برای هدایت بندگانش ارائه می‌کند. وجه زیباشناختی قرآن آن‌قدر وسیع و پیچیده است که موضوع تحدی قرار گرفته و جنبه‌ایی آشکار از اعجاز قرآن را تبیین می‌کند. از میان وجوه مذکور، دو وجه اول چرایی استفاده از تمثیل در قرآن را مد نظر قرار می‌دهند و وجه سوم چگونگی کاربرد تمثیل را تبیین می‌کند. در خصوص جنبه‌های زیباشناختی تمثیل در قرآن فعالیت‌های قابل توجهی به‌ویژه در بین ادبا و محققان عرب‌زبان، صورت پذیرفته است. مقاله پیش رو تبیین وجوه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تمثیل (کاربرد خیال) در قرآن را مد نظر قرار داده است. از آنجا که قرآن کتاب هدایت انسان است، نه تنها معارف مندرج در آن، بلکه چگونگی تبیین معارف در قرآن نیز حجت و راهگشا است. خیال به‌عنوان یکی از مهم‌ترین قوای ادراکی انسان که وظیفه حفظ، بازسازی و جعل (انشا) صور ذهنی را عهده‌دار است، در فهم معارف توحیدی قرآن، نقشی بی‌بدیل دارد. تمثیل که در جای‌جای قرآن، حضوری مستمر دارد، از مهم‌ترین قالب‌های تبیین معارف در قرآن است تا معرفت انسان‌ها به حقایق هستی، امکان‌پذیر گردد. بررسی مبانی کاربرد خیال (تمثیل) در قرآن در حوزه‌های گوناگونی قابل بررسی است. به نظر نگارنده، مبانی فلسفی این موضوع، مقدمه تبیین صحیح‌تر دیگر حوزه‌ها نیز خواهد بود.

۱. مفهوم‌شناسی تمثیل

انسان برای شناخت پدیده‌ها راه‌های گوناگونی را دنبال می‌کند. این راه‌ها، متناسب با موضوع‌شناسایی و محدودیت‌های فرد شناسنده، به کار گرفته می‌شوند. تمثیل عمدتاً موضوع ادبیات است؛ اما در همه متون اعم از ادبی یا غیر آن به کار گرفته می‌شود و همانند هر اصطلاح یا مفهوم دیگری می‌تواند معانی متفاوتی در حوزه‌های مختلف داشته باشد. در تعریف تمثیلی، ذاتیات شیء و لوازم ذات بیان نمی‌شوند، بلکه برخی نمونه‌های مشابه در آن ذکر می‌شوند؛ چنان‌که در تعریف نفس آدمی می‌گویند نفس در بدن، همانند ناخدا در کشتی است؛ زیرا پی‌بردن به ذاتیات و لوازم ذات اشیا برای همگان ممکن نیست، بلکه چیزی را که برای مخاطب قابل فهم است، وسیله معرفی آن قرار می‌دهد. مثل از یک سو معارف را تنزل می‌دهد و از سوی دیگر اندیشه مخاطب را بالا می‌برد. اگر مطلبی در سطح فکر مخاطب قرار گرفت، قابل ادراک او می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، صص ۲۱۰ و ۵۲۵). تمثیل به معنی تصور کردن مثل شیء است؛ یعنی حصول صورت شیء در ذهن یا ادراک مضمون معینی از هر فعل ذهنی یا تصور کردن چیزی که مثال دیگری است (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۶)؛ مثلاً در تمثیل گمراهی به تاریکی، که امری حسی و آشنا برای افراد است، کمک می‌کند تا فهم بیشتری از مفهوم گمراهی در ذهن حاصل شود. تمثیل ارائه فردی از کلی است که مصداق ذاتی آن است و تشبیه همانند کردن دو چیز به یکدیگر است که مصداق ذاتی یک جامع نوعی نیستند. گاهی تمثیل به جای تشبیه به کار می‌رود که همان معنای خاص تشبیه را می‌فهماند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۵)؛ برای مثال می‌توان گفت علی فردی از مفهوم کلی انسان است. علی مصداق ذاتی کلی نیز است؛ یعنی مصداقی از مفهوم انسان است، در صورتی که در تشبیه چنین رابطه‌ایی وجود ندارد؛ یعنی یکی مصداق ذاتی دیگری نیست، بلکه در موضوع یا صفت مورد نظر مانند یکدیگر هستند (مانند تشبیه صورت زیبا به قرص ماه). در قرآن تمثیل به معنای تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس به کار می‌رود؛ زیرا واقعیت‌های عالم مشهود، نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی است (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۳۰۵). تمثیل، فعالیت قوه خیال برای ادراک و تفهیم چیزها

است. قوه خیال این کار را از طریق بازیابی، ترکیب یا انشای صورت‌های مثالی، متناسب با مفاهیم مورد نظر، انجام می‌دهد.

۲. هستی‌شناسی تمثیل

۱-۲. هستی‌شناسی تمثیل در زبان

تمثیل در حوزه زبان، کلام و انتقال مفاهیم موضوعیت پیدا می‌کند. هنگامی که برای تبیین معرفتی جدید، از معرفت و دانشی قبلی به‌عنوان نمونه مشابه استفاده می‌کنیم، وارد حوزه تمثیل شده‌ایم. تمثیل در کلام ظهور می‌یابد تا فهم شکل گیرد و تفهیم سهل گردد. برای شناخت تمثیل باید از زبان و کلام شروع کرد. راه تفهیم و تفاهم در میان انسان‌ها، استخدام الفاظ و نیروی بیان است؛ البته الفاظ و کلمات ظروفی محدودند؛ پس اگر بخواهیم حقایق مربوط به غیب و ماورای عالم طبیعت را که قابل بیان با الفاظ نیستند، از طریق الفاظ بیان کنیم، ناگزیر یک نوع تصرف و توسعه در معانی این الفاظ صورت می‌گیرد تا قابل انطباق بر آن حقایق متعالی شود (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۵۸). انسان‌گریزی از زبان و کلام ندارد. حتی ادراک و تفکر نیز از طریق زبان صورت می‌پذیرد. زبان، قالب ظهور معنا است. معنا در نفس انسان، وجودی بسیط و کلی دارد و تا اراده نفس به معنایی خاص تعلق نگیرد، معانی موجود در ذهن، تعین و جزئیت و انفکاک پیدا نمی‌کنند. هنگامی که ما اراده می‌کنیم مطلبی را بیان کنیم یا بنویسیم یا درباره آن فعالیتی ذهنی انجام دهیم، باید آن را در قالب کلمه یا عبارتی مکتوب یا مصوت، قرار دهیم. معنا همانند آب بدون ظرف است و کلمه مانند ظرفی است که آب بی‌شکل را تعین می‌بخشد تا قابل دسترس باشد. کلمه یا همان زبان، معنا را از کلیت و بی‌معنایی نجات می‌دهد و به آن قابلیت دسترسی و انتقال می‌بخشد. هر مخلوقی نزد خداوند وجودی گسترده و غیرمحدود دارد که وقتی بنا می‌شود، به نشئه دنیا تنزل یابد، ناگزیر به پذیرش حد و اندازه می‌گردد (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸). تمام موجودات عالم در مرتبه و جایگاه وجودی خاص خود قابل ادراک‌اند و معنا و مفهوم خود را دارند؛ اما در عین حال معنایی رمزی و نمادین دارند که از آن طریق ارتباط و اتصال خود را با

عوامل بالاتر نشان می‌دهند. هر آنچه در عالم حس است، مثالی است برای آنچه در عالم مثال وجود دارد و هر آنچه در عالم مثال است، شأنی از شئون ربوبیت است (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳).

تمثیل، صورتی ذهنی و مثالی از حقیقتی کلی و بسیط است. این صورت خیالی، تصویری است که آن معنا و حقیقت کلی و بسیط را از جنبه‌ای خاص محدود می‌کند تا از بساطت و بی‌تعینی خارج گردد و قابل دسترسی برای اذهان دیگر نیز باشد. محبت حقیقتی کلی و بسیط است؛ اما صورت ذهنی و مثالی شیردادن نوزاد، بساطت معنای محبت را محدود و آن را قابل دریافت و انتقال می‌سازد. آنچه در سرای طبیعت است، مطلقاً از لفظ گرفته تا عین، همگی اظلال و اصنام ماورای طبیعت‌اند؛ بنابراین الفاظی که در این نشئه به کار می‌بریم و از آنها معانی به‌خصوص اراده می‌کنیم، نشانه‌ای از معانی حقیقی و اصلی ماورای طبیعت‌اند که از چندین عالم تنزل کرده و در هر عالمی به لباسی، خود را نشان می‌دهند. معنای یک لفظ مطابق طبقات عوالم، همه در طول هم قرار گرفته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۴). در تنزل فرود تدریجی حقیقت وجود، مد نظر است. در تنزل، سخن از تعینات وجود مطلق و ظهور او به صورت ممکنات است و این تعینات، سیری نزولی به جانب عالم و خیال دارند؛ به بیان دیگر، وجود مطلق با تعینات خود متنزل می‌شود و فرود می‌آید و این فرود آمدن، یعنی ظهور در قالب مثال را تمثیل گویند؛ پس تنزل ملازم با تمثیل است. تمثیل یعنی در آمدن به صورتی که قابل نظر باشد و بدین ترتیب حقایق معنوی که در صقع وجودی خود، دور از دسترس ادراک انسان‌اند، با تمثیل به صورتی درمی‌آیند که انسان می‌تواند آنها را درک کند.

تمثیل کلمه یا عبارتی است که بیان می‌شود یا نوشته می‌شود تا خواننده یا شنونده، توانایی حاضر کردن صورتی ذهنی مرتبط با حقیقتی خاص را پیدا کند. تمثیل یک صورت ذهنی آشنا و موجود در ذهن است که توانایی به‌بند کشیدن معنایی جدید و ناآشنا را ایجاد می‌کند. این صورت ذهنی آشنا برای نفس (تمثیل) در واقع درجه‌ای از حقیقت یک معنای کلی‌تر است که نفس قصد ارتباط با آن و فهمیدنش را دارد. موجودیت تمثیل نوعی ارتباط معنایی بین معلومی آشنا و معلومی ناآشنا از طریق وجهی

مشترک بین هر دو است. این وجه اشتراک معنایی که در تمثیل ظهور پیدا می‌کند، همانند یک پل، نفس و ذهن را از معلومی آشنا به معلومی ناآشنا منتقل می‌سازد و معنای جدید را به بند می‌کشد و به اسارت ذهن درمی‌آورد. پس آنجا که سخن از تنزل معانی به میان می‌آید، ظهور آن معانی در قالب مثالی، ضرورت دارد؛ چراکه در غیر این صورت، در واقع تنزلی صورت نگرفته است (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶). تنزل بدین معنا است که مفهومی کلی، زمان‌مند و مکان‌مند می‌شود و به موضوع یا جوهری تعلق می‌گیرد و از کلیت تنزل می‌یابد؛ اما این معنای بسیط می‌تواند در هزاران وجه دیگر نیز عینیت پیدا کند و تنزل یابد. تمثیل به لحاظ هستی‌شناختی، مقام تعیین حقایق کلی و بسیط در حوزه زبان و شناخت است. در واقع تمثیل بیان مثالی است که با ممثل در اصل حقیقت متحدند و در درجه وجودی از یکدیگر جدا، به طوری که یکی محسوس و دیگری متخیل یا معقول است. نظیر فرد خارجی انسان که مثال معنای معقول و کلی آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۲۷).

۲-۲. هستی‌شناسی تمثیل در قرآن

بسیاری از افراد که به مطالعه و قرائت قرآن می‌پردازند، بر این باورند که تمثیل‌های قرآنی همانند تمثیل‌های ادبی و تمثیل‌های استفاده‌شده در رشته‌های دیگر، نوعی مجاز و اعتبار است که صرفاً ادراک را آسان می‌کند. بین صاحب‌نظران در تحلیل مثل‌های قرآنی، دو بینش وجود دارد. اول اینکه مثل‌ها، شبیه صرف و تنها برای تقریب معارف بلند و اسرار پوشیده نظام هستی به اذهان انسان‌هایی است که در افق عالم ماده به سر می‌برند. دوم اینکه مثل‌ها بیانگر وجود مثالی آن حقایق است و هیچ‌گونه تشبیه و مجاز‌گویی در کار نیست.

تفاوت این دو دیدگاه در آنجا که مثلاً خدای سبحان برخی انسان‌ها را به حمار یا کلب تشبیه کرده، این است که براساس دیدگاه اول اینان واقعاً حمار نیستند؛ اما چون مانند حمار از فهم حقایق محروم‌اند به آن حیوان تشبیه شده‌اند؛ اما براساس دیدگاه دوم، این تمثیل بیانگر حقیقت مثالی آنان است و در موطنی که حقایق اشیا ظهور می‌کند،

حقیقت مثالی آنها نیز ظهور می‌کند؛ بنابراین آنها در قیامت به صورت حیوان محشور می‌شوند. درباره منافقان نیز صاحبان دیدگاه اول می‌گویند، اینان واقعاً انسان‌های بینا، شنوا و گویا هستند؛ ولی چون سخن حق را نمی‌شنوند و آن را نمی‌پذیرند، به انسان‌های نابینا و گنگ تشبیه شده‌اند؛ اما در دیدگاه دوم این تمثیل‌ها ناظر به حقیقت و وجود مثالی آنها است و منافقان واقعاً گنگ، کر و کورند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۱). این مثل (تمثیل) بیان‌کننده واقعیت درونی کسانی است که به عمد مجاری تعقل معارف الهی را بسته‌اند. هر زمانی که حقیقت ظهور کند، واقعیت مثل‌ها نیز ظهور می‌کند؛ از این رو خدای سبحان منکران قرآن را کور می‌نامد: «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الدُّبِّ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ضُمُّ بِكُمْ غَمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ؛ داستان کسانی که کافر شدند، همچون داستان کسی است که به چیزی بانگ می‌زند که نمی‌شنود مگر خواندنی و آوایی. کران‌اند، گنگان‌اند، کوران‌اند؛ پس هیچ در نمی‌یابند» (بقره، ۱۷۱). محکمه قیامت نظیر دادگاه دنیا نیست که جزایش اعتباری باشد، بلکه آنچه انسان در دنیا انجام داده، در قیامت ظهور می‌کند و باطن متن عمل، عیان می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۴).

تمثیل در قرآن درجه‌ای نازل از حقیقتی متعالی و ظهوری محدود از حقیقتی غیبی است. معارف بلند الهی و توحیدی برای خروج از بساطت و غیب، ناگزیر باید در کلام ظهور یابند و برای ظهور در کلام یکی از بهترین قالب‌ها تمثیل است. در هر تمثیل قرآنی، حقیقتی مطلق در قالب صورتی ذهنی و آشنا برای نفس (که البته درجه نازل‌تر، اما واقعی همان حقیقت کلی است) ظاهر می‌شود. این صورت مثالی فقط نوعی مجاز یا اعتبار صرف برای تبیین مطالب نیست. تمثیل مرتبه‌ای از حقیقت است؛ همان‌طور که عالم مثال مرتبه‌ای از جهان هستی است. ذکر داستان‌ها، مثل‌ها، وقایع و اشخاص در قرآن ذکر درجات متفاوت، اما همسوی یک حقیقت نهایی‌اند؛ درجاتی که قاریان قرآن و غورکنندگان در آن به تناسب فهم و درجه خود از آن بهره می‌برند. معارف قرآن در علم الهی حاضرند؛ سپس به جهان روحانی یا معنوی می‌آیند و پس از آن از طریق خیال به صورت سمعی یا بصری تجسم پیدا می‌کنند. مخیل کردن معانی از طریق وحی مقتضی آن است که پیام پیامبر با تشبیه، نسبت بیشتری داشته باشد تا با تنزیه. خلقت در تحلیل

نهایی خود مجموعه عظیمی از امثالی است که خدا زده است؛ چنان که مجموعه عظیمی از کلماتی است که در نفس الرحمن جلوه کرده‌اند. تمامی عالم و هر آنچه در آن است، مثالی است که زده شده تا دانسته شود او او است (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۹۴).

جای جای قرآن بیانگر درجات گوناگون یک حقیقت مطلق و مجلای ظهورات باطن غیبی حقیقت هستی است. بخش قابل توجهی از این ظهورات در قالب تمثیل ارائه شده است. تمثیل در قرآن، حقیقتی تنزل یافته در قالبی مأنوس و آشنا است. قرآن سه وجود دارد: لفظی، مثالی و عقلی. این سه، درجات متفاوت یک حقیقت‌اند که در قرآن تبیین شده است. «وجود لفظی» قرآن کریم که از آهنگ مادی برخوردار است، تجسد و تجسم یافته از «وجود مثالی» قرآن مجید است که در نشئه ملکوت از تعیین مقداری، با نزهت از جرم و جسم، برخوردار است و آن وجود مثالی، تمثیل یافته از «وجود عقلی» قرآن کریم است که در رتبه جبروت، با نزهت از مقدار مثالی، از تعیین معقول برخوردار است و آن وجود معقول تجلی یافته از وجود علمی قرآن حکیم، از علم ذاتی خدای سبحان است که با هیچ تعینی، متعین نبوده است و این تریب مراحل قرآن تدوینی، در قرآن تکوینی و کتاب آفرینش نیز مطرح است. تمثیل، بلکه تجسد به این معنا به طور کلی و مطلق، حق و صدق است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۶). جهان خلقت از یک هستی سه گانه برخوردار است؛ برای مثال انسان وجودی مادی و جسمی دارد که جایگاهش عالم دنیا است. وجودی مثالی دارد که عالم برزخ است. او همچنین وجودی عقلی در عالم عقول کلیه دارد و البته قبل از هر تعینی همانند کل ماسوی‌الله در علم ذاتی خداوند، وجودی علمی داشته و دارد. این منازل و درجات وجودی در خصوص قرآن نیز صدق می‌کند. قرآن نیز وجودی لفظی، مثالی و عقلی دارد. مجازهای موجود در قرآن هرگز به مفهوم نمادهای عاری از واقعیت تلقی نمی‌شوند. خواه در معارف مربوط به الهیات و آخرت‌شناسی یا در قصص و رویدادهایی که قرآن گزارش می‌دهد، مسلمانان هرگز وجود مجاز و کنایه در قرآن را ملازم با نمادانگاری و اسطوره‌پنداری، ندانسته و از منظر اثرگذاری اخلاقی صرف، بدون پشتوانه معرفتی، به هیچ یک از آیات قرآن نگاه نکرده‌اند (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۳۰۱). آیاتی از قرآن که حاوی تمثیل هستند و تعداد آنها

نیز بسیار فراوان است، هیچ‌گاه شامل بیان مجازی و اعتباری صرف نیستند و تمامی آنها درجه‌ای نازل از حقیقتی بالاترند. در یک تمثیل مبتنی بر حقیقت، خیال درمی‌یابد که تمثیل با ماثول متحد است و صورت، چیزی غیر از معنا نیست و تصویر همان عین است (ناظمی قره‌باغ و صافیان، ۱۳۹۱)؛ بنابراین تمثیل وجهی از حقیقت ماثول است. ماثول به‌عنوان یک حقیقت کلی، ابعاد و وجوه گوناگونی دارد که هر تمثیل می‌تواند تعینی خاص از وجوه متنوع آن حقیقت باشد. تمثیل هدایت به نور، گمراهی به ظلمت، منافق به انسان کور و کر و تمثیل امام حسین به کشتی نجات، حکایت حقیقتی بسیط در وجهی خاص و مرتبه‌ای نازل از آن حقیقت کلی است.

۳. معرفت‌شناسی تمثیل

در بخش قبلی روشن شد که تمثیل قرآنی، درجه و رتبه‌ای از حقیقت است و شأن آن به دور از مجاز و اعتبار صرف است؛ اما علاوه بر آن، تمثیل در قرآن، نقشی ابزاری و کارکردی شناختی نیز دارد. خداوند متعال تمثیل را که خود مرتبه‌ای از حقیقت است، راه کسب معرفت و شناخت حقیقت در قرآن قرار داده است. این وجه از تمثیل برخلاف وجه هستی‌شناختی آن به‌ویژه در ادبیات کاملاً شناخته‌شده و معروف است. در قلمرو زبان و ادبیات، تمثیل موقعیتی برجسته و چشمگیر دارد. استفاده از تمثیل در تفهیم معانی و مطالب مورد نظر، بسیار رایج و متداول است. حضور بی‌بدیل تمثیل در عرصه شعر و ادبیات آن‌قدر وسیع و عمیق است که زبان بدون آن، قدرت انتقال مفاهیم و معانی را از دست می‌دهد؛ از این رو می‌توان گفت تمثیل یکی از عناصر مقوم زبان است. حتی در فلسفه نیز آنجا که زبان عقل و منطق، قاصر از ادای مقصود است، فیلسوفان به انواع تمثیلات متوسل می‌شوند و به خیال پناه می‌برند (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۲۱۷). اگر کسی بخواهد یک لفظ را که در معنای عرفی خود به کار می‌رود، در مدلول ذاتی و اصلی همان لفظ (حقیقتی کشفی و معنایی وجودی) به کار ببرد و دیگران را که فقط در مرتبه نازل و در معنای عرفی قرار دارند، تعالی ببخشد، چاره‌ای ندارد که به نحوی شکاف و فاصله میان معنای عرفی و مدلول ذاتی را پر کند و از میان بردارد. تنها چیزی که قادر

است این فاصله را از میان بردارد و میان معنای عرفی و مدلول ذاتی ارتباط برقرار کند، تمثیل است. یعنی باید یک واسطه تمثیلی در این میان قرار گیرد و از طریق وجوه مشابهت‌هایی که میان معنای عرفی و آن حقایق، وجود دارد ذهن مخاطب را تعالی بخشد و به حقیقت نزدیک کند (حکمت، ۱۳۸۵، ص ۲۴۳).

برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی و عرفانی با استفاده از تمثیل، قابل فهم است؛ برای نمونه لفظ وحدت وجود، مدلولی ذاتی دارد که راهیابی بدان دشوار است؛ اما می‌توان با استفاده از تمثیل موج و ارتباطش با دریا، مدلول ذاتی و معنای عرفی را به یکدیگر نزدیک کرد تا قابل فهم گردد. آینه، موج دریا، نور و آفتاب، برخی دیگر از این تمثیلات هستند. کاربرد خیال و استفاده از تمثیل در قرآن به لحاظ معرفت‌شناسی، جایگاهی رفیع و بی‌بدیل دارد. وفور و تنوع تمثیلات قرآنی، گواه عنایت خداوند متعال به این امر است. قرآن حجت خداوند بر بشریت است و هر آنچه در قرآن مورد تأیید و عنایت خداوند قرار گرفته، ضرورتاً راهگشا است.

۴. کارکردشناختی تمثیل در قرآن

خداوند از طریق به کارگیری تمثیل در قرآن، به بهترین وجه، قوه خیال انسان‌ها را به میدان آورده است. قرآن با ارائه تمثیل، معانی مجرد و معارف انتزاعی توحیدی را صورت بخشیده تا قابل دستیابی باشد. خیال می‌تواند واقعیتی از عالم معقول را بدون هیچ نمود خارجی و بیرونی بگیرد و به آن صورتی محسوس بدهد. معنی اصلی مثال، شبیه‌سازی، همانند کردن و همانند چیزی ظاهر شدن است. قرآن مکرر درباره مثل‌های خدا سخن می‌گوید، یعنی تبیین الهی از مباحث مختلف، از راه خیال یا نمادسازی، بیشتر از قواعد صریح است (چیتیک، ۱۳۸۳، ص ۲۳۹). قرآن هر کجا که بخواهد غرضی یا معنی مجردی یا حالتی نفسانی و صفتی معنوی را بیان کند یا حادثه و منظره‌ای از مناظر قیامت یا حالتی از حالات نعیم یا عذاب الیم را وصف کند، تکیه بر واقع محسوس یا مخیل می‌نماید؛ بنابراین می‌توان گفت تصویر، ابزار ویژه و پایه اصلی بیان قرآنی است. قرآن برای بیان حالات نفسانی و نمونه‌های انسانی و حوادث گوناگون از تصاویر حسی و

خیال‌انگیز استفاده می‌کند و همه عناصر تشکیل‌دهنده و برانگیزنده خیال را فراهم می‌آورد (فولادوند، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵). قرآن حجت خداوند برای بشریت تا روز قیامت است؛ بنابراین هرگونه توجه و اشاره به موضوعی خاص یا استفاده از روشی خاص در قرآن، نوعی الگو و سنت حسنه برای پیروی و به‌کارگیری است. خداوند، قرآن را به صورت طبیعی و سیاق عادی عربی مبین، بدون اعمال اصلاحات صناعی، با اعلام تحدی، طوری نازل فرموده است تا عامی، فقیه، بدوی و مدنی، هریک به مراتب خود از آن بهره‌برند و هیچ‌کس در کنار این سفره الهی بی‌طعمه نماند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۶). فهم عموم افراد بشر، بیشتر با محسوسات سروکار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به‌آسانی درک کند. از سوی دیگر هدایت دینی پروردگار، به یک گروه خاص اختصاص ندارد؛ پس قرآن کریم، معانی‌ای را که برای ذهن مردم شناخته‌شده گرفته است، معارفی را که برای مردم ناشناخته مانده در قالب آن درمی‌آورد تا مردم آن معارف را بفهمند (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۳۰۶).

تمثیل از کارکردهای روان‌شناختی نظیر ایجاد تنوع، افزایش جذابیت و بهبود توجه و تمرکز نیز برخوردار است؛ ولی هسته اصلی در کارکردشناختی تمثیل، استفاده از وجهی آشنا در ذهن برای راهیابی به امری ناآشنا برای ذهن است. کسی که بخواهد تربیت و تعلیم و انذار و تبشیر کند، باید مقصد خود را با عبارات مختلف و بیانات متشتمت (گاهی ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی به صراحت لهجه و گاهی به کنایه و امثال و رموز) تزریق کند تا نفوس مختلف و قلوب متشتمت، هریک بتوانند از آن استفاده کنند و چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است و نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و زمان‌ها و مکان‌های مختلف هستند و همه را نتوان به یک‌طور دعوت کرد، اینها را باید به‌طور ساختمان دماغ آنها دعوت کرد و مقصد را به آنها فهمانید. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلف و فنون متعدد و طرق متشتمت مردم را دعوت فرموده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷). سرّ استفاده از روش‌های گوناگون در دعوت مردم و تعلیم آنان، تفاوت درجات فهم و هوشمندی انسان‌ها است، اگرچه همگان از فرهنگ

مشترک فطری برخوردار باشند. به تعبیر برخی روایات انسان‌ها همانند معادن طلا و نقره متفاوت‌اند، به گونه‌ای که برخی مخاطبان قرآن کریم انسان‌های ساده‌اندیش و برخی نیز حکیمان فرزانه و ژرف‌اندیشان باریک هستند؛ از این رو لازم است کتاب جهان‌شمول الهی، معارف فطری را با روش‌های متفاوت و در سطوح گوناگون تبیین کند تا ژرف‌اندیشان محقق، به بهانه نازل بودن مطالب وحی، خود را بی‌نیاز از آن نپندارند و ساده‌اندیشان مقلد نیز به دستاویز پیچیدگی معارف آن، خود را محروم نکنند. بر این اساس قرآن کریم نه تنها از راه حکمت، موعظه و جدال احسن رهاورد خویش را ارائه کرده است، بلکه بسیاری از معارف خود را در چهره مثل نمودار ساخته و از راه تمثیل، آن را تنزیل داده است تا برای مبتدیان تعلیم و برای محققان تأیید باشد و در نتیجه فهمش میسر همگان شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۱). در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که غیر از خواص، کسی آنها را نمی‌فهمد؛ ولی هیچ مطلبی در قرآن نیست جز اینکه برای همگان قابل فهم است؛ زیرا محتوای همان آیات بلند را خدای سبحان در آیات دیگری ترقیق فرموده و به‌طور ساده، به‌صورت مثل یا داستان بیان کرده است؛ البته باید اعتراف کرد که قدرت مثل، همانند اقتدار حد یا رسم نیست تا به‌خوبی معرف را بشناساند؛ اما سهم وافر آن در تفهیم ممثل قابل انکار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۲). فلسفه وجود این همه تمثیل در آیات قرآن بیانگر آن است که عموم مردم و نه عده‌ای خاص، مخاطبان قرآن هستند؛ پس ضروری است حقایق قرآن اگرچه عمیق هستند، به قدر توان عموم افراد، قابل دریافت باشند. تبیین معارف بلند در قالب تمثیل، شیوه کتاب‌های آسمانی پیشین نیز بوده است: «ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ؛ این صفت آنها است در تورات (موسی)، و صفت آنها در انجیل (عیسی)» (فتح، ۲۹). نیز سیره تعلیمی قرآن کریم است. قرآن به‌طور گسترده از مثل استفاده می‌کند: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ؛ وحقاً که ما در این قرآن برای مردم از هر مثالی مکرر و گوناگون بیان کردیم» (اسراء، ۸۹). قرآن از تمثیل به امور ساده نیز پرهیزی ندارد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَشْتَعِي أَنْ يُضْرَبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا؛ بی‌تردید خداوند شرم نمی‌کند از اینکه مثلی بزند هر مثلی که باشد، پشه و فراتر از آن یا فروتر از آن» (بقره، ۲۶).

خاصیت مثل این است که معارف معقول و بلند را به سطح مطالب متخیل و محسوس تنزل می‌دهد تا در سطح فهم همگان قرار گیرد. مثل همانند ریسمانی است که از اوج معرفت‌های والا به سطح افهام توده مردم آویخته می‌شود تا آنان که توان ادراک معارف بلند را در قالب ممثل ندارند، به مثل تمسک جسته و در حد خود بالا بروند و ممثل را در سطح مناسب خویش ادراک کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۶).

۵. حدود استفاده از تمثیل و متوقف‌نماندن در مثل

زبان و لباس واژگان، در بازنمایی حقایق متعالی غیبی چون ذات، صفات و افعال خداوند، کیفیت آفرینش جهان و انسان و ظهور رستاخیز، ناتوان است؛ از این رو ناگزیر جای دادن حقایق والا در ظرف زبان، انحصار تمثیل و عبور از قلمروی معنای وضعی را پدید می‌آورد؛ البته تمثیل و کاربرد آن محدودی دارد. تمثیل در جاهایی کاربرد دارد و در جاهایی مفید نیست (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۳۰۰). نباید در محدوده مثل توقف کرد، بلکه باید آن را روزنه‌ای به جهان وسیع ممثل دانست و از این مسیر گذشت و از مرحله علم به قله عقل سفر کرد و سپس از آن سکوی رفیع به کنگره شهود پرواز نمود و فقط به عز قدس خداوندی تعلق یافت و دیگر هیچ (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۱). قرآن کریم در هر مورد که به ذکر مثل می‌پردازد، ممثل را پیش از مثل یا پس از آن با براهین عقلی مستدل می‌کند و در کنار آن، برای کمک به فهم افراد متوسط، مثلی ذکر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۷). اگر بتوان حقیقتی را به‌طور مستقیم درک کرد، مراجعه به تمثیل برای فهم آن کاری عبث و بیهوده است. تمثیل به لحاظ معرفت‌شناختی، ماهیتی ابزاری دارد و همانند هر ابزار دیگری در صورت نیاز باید به آن رجوع کرد، وگرنه کاری غیرعقلانه و زائد صورت گرفته است. استفاده نابجا و غیرضروری از تمثیل نه تنها کمکی به شناخت نمی‌کند، چه بسا اسباب دورشدن ذهن از حقیقت ممثل را فراهم آورد. حمل حقایق بر تمثیل، در صورتی است که حمل به تحقیق ممکن نباشد، وگرنه اصالت تحقیق، مانع حمل به تمثیل است؛ زیرا حمل به تمثیل، مستلزم عنایت زائد و موجب تکلف در استظهار است. بروز و حضور این تکلف از آنجا است که الفاظ برای

ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای قالب آنها. خصوصیت‌های مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارند و معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۸). هدف قرآن کریم از تمثیل، راهیابی افهام ساده از راه مثل به ممثل است و از این رو هشدار می‌دهد که انسان‌ها نباید در حد معرفت‌های تنزل یافته بمانند، بلکه باید مثل را سرپلی برای رسیدن به اوج ممثل قرار دهند؛ زیرا ماندن در محدوده مثل، مانند زندگی کردن بر روی پل است و چون مثل در حقیقت مانند ریسمانی است برای برآمدن بر قله معرفت ممثل، توقف در حد مثل مانند این است که کوهنوردی طناب آویخته از قله کوه را در دست بگیرد، ولی بالا نرود. قرآن کریم پی‌بردن از مثل به ممثل را در گرو سفر کردن از علم حسی به علم حصولی عقلی و آن‌گاه از علم حصولی عقلی به علم شهودی قلبی می‌داند که همگان از آن بهره ندارند و تنها معدودی از انسان‌ها بدان دست می‌یابند. اگر کسی از مثل به ممثل نرسید، عاقل نیست؛ زیرا هدف را رها کرده، به ابزار سرگرم شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۹).

نتیجه‌گیری

تمثیل ارائه فردی از کلی است که فرد مصداق ذاتی آن کل است. تمثیل بیان مثالی است که با ممثل در اصل حقیقت متحد است و در درجه وجودی از یکدیگر جدا، به طوری که یکی محسوس و دیگری متخیل یا معقول است. قرآن کتاب هدایت انسان‌ها است و نه تنها معارف محتوایی آن، بلکه روش‌های تبیین معارف در قرآن نیز حجت است. کاربرد خیال در قرآن (تمثیل) وجهی هستی‌شناختی دارد که به حقیقت و ماهیت تمثیل مربوط است. به لحاظ هستی‌شناختی، تمثیل مقام تعیین حقایق کلی و بسیط در حوزه زبان و کلام است. همچنین این وجه بیانگر آن است که تمثیل‌های قرآن ماهیت مجازی و اعتباری ندارند؛ یعنی صرف مثال برای آسان‌شدن فهم نیستند. تمثیل‌های قرآنی بیانگر وجود مثالی حقایق‌اند و هیچ‌گونه تشبیه و مجاز‌گویی در کار نیست. وجود لفظی قرآن، تجسم وجود مثالی و وجود مثالی، تمثیل یافته وجود عقلی قرآن است. وجود عقلی قرآن نیز تجلی وجود علمی قرآن، در علم ذاتی خداوند است که با هیچ

تعینی متعین نیست. تمثیل وجهی معرفت‌شناختی نیز دارد که به وجه ابزاری و کارکردی آن مربوط است. در این وجه، تمثیل‌های قرآنی حقایق متنزل‌شده‌ای هستند که موضوع، مبادی و مواد قوه خیال برای فهم معارف الهی قرار می‌گیرند و فهم را امکان‌پذیر می‌سازند. تمثیل که در جای جای قرآن به کار رفته است، از مهم‌ترین قالب‌های تبیین معارف دینی است. تمثیل قوه خیال انسان‌ها را که واسطه محسوس و معقول است، به فعالیت وامی‌دارد تا فهم آموزه‌های قرآن برای مشتاقانش امکان‌پذیر و سهل گردد. از طریق تمثیل، معارف متعالی قرآن، قابلیت دسترسی برای همگان پیدا می‌کند. تمثیل افرادی را که قوای ادراکی آماده‌ای ندارند، در فهم پیام‌های الهی یاری می‌رساند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۸). آداب الصلاه. تهران: انتشارات مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم. قم: مرکز نشر اسرا.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). قرآن در قرآن. قم: مرکز نشر اسرا.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). هدایت در قرآن. قم: مرکز نشر اسرا.
۵. چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). عوالم خیال (مترجم: سیدمهدی یوسف ثانی). تهران: انتشارات مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸). سدره المنتهی. قم: نشر الف. لام. میم.
۷. حکمت، نصراله. (۱۳۸۵). متافیزیک خیال. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
۸. سعیدی روشن، محمداقبر. (۱۳۹۱). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. صانعی دره‌بیدی، منوچهر؛ جمیل صلیبا. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. فولادوند، محمدمهدی. (۱۳۸۱). قرآن‌شناسی. تهران: مؤسسه الست فردا.
۱۱. ناظمی قره‌باغ، مهدی؛ صافیان، محمدجواد. (۱۳۹۱). امکان طرح عالم خیال بنا بر تلقی ملاصدرای فصلنامه معرفت فلسفی، ۶(۳۶)، صص ۱۰۱-۱۲۶.

References

- * The Holy Quran.
1. Chitick, W. (1383 AP). *Worlds of Imagination*. (Yousef Thani, S. M. Trans.). Tehran: The Institute for Imam Khomeini's Works Publications. [In Persian]
 2. Fooladvand, M. M. (1381 AP). *Quranology*. Tehran: Elst Farda Institute. [In Persian]
 3. Hassanzadeh Amoli, H. (1388 AP). *Sadrah al-Muntahi*. Qom: Alef Lam Mim Publication. [In Persian]
 4. Hekmat, N. (1385 AP). *Metaphysics of Imagination*. Tehran: Academy of Arts Publications. [In Persian]
 5. Imam Khomeini, S. R. (1378 AP). *Etiquette of prayer*. Tehran: The Institute for Imam Khomeini's Works Publications. [In Persian]
 6. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Tasnim*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
 7. Javadi Amoli, A. (1382 AP). *Quran in Quran*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
 8. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *Guidance in the Quran*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
 9. Nazemi Qarabagh, M., & Safian, M. J. (1391 AP). The possibility of designing an imaginary world according to Mulla Sadra. *Marifate Falsafi*, 6(36), pp. 101-126. [In Persian]
 10. Saeedi Roshan, M. B. (1391 AP). *Analysis of the language of the Qur'an and the methodology of understanding it*. Tehran: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
 11. Sane'ei Darehbidi, M., & Jamil, S. (1366 AP). *Dictionary of Philosophy*. Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]



A Study of Actual and Potential Nature from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Shahid Motahhari

Ali Nourmohammadian¹

Received: 17/09/2021

Accepted: 20/11/2021

Abstract

Most Islamic thinkers have accepted nature since it is based on Qur'anic and narrative arguments. Nature is a common interdisciplinary subject among many disciplines of the humanities. One of the aspects of nature is the stability of nature and the study of potential nature and actual nature. The subject of research in this paper is whether nature is potential or actual. The two are fundamentally different, leading to several other differences in different cultural, educational, and moral fields. This study has been conducted by a descriptive, analytical method and through comparing the views of Shahid Motahhari with Ayatollah Javadi Amoli. Assuming that in potential nature, its actualization depends on the environment and in actual nature, the environment can disable it, the characteristics, aspects, and results of each hypothesis were investigated. By emphasizing that God is the instructor of nature and the environment causes this fact to be neglected, and that the job of the Prophet and the educators in training human beings is to be reminder for them and remove their neglect, the hypothesis of nature was actually strengthened.

Keywords

Actual nature, potential nature, Javadi Amoli, Motahhari, stability of nature.

1. PhD in Islamic Studies - Ethics, University of Qur'an and Hadith, Pardis Tehran, Iran.
anm155@chmail.ir.

* Nourmohammadian, A. (1400 AP). A study of actual and potential nature from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and Shahid Motahhari. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 3(8), pp.28-46.

Doi: 10.22081/jqss.2021.61923.1139

بحث عن الفطرة بالفعل وبالقوة من منظار آية الله جوادبي آملبي والشهيد المطهري

علي نور محمديان^١

تاريخ القبول: 14/04/1443

تاريخ الاستلام: 10/02/1443

الملخص

يوافق معظم المفكرين المسلمين على وجود الفطرة، وذلك لاستنادها إلى الأدلة القرآنية والروائية. والفطريات من المواضيع المشتركة المتشابهة مع الكثير من فروع العلوم الإنسانية. وأحد أبعاد الفطرة هو ثبات الفطرة وبحث الفطرة بالقوة والفطرة بالفعل. والموضوع الذي تبحثه المقالة الحالية هو الإجابة عن سؤال هل إن الفطرة بالقوة أم هي بالفعل؟ وهما تختلفان اختلافاً أساسياً يقود إلى عدة اختلافات أخرى في جوانب مختلفة ثقافية وتربوية وأخلاقية. ومنهج البحث في المقالة الحالية هو المنهج التوصيفي التحليلي، ومن خلاله تمت المقارنة بين آراء الشهيد المطهري وآية الله جوادبي آملبي. وإذا افترضنا كون الفطرة بالقوة فإن صيرورتها بالفعل يعتمد على البيئة المحيطة، وفي حالة كونها بالفعل فالمحيط يمكنه أن يعطل عملها. وقد تمّ بحث خصائص وأبعاد ونتائج كلّ واحد من هذين الفرضين. واستناداً إلى حقيقة أنّ معلّم الفطرة هو الله نفسه، وأنّ المحيط هو الموجب للغفلة عنها، وأنّ عمل الرسول والمرين في تربية الناس هو تذكيرهم وإيقاظهم من الغفلة، فن كلّ ذلك تقوى فرضية الفطرة بالفعل.

الكلمات المفتاحية

الفطرة بالفعل، الفطرة بالقوة، جوادبي آملبي، المطهري، ثبات الفطرة.

١. دكتوراه تدريس المعارف الإسلامية - الأخلاق، جامعة القرآن والحديث، شعبة طهران، إيران. anm155@chmail.ir

* نور محمديان، علي. (1443). بحث عن الفطرة بالفعل وبالقوة من منظار آية الله جوادبي آملبي والشهيد المطهري. مجلة دراسات في العلوم القرآنية (فصلية علمية - محكمة)، 3(8)، صص 28 - 46. Doi: 10.22081/JQSS.2021.61923.1139

بررسی فطرت بالفعل و بالقوه از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری

علی نورمحمدیان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۶

چکیده

فطرت را بیشتر اندیشمندان اسلام پذیرفته‌اند؛ زیرا مستند به ادله قرآنی و روایی است. فطریات از موضوعات مشترک میان رشته‌ای در بین بسیاری از رشته‌های علوم انسانی است. یکی از ابعاد فطرت، ثبات فطرت و بررسی فطرت بالقوه و فطرت بالفعل است. موضوع مورد پژوهش در مقاله حاضر عبارت است از اینکه آیا فطرت بالقوه است یا بالفعل. این دو با هم تفاوتی اساسی دارند که منجر به چندین تفاوت دیگر در حوزه‌های مختلف فرهنگی، تربیتی و اخلاقی می‌شود. این پژوهش به روش توصیفی، تحلیلی و با تطبیق دیدگاه‌های شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی انجام گرفته است. با فرض اینکه در فطرت بالقوه، بالفعل شدن آن بستگی به محیط دارد و در فطرت بالفعل، محیط می‌تواند آن را از کار بیندازد، ویژگی‌ها و ابعاد و نتایج هر کدام از فرضیه‌ها بررسی شد و با تأکید بر این مبنا که معلم فطرت خود خدا است و محیط موجب غفلت از آن می‌شود و کار پیامبر و مربیان در تربیت انسان‌ها تذکر و غفلت‌زدایی است، فرض فطرت بالفعل قوت گرفت.

کلیدواژه‌ها

فطرت بالفعل، فطرت بالقوه، جوادی آملی، مطهری، ثبات فطرت.

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی - اخلاق، دانشگاه قرآن و حدیث، پردیس تهران، ایران. anm155@chmail.ir

* نور محمدیان، علی. (۱۴۰۰). بررسی فطرت بالفعل و بالقوه از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۳(۸)، صص ۲۸-۴۶.

Doi: 10.22081/jqss.2021. 61923.1139

مقدمه

قرآن کریم انسان را موجودی دارای دو بعد جسمانی و روحانی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۳۷۳). در بُعد جسمانی، انسان نیازهای خویش را به واسطه گرایش برآورده می‌کند و در بُعد روحانی ویژگی‌ها و گرایش‌هایی دارد که بسترساز کمال و تعالی اوست. قرآن از این نوع آفرینش به فطرت یاد می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس حق گرایانه روی دل خود را به سوی این دین (دین اسلام) کن؛ همان طریقه و آیین فطری خدا که مردم را بر پایه آن آفریده و سرشته (و) هرگز تبدیلی در آفرینش (تکوینی) خدا نباشد (و در آیین تشریحی او هم نباید باشد)، این است دین ثابت و استوار، و لکن بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم، ۳۰).

فطرت در بین مباحث انسان‌شناسی، جایگاهی اساسی به خود اختصاص داده و بیشتر علوم را به نسبت تحت تأثیر قرار داده است. فطرت با علوم انسانی که زیرساخت اصلی هدایت و اداره امور انسان‌ها است، رابطه محکم و اثرگذاری دارد؛ از این رو پذیرش فطرت به عنوان مبنای انسان‌شناختی، پیامدهای مهمی در حوزه معرفت، اعم از نظری و عملی دارد.

شایان توجه است اعتقاد به فطرت را بیشتر اندیشمندان اسلامی پذیرفته‌اند؛ زیرا مستند به ادله قرآنی و روایی است. در لفظ فطرت تفاوت دیدگاهی مشاهده نمی‌شود؛ اما اختلاف‌هایی مبنی بر اینکه فطرت بالقوه است یا بالفعل وجود دارد. این فرق اساسی منجر به چندین تفاوت دیگر در حوزه‌های مختلف تربیتی، علمی و اخلاقی و... می‌گردد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰).

اندیشمندان اسلامی در حوزه فطرت، مطالب فراوان و البته پراکنده‌ای ارائه کرده‌اند. در این بین، کتاب فطرت در قرآن اثر آیت‌الله جوادی آملی و کتاب فطرت اثر شهید مطهری، در تبیین فطرت و امور فطری حائز اهمیت‌اند؛ بنابراین در این مقاله، دیدگاه شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی درباره فطرت، مبنا قرار گرفته است. در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی، دو فرض فطرت بالفعل و فطرت بالقوه از دیدگاه

شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی و تأثیر آن در تربیت انسان بررسی و تبیین شده است.

نظریه فطرت در آثار گوناگون شهید مطهری، به‌ویژه کتاب فطرت مطرح شده است؛ برای مثال او معتقد است: بنابر نظریه اصالت فطرت و اینکه وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او و روح جمعی جامعه، وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود، انتخاب کرده است، باید گفت جوامع و فرهنگ‌ها به سوی وحدت، متحدالشکل شدن و درنهایت به دنبال یکی شدن هستند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن، همه ارزش‌های امکانی انسانیت، به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالأخره به انسانیت اصیل خود خواهد رسید (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸).

پژوهشگرانی که ابعاد نظریه فطرت از نگاه شهید مطهری را بررسی کرده‌اند، بر این باورند که مبنای فطرت، در بیشتر مباحث ایشان اعم از معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وجود دارد؛ بنابراین نقد یا حذف نظریه فطرت، منجر به ایجاد چالش‌هایی در منظومه معرفتی ایشان می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی نیز در کتاب فطرت در قرآن به تبیین جامع مفهوم فطرت و بیان ادله قرآنی فطرت می‌پردازد.

۱. مفهوم فطرت

در لغت، فطرت را به ابتدا و اختراع، یعنی خلقت ابتدایی معنا کرده‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ص ۴۵۷). شهید مطهری در تبیین این تعریف چنین می‌گوید: مقصود از خلقت ابتدایی که ابداع هم احیاناً به آن می‌گویند، فقط غیر تقلیدی است. کار خدا است، اختراع است؛ ولی کار بشر معمولاً تقلید است؛ حتی در اختراعی هم که بشر می‌کند، عناصر تقلید وجود دارد، یعنی چه؟ کارهایی بشر تقلید از طبیعت است؛ یعنی قبلاً طبیعتی وجود دارد و بشر آن را الگو قرار می‌دهد و براساس آن نقاشی می‌کند، صانعی می‌کند، مجسمه‌سازی می‌کند و شرح آن اختراع و ابتکار هم می‌کند و قدرت بر اختراع و ابتکار هم دارد، ولی مایه‌های اصلی را باز خود، الگو می‌گیرد...؛ اما خدا، کار خودش را از

دیگری تقلید نکرده، چون هر چه هست از صنع او است و مقدم بر صنع او چیزی نیست. پس کلمه «فطر» مساوی با ابتدا و اختراع است؛ یعنی عملی که از روی چیز دیگری تقلید نشده است (مطهری، ۱۳۸۶، صص ۲۰-۲۱).

۲. ثبات فطرت

اگر فطرت از امور اکتسابی بود، رویکردهای متفاوتی از هر فرد براساس تجربه‌های متفاوت قابل شکل‌گیری بود؛ از این رو اگر فطریات به‌عنوان اموری اکتسابی فرض شوند، دیگر اصراری برای اثبات آنها نیز وجود ندارد و دیگر موضوعیت ندارد که بررسی شود افراد مختلف می‌توانند امور فطری را داشته باشند یا نه و در این صورت پاسخ این پرسش که چرا امور فطری در بعضی افراد دیده نمی‌شود، چنین می‌شد که افراد این امور را فرا نگرفته‌اند. در این صورت دیگر بحث از «بالفعل یا بالقوه بودن فطرت» جایگاهی نداشت.

در صورت ذاتی بودن فطرت، امکان تغییر آن محال است؛ همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ؛ تبدیلی برای خلق خداوند نیست» (روم، ۳۰)؛ هر چند امکان «جعل و نفی تبعی» در لوازم وجود، مثل فطرت، ممکن است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۴)؛ از این رو با توجه به اینکه فطرت امری ذاتی و از لوازم وجود انسان است، احتمال تغییر آن رد می‌شود. طرح امکان ثبات فطرت، زمانی است که ذاتی بودن و عمومی بودن فطرت پذیرفته شود. اینجا است که این سؤال مهم و اساسی بیان می‌شود که دلیل رفتارهای مغایر با فطرت چیست. دلیل این همه درگیری، ظلم و تجاوز و بی‌عدالتی در تعارض با فطرت انسان، در طول تاریخ چیست؟ گویا آثاری از امور فطری مشاهده نمی‌شود؛ به بیان دیگر از طرفی وجود فطرت در انسان به‌عنوان امری ذاتی و عمومی تلقی می‌شود، از طرف دیگر به‌صورت تجربی در بسیاری از موارد، شاهد عدم ظهور و بروز فطریات هستیم. اکنون دو فرض قابل بررسی است: اول اینکه فطرت، بالفعل است و محیط قادر است آن را از فعلیت بیندازد و دوم اینکه فطرت، بالقوه است و بالفعل شدن آن بستگی به محیط دارد و این محیط است که بایستی شرایط شکوفایی فطریات را فراهم کند.

فرض اول: فطرت بالفعل

طبق این فرض، فطرت انسان از ابتدای خلقت بالفعل است و در ابعاد وجودی انسان جاری و ساری است و ظهور دارد و این عوامل بیرونی هستند که می‌توانند مانع آن شوند و آن را از فعلیت بیندازند و اینجا نقش پیامبران و مربیان تذکر دادن برای شکوفایی فطریات است نه تعلیم دادن فطریات، بلکه تعلیم را خود خداوند انجام داده است. برای اثبات این فرضیه به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌شود که در آنها کلیدواژه «تذکر» به کار رفته است؛ از این رو این مسئله مطرح می‌شود که بینش‌های فطری از ابتدا بالفعل هستند و معرفت بالفعل بر اثر عوامل محیطی به فراموشی سپرده می‌شود و با تذکر و یادآوری به مسیر اصلی خود بازگردانده می‌شود.

برخی بازتاب‌ها و غرایز طبیعی در نوزادان مانند مکیدن، گریه ناشی از گرسنگی، بستن چشم‌ها در نور شدید، به‌عنوان امور ذاتی انسان که از ابتدای زندگی ظهور و بروز دارند، مورد اتفاق نظر همگان‌اند. ممکن است کسی وجود این امور در نوزادان را دلیلی بر بالفعل بودن فطرت قلمداد کند؛ اما آنچه قابل ذکر است اینکه این امور از غرایزند، نه فطرت و فطرت متفاوت از غرایز است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۵-۲۶).

فرض دوم: فطرت بالقوه

قائلان به فطرت بالقوه معتقدند امور فطری از ابتدای تولد بروز و ظهور خارجی ندارند و به‌صورت بالقوه هستند و برای بروز و ظهور خود به فراهم شدن شرایط و عوامل دیگری نیاز دارند؛ بنابراین فطرت در ذات انسان موجود است؛ اما ظهور و بروز آن وابسته به محیط بیرونی است. فطرت برای بروز و نمود، به شرایط مساعد نیاز دارد. اگر شرایط در مخالفت با فطرت باشد، امکان دارد فطریات ظهور و بروز نکنند. این امر می‌تواند تبیین‌کننده چرایی دیده‌نشدن امور فطری در برخی انسان‌ها و دیده‌شدن در برخی دیگر باشد؛ در نتیجه علت بروز یا عدم بروز امور فطری در همراهی محیط با فطرت است و این تعامل و هم‌افزایی فطرت و محیط در سراسر زندگی انسان امکان‌پذیر

است. در فرض فطرت بالقوه همواره امکان بروز فطرت در انسان متناسب با شرایط مساعد محیطی وجود دارد.

نکته دیگر اینکه برخی معتقدند تمایز دو حالت بالفعل یا بالقوه بودن فطرت، فقط در گستره شروع زندگی و ابتدای مسیر تربیت انسان مؤثر است؛ به عبارتی بالقوه بودن فطرت در ابتدای راه تربیت، بار بیشتری را بر نظام تربیتی تحمیل می‌کند؛ البته پس از فعلیت یافتن فطریات، خطر عوامل ازین‌برنده و منحرف‌کننده همچنان به قوت خود باقی است. درگیری فطرت و طبیعت تا انتهای زندگی در این دنیا، همراه انسان است و تا آخرین لحظات، امکان انحراف از فطرت وجود دارد؛ البته امکان بازگشت از انحراف فطرت نیز وجود دارد.

۳. گستره مصادیق فطرت

شهید مطهری با توجه به تنوع مصادیق فطرت، امور فطری را به دو گروه بینش‌ها و گرایش‌ها دسته‌بندی می‌کند. ایشان بینش‌های فطری را همان اصول اولیه تفکر و گرایش‌های فطری را اموری مانند حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، زیبایی، خلاقیت، عشق و پرستش می‌داند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۸).

از عوامل تأثیرگذار در شناخت مصادیق فطرت، توجه به دسته‌بندی امور فطری است. با توجه به اینکه عنصر اساسی در امور فطری، غیراکتسابی بودن آن است و غیراکتسابی بودن به معنای آن است که امری با خلقت همراه باشد، به نظر می‌رسد می‌توان امور فطری را در دو فطرت‌گرایی که آن را فطرت دل و فطرت احساسی نیز نامیده‌اند و فطرت بینشی که آن را فطرت عقل و فطرت ادراکی نیز خوانده‌اند، دسته‌بندی کرد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

از بیان شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی نکاتی قابل جمع‌بندی و بهره‌برداری است: ۱. فطرت از امور ذاتی است، نه اکتسابی و در همه انسان‌ها در طول تاریخ و جوامع مختلف وجود دارد. ۲. هر دو استاد، ملاک فطری بودن را در گرایش به بدیهیات می‌دانند و منبع گرایش را از ذات می‌دانند و همچنین خاستگاه این گرایش از حکمت

عملی و به طبع آن عقل عملی است، چنانچه آیت الله جوادی آملی صراحتاً متذکر می‌شود: عقل عملی از سنخ عمل و کوشش است نه علم و اندیشه و کار آن تحریک است و ادراک (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۹-۳۰)؛ اما ملاک فطری بودن در ادراک بدیهیات به تصریح شهید مطهری اولیات است و همان‌طور که می‌دانیم بدیهیات از سنخ علم و ادراک است.

باید گفت چنان‌که عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود، امور فطری هم دو دسته است: بخشی که به مسائل علمی مربوط می‌شود و بخشی هم به امور عملی ارتباط پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

شهید مطهری بر این اساس، فطریات را در دو گروه عمده می‌داند: فطریات شناخت و فطریات گرایش. آیت الله جوادی آملی نیز همین مبنا را پذیرفته است؛ از این‌رو به بررسی ادراکات فطری و گرایش‌های فطری می‌پردازیم.

۳-۱. فطرت شناخت

مراد شهید مطهری از فطرت شناخت، اصول تفکر انسانی مشترک بین همه انسان‌ها است؛ چنان‌که می‌گوید: ادراکاتی که بالقوه در ذهن هر کس موجود است، هرچند بالفعل در ذهن بعضی موجود نیست یا خلاف آن موجود است؛ از قبیل معلوماتی که با علم حضوری برای نفس معلوم هستند، ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند. به عقیده صدرالمتألهین فطری بودن معرفت به ذات حق، از این قبیل است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۳).

آیت الله جوادی آملی نیز فطری بودن شناخت‌ها را چنین تفسیر می‌کند: معنای فطری بودن شناخت‌های علمی آن است که انسان، علم آنها را از جایی کسب نکرده باشد؛ مثلاً علم انسان به اولیات و بدیهیات را فطریات می‌گویند، زیرا وی بالفطره به آنها عالم است؛ یعنی بدون آنکه آنها را از جایی کسب کند، به آنها علم دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵).

شهید مطهری، بالفطره بودن اولیات را چنین ترسیم می‌نماید: اصل اولیه بدیهی، جاودانی در عقل هر انسانی به حکم بالفطره وجود دارد؛ البته بالفطره معنایش این نیست

که از هنگام تولد وجود داشته است، بلکه به این معنا است: در جریانی که ذهن از راه حواس نیرو می‌گیرد، آن است که در درون انسان رشد پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲).

معنای مورد نظر از ادراکات فطری، نزد شهید مطهری چنین است: حقایق مسلمی که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست و اگر کسی با زبان انکار یا تردید نمایند، عملاً مورد پذیرش وی هست (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲). ایشان همچنین در مقاله پنجم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید: فطری به معنای تصورات ذاتی عقل، مورد انکار قرار گرفته و فطری به معنای تصورات و تصدیقات عمومی به صورت یکسان برای همه بشر اثبات شده است (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۳۵).

۲-۳. فطریات احساسی

شهید مطهری نوع دوم از فطریات را فطریات احساسی می‌نامد: توجه به خدا و توجه به دستوره‌های دینی حتی احساسات، انسان را به سوی خدا و به سوی دین می‌کشاند و به دیگر سخن، یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره خدا را می‌فهمد، ولی یک وقت می‌گوییم انسان بالفطره به سوی خدا گرایش و کشش دارد و جذب می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۲۷).

شهید مطهری فطریات احساسی را در پنج مقوله بیان کرده است: حس حقیقت‌جویی، گرایش به خیر، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع، گرایش به عشق و پرستش؛ البته مقولات دیگری چون برتری‌طلبی، آزادی‌خواهی و میل داشتن به فرزند و تشکیل خانواده در آثار ایشان دیده می‌شود. شهید مطهری معتقد است:

حیوانیت انسان به منزله لانه و آشیانه‌ای است که انسانیت او در آن رشد یافته و متکامل می‌گردد. انسانیت انسان چه در مسائل فردی، چه در اجتماع به نسبت تکامل و حرکت به سوی استقلال و حاکمیت بر سایر جنبه‌هایش گام برمی‌دارد تا انسان تکامل یافته بر محیط درونی و بیرونی خویش تسلط یابد (مطهری، ۱۳۸۶، صص ۱۵۹-۱۵۸).

آیت‌الله جوادی آملی گرایش‌های فطری را در چهار مقوله حس جستجوی حقیقت، حس ابتکار و نوآوری، حس تمایل به نیکی و فضیلت، میل به زیبایی برمی‌شمارد و این

گرایش‌ها را زیرمجموعه کمال‌خواهی و گرایش به کمال در انسان می‌داند، نه اینکه فطرت کمال، خود قسمی از اقسام باشد. ایشان در این باره می‌فرماید: این دوره از گرایش‌ها همه زیرمجموعه کمال‌خواهی مندرج‌اند و برای پرهیز از جعل مقسم به صورت قسم و برحذر بودن از تقسیم شیء به نفس خود و به غیر لازم است همه امور یادشده را مصداق گرایش به کمال بدانیم نه آنکه کمال‌خواهی را در قبال آن اقسام و قسم آنها یاد کنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۰).

۴. تقریر صحیح از فطرت با بررسی آیات مرتبط

بررسی در ذیل آیات قرآنی مرتبط با فطرت در شناخت ابعاد و موضوع تحقیق مؤثر خواهد بود؛ بنابراین در این بخش به بررسی آیات مرتبط می‌پردازیم.

آیه ۳۱ سوره روم به آیه فطرت معروف است (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...). آیه فطرت پس از بیان آیات مربوط به اثبات مبدأ و معاد آمده و حرف «فاء» که در ابتدای آیه آمده، مبین این است که مقصود آیه برآمده و نتیجه مطالبی است که در خصوص مبدأ و معاد از آیات قبل فهمیده شد و به این معنا است که وقتی ثابت شد خالقیّت فقط از آن خدا است و برای او شریکی نیست و در یوم‌الحساب کسی که از او روی گردانده و به غیر او روی آورده باشد، راه نجاتی ندارد، باید روی دل به سوی آموزه‌های دینی کرد و از آن پیروی نمود و این همان دینی است که خلقت الهی بدان دعوت می‌کند. ممکن است گفته شود آمدن آیه با کلمه «فاء» به این نکته اشاره دارد که انسان قبل از رسیدن به مرحله تعقل، به دین توجه نمی‌کند و در صورتی به دین توجه می‌کند که فرد به مرحله بلوغ و رشد عقلانی برسد، آن هنگام است که دین را مطابق فطرت می‌یابد. از اینکه پس از استدلال، توجه انسان به سوی دین جلب می‌شود، دلیل این مطلب است که انسان تا به مقام تدبر و تعقل، یعنی همان مرحله رشد و بلوغ عقلانی نرسد، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد؛ بنابراین نباید از فطری بودن سخن به میان آورد. در پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه مطرح است.

دیدگاه اول: مراد از اینکه «انسان تا به مقام تعقل نرسد، دین را مطابق با فطرت

نمی‌یابد» این است که به صورت فطری به توحید و دین گرایش دارد؛ ولی به آن گرایش فطری علم ندارد و برای علم به آن، به رشد فکری و تذکر نیازمند است. چنین تقریری از فطرت صحیح است و به همین جهت، انبیا و پیامبران الهی به تذکر و توجه دادن به فطرت اهتمام داشتند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰).

دیدگاه دوم: انسان پیش از تعقل، هیچ گرایشی به دین و کمال مطلق و توحید ندارد و هنگام بلوغ فکری و رشد عقلی، چنین گرایشی در او پدیدار می‌شود؛ چنان که بخش دوم پرسش حاکی از آن است که خلقت او قبل از رسیدن به مرحله تعقل، او را به دین فرامی‌خواند. این بیان، تقریر درستی از فطرت نیست؛ زیرا آیات تذکر و نسیان و آیه میثاق و آیات دیگر مربوط به فطرت، همگی از آن حکایت می‌کنند که انسان با شهود فطری خدا را می‌یابد و به کمال مطلق و دین گرایش دارد و ملهم به فجور و تقوا است و فجور و تقوا را از هم بازشناخته و به تقوا متمایل و از فجور گریزان است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۱).

۳۷

مُظَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

بررسی فطرت بالفعل و بالقوه از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری

از منظر شهید مطهری آموزه‌های دینی از یک سنخ فطریات نیستند. اصل گرایش به خدا و پرستش از سنخ فطریات احساسی است؛ اما توحید و یکتایی آفریدگار از فطریات ادراکی است. غیر از توحید و اصل رویکرد انسان به پرستش خدا، فطری بودن دیگر آموزه‌های دینی به مفهوم هماهنگی آن قوانین و آموزه‌ها با فطریات بشر است؛ یعنی اسلام گذشته از اینکه از نظر ایمان و پرستش خدا پرورش دهنده یک احساس فطری است، از نظر قوانین و مقررات نیز با فطرت و طبیعت و نیازهای واقعی بشر هماهنگ است.

بر اساس نظریه فطرت، انسان دارای استعدادها و اصالت‌های انسانی است، افزون بر خواسته‌ها و گرایش‌های حیوانی که به صورت بالقوه وجود دارند و باید پرورش یابند و تربیت به معنای پرورش دادن همان استعدادها است (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۴۲) و نه ساختن و از نو بنیاد نهادن چیزی در عرصه وجود انسان. هدف از تربیت نیز شکوفایی ارزش‌های انسانی و متعالی در وجود او است؛ چه اینکه انسان در پرتو ایمان و تحت تأثیر عوامل صحیح آموزشی و پرورشی انسانیت خویش را که بالقوه و بالفعل دارد، بازمی‌یابد

(مطهری، بی تا، ص ۹۷). در این باور، نقش مریان، شناخت و پرورش استعدادها است؛ اما از زاویه دید منکران فطرت، نقش مریان، صنعتگری است؛ صنعتگر همیشه فکر خودش را بر موضوع صنعتش تحمیل می کند، به گونه ای که اگر کار صنعتگر نباشد، هرگز موضوع خودبه خودی به سوی «شدن» و درآمدن به صورت آن مصنوع به پیش نمی رود (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰).

۴-۱. علم حضوری قبل از علم حصولی

آیه فطرت اعلام می کند که انسان نحوه وجودش به گونه ای است که با توحید آشنا است. آیه فطرت با آیه ۷۸ سوره نحل، به ظاهر ناسازگاری دارد: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ خدا شما را از شکم مادرانتان درحالی که چیزی نمی دانستید بیرون آورد و برای شما گوش و چشم ها و دل ها قرارداد باشد که سپاسگزاری کنید».

آیت الله جوادی آملی با استناد به آیه بالا می گوید: اگر کودکان در ابتدا به کفر و ایمان مقرون باشند، هرگز از آن منتقل می شوند؟ درحالی که ما بسیاری از افراد را می بینیم که ابتدا ایمان می آورند و سپس کافر می شوند. شیئاً در «لا تعلمون شیئاً» نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می کند؛ پس در این آیه، از قرینه علم می فهمیم که شیئاً که نکره در سیاق نفی است، مطلق نادانی نیست، بلکه منظور از آن، اعم از جهل و نسیان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۵).

تأیید دیگری بر درستی این نظر، ذکر مبادی علم حصولی در بخش بعدی آیه مورد بحث است. گوش و چشم ها، مهم ترین حواس ما هستند که مبدأ تمامی تصورات اند. فؤاد یا قلب نیز مبدأ تصدیق و فکر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶)؛ نتیجه آنکه انسان در ابتدای تولد، با علم حضوری به دنیا می آید؛ یعنی آگاه بالقوه است، نه آگاه بالفعل. کودک نسبت به علوم فطری، دارای شناخت های حقیقی است. معرفت دین با هر انسان خلق شده است؛ یعنی این گونه نیست که دل آدمی، در نگرش های گوناگون یکسان باشد و در علوم حصولی، صفحه دل او نانوشته و صاف است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۷).

پس از مقایسه آیه فطرت با آیه ۷۸ سوره نحل، در یک نگاه ممکن است این طور به نظر برسد که این دو آیه با یکدیگر تنافی دارند. شهید مطهری در رفع این تنافی می‌فرماید: ذهن نوزاد وقتی به دنیا می‌آید، مانند لوح صاف و پاک است؛ ولی در عین حال، قرآن مسائلی را مطرح می‌کند که نشان می‌دهد در ذهن انسان اموری وجود دارند که بی‌نیاز از استدلال است. این دو با هم چگونه جور درمی‌آیند؟ از جمله این امور، مسئله توحید است که در قرآن نشان داده شده که یک امری فطری است؛ بنابراین مسئله توحید (خدا را در نهاد خویش قبول داشتن) با «لا تعلمون شیئا» چگونه جمع می‌شوند؟ اینها با یکدیگر قابل جمع‌اند. فطریاتی که قرآن قائل است از نوع فطریات افلاطونی نیست که بچه قبل از اینکه متولد شود اینها را می‌دانسته و مجهز به اینها به دنیا می‌آید، بلکه به معنای این است که استعداد اینها در هر کسی هست، به طوری که همین قدر که بچه به مرحله‌ای رسید که بتواند اینها را تصور کند تصدیق اینها برایش فطری است؛ پس آیه «وَ اللَّهُ اخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ امهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» با این مسئله که توحید، فطری است و با این مسئله که قرآن بسیاری از مسائل را به عنوان «تذکر» ذکر می‌کند منافات ندارد؛ چون «فطری است» به معنی این است که احتیاج به آموزش و استدلال ندارد، نه به این معنا که قبل از آمدن به این دنیا آنها را می‌دانسته تا در این صورت این دو آیه با یکدیگر منافات داشته باشند؛ البته اینها در باب فطریات علمی است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۳، صص ۴۷۶-۴۷۹).

۵. برخی نظریات شهید مطهری درباره فطرت

از نظر شهید مطهری ادراک فطری در چهار معنا کاربرد دارد:

الف) ادراکات عمومی: ادراکاتی که همه افراد بشر به صورت یکسان واجد آنها هستند، ادراکاتی مانند اعتقاد به جهان خارج از ذهن (حتی سوفسطایان اگر چه منکر آن بودند، در حاق ذهنشان به آن باور داشتند).

ب) ادراکات بالقوه: ادراکاتی که ذهن بشر به صورت بالقوه آنها را دارد؛ مانند معلوماتی که نفس به آنها علم حضوری دارد، ولی هنوز به آن معلومات حضوری علم

حصولی نیافته است. این معلومات حضوری بعدها در شرایطی ویژه به علم حصولی تبدیل می‌شوند. ملاصدرا فطری بودن معرفت به ذات خدا را از این جنس می‌داند. (ج) فطری باب برهان منطق: در منطق به قضایایی که برهانشان همواره همراه آنها است، فطریات گفته می‌شود.

(د) ادراک ذاتی عقل: ادراکاتی که ذاتی عقل باشد و عقل آنها را به گونه بالفعل در خود ذخیره داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۶۸).

ایشان از میان معانی یادشده، معنای اول یعنی ادراکات عمومی را ادراکات فطری می‌داند؛ چون تصورات ذاتی عقل (فطری به معنای چهارم) انکار شده است؛ ولی تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر (فطری به معنای اول) اثبات شده و راه آن نیز بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۸۳).

گفتنی است پس از بحث در باب ادراکات تصویری و تصدیقی، معنای فطری بودن ادراک فطری وضوح بیشتری خواهد یافت. شهید مطهری برخلاف منکران فطرت، برای انسان فطرت و گرایش‌های فطری قائل است، اما نه به معنای افلاطونی آن. انسان نه ساخته و پرداخته به دنیا می‌آید و نه خالی خالی و فاقد هر بعدی از ابعاد انسانی که تمام ابعاد انسانی را جامعه به او بدهد، بلکه انسان وقتی که به دنیا می‌آید، بذر این امور انسانی در وجودش کاشته شده و این امور باید در جامعه رشد کنند؛ مثل زمینی که بذر را در آن پاشیده‌اند و الآن در درون این زمین وجود دارد. فقط احتیاج دارد به اینکه به این زمین آب و نور و حرارت برسد و شرایط مساعد موجود باشد تا این بذر از درون رشد کند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۵۳).

شهید مطهری توضیح می‌دهد: مقصود از خواست جسمی، تقاضایی است که صد در صد وابسته به جسم باشد، مثل غریزه گرسنگی. این یک امر بسیار مادی و جسمانی ولی غریزی است؛ یعنی مربوط به ساختمان بدنی انسان و هر حیوانی است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۶۰). همچنین دسته‌ای دیگر از گرایش‌ها و امیال در انسان هستند که مربوط به روح انسان‌اند و حتی روان‌شناسی هم این امور را امور روحی و لذات ناشی از آنها را نیز لذات روحی می‌داند. از جمله این امور میل به داشتن فرزند، حقیقت‌خواهی، خلاقیت، عشق و پرستش است.

۶. برخی نظریات آیت‌الله جوادی آملی درباره فطرت

چنان‌که گذشت، فطرت نحوه هستی انسان است. انسان هم موجودی متفکر و مختار است که براساس علم و اندیشه کار می‌کند و رفتاری متأثر از علم و اندیشه خویش دارد، متفکری است که آگاهانه کاری را انتخاب کرده، سپس آن را انجام می‌دهد. چنین موجودی از گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی برخوردار است؛ یعنی گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی در نهاد او تعبیه شده و از بیرون بر او تحمیل نشده و قابل زوال هم نیست. با توجه به این موارد روشن می‌شود فطرت ویژگی‌هایی دارد که عبارت‌اند از:

۱. معرفت و آگاهی و بینش فطری و نیز گرایش‌های عملی انسان، تحمیلی نیستند، بلکه در نهاد او تعبیه شده‌اند، نه مانند علم حصولی که از بیرون آمده باشد؛ پس او خدا و دین را می‌شناسد و می‌خواهد.

۲. فطریات را با فشار و تحمیل نمی‌توان زایل کرد.

نتیجه این دویژگی این است که فطرت تغییرپذیر نیست و به عبارت دیگر ثابت و پایدار است (لا تبدیل لخلق الله)، گرچه ممکن است تضعیف شود.

۳. فطریات فراگیر و همگانی هستند؛ چون حقیقت هر انسانی با این واقعیت سرشته شده است و در همه آدمیان به ودیعت نهاده شده و هیچ بشری بدون فطرت الهی خلق نشده است.

۴. بینش و گرایش انسان متوجه هستی محض و کمال مطلق است؛ بنابراین از ارزش حقیقی برخوردار است و ملاک تعالی او است. همین موضوع یکی از تفاوت‌های انسان با دیگر جانداران است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۸۵-۸۶).

۷. جمع‌بندی دیدگاه شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در ویژگی امور فطری عبارت است از: امور فطری در همگان وجود دارند، گرچه ممکن است تحت تأثیر محیط و عوامل دیگر پنهان شده

باشند. گرایش‌های فطری مسبوق به دانش‌اند و جریان خطا در دانش می‌تواند سبب گرایش نادرست گردد، و گرنه در گرایش فطری خطایی نیست.

از مجموع دیدگاه‌های ایشان نمی‌توان در تأیید فطرت بالقوه با این مبنا که فطرت بالقوه یعنی محیط باید شرایط بروز و شکوفایی را فراهم کند و محیط خود معلم فطرت باشد، مطلبی را مطرح کرد. فطرت انسان از ابتدای تولد بروز و ظهور دارد؛ اما عوامل بیرونی می‌توانند مانع آن شوند و آن را از فعل بیندازند و نقش پیامبران تذکر و شکوفایی فطریات است، نه تعلیم آن که اینها مؤید فرض فطرت بالفعل بودن از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است، البته با تأکید بر موارد زیر:

ما انسان‌ها در ضمیر و نهاد خویش صفات و ویژگی‌هایی را درمی‌یابیم که در همه انسان‌ها مشترک است؛ چنان‌که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها به گونه‌ای به سوی خدا و صفاتی مانند عدل و صداقت گرایش داشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴۵).

اینکه انسان تا به مقام تعقل نرسد، دین را مطابق با فطرت نمی‌یابد، مقصود آن است که انسان با اینکه فطرتاً به توحید و دین گرایش دارد، به این «گرایش فطری» علم ندارد و برای علم به آن باید مراحل از تعلیم و رشد فکری و تذکر را طی کند. چنین تقریری از فطرت صحیح است. بر این اساس بوده است که پیامبران الهی همواره می‌کوشیدند انسان را متوجه فطرت کنند؛ اما این صحیح نیست که گفته شود انسان قبل از تعقل، هیچ گرایشی به سوی دین و کمال مطلق و توحید ندارد و هنگام بلوغ فکری و رشد عقلی چنین گرایشی پدید می‌آید؛ زیرا آیات تذکر، نسیان، میثاق و آیات دیگر مربوط به فطرت، همگی حاکی از آن است که انسان با شهود فطری، خدا را می‌یابد و به کمال مطلق و دین گرایش دارد، ملهم به فجور و تقوا است، فجور و تقوا را از هم باز می‌شناسد و به تقوا متمایل و از فجور گریزان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۵-۲۸).

براساس آیه ۷ تا ۱۰ سوره شمس، آنچه فطرت ادراک می‌کند، از راه شهود است نه راه بحث و استدلال؛ پس عقل انسان می‌تواند در خدمت فطرت باشد؛ یعنی مشهودات فطرت را برهانی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۴۴۲).

اگر شخص از عده‌ای باشد که نور هدایت فطری را خاموش و فطرت حق جو و خداطلب خود را در قبر اغراض و غرایز دفن می‌کنند و مشتی خاک هوا و هوس را بر آن می‌ریزند و درحقیقت آن را زنده به گور می‌کنند، بر اثر دفن فطریات (وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهُ) به هلاکت می‌افتند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۴۳).

شهید مطهری در عبارتی چنین بیان می‌کند: فطرت در انسان به معنای یک امر بالفعل نیست، به معنی یک امر بالقوه است که بذرش در انسان نهاده شده و قابل پرورش یافتن است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۱۸۴-۱۸۶)؛ ایشان می‌گویند ما دو نوع فطرت داریم: یکی فطرت ادراکی و دیگری فطرت احساسی. دین به خصوص توحید از نظر ادراکی برای بشر فطری است. فطری است که عقل انسان بالفطرة آن را می‌پذیرد؛ یعنی برای پذیرفتن آن نیازی به تعلیم و تعلم و مدرسه نیست. این اعتقاد که در فطرت ادراکی یا بینشی، نیاز به تعلیم و تعلم نیست، به نوعی تأیید فطرت بالفعل است.

به نظر می‌رسد تنها جایی که شهید مطهری قائل به فطرت بالقوه است، در حوزه فطریات گرایشی است که البته تقریر زیر از شهید مطهری، ما را در حل تناقض پیش آمده کمک می‌کند که از بالقوه می‌توان بالفعل را مستفاد نمود و با اطمینان بیشتر فرض فطرت بالفعل را پذیرفت.

شهید مطهری در پاسخ به این سؤال که آیا بین قوه و فعل جدایی هست یا خیر، می‌فرماید: به دو صورت می‌توان پاسخ داد، یکی براساس اعتقاد به حرکت جوهری و دیگری براساس عدم اعتقاد به حرکت جوهری. اگر اشیا را ثابت در نظر بگیریم، یعنی به حرکت جوهری در اجسام قائل نباشیم، یعنی اشیا چیز هستند و چیزی دیگری هم ممکن است باشند، براساس اعتقاد به حرکت جوهری، میان فعلیت الف و فعلیت ب جدایی نیست. هر دو مراتب یک فعلیت هستند. خود مراتب چون به صورت حرکت است، تجزیه می‌شود هر مرتبه‌اش به مراتبی؛ یعنی هر مرتبه‌اش قوه است برای مرتبه بعدی و فعلیت است نسبت به مرتبه قبلی، بنابراین اصل حرکت رابطه قوه و فعل، عدم جدایی آن توجیه پذیرتر است (مطهری، ۱۳۹۹، ج ۷، ص ۱۸۲).

نتیجه گیری

بررسی جوانب و ابعاد مختلف فطرت و نظریات آیت الله جوادی آملی و شهید مطهری در این مقاله با تقسیم فطرت به فطرت گرایشی و فطرت بینشی که آن را فطرت عقل و فطرت ادراکی نیز خوانده‌اند صورت گرفت. فرضیه بالفعل و پذیرش اینکه همه انسان‌ها در حوزه فطرت، به‌ویژه فطرت بینشی دارای اصول مشترکی هستند، تقویت گردید. در صورتی که فرض فطرت بالقوه قوت می‌گرفت، با توجه به اینکه شکوفایی و فعلیت معرفت‌های فطری متناسب با شرایط محیطی و زمانی است، نسبت در اخلاق و مسائل تربیتی قوت می‌گرفت؛ البته این تأییدها و اثبات‌ها جنبه درون‌دینی دارند و شاید حتی در بین مسلمانان غیر امامیه نیز مورد پذیرش قرار نگیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، مبارک. (۱۳۶۴). النهایه فی غریب الحدیث والاثار (محقق: طاهر احمد الزاوی). قم: موسسه اسماعیلیان.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). فلسفه حقوق بشر. قم: نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). تفسیر تسنیم (چاپ دوم). قم: اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). فطرت در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۵. شاه آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۷). رشحات البحار (مترجم: زاهد ویسی). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۲). المیزان فی التفسیر القرآن. تهران: دارالمکتب الاسلامیه.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم با مقدمه و یادرفتی مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
۸. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. قم: انتشارات موسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). تعلیم و تربیت. تهران: الزهراء.
۱۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). امدادهای غیبی. تهران: صدرا.
۱۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار (ج ۳). تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). مجموعه آثار (ج ۲، چاپ نهم). تهران: انتشارات صدرا.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). فلسفه تاریخ. تهران: صدرا.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). فطرت. تهران: صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۸). مجموعه آثار (ج ۳۲). تهران: صدرا.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۹). مجموعه آثار (ج ۷). تهران: صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی. (بی تا). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی. تهران: صدرا.

References

* The Holy Quran.

1. Fayazi, Q. (1390 AP). *Philosophical Psychology*. Qom: Imam Khomeini Educational Institute Publications. [In Persian]
2. Ibn Athir, M. (1364 AP). *Al-Nahayah fi Qarib al-Hadith va al-Athar*. (Al-Zawi, T. A, Trans.). Qom: Ismailian Institute. [In Persian]
3. Javadi Amoli, A. (1375 AP). *Philosophy of human rights*. Qom: Isra' Publications. [In Persian]
4. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Tafsir Tasnim*. (2nd ed.). Qom: Isra'. [In Persian]
5. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Nature in the Quran*. Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
6. Motahari, M. (1362 AP). *Education and Training*. Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
7. Motahari, M. (1370 AP). *Occult Reliefs*. Tehran: Sadra. [In Persian]
8. Motahari, M. (1374 AP). *Collection of Works* (vol. 3). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
9. Motahari, M. (1379 AP). *Collection of Works* (Vol. 2, 9th ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
10. Motahari, M. (1383 AP). *Philosophy of History*. Tehran: Sadra. [In Persian]
11. Motahari, M. (1386 AP). *Nature*. Tehran: Sadra. [In Persian]
12. Motahari, M. (1398 AP). *Collection of works* (vol. 32). Tehran: Sadra. [In Persian]
13. Motahari, M. (1399 AP). *Collection of Works* (vol. 7). Tehran: Sadra. [In Persian]
14. Motahari, M. (n.d.). *An Introduction to the Islamic Worldview*. Tehran: Sadra.
15. Shah Abadi, M. A. (1387 AP). *Rashhat al-Bihar*. (Weiss, Z. Trans.). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
16. Tabatabaei, S. M. H. (1372 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Maktab al-Islamiyah. [In Persian]
17. Tabatabaei, S. M. H. (1384 AP). *Principles of philosophy and method of realism with introduction and footnote by Morteza Motahhari*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]



An Examination and Critique of Sayyid Qutb's View on the Relationship between Religion and New Experimental Science

Hassan Zarnousheh Farahani¹

Saber Khalili²

Received: 21/07/2021

Accepted: 20/11/2021

Abstract

One of the challenges Islamic thinkers have faced in recent centuries is the relationship between religion and experimental sciences, which Muslim thinkers have sought to explain with different approaches. Sayyid Qutb, one of the most famous and influential Islamic figures of the twentieth century, by distinguishing between value (human) and pure (experimental) sciences and separating pure sciences from the epistemological foundations of Western civilization, considers the Western experimental sciences ok to acquire. In the current paper, with the method of description and analysis, we first explain his view on civilization and the relationship between religion and science, and explain the role of new experimental sciences in the Islamic civilization he seeks. Then we discuss the drawbacks of his theory, the most important of which are: 1. the imperfection of the epistemological system which he proposes in the form of Western civilization and does not theorize in proportion to the issue of "beings and musts" in the experimental sciences. 2. Lack of paying attention to the interaction of value sciences and pure sciences and the role of value sciences orientation. 3. Lack of discussion of Islamic experimental sciences that must be dealt with by making changes in purpose, resources, method, and objective. 4. Interpretive approach with his silence in the face of scientific verses.

Keywords

Sayyid Qutb, Islamic Society, Islamic Civilization, New Experimental Science, West.

1. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Tarbiat Dabir Shahid Rajaei University. Tehran. Iran. zarnoushe@sru.ac.ir.

2. Master student of Qur'anic and Hadith Sciences, Tarbiat Dabir Shahid Rajaei University. Tehran. Iran. (Corresponding author). kh.saber.ali@gmail.com.

* Zarnousheh Farahani, H., & Khalili, S. (1400 AP). An Examination and Critique of Sayyid Qutb's View on the Relationship between Religion and New Experimental Science. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 3(8), pp. 50-75. Doi: 10.22081/jqss.2021.61466.1123.

دراسة نقدية لرأي سيّد قطب حول العلاقة بين الدين والعلم التجريبي الحديث

حسن زرنوشه فراهاني^١ صابر خليلي^٢

تاريخ الاستلام: ١٤٤٢/١٢/١٠ تاريخ القبول: ١٤٤٣/٠٤/١٤

الملخص

من المسائل المطروحة بإلحاح أمام المفكرين المسلمين في القرون الأخيرة هي مسألة العلاقة بين الدين والعلوم التجريبية، وهي المسألة التي اختلف المفكرون المسلمون في كيفية مقاربتهم لها بمسالك مختلفة. ولم يجد أحد أشهر وأهم الشخصيات الإسلامية في القرن العشرين - وهو سيّد قطب - مانعاً يقف أمام المسلمين في أخذهم للعلوم التجريبية من الغرب، منطلقاً في هذا من تفكيكه بين العلوم القيمة (الإنسانية) وبين العلوم البحتة (التجريبية)، وعدم ارتباط العلوم البحتة بالمباني المعرفية للحضارة الغربية. وهذه المقالة التي اتبعت فيها أسلوب التوصيف والتحليل تبدأها ببيان رأي هذا المفكر حول الحضارة، والعلاقة بين الدين والعلم، ثمّ تبين ما كان يراه من دور للعلوم التجريبية الجديدة في الحضارة الإسلامية التي يسعى إليها. ثمّ تنتقل بعد ذلك إلى بيان إشكالات نظريته التي من أهمّها:

١. عدم اكتمال النظام المعرفي الذي يطرحه عند إشكاله على الحضارة الغربية، وعدم تنظيره

١. مساعد أستاذ في قسم الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة الشهيد رجائي لإعداد المدرّسين. طهران. إيران.
zarnoshe@sru.ac.ir

٢. طالب ماجستير في علوم القرآن والحديث بجامعة الشهيد رجائي لإعداد المدرّسين. طهران. إيران (الكتّاب المسؤول).
kh.saber.ali@gmail.com

* زرنوشه فراهاني، حسن، خليلي، صابر. (١٤٤٣). دراسة نقدية لرأي سيّد قطب حول العلاقة بين الدين والعلم التجريبي الحديث. مجلة دراسات في العلوم القرآنية (فصلية علمية - محكمة)، ٣(٨)، صص ٥٠ - ٧٥.

Doi: 10.22081/JQSS.2021.61466.1123

- بما يناسب بحث (ما موجود وما يجب أن يكون) في العلوم التجريبية.
٢. إهماله للتأثير المتبادل بين العلوم القيمة والعلوم البحتة والدور التوجيهي للعلوم القيمة.
٣. غياب البحث عن العلوم التجريبية الإسلامية التي يجب البحث عنها مع إيجاد التغييرات في الهدف والمصادر والأسلوب والغاية.
٤. اختياره المسلك التفسيري مع سكوته مقابل الآيات العلمية.

الكلمات المفتاحية

سيد قطب، المجتمع الإسلامي، الحضارة الإسلامية، العلم التجريبي الجديد، الغرب.

بررسی و نقد دیدگاه سید قطب در باره نسبت دین و علم تجربی جدید

حسن زرنوشه فراهانی^۱ صابر خلیلی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

چکیده

یکی از مسائل چالشی پیش روی اندیشمندان اسلامی در سده‌های اخیر، رابطه دین و علوم تجربی است که متفکران مسلمان با رویکردهای مختلفی در پی تبیین آن برآمده‌اند. سید قطب از مشهورترین و تأثیرگذارترین چهره‌های اسلامی قرن بیستم، با تفکیک میان علوم ارزشی (انسانی) و علوم محض (تجربی) و منفک دانستن علوم محض از مبانی معرفتی تمدن غرب، اخذ علوم تجربی غربی را بلامانع می‌داند. در این مقاله با روش توصیف و تحلیل ابتدا به تبیین دیدگاه او درباره تمدن و نسبت دین و علم می‌پردازیم و نقش علوم تجربی جدید را در تمدن اسلامی مورد نظر او تبیین می‌کنیم؛ سپس اشکالات نظریه او را مطرح می‌کنیم که از مهم‌ترین آنها: ۱. ناقص بودن نظام معرفتی‌ای که وی در پی اشکال به تمدن غرب مطرح می‌کند و متناسب بحث «هست‌ها و باید‌ها» در علوم تجربی به نظریه‌پردازی نمی‌پردازد؛ ۲. بی‌توجهی به تأثیر متقابل علوم ارزشی و علوم محض و نقش جهت‌دهی علوم ارزشی؛ ۳. فقدان بحث از علوم تجربی اسلامی که با ایجاد تغییرات در هدف، منابع، روش و غایت باید به آن پرداخت؛ ۴. رویکرد تفسیری همراه با سکوت وی در مواجهه با آیات علمی.

کلیدواژه‌ها

سید قطب، جامعه اسلامی، تمدن اسلامی، علم تجربی جدید، غرب.

۱. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی. تهران. ایران. zarnoooshe@sru.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی. تهران. ایران. (نویسنده مسئول). kh.saber.ali@gmail.com

* زرنوشه فراهانی، حسن؛ خلیلی، صابر. (۱۴۰۰). بررسی و نقد دیدگاه سید قطب درباره نسبت دین و علم تجربی جدید. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۳(۸)، صص ۵۰-۷۵.
Doi: 10.22081/jqss.2021. 61466.1123

مقدمه و طرح مسئله

پیدا کردن طرحی نو برای نظام سیاسی و اجتماعی و تغییر سبک زندگی در قرون وسطی، انگیزه تغییرات در مبانی فکری و حرکت به سمت علوم تجربی جدیدی شد که دیگر همسوبودن با معارف دینی را بر خود لازم نمی‌دانست و بنابراین نسلی از اندیشمندان و هنرمندان با حرکت جهت‌داری در مقابل تمام فعالیت‌های کلیسا ایستادند و بر آن شدند انسان را به جای خداوند محور هستی قرار دهند و هستی‌شناسی جدیدی را تبیین کنند. این تغییرات در غرب به صورت یک تمدن جدید و قدرتمند ظهور کرد و سپس در مواجهه با دنیای اسلام، چالشی را پیش روی متفکران اسلامی قرار داد که موجب شد متفکران مسلمان با رویکردهای مختلفی در پی پاسخ به آن برآیند.

این دوره که همزمان با گسترش تمدن مدرن غربی در جوامع دیگر بود، سبب شد زندگی انسان با دانش و فرآورده‌های علوم تجربی غرب عجین شود و همگام با این اتفاق بود که با تغییر در ابزار رسانه و با جهت‌دهی اربابان آن، رسانه‌ها مسیر را برای ترویج علوم و آشنایی با تکنولوژی‌ها آسان کردند. در نتیجه جهان همچون دهکده‌ای کوچک شد که غفلت از این چرخه تصنعی را تعبیر به عقب‌ماندگی می‌کرد و سبب شد چشم فرهیختگان ممالک مختلف به دنبال علومی باشد که قدرت غرب را در آن می‌دانستند.

سید قطب یکی از متفکرانی است که در این مواجهه، با گذراندن سیر تطور خود به رویکردی خاص می‌رسد. سرایت افکار او در احزاب و گروه‌های سیاسی زمینه هرچه بیشتر اجرایی و عملیاتی شدن نظریه‌های او را نسبت به دیگر رویکردها هموار کرد. او به دنبال تبیین نقش تمدنی اسلام و انکار برتری جوامع غربی و حتی اثبات جاهلیت آنها بود (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۸۸-۱۰۵). او در کتاب *معالم فی الطریق* بیان می‌کند تعریف از متمدن بودن در اذهان مردم به صورت غلط شکل گرفته است و جامعه اسلامی یک جامعه متمدن است و از آنجا که به کاربردن واژه «متمدن» قید توضیحی بی‌نتیجه‌ای است که سبب تداعی مفاهیم غربی در ذهن خواننده می‌شود، از آوردن آن خودداری می‌کند

(ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، ص ۱۰۷). او نه مانند طنطاوی بود که بی‌محبا با تفسیر قرآن را در آیاتی که به پدیده‌های تجربی اشاره داشت، تبیین علمی کند و هر جا که مطالب علمی و آیات قرآن همخوانی نداشتند، دست به تأویل آیات بزند (ر.ک: طنطاوی، ۱۴۱۲ق) و نه مانند ذهبی و شاطبی بود که استفاده از غیرعلوم شناخته‌شده در عصر نزول قرآن را در تفسیر و تبیین آیات نپذیرد (ر.ک: ذهبی، ۱۳۶۹؛ شاطبی، ۱۴۲۲ق). سید قطب رویکرد خاص خود را داشت که هم به دنبال احیای تمدن اسلامی و زنده کردن بُعد سیاسی و اجتماعی دین بود و هم نگاهی همراه با تعامل سازنده به علوم تجربی داشت. در این نوشتار با مطالعه جایگاه علوم تجربی جدید در اندیشه تمدنی سید قطب، به دنبال پاسخی برای پرسش‌های ذیل هستیم:

۱. رویکرد سید قطب در مواجهه با علوم تجربی چگونه است؟

۲. چه اشکالاتی بر این نحوه مواجهه وارد است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا به توضیح مختصری از اندیشه تمدنی سید قطب براساس مکتوبات خود او می‌پردازیم و مبانی رویکرد او در مواجهه با علوم تجربی را بیان می‌کنیم و در گام بعد اندیشه و مبانی وی را ارزیابی خواهیم کرد.

۱. پیشینه تحقیق

در برخی جنبه‌های مرتبط با اندیشه سید قطب، پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

آقای کرم سیاوشی در کتاب تحلیل انتقادی مبانی و روش تفسیری سید قطب در فی ظلال القرآن و مقاله «ارزش دانش‌های کهن و نوین غیرمسلمانان در اندیشه سید قطب» در شماره ۱۵۶ مجله معرفت، نوزدهم آذر ۱۳۸۹ شماره ۹ (پیاپی ۱۵۶) و مقاله «بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از دیدگاه سید قطب» در مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۵، دوره ۳، شماره ۲ (پیاپی ۶) به این موضوع پرداخته است و به دسته‌بندی و ریشه‌یابی اندیشه‌های سید قطب از منظرهای مختلف همت گمارده و رویکرد او را با

توجه به شرایط محیطی و اجتماعی زندگی او بررسی و اشکالات روش تفسیری او را بیان کرده است. همچنین می‌توان به مقاله «بررسی مواجهه سید قطب و هشام شرابی با پدیده غرب: براساس مدل پدیدارشناسانه» از محمدعلی توانا و همکاران در شماره ۲۱ فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام اشاره کرد که با رویکرد پدیدارشناسی استعلایی هوسرل از نگاه این دو اندیشمند عرب، غرب را توضیح داده‌اند و مشکلات مواجهه با تمدن غرب را در جامعه اسلامی بررسی کرده‌اند. از مهم‌ترین مکتوبات در مورد سید قطب را می‌توان «روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب» اثر حمید پارسانیا و ایمان عرفان‌منش دانست که در دو فصلنامه علمی - پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ - شماره ۳ شماره ۲، منتشر شده است و در آن، مسیر تولید نظریه‌های این اندیشمند توضیح داده شده است و چهار حوزه‌ی معرفتی که وی بر آنها تأکید داشته تبیین شده است. آقای سیروس سوزنگر در کتاب اندیشه‌های سیاسی سید قطب به بررسی حکومت و الگوی حاکمیت در اندیشه وی پرداخته است. همچنین مقاله «درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره جوامع متمدن و غیرمتمدن» از سیدرضا مهدی‌نژاد و سیدعلیرضا واسعی در مجله تاریخ و فرهنگ، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ شماره ۱۰۱ و مقاله «مدرنیته و اندیشه احیاگر: مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب» از حمداله اکوانی و اردوان ارژنگ در مجله دانش سیاسی و بین‌الملل سال اول تابستان ۱۳۹۱ شماره ۲ که در آن به نقدهای سید قطب به ارزش‌های دنیای مادی مدرن پرداخته است و با روش هرمنوتیک، تناقض‌های معرفتی وی را بررسی کرده‌اند.

به‌طور کلی می‌توان گفت غالب کتاب‌ها و مقاله‌ها درباره تقابل اندیشه سید قطب با تمدن غرب، بررسی رویکرد اجتماعی و سیاسی وی است و از واکاوی جایگاه علوم تجربی در نظام فکری او غفلت شده است؛ بنابراین این مقاله با بررسی نسبت دین و علم تجربی جدید در اندیشه تمدنی سید قطب، نقاط مهم اندیشه او را که سبب حرکت و پویایی شده، تبیین کرده و سپس با اشاره به اشکالات اندیشه او، عدم تبیین صحیح جایگاه علوم تجربی را نقد کرده است.

۲. رویکرد سید قطب در مواجهه با علوم تجربی جدید

برای درک دقیق رویکرد سید قطب در مواجهه با علوم تجربی جدید، باید نظام فکری او در خصوص تمدن، جامعه، پیشرفت و توسعه مادی را تبیین کرد تا جایگاه علوم تجربی در آن مشخص گردد؛ چراکه علوم تجربی جدید حاصل زایش و گسترش یک تمدن در غرب است و درک رابطه این علوم با تمدن برخاسته از اسلام، بدون توجه به خاستگاه آن صحیح نیست. در این خصوص، می‌توان نکات کلیدی اندیشه وی را در موارد زیر دسته‌بندی کرد و توضیح داد:

۲-۱. تمدن در اندیشه سید قطب

تمدن نزد متفکران جهان به صورت‌های گوناگونی تعریف شده است، عده‌ای همچون آل‌وین تافلر (۱۹۲۸-۲۰۱۶م) تمدن را یک پدیده کاملاً مادی می‌دانند که هرچا گسترش پیدا کند، فرهنگ خاصی را حاکم می‌کند (ر.ک: تافلر، ۱۳۷۴، صص ۱۰۸-۱۰۹) و گروهی دیگر همچون ساموئل هانتینگتون (۱۹۲۷-۲۰۰۸م) آن را دارای دو بعد مادی و معنوی می‌بینند که در اندیشه ایشان توسعه مادی بر پایه دین و فرهنگ صورت می‌پذیرد (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۷۱). از منظر سید قطب نیز تمدن دارای دو بعد مادی و معنوی است. او این دو بعد را به یکدیگر وابسته نمی‌داند و بعد معنوی را اصل و ملاک قرار می‌دهد؛ البته او به بعد مادی و تولیدات صنعتی توجه دارد و از آن غافل نیست؛ ولی این پیشرفت‌ها را لازمه تحقق جامعه متمدن نمی‌داند؛ از این روی برای متمدن‌شدن، حداقل حداکثری در پیشرفت و عقب‌ماندگی در بعد مادی قائل نیست؛ چراکه توانایی اسلام در هماهنگی با پیشرفت‌های مادی هر دوره‌ای، رافع نیازهای مردم در آن جامعه است. در نتیجه تمدن اسلامی یا خود را با آنها هماهنگ می‌کند و از آنها بهره می‌برد و حتی به رشد آنها سرعت می‌بخشد یا در صورت عدم وجود پیشرفت‌های مادی، آنچه را احتیاج دارد، می‌سازد و توسعه می‌دهد (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۱۲۱-۱۲۲).

در نگاه وی جامعه متمدن تنها در قالب جامعه اسلامی متبلور می‌شود و منظور او از جامعه اسلامی آن جامعه‌ای است که اسلام به معنای حقیقی خود در آن اجرا می‌گردد،

نه اینکه فقط افراد مسلمان باشند (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، ص ۱۰۳). او سعی می‌کند در تبیین جامعه متمدن ملاک‌هایی را معرفی کند که آن را از جوامع دیگر متمایز کند. او چند ویژگی برای این تمدن برمی‌شمارد: حاکمیت خداوند، محوریت عقیده توحیدی، محوریت خانواده، ارزش‌یافتن انسانیت و خلیفه الهی بودن انسان (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۱۰۵-۱۱۲). در مقابل، جامعه‌ای که حاکمیت و تشریح که حق خداوند است، از او گرفته و آن را به انسان داده است، جامعه جاهلی معرفی می‌کند و مصداق تمام‌عیار آن را تمدن امروز غرب می‌داند (ر.ک: قطب، ۱۹۶۲م، ص ۱۱۹؛ قطب، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۷).

۲-۲-۲ عدم ارتباط علوم تجربی جدید با مبانی معرفتی تمدن غرب

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود پی‌بردن به رابطه علوم تجربی جدید با اندیشه‌های تمدنی است. در غرب با استفاده از دستاوردهای مختلف و با هیاوهی دانشمندان و رسانه‌ها، سبک زندگی خاصی که با علوم تجربی جدید و پیشرفت‌های مادی گره خورده است، آنچنان مطابق با هوای نفس انسانی و با شعار آسایش و لذت، ارزش‌های جدیدی را ایجاد کرد که کسی دیگر به دنبال ارزش‌های دینی و معنوی نبود. این شرایط فضای فکری هر متفکر آزاداندیش را تحت تأثیر خود قرار می‌داد، به نحوی که حتی با پی‌بردن به ماهیت سکولار و اومانستی تمدن غرب به ذهن خود اجازه هجوم به بعد مادی این تمدن را نمی‌داد. سید قطب با اینکه گسترش دستاوردهای مادی را سبب توسعه تمدن غرب می‌دید، ولی بعد مادی در اندیشه او به گونه‌ای خاص مهندسی می‌شود، به طوری که آن قسمت را که سبب تغییرات در اجتماع مردم و حرکت به سمت جاهلیت شده است، از بخش‌های خالی از انحراف جدا می‌بیند که می‌توان این موضوع را این‌گونه تبیین کرد:

۲-۲-۱. تقسیم علوم به ارزشی و محض

سید قطب بر این باور است که هرگز نمی‌شود پذیرفت که اندیشه عالم در روند علم بی‌تأثیر است. حداقل در مواردی که آن علم به هستی‌شناسی و ارزش‌ها گره خورده

است، یقیناً این ارتباط وجود دارد (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۱۶۹-۱۷۰). او دستاوردهای علمی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در تمدن غرب را مباحثی مبتنی بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تک‌بعدی و ناقص می‌داندست و برگرفتن این امور از تمدن غرب را برای مسلمانان که عقاید و مبانی جهان‌بینی، حکومت و غیره خود را از قرآن دریافت می‌کنند، جایز نمی‌داندست. وی این علوم را به‌عنوان علوم ارزشی مطرح می‌کرد (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۱۶۴-۱۷۰؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، صص ۲۱۳۱-۲۱۳۲). او بر این باور بود که در علوم ارزشی فرد مسلمان فقط باید به مصادر الهی رجوع کند (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، ص ۱۲۶)؛ البته او اقتباس در دسته‌ای از علوم را استثنا می‌کند؛ چرا که آنها را بی‌ارتباط با حیات فردی، اجتماعی و ارزش‌ها می‌داند (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۱۶۴-۱۶۵ و ۱۷۰-۱۷۶؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۲۰۷۴). وی علمی مانند شیمی، فیزیک، زیست‌شناسی، ستاره‌شناسی، پزشکی، صنعت، زراعت، شیوه‌های مدیریت و روش‌های کار فنی را وابسته به شرایع، اخلاق، ارزش‌ها و معیارهای جامعه اسلامی نمی‌داند و مبتنی بر پارادایم خاصی فرض نمی‌کند؛ بنابراین فراگرفتن آنها را خالی از انحراف می‌داند. وی این علوم را به‌عنوان علوم محض معرفی می‌کرد و با استفاده از این سخن پیامبر که فرمودند «انتم اعلم بامور دنیاکم»، گسترش علوم محض را به‌عنوان واجب کفایی می‌داندست که باید این علوم را از مسلمان و غیرمسلمان دریافت کرد؛ البته او خود می‌داند که سایه‌های فلسفی با هر علمی همراه است؛ پس تحذیر می‌دهد در ضمن استفاده از این علوم باید مراقب دشمنی سایه‌های فلسفی آن با بینش اسلامی بود (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۱۲۶-۱۳۵)؛ بنابراین سید قطب وجه مادی تمدن غرب را در این موارد قابل الگوگرفتن و تکمیل و ارتقاداتن تلقی می‌کند.

بر این اساس می‌توان گفت: از دیدگاه سید قطب علوم ارزشی یا به تعبیر دیگر علوم انسانی، در هر مکتبی متفاوت از مکتب دیگر تعریف می‌شود؛ اما علوم محض یا تجربی، فرامکتبی و مشترک میان انسان‌ها است؛ به تعبیر دیگر رابطه منطقی علوم انسانی اسلامی و علوم انسانی غربی «تباین» است؛ پس بهره‌گیری از علوم انسانی غربی ممنوع است؛ اما علوم تجربی، منفک از مبانی معرفتی تمدن غرب است؛ بنابراین مانعی در بهره‌گیری از آن وجود ندارد.

۲-۲-۲. ابزاربودن علوم محض برای علوم ارزشی

در اندیشه او شکل مادی تمدن اسلامی می‌تواند صورت‌های گوناگونی به خود بگیرد؛ چراکه مهم اصول و ارزش‌هایی است که تمدن اسلامی بر آن بنا شده است؛ بنابراین فرقی نمی‌کند جامعه در چه دوره‌ای از پیشرفت مادی قرار دارد، چه کشاورزی باشد یا صنعتی یا الکترونیکی (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، ص ۱۲۰).

او این نکته را که علوم محض ابزار ترویج اندیشه‌ها هستند، این‌گونه تبیین می‌کند: دستاوردهای تمدن غرب به دنبال گسترش دانش تجربی در جامعه، به همراه خود تفسیری از خداوند، انسان و هستی‌شناسی ارائه می‌دهد و نظریات مختلفی در حوزه اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی به دنبال دارد. سید قطب مبانی تمدنی غرب را برخاسته از اندیشه ماتریالیستی می‌داند که اولین تأثیر خود را در فراموشی ایمان و توحید به خداوند نشان داده است و به شکل سکولاریسم، دین و سیاست را از هم جدا کرد و با اومانیزم به جنگ انسانی آمده است که قرار بود خلیفه الهی بر روی زمین باشد؛ به عبارت دیگر علوم محض مبتنی بر پارادایم خاصی نیستند؛ ولی این علوم به همراه خود، دستاوردهایی را به جهان عرضه کردند که سبب شکفتی و جذب بشریت به آن شد و از این راه محصولات فکری و فلسفی غرب به‌عنوان خاستگاه این علوم تجربی شناخته شد (ر.ک: قطب، ۱۳۷۹، ص ۲۷۸؛ قطب، ۱۳۶۵، ص ۷۷).

او ریشه این تفکر خداگریز را در اندیشه پدیدآورندگان آن می‌داند که به دنبال نفی استیلای دین بوده‌اند و تاریخ گواه عواقب خطرناک این برخورد در تفکر اروپا و محصولات فکری نهضت‌های علمی در اندیشه کل بشر است (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، ص ۱۷۶). از منظر سید قطب نمی‌توان بعد مادی را نادیده گرفت و به علوم محض نپرداخت؛ چراکه دین اسلام مجموعه‌ای از قوانین و ارزش‌های جهان‌شمولی است که دارای جامعیت و واقع‌نگری است و به شکلی خاص از مباحث نظری صرف دوری می‌کند، به طوری که برای فهم آن باید در زندگی واقعی اجرا گردد و از این جهت است که می‌توان گفت متفکران غربی تصور صحیحی از اسلام ندارند؛ چون آنها مبانی دین اسلام را فقط به صورت نظری بررسی می‌کنند و از جامعیت و حوزه عمل آن

غفلت می‌کنند و توان هضم بعد مادی جوامع دیگر را نادیده می‌گیرند (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، صص ۶۰-۶۵).

۲-۳. رویکرد تفسیری سید قطب در مواجهه با آیات علمی

سید قطب جامعیت قرآن در مقاصد و اهداف نزول آن را که سبب هدایت و سعادت انسان می‌شود، می‌پذیرد و در تفسیر خود بیان می‌کند قرآن کتاب علم نیست، همچنان که کتاب حکومت و اقتصاد و فقه هم نیست، بلکه کتاب سازندگی و حرکت است که در حوزه انسان، عقیده، رفتار و روابط مربوط به انسان حقایق لازم را بیان می‌کند و بیان قوانین طبیعت به تناسب بحث و تبیین غایت و حکمت مطرح می‌گردد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۱۸۱-۸۲ و ۵۴۳-۵۴۵ و ج ۴، صص ۱۸۵۸ و ۲۳۷۶ و ج ۵، صص ۲۹۴۳). او برای جامعیت قرآن دلایلی ذکر می‌کند که می‌توان آنها را به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

- هماهنگی با فطرت بشر (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۴۷۲ و ج ۲، صص ۸۴۲ و ج ۳، صص ۱۳۷۹ و ج ۴، صص ۲۱۹۱)؛
- بیان قواعد اساسی و دائمی (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، صص ۱۳۷۹ و ج ۴، صص ۲۴۰۱ و ج ۵، صص ۳۱۵۲ و ۱۴۲۵)؛
- توان پاسخگویی به روز و مستمر (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، صص ۲۸۳۶)؛
- انعطاف در برنامه‌ریزی (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، صص ۸۳۳)؛
- ضرورت اخذ برنامه واحد و هماهنگ (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۱۷۹ و ۵۳۲ و ج ۲، صص ۸۹۶)؛
- تحقق واقعی عبادت (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۳۶۷).

سید قطب با انتخاب این رویکرد، قرآن را دارای هیچ‌گونه بیانی در تحدید علوم محض نمی‌داند و معتقد است اگر در آیه‌ای هم بحث از علوم تجربی شده است، صرفاً برای بیان یک حکمت دیگر است، نه اینکه درصدد بیان قواعد و قوانین طبیعی باشد؛ پس در هیچ کجای تفسیر و نوشته‌های او بحث تقابل علم و دین به صورت مصداقی در علوم محض خودنمایی نمی‌کند.

۲-۴. حرکت به سمت تمدن اسلامی

او با رویکردی که اتخاذ کرده بود، در گام اول به نقد تمدن غرب پرداخت و راهکار خود برای تشکیل جامعه اسلامی را ارائه کرد؛ ولی به خوبی می دانست که باید برای این جامعه اسلامی مبانی استواری را استخراج کند؛ پس به اقدامات اصلاحی در اندیشه اسلامی دست زد که البته هیچ گونه تحولی را در علوم محض در پی نداشت.

۲-۴-۱. ایجاد معارف جدید و پویا

سید قطب در اشکال گرفتن به حکومت های اسلامی بعد از پیامبر ﷺ تا زمان خود به پایه های عقیدتی آنها اشکال می کند و در تأثیرپذیری آنها از فلسفه ای که خاستگاه غربی دارد، تردید وارد می کند. او علم کلام را بیانگر اعتقادات کامل مسلمانان نمی دانست؛ چراکه فقط با روش عقلی به دفاع از اسلام می پردازد و همچنین خالی از یک بخش مهم است. او مهم ترین قسمت در هر دین را که سبب تقویت ایمان در قلوب مسلمانان می شود، سبک زندگی و برپایی شعائر الهی می داند (ر.ک: حج، ۳۲) که تنها در فقه با نگاه احکام، درباره آن صحبت می شود. این نقص عظیم در ساختار ارزش های دینی سبب شد او به دنبال استخراج مفاهیم و حیانی از دل قرآن به جای پرداختن به علم کلام برآید. سید قطب قرآن را وسیله ای برای انشای ضوابط فکری و پیراستن قلب و عقل از اوهام و خرافات و اندیشه های جاهلی می داند. به نظر وی اسلوب علم کلام را باید با توجه به مبانی عقیدتی دین اسلام بنا کرد که همراه با استقرا، تجربه و مشاهده است و ایجاد تحرک و اثربخشی می کند؛ زیرا در قاموس قرآن مباحث اعتقادی همراه با انسان شناسی به عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین است و این امر سبب می گردد معارف دینی در واقعیت زندگی بشری جای بگیرند، برخلاف علم کلام که جایگاه واقعی خود را در زندگی از دست داده است و تجربه بشری به آن راهی پیدا نمی کند (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، صص ۱۲۰۴ و ۱۲۲۷).

او در تبیین این اندیشه خود دو کتاب مقومات التصور الاسلامی و خصائص التصور الاسلامی را نگاشت. او این گونه نتیجه می گیرد که چون هر تمدن و جامعه ای، قوام خود

را از اندیشه و جهان بینی مطرح شده در آن می گیرد، پس باید قبول کرد که با داشتن جهان بینی ای برخاسته از علم کلام ناقص نمی توان به جامعه اسلامی واقعی دست پیدا کرد. پس باید از این علم ناقص دست کشید و به دنبال اصلاح آنها برآمد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵).

۲-۴-۲. تشکیل حکومت اسلامی

از نگاه سید قطب فقط با تأسیس یک جامعه اسلامی حقیقی می توان از سلطه تمدن غرب آزاد شد و سخنرانی و نوشتن کتاب و مقاله هیچ نیازی از بشر را درمان نمی کند؛ چون تشکیل جامعه، یک جهاد همه جانبه علیه حکومت بشر در تمام ابعاد و سیستم های مدیریتی است (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ص ۴۵؛ قطب، ۱۳۶۵، ص ۲۳۳).

در اندیشه سید قطب تمدن اسلام به گونه ای نیست که بخش های متفاوت آن فارق از یکدیگر بتوانند ماهیت اسلام را حفظ کنند؛ بنابراین او برای هر جامعه ای که اسلامی نباشد، عنوان جاهلی را جعل می کند. او اسلام را با دو بخش عقیده و برنامه به گونه ای با یکدیگر ترکیب شده می دانست که می توان دین را برنامه ای متکی بر عقیده دانست. او عقیده را شناخت خدا، جهان، انسان و روابط بین آنها می داند و برنامه را به صورت شرح سازمان های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی تعریف می کند (ر.ک: قطب، ۱۳۸۶، صص ۱-۱۰؛ قطب، ۱۹۷۹م، صص ۷۵-۱۰۰). با توجه به اینکه او هماهنگی عقیده و برنامه را گسترده می بیند و در ارتباط با جهان هستی و نظام آفرینش تعریف می کند، طراحی آن را در حیطه قدرت انسان نمی داند. او تنها راه تشکیل تمدن اسلامی را در ایجاد حکومت اسلامی می داند و از این لحاظ تشکیل حکومت اسلامی برای او راهبرد اصلی است و راهکار آن را تنها در جهاد می بیند (ر.ک: قطب، ۱۳۷۲، صص ۳۷-۴۰). پس به وضوح می توان گفت در اندیشه سید قطب اسلام ماهیتی کاملاً سیاسی دارد. از نظر سید قطب، غرب فاقد ارزش هایی است که بتواند به پشتوانه آن جامعه جهانی را اداره کند و این اسلام است که دارای ارزش های نوین برای بشریت است (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، ص ۲).

۳. نقد رویکرد سید قطب در مواجهه با علوم تجربی جدید

۳-۱. ناقص بودن نظام معرفتی سید قطب

سید قطب با دغدغه از بین رفتن هویت دینی در جوامع اسلامی و برای مقابله با تأثیر پیشرفت‌های مادی در جامعه، که همراه با افکار سکولاریستی و اومانیستی بود، رویکردی را انتخاب کرد که براساس آن دیگر توسعه‌یافتگی را نباید در پیشرفت مادی دید، بلکه باید اخلاق‌مداری جامعه و اجراء احکام در جامعه را ملاک ارزیابی قرار داد. از همین روی بود که با وجود منفی‌بودن نگاهش به تمدن غرب و نزدیک‌دانستن نابودی آن، برگرفتن بی‌ضابطه علوم محض را جایز دانست و برای آنها حدی مشخص نکرد (ر.ک: قطب، ۱۹۷۹م، ص ۴).

سید قطب با پذیرش این علوم، اندیشه خود را با پارادوکسی در واقعیت مواجه کرد که آیا می‌شود تکنولوژی غرب را از فرهنگ آن جدا دانست. او بر خلاف عموم متکلمان که تنها به مباحث نظری می‌پردازند، وارد مباحث عملی می‌شود و اندیشه خود را برای ساخت یک تمدن اسلامی سازماندهی می‌کند و انتظار می‌رود همان‌گونه که به تمدن غرب اشکال وارد می‌کند، به چگونگی و تغییراتی که به واسطه تمدن اسلامی ایجاد می‌شود، اشاره کند؛ ولی جای این مباحث همیشه در نوشته‌های وی خالی بود؛ به عبارت دیگر اگر او مطابق اندیشه خود که مطرح شد، رابطه هست‌ها و باید‌ها را پذیرفت و بیان کرد که نوع ایدئولوژی و شیوه اندیشه جامعه با یکدیگر در ارتباط هستند و اخلاقیات، آداب و رسوم و مسائل معنوی در جامعه برخاسته از ایدئولوژی حاکم بر آن جامعه است (ر.ک: قطب، ۱۳۸۶، ص ۲۲) و دستاوردهای این تمدن را گره‌خورده با هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دانست (ر.ک: قطب، ۱۳۸۶، صص ۱۶۴-۱۷۰؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، صص ۲۱۳۱-۲۱۳۲)، در گام بعدی خود باید به علوم تجربی اسلامی می‌پرداخت و نقطه آغازین این حرکت را دقیقاً در مقابل گفته فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) جای‌نمایی می‌کرد که قبول نداشت بگوییم: «با جهان چنان‌که هست، ارتباط برقرار کنیم، نه چنان‌که انتظار داریم باشد...؛ اما روشی جدید برای برقرار کردن ارتباط با جهان وجود دارد و آن روشی است که می‌تواند حدود فرمانروایی آدمی را گسترش دهد تا بر همه

چیزها کارایی داشته باشد» (تدهوارد و جرمی ریفکین، ۱۳۷۴، ص ۳۷). او باید مشخص می‌کرد آیا می‌خواهد جهان را بشناسد یا بسازد. او علوم تجربی را از این رابطه استثنا کرد و در واقع رابطه هست‌ها و بایدها را منقطع دانست و گزارش‌های حاکی از بُعد نظری تمدن اسلامی را مرتبط با علوم تجربی نمی‌دانست، بلکه آنها را صرفاً تعهدی در قبال شارع می‌دید و این خلاف اندیشه دینی است؛ چراکه وقتی امری مطلوب در بعد نظری ثابت شد که حقیقت دارد، لاجرم مقدمات آن ضرورت بالقیاس پیدا می‌کنند؛ یعنی از آن جهت که این مقدمات علل و اسباب رسیدن به این نتیجه مطلوب هستند، پس وجود آنها ضرورت دارد و به این صورت است که همه «بایدها» از «هست‌ها» ناشی می‌شوند؛ مثلاً وقتی در مقوله «هست‌ها» داریم زندگی انسان ابدی است، باید ایدئولوژی‌ها و به تعبیر دقیق «بایدها»ی مبتنی بر این اصل را تبیین کنیم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، صص ۴۲۵-۴۲۸) یا اگر در «هست‌ها» داریم که علت خلقت انسان، رسیدن به کمال و قرب الهی است، نمی‌توان دیگر در ایدئولوژی خود اسباب غفلت‌زا را ترویج کرد یا آنکه اگر در جهان‌بینی، «ربا» را آتش و عذاب الهی دیدیم، نمی‌توان ایدئولوژی‌ای را مطرح کرد که اقتصاد آن با بانک ربوی فعالیت کند یا اگر در «هست‌ها» علت خلقت را در خالقیت خداوند دیدیم، نمی‌توانیم در ایدئولوژی خود داروین را مطرح کنیم و قس علی هذا. درحالی‌که اندیشه سید قطب به دنبال مدیریت ابداعات علمی است تا بتواند هم جایگاه خلیفه الهی را برای انسان حفظ کند و هم کامیابی دنیوی را تأمین کند.

۲-۳. بی‌توجهی به تأثیر متقابل علوم ارزشی و علوم محض

با شروع تفکر در فلسفه علم، اثبات شد که برخی پیش‌فرض‌های متافیزیکی در نظریه‌پردازی‌های تجربی، روش‌های علم تجربی و... دخالت دارند که جای تأیید یا انکار آن در علوم ارزشی است؛ ولی با وجود این برای معنادار بودن فعالیت علمی باید آنها را پذیرفت (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۳۸)؛ همان‌گونه که تسلط تفکر دینی بر اندیشه محققان، سبب تمایزاتی در انگیزه تعلم، گستره داده‌ها، چگونگی پردازش (ادبیات علمی)،

تحلیل و نتیجه‌گیری، کاربرد علم و درنهایت شکل‌گیری شخصیت محقق می‌شود. پس می‌توان گفت علوم ارزشی و علوم محض دارای ارتباطاند و به بیان دقیق می‌توان بیان کرد علوم تجربی سبب تحول و تغییردهنده سبک زندگی بشر هستند؛ ولی جهت این تغییر بر عهده علوم انسانی است (فروند، ۱۳۶۲، ص ۱۳۹). این جهت‌دهی و تغییر عملی یک حرکت دیالکتیک سازنده است و به صورت مستمر سبب رشد و تکامل می‌شود. پس اگر هر یک از دو طرف این چرخه، ماهیتی متفاوت داشته باشد، مسلماً نتیجه نیز تغییر می‌کند؛ به بیان دیگر شکی نیست که اندیشمندان مسلمان، بحث درباره بسیاری از علوم ارزشی را در علوم انسانی فعلی، به صورت متقن و استوار به نتیجه رسانده‌اند؛ البته برخی علوم انسانی هم تولیدشده غرب است، مثل روان‌شناسی که امروزه در جامعه اسلامی نیز دارای کارایی و پذیرفته شده است. این علوم به صورت مستقیم یا غیرمستقیم سبب رشد یا تغییرات در علوم تجربی جدید می‌شوند و حتی می‌توانند تولید فرآورده‌های مادی جدیدی را به همراه داشته باشند. از سوی دیگر بازخورد عملی این تولیدات و پدیده‌های تجربی سبب تغییر، تصحیح و تکمیل نظریات در علوم انسانی می‌شود. این ارتباط عملی علوم محض و علوم ارزشی، چرخه‌ای را ایجاد کرده است که نمی‌توان آن را به سادگی از هم جدا کرد.

۳-۳. فقدان بحث از علوم تجربی اسلامی

باید به این نکته توجه کرد که شیوه بحث در علوم نظری اسلامی، همواره با روشی عقلی و نقلی بوده است که رابطه بین این معارف عقلی و نقلی یا به تعبیر دیگر علم و دین، در هندسه معرفتی خاصی تبیین می‌گردد. اندیشه غالب متکلمان مسلمان را می‌توان به‌طور خلاصه این‌گونه بیان کرد که علم در هر حیطه‌ای منوط به عدم مخالفت با شرع است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸) و همین‌گونه است نقش عقل در اندیشه سید قطب که آن را تحت الشعاع کلام خداوند می‌داند و مستقل نیست؛ به عبارت دیگر او عقل استنباطی را که در خدمت نقل است، قبول دارد (ر.ک: پارسایا، ۱۳۹۰، صص ۵۷-۵۸). از سوی دیگر او در تعریف دین آن را صرف معرفت نظری نمی‌داند، بلکه در ارتباط با واقعیت عملی

می‌بیند. در نتیجه اندیشه او با اینکه اصولی مشترک با دیگر متفکران دارد، با تعریفی که از دین می‌کند، رویکردی خاص خود را ایجاد می‌کند که متأسفانه به سازماندهی آن نپرداخته است؛ زیرا چالشی که روبروی سید قطب قرار می‌گیرد، به مراتب طاقت‌فرساتر از مشکلات اندیشمندان دیگر است. توضیح آن چنین است که آنها در حیطه معارف نظری به طرح بحث درباره ارتباط علم و دین می‌پرداختند و با این بیان که علوم عقلی همگی مورد قبول شارع‌اند و علوم تجربی کاشفیت از فعل الهی دارند، از بحث درباره علوم تجربی دوری می‌کردند و آنها را مورد قبول شارع می‌دانستند و این علوم را با توجه به انگیزه عالم آن ارزیابی می‌کردند (ر.ک: پارسا، ۱۳۸۸)؛ ولی او بیان معارف دینی را همراه با واقع‌نگری خارجی مطرح می‌کند؛ پس لزوماً باید به آن دسته از علوم تجربی‌ای می‌پرداخت که آثار تمدنی به همراه داشتند و این همان کاری بود که اندیشمندان غرب برای رهایی از تمدن دینی قرون وسطی و سیطره تمدن مدرن غرب صورت گرفت؛ ولی وی به این نکته توجه نمی‌کند که مسلمانان نیز برای مدون کردن و نظام‌مند کردن آنچه دارند، باید چرخه‌ای را ایجاد کنند و به یک تفکر و تجربه عملی مختص به تمدن خودشان پردازند و حیطه جدیدی را برای آن تعریف کنند؛ پس متفکران مسلمان در قسمت مبانی نظری باید در چهار حوزه به تبیین رویکرد خود پردازند و متعاقب آن در قسمت علوم تجربی به مشخص کردن اصول و روش‌های متناسب آن اقدام کنند.

۳-۱-۳. هدف از علوم تجربی

از آن روی که علوم مختلف در حقیقت صورت توسعه‌یافته‌ها و هدف‌های مختلف‌اند، با تکامل ایمان و ارتقای ابزارها می‌توان به تغییر یافته‌های گذشته دست زد (ر.ک: حسنی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۶)؛ به عبارت دیگر باید توجه داشت که علوم تجربی به‌عنوان یک ابزار برای رسیدن انسان به قرب الهی استخدام می‌شوند و از این روی دایره آن مشروط به کارآیی آن در این مقصد می‌شود و طبیعی است یافته‌های تجربی تغییر می‌کنند و حیطه‌بندی جدیدی از علوم تجربی ایجاد خواهد شد؛ مثلاً از وقوع بحران‌های

زیست محیطی و ساخت تسلیحات کشتار جمعی و... جلوگیری می شود و علوم دستیابی به آنها بی ثمر محسوب می گردد.

۲-۳-۳. منابع در علوم تجربی

در علم دینی ما از سه منبع عقل، نقل و تجربه بهره می بریم و گزاره های مختلف را با این منابع ارزیابی می کنیم. معنی این عبارت آن نیست که آزمایشگاه و نظریه پردازی را در این علوم تعطیل می کنیم، بلکه برعکس در داده های تجربی که امروزه یقین آور بودن را برای خود آفت می دانند، به کاوش و تولید علمی می پردازیم که ما را به سوی یقین حرکت دهند و از منبع نقل و عقل معتبر، در این مهم بهره می بریم. توضیح علت استفاده از گزاره های عقلی و نقلی در ادامه می آید.

۳-۳-۳. روش های تبیین پدیده ها

همان گونه که بیان شد، علمی نافع است که سبب تقرب انسان به درگاه خداوند شود و این مهم باید در متن علوم نهادینه شود تا همیشه قدرت الهی دیده شود و انسان آن گونه که فرانسیس بیکن گفت سر طغیان بر ندارد و به دنبال تغییر عالم بر نیاید؛ به عبارت دیگر از آنجا که علم سکولار نیست، باید به گونه ای تبیین و به نوشته در آید که عالم را نیز سکولار نکند.

اهداف علمی دانشمندان و نگرش های عام جهان بینی آنان در نحوه شکل گیری علم تأثیر می گذارد؛ زیرا اهداف علمی دانشمندان، نوع پرسش های نظری آنان را تحت تأثیر قرار می دهد و با توجه به جهان بینی و فضای ذهنی رایج در روزگار خود و با تحت تأثیر قرارداد پارادایم ها، گونه های خاصی از پاسخ ها را شایسته فحص و بحث می دانند و این تأثیر گذاری نه تنها در مقام گردآوری علم، بلکه در مقام داوری و آزمون پذیری نیز ظاهر می گردد (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۳۶۵).

۴-۳-۳. غایت انگاری علوم تجربی

دین با داشتن منابع و روش و ملاک های ارزیابی به دنبال رشد و تعالی بخشی به مردم

است و حرکت به سوی قرب الهی را مطلوب خود می‌داند؛ درحالی که علوم تجربی جدید که با توجه به مبانی شان سکولار هستند، جز به توسعه به چیزی نمی‌اندیشد و هدفی از این توسعه ندارند و نزاع علم دینی با علم سکولار، نزاع تقدم تعالی طلبی بر توسعه طلبی است.

علوم پایه و تجربی غرب، در مواد درسی خود تنش‌های فرهنگی سریع و آشکاری به دنبال نمی‌آورند؛ ولی به‌طور غیرمستقیم و ناخودآگاه مبانی نظری و متافیزیک خود را در ذهنیت نوآموزان رسوب می‌دهند (ر.ک: گلشنی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۱).

۳-۴. نقد رویکرد تفسیری سید قطب در مواجهه با آیات علمی

شهید مطهری تفسیر علمی را به سید قطب و فرید وجدی نسبت می‌دهد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۵)؛ درحالی که سید قطب به تفسیر علمی اشکال می‌کند و بر این باور است که هدف قرآن تبیین یک اندیشه و نظام جامع برای ایجاد امتی است که قرار است نقش رهبری بشریت را بر عهده بگیرد؛ از این روی آن را خالی از علوم تجربی می‌داند و وظیفه آن را تبیین یک تصویر کلی از هستی، ارتباط انسان با خالق این هستی و وضعیت انسان در این هستی می‌داند و بیان می‌کند در این نظام، انسان می‌تواند همه توانایی خود را به کار بگیرد و در مباحث علمی به نتایج مورد نظر خویش برسد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۱۸۱-۱۸۲ و ج ۳، ص ۱۳۹۹ و ج ۴، ص ۲۳۷۶)؛ البته او در جای دیگر مطرح می‌کند که چه نظریات و چه حقایق علمی، هیچ کدام توانایی مقابله با نص قرآن را که مشتمل بر حقایق قطعی است، ندارد. او راه حل خود را در اجتناب از تطبیق بیان می‌کند (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۸۲ و ج ۶، ص ۲۳۷۶ و ج ۴، ص ۲۴۵۸). این بیان سید قطب کافی است که در موارد متعددی که آیات توانایی ورود به بحث علمی را دارند از زاویه دید دیگری به موضوع نگاه کند و این خود پاک کردن صورت مسئله و فرار به جلو از طرح بحث نزاع علم و دین است.

برای مثال در ذیل تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»

(یونس، ۵) با اینکه آیه از مبانی علم نجوم صحبت می‌کند، او به راحتی از آن عبور می‌کند و درک آن را نیازمند به تخصص نمی‌داند و بیان می‌کند این گونه می‌توان جلال و شکوه هستی را درک کرد و اگر به علم تجربی جدید برای درک هستی پناه ببریم، گنج و متحیر می‌شویم (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۷۶۵ و ج ۶، ص ۳۶۳۳).

یا در آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون، ۱۲) با اینکه ظاهر آیه توان تطبیق با نظریه تکامل را دارد، این کار را جایز نمی‌داند؛ چراکه مطالب علمی در معرض تغییر است و نسبت دادن آن به بیان قرآن که مطلق و نهایی است، صحیح نیست (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، صص ۱۸۵۷ - ۱۸۵۸).

همچنین وی موضوعاتی مانند حرکت خورشید، خلقت انسان و چگونگی پیدایش زمین را که دیدگاه‌های دانشمندان در مورد آنها همراه با تغییر و تحول است، مطرح می‌کند و با استدلال خود تطبیق و تحمیل نظریات علمی بر ظواهر آیات را رد می‌کند (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۱۸۳ - ۱۸۴).

به خوبی آشکار است که استدلال او برای رد کردن تطبیق صحیح است؛ ولی این موضوع دردی از رابطه علم و دین دوا نمی‌کند و او با فرار از این موضوع هیچ پیشنهادی را در خصوص به کارگیری علوم تجربی جدید در دانش‌های دینی تبیین نمی‌کند.

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. از منظر سید قطب تمدن دارای دو بعد مادی و معنوی است که این دو بعد به یکدیگر وابسته نیست و بعد معنوی اصل و ملاک است.
۲. از دیدگاه سید قطب جامعه متمدن تنها در قالب جامعه اسلامی متبلور می‌شود و جامعه اسلامی آن جامعه‌ای است که اسلام به معنای حقیقی خود در آن اجرا می‌گردد، نه جامعه‌ای که افراد آن مسلمان هستند.
۳. سید قطب با تقسیم علوم به علوم ارزشی و علوم محض، اخذ علوم ارزشی را از تمدن غرب جایز نمی‌داند و معتقد است در این نوع علوم باید فقط به مصادر الهی

رجوع کرد و در علوم محض مانند شیمی، فیزیک، زیست‌شناسی، ستاره‌شناسی، پزشکی، صنعت، زراعت و شیوه‌های مدیریت، او بر این باور است که وابسته به شرایع، اخلاق، ارزش‌ها و معیارهای جامعه اسلامی نیستند؛ پس فراگرفتن آنها را خالی از انحراف می‌داند.

۴. در اندیشه سید قطب شکل مادی تمدن اسلامی می‌تواند صورت‌های گوناگونی به خود بگیرد؛ زیرا مهم اصول و ارزش‌هایی است که تمدن اسلامی بر آن بنا شده است.
 ۵. سید قطب به جامعیت قرآن معتقد است؛ ولی جامعیت آن را در مقاصد و اهداف نزول آن می‌داند که سبب هدایت و سعادت انسان می‌شود و قرآن کتاب علم را نمی‌داند؛ همچنان که کتاب حکومت و اقتصاد و فقه نیز نمی‌داند.

۶. سید قطب به جای پرداختن به علم کلام، به دنبال استخراج مفاهیم و حیانی از درون قرآن است؛ چون وی علم کلام را بیانگر اعتقادات کامل مسلمانان نمی‌داند.

۷. در اندیشه سید قطب اسلام ماهیتی کاملاً سیاسی دارد و او تنها راه تشکیل تمدن اسلامی را در ایجاد حکومت اسلامی می‌داند؛ از این رو تشکیل حکومت اسلامی برای او راهبرد اصلی است که راهکار آن را تنها در جهاد می‌بیند.

۸. نقدهایی بر سید قطب وارد است: نظریه بازگشت وی رویکردی عملیاتی دارد؛ ولی ناظر به مبانی اندیشه‌ای در علوم نظری و تجربی است. او در ضمن نقد تمدن غرب، تمدنی را به جهان عرضه می‌کند که در مباحث نظری صحبت از علوم ارزشی می‌کند؛ ولی در سبک زندگی فقط به دنبال حکومت است و قدرت برای اجرای احکام ظاهری در آن موضوعیت دارد. او از این نکته که سبک زندگی مردم با علوم محض هر تمدنی رابطه دارد، غفلت کرده است و فارغ از این مقال شده است که باید در جامعه اسلامی شیوه و حیطه به کارگیری علوم تجربی را مشخص کند و نتیجه این غفلت یک گفتمان انتقادی در مبانی نظری و یک گفتمان متوهم سنت‌گرا در بعد مادی شده است. در نتیجه درک او از ارتباط علوم محض و ارزشی صحیح نیست. او ناچار به غلط حیطه بحث تمدنی خود را در علوم ارزشی تمام دانست و به کارگیری علوم محض را بدون مرزها کرد. از سوی دیگر چون همواره به دنبال نتیجه عملی دیدگاه‌هایش بود و هیچ‌گاه موفق

به اجرای آنها نشد، از تصور و رفع نظری مشکلاتی که با اجرای اندیشه‌اش در عمل روی می‌داد، ناکام ماند؛ بنابراین با توجه به مشخص نبودن جایگاه علوم تجربی در نظریه بازگشت او، فعالیت تمدن‌سازش دچار خلل است و بازبینی این نظریه توسط اسلاف فکری او می‌تواند گام مهمی برای جهان اسلام باشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. پارسانیا، حمید. (۱۳۸۸). علم و هویت. فصلنامه حکمت اسراء، (۱)، صص ۲۹-۳۶.
۲. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
۳. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). عرفان‌منش، ایمان، روش‌شناسی بنیادین معرفت اجتماعی سید قطب. دو فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، (۲)، صص ۶۳-۹۳.
۴. تافلر، آلوین؛ تافلر، هایدی. (۱۳۷۴). به سوی تمدن جدید: تفکر ساسی در موج سوم (مترجم: محمدرضا جعفری). تهران: سیمرخ.
۵. تدهوارد؛ جرمی ریفکین. (۱۳۷۴). جهان در سراسییبی سقوط (مترجم: محمود بهزاد). تهران: سروش.
۶. توانا، محمدعلی؛ کامکاری، محمد و مصطفوی منتظری، سیدمحمدجواد. (۱۳۸۹). بررسی مواجهه سید قطب و هشام شرابی با پدیده غرب: براساس مدل پدیدارشناسانه. فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، (۲۱)، صص ۷-۳۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (چاپ چهارم). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حسنی، سیدحمیدرضا؛ علی‌پور، مهدی و موحد ابطیحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۸۷). علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. حمداله اکوانی، اردوان ارژنگک. (۱۳۹۱). اردوان، مدرنیته و اندیشه احیاگر: مروری بر اندیشه سیاسی سید قطب. مجله دانش سیاسی و بین‌الملل، (۲)، صص ۳۳-۵۴.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹). کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه قم.
۱۱. ذهبی، محمدحسین. (۱۳۶۹). التفسیر و المفسرون (چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. سوزنگر، سیروس. (۱۳۸۳). اندیشه سیاسی سید قطب. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۱۳. سیاوشی، کرم. (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی نظریه جامعیت قرآن از دیدگاه سید قطب. فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۳ (۶)، صص ۷-۲۵.
۱۴. سیاوشی، کرم. (۱۳۸۹). ارزش دانش‌های کهن و نوین غیرمسلمانان در اندیشه سید قطب. معرفت، ۱۹ (۱۵۶)، صص ۱۰۱-۱۱۸.
۱۵. سیاوشی، کرم. (۱۳۸۹). تحلیل انتقادی مبانی و روش تفسیری سید قطب در فی ظلال القرآن. تهران: نشر بین‌الملل.
۱۶. سید قطب. (۱۳۶۵). فاجعه تمدن و رسالت اسلامی (مترجم: علی حجنتی کرمانی). تهران: القبس.
۱۷. سید قطب. (۱۳۷۲). ما چه می‌گوییم (مترجم: سیدهادی خسروشاهی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. سید قطب. (۱۳۷۹). عدالت اجتماعی در اسلام (مترجمان: محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۱۹. سید قطب. (۱۳۸۶). آینده در قلمرو اسلام (مترجم: سیدعلی خامنه‌ای). تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۲۰. سید قطب. (۱۴۲۳ق). خصائص التصور الاسلامی. قاهره: دارالشروق.
۲۱. سید قطب. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. قاهره: دارالشروق.
۲۲. سید قطب. (۱۴۲۷ق). السلام العالمی و الاسلام. بیروت: دارالشروق.
۲۳. سید قطب. (۱۹۶۲م). الاسلام و مشکاة الحضاره. قاهره: داراحیاء کتب العربیه.
۲۴. سید قطب. (۱۹۷۹م). معالم فی الطريق. بیروت: دارالشروق.
۲۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۲۲ق). الموافقات فی اصول الشریعه (مصححان: عبدالله دراز و عبدالسلام عبدالشافی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. طنطاوی جوهری. (۱۴۱۲ق). الجواهر فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. فروند، ژولین. (۱۳۶۲). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی (مترجم: علی محمد کاردان). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۸. گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۴). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی (مشکات). (چاپ دوم). قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. مهدی‌نژاد، سیدرضا؛ واسعی، علیرضا. (۱۳۹۷). درآمدی انتقادی بر دیدگاه سید قطب درباره جوامع متمدن و غیر متمدن. تاریخ و فرهنگ، ۵ (۱۰۱)، صص ۶۵-۸۳.
۳۳. هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۸). برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی (مترجم: محمدعلی رفیعی). تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

References

* The Holy Quran.

1. Ekvani, H., & Arjang, A. (1391 AP). Ardavan, Modernity and Revival Thought: A Review of Seyyed Qutb's Political Thought. *Journal of Political Science and International*, 1(2), pp. 33-54. [In Persian]
2. Freund, J. (1362 AP). *Theories related to humanities*. (Kardan, A. M. Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
3. Golshani, M. (1385 AP). *Science, religion and spirituality on the eve of the twenty-first century*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
4. Golshani, M. (1394 AP). *From secular science to religious science*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
5. Hassani, S., H. R., & Alipour, M., & Movahed Abtahi, S. M. T. (1387 AP). *Religious science; Opinions and considerations*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
6. Howard, T., & Jeremy R. (1374 AP). *The world is falling downhill*. (Behzad, M. Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]
7. Huntington, S. (1378 AP). *The Clash of Civilizations and the Reconstruction of the World Order*. (Rafiei, M. A, Trans.). Tehran: Cultural Research Office. [In Persian]
8. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *The Status of Reason in the Geometry of Religious Knowledge* (4th ed.). Qom: Esraa Publishing Center. [In Persian]
9. Khosropanah, A. (1379 AP). *New Theology*. Qom: Qom Seminary Studies and Research Center. [In Persian]
10. Mahdi Nejad, S. R., & Vasei, A. R. (1397 AP). A Critical Introduction to Sayyid Qutb's View of Civilized and Non-Civilized Societies. *Journal of History and Culture*, 5(101), pp. 65-83. [In Persian]
11. Mesbah Yazdi, M. T. (1388 AP). *Quranic teachings: theology, cosmology, anthropology (Mishkat)*. (2nd ed.). Qom: Imam Khomeini Educational & Research Institute Publications. [In Persian]

12. Motahari, M. (1374 AP). *Principles of Philosophy and Method of Realism*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
13. Parasania, H. (1390 AP). *Critical methodology of Sadra's wisdom*. Qom: Kitab Farda. [In Persian]
14. Parsania, H. (1388 AP). Science and identity. *Journal of Isra' Hikmat*, (1), pp. 29-36. [In Persian]
15. Parsania, H. (1391 AP). Mysticism, faith, the basic methodology of social knowledge of Seyyed Qutb. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 2(2), pp. 63-93. [In Persian]
16. Sayed Qutb (1372 AP). *What we say*. (Khosroshahi, S. H. Trans.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
17. Sayed Qutb (1979). *Ma'alim fi al-Tariq*. Beirut: Dar Al-Shorouq.
18. Sayed Qutb. (1365 AP). *The catastrophe of Islamic civilization and mission*. (Hojjati Kermani, A. Trans.). Tehran: Al-Qabas. [In Persian]
19. Sayed Qutb. (1379 AP). *Social Justice in Islam*. (Gerami, M. A., & Khosroshahi, S. H. Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
20. Sayed Qutb. (1386 AP). *The future in the realm of Islam*. (Khamenei, S. A. Trans.). Tehran: Islamic Publishing and Culture Office. [In Persian]
21. Sayed Qutb. (1423 AH). *Khasa'is al-Tasawor al-Islami*. Cairo: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
22. Sayed Qutb. (1425 AH). *Fi Zalal al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
23. Sayed Qutb. (1427 AH). *al-Salam al-Alemi va al-Islam*. Beirut: Dar Al-Shorouq. [In Arabic]
24. Sayed Qutb. (1962). *al-Islam va Mishkat al-Hazarah*. Cairo: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
25. Shatibi, I. (1422 AH). *al-Muwafiqat fi Usul al-Sharia*. (Daraz, A., & Abdul Shafi, A, Trans.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
26. Siavashi, K. (1385 AP). A comparative study of the theory of comprehensiveness of the Qur'an from the perspective of Seyyed Qutb. *Journal of Quranic and Hadith Sciences*. 3(6), pp. 7-25. [In Persian]

27. Siavashi, K. (1389 AP). *Critical analysis of the principles and interpretive method of Sayyid Qutb in Fi Zalal al-Quran*. Tehran: International Publications. [In Persian]
28. Siavashi, K. (1389 AP). The value of old and new knowledge of non-Muslims in Seyyed Qutb's thought. *Journal of Ma'arif*, 19(156), pp. 101-118. [In Persian]
29. Suzangar, S. (1383 AP). *Seyed Qutb Political Thought*. Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. [In Persian]
30. Tantawi Jowhari. (1412 AH). *al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
31. Tavana, M. A., & Kamkari, M., & Mostafavi Montazeri, S. M. J. (1389 AP). An Examination of the encounter of Seyyed Qutb and Hisham Sharabi with the western phenomenon: based on the phenomenological model. *Quarterly Journal of Political Thought in Islam*, (21), pp. 7-33. [In Persian]
32. Toffler, A., & Toffler, H. (1374 AP). *Towards a New Civilization: Sassi Thought in the Third Wave*. (Jafari, M. R. Trans.). Tehran: Simorgh. [In Persian]
33. Zahabi, M. H. (1369 AP). *Interpretation and commentators*. (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Persian]



Emotional Divorce and Qur'anic Strategies to Prevent It

Mohammad Sadegh Yusefi Moghadam¹
Leyla Dinparast Sorkhabi²

Received: 18/01/2021

Accepted: 20/11/2021

Abstract

Emotional divorce is all about a deep break in intimacy and emotional relationships between spouses. Statistics show that this inauspicious phenomenon is on the rise, which is a warning sign for the health of the community. The importance of studying this issue and the need to deal with preventive solutions has been the motivation for many papers and researches that have tried to solve this problem with a sociological and psychological approach. The distinctive feature of this paper is its different approach to dealing with the phenomenon of emotional divorce. Getting help from the divine words (the Qur'an), as the creator of the spouses, who has built the system of marriage on the basis of "Le Taskunu Ilayha" (that you may take comfort in them) and has been proficient on human instincts and needs, can illuminate the way and clarify all opinions and theories. Accordingly, in this paper, through a descriptive-analytical method, after a brief explanation of the related concepts, the Qur'anic strategies for preventing emotional divorce have been studied.

Keywords

Emotional divorce, solution, prevention, piety, observance of ties of relationship, counseling, equality, Noshouz.

1. Associate Professor and Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy. Qom. Iran. yusefimoqaddam@isca.ac.ir.

2. Level Four of Islamic Seminary student, Iran, Qom (Corresponding author). Leiladindoost@yahoo.com.

*Yusefi Moghadam, M. S., Dinparast Sorkhabi, L. (1400 AP). Emotional divorce and Qur'anic strategies to prevent it. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 3(8), pp. 78-106.

Doi: 10.22081/jqss.2021.59943.1098.

الطلاق العاطفي والحلول القرآنية للوقاية منه

محمد صادق يوسفى مقدّم^١ ليلى دين پرست سرخ آبي^٢
تاريخ الاستلام: ١٤٤٢/٠٦/٠٤ تاريخ القبول: ١٤٤٣/٠٤/١٤

الملخص

يؤشر الطلاق العاطفي وجود شرح عميق في العلاقة الحميمة والروابط العاطفية بين الزوجين. وتشير الإحصاءات إلى نمو متزايد لهذه الظاهرة المشؤومة مما يعدّ بمثابة الإنذار على المخاطر التي تهدد سلامة المجتمع. وقد كانت أهمية البحث في هذه المسألة وضرورة السعي لتوفير سبل الوقاية منها حافزاً لكثافة العديد من المقالات والتحقيقات الساعية لإيجاد الحلول لهذه المعضلة والتي يمكن استخلاصها من علم الاجتماع وعلم النفس. وما يميّز هذا المقال عن غيره هو مسلكه المختلف في تعامله مع ظاهرة الطلاق العاطفي. فالاستعانة بكلام الله الخالق للزوجين والذي جعل نظام الزواج مبنياً على (لتسكنوا إليها)، والذي هو أعرف من كل أحد بجاذبات البشر وغرائزه الفطرية؛ كل ذلك يمكن أن يرسم معالم الطريق وفصل الخطاب لكافة الآراء والنظريات. وعلى هذا الأساس فالمقال الحالي - المكتوب بأسلوب توصيفي تحليلي - يبدأ بتوضيحات مختصرة لبعض المفاهيم ذات الصلة بالموضوع، ثم يقوم بعد ذلك بالبحث في الحلول القرآنية الهادفة للوقاية من الطلاق العاطفي.

الكلمات المفتاحية

الطلاق العاطفي، أسلوب الحلّ، الوقاية، التقوى، صلة الرحم، التشاور، التكافؤ، النشور.

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للثقافة والمعارف الإسلامية. قم. إيران.

yousefimoqaddam@isca.ac.ir

Leiladindoost@yahoo.com

٢. طالبة السطح الرابع. قم. إيران (الكاتبة المسؤولة).

* يوسفى مقدّم، محمد صادق؛ دين پرست سرخ آبي، ليلى. (١٤٤٣). الطلاق العاطفي والحلول القرآنية للوقاية منه.

مجلة دراسات في العلوم القرآنية (فصلية علمية - محكمة)، ٣(٨)، صص ٧٨ - ١٠٦.

Doi: 10.22081/IQSS.2021.59943.1098



طلاق عاطفی و راهکارهای قرآنی پیشگیری از آن

لیلا دین پرست سرخ آبی^۲

محمدصادق یوسفی مقدم^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۹

چکیده

طلاق عاطفی حکایت از گسستی عمیق در صمیمیت و روابط عاطفی میان همسران دارد. آمارها حاکی از روند روبه‌رشد این پدیده نامیمون است که زنگ خطری برای سلامت اجتماع به شمار می‌رود. اهمیت بررسی این مسئله و ضرورت پرداختن به راه‌حل‌های پیشگیرانه آن، انگیزه انجام بسیاری از مقالات و تحقیقات بوده است که با رویکردی جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه، در حل این معضل کوشیده‌اند. ویژگی ممیز این نوشتار، رویکرد متفاوت آن در رویارویی با پدیده طلاق عاطفی است. استمداد از کلام الهی، به‌عنوان خالق همسران که نظام زوجیت را بر مبنای «لتسکنوا الیها» بنا نهاده و بیشترین اشراف را بر فطریات و نیازهای بشر دارد، می‌تواند روشنگر راه و فصل الخطاب تمام آرا و نظریات باشد. بر این اساس در این مقاله به روشی توصیفی - تحلیلی پس از بیان کوتاهی از مفاهیم مرتبط، راهکارهای قرآنی پیشگیری از طلاق عاطفی، بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

طلاق عاطفی، راهکار، پیشگیری، تقوا، صلح، رحم، مشورت، کفویت، نشوز.

yousefimoqaddam@isca.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم، ایران.

Leiladindoost@yahoo.com

۲. طلبه سطح چهارم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

* یوسفی مقدم، محمدصادق؛ دین پرست سرخ آبی، لیلا. (۱۴۰۰). طلاق عاطفی و راهکارهای قرآنی پیشگیری از آن.

فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۳(۸)، صص ۷۸-۱۰۶. Doi: 10.22081/jqss.2021.59943.1098

مقدمه و طرح مسئله

با ازدواج خانواده تشکیل می‌شود. پس از تشکیل خانواده، گاه عواملی موجب تزلزل نهاد خانواده می‌شوند و هیچ راهی برای حفظ این نهاد باقی نمی‌ماند. اینجا است که طلاق به‌عنوان واقعیتی تلخ و نکوهیده‌ترین حلال نزد خدا، این پیوند مقدس را از هم می‌گسلد. واقعیتی رو به گسترش، نشان می‌دهد در بسیاری موارد، زوجین ناسازگار، به دلیل عوامل مختلف فردی، اجتماعی، فرهنگی و... امکان طلاق ندارند یا به هر دلیل ترجیح می‌دهند زندگی ناسازگارشان را ادامه دهند. در این حالت، خانواده به جای آنکه کانونی باطراوت و شاد باشد، به محیطی آشفته و رنج‌آور بدل می‌شود و روندی فرسایشی را طی می‌کند. مشاجرات کلامی و درگیری‌های لفظی و حتی فیزیکی که در ابتدا به امید ایجاد تغییر در طرف مقابل رخ می‌داد، کم‌کم جای خود را به ناامیدی، سردی و بی‌توجهی می‌دهد. سکوت‌های دراز مدت و فاصله‌های عاطفی و جسمی، حکایت از وقوع یک طلاق خاموش دارند. در این حالت، بود و نبود یکی برای دیگری فرقی ندارد و طرفین برای هم، حکم یک همخانه را دارند نه همسر. طلاق عاطفی به شکل امروزی همان «بسوز و بساز» قدیم است که مشکلات فردی و اجتماعی فراوانی را پدید آورده است؛ بنابراین مقابله با آن، امری ضروری است.

در این نوشتار بر آنیم تا از زاویه‌ای نو، راهکارهای پیشگیری از این پدیده نامبارک را از قرآن کریم بیرون آوریم؛ چراکه بر این باوریم در دنیایی که بشر برای حل مشکلاتش، حیرت‌زده و سرگردان به هر سو چنگ می‌زند، کتاب الهی چونان رود هدایت در تمام قرون و اعصار جاری است و پناهگاهی مستحکم برای پناهجویان است. عواملی که در زندگی زناشویی باعث اختلاف و در نتیجه طلاق می‌شوند، در مواردی که به هر دلیلی امکان طلاق رسمی وجود ندارد، باعث شکل‌گیری طلاق عاطفی می‌شوند؛ از این رو می‌توان برای طلاق رسمی و طلاق عاطفی، عوامل مشترکی قائل شد و به راهکارهای قرآنی به عنوان اصول اساسی در پیشگیری از انواع طلاق توجه کرد و قبل از ورود به وادی بی‌مهری، مشکلات را مرتفع ساخت.

پیشینه

به رغم اینکه طلاق عاطفی موضوع جدیدی است، درباره آن، مقالات فراوانی نوشته‌اند. بیش از هفتاد مقاله درباره این موضوع نوشته شده است، از قبیل: «عوامل اثرگذار بر طلاق عاطفی و دلزدگی زناشویی زوجین» نوشته فاطمه علیزاده نوق بهرمان (رهیافت‌های نوین در مطالعات اسلامی، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۳)؛ «مطالعه جامعه‌شناختی فرایندهای وقوع طلاق» نوشته مجید فولادیان و مینا شجاعی قلعه‌نی (خانواده‌پژوهی، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۶۲)؛ «فرا تحلیل مطالعات انجام‌شده پیرامون عوامل مؤثر بر طلاق عاطفی در جامعه ایران» نویسنده محسن نیازی و هادی افرا و سمیه میری (تغییرات اجتماعی - فرهنگی، بهار ۱۳۹۹، سال هفدهم، شماره ۶۴)؛ «بررسی عوامل برون‌فردی مؤثر بر طلاق عاطفی در میان زنان» نوشته خسرو رشید و فضل‌الله حسنونند و عابده رشتی (مطالعات زن و خانواده، بهار و تابستان ۱۳۹۸، دوره هفتم - شماره ۱).

۱. مفاهیم

۱-۱. طلاق

طلاق واژه‌ای عربی و به معنای رها کردن از قید و وثاق است و در مورد نکاح، به معنای خارج کردن زن از قید نکاح (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۵۲۳) و بینونت و جدایی میان زن و شوهر است (ابن‌منظور، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۰۴).

۲-۱. طلاق عاطفی

طلاق به دو دسته طلاق آشکار و طلاق پنهان تقسیم می‌شود. طلاق آشکار طلاق‌ای است که زوجین به‌طور رسمی از یکدیگر جدا می‌شوند و طلاق پنهان، طلاق‌ای است که از همه نظر، ویژگی‌های طلاق آشکار را دارد، ولی به دلیل وجود موانع فرهنگی، ارزشی، معنوی، موقعیتی و... آشکار نمی‌شود. این‌گونه طلاق‌ها بدون ابطال سند ازدواج اتفاق می‌افتند. در این نوع طلاق، زوجین فقط زیر یک سقف زندگی می‌کنند و دیگر

ارتباطات آنها به طور کامل قطع می‌شود یا بدون میل و رضایت است (پروین ستار و دیگران، ۱۳۹۱). به این نوع طلاق، «طلاق خاموش»، «طلاق روانی» و «طلاق عاطفی» و به زندگی این چنینی، «زندگی خاموش» گفته می‌شود (بخارایی، ۱۳۸۶، ص ۴۳). این پدیده‌ی تلخ، تبیین‌کننده رابطه‌ای است که در آن، صمیمیت و همدلی، جای خود را به روابط سرد و خنثی می‌دهد و همسران زیر یک سقف، فقط کنار هم هستند؛ اما با هم زندگی نمی‌کنند. ممکن است آنان در محیط‌های اجتماعی، خوب و صمیمی به نظر برسند؛ ولی در خلوت، قادر به تحمل یکدیگر نیستند (تبریزی و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).

روند شکل‌گیری طلاق عاطفی غالباً از یک دوره طولانی کشمکش بی‌نتیجه گذر می‌کند و به وضعیت بی‌تفاوتی می‌رسد، به طوری که بود و نبود یکی برای دیگری فرقی ندارد. طلاق عاطفی، نخستین و مهم‌ترین مرحله طلاق است. این نوع طلاق از زمانی آغاز می‌شود که زن و شوهر، شروع به فاصله گرفتن از یکدیگر می‌کنند (بخارایی، ۱۳۸۶، ص ۶۱). آنچه امروزه این مسئله را پرننگ و نیازمند چاره‌اندیشی کرده، فراگیر شدن و تبعات زیانبار آن است که در مواردی می‌تواند بیش از طلاق رسمی آسیب‌زا باشد.

۳-۱. راهکار

واژه راهکار کلمه‌ای ترکیبی است از دو واژه راه و کار، به معنای راه‌حل پاسخ، شیوه و روش حل مسائل است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۵۷۲). این واژه برابر واژه فرانسوی مکانیزم (mekanizam) است (پرتو، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۹۱۸).

واژه راهکار از سازه‌های جدید زبان فارسی است و برای همسان‌سازی زبان فارسی با دیگر زبان‌ها به دایره لغات فارسی افزوده شده است؛ از این رو در لغت‌نامه‌های نظیر فرهنگ دهخدا، عمید و معین وجود ندارد.

۲. راهکارهای قرآنی پیشگیری از طلاق عاطفی

قرآن کریم کتاب راهنمای زندگی بشر در همه زمان‌ها و مکان‌ها است. هر جا مشکلات، زندگی بشر را سخت و پیچیده می‌کند و مسیر کمال او را می‌بندد، خلأ اعتماد و توجه

به کلام نورانی وحی، به شدت احساس می‌شود؛ چراکه قرآن می‌فرماید: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا؛ هر کس از هدایت من، روی بگرداند، برای او زندگی تنگ و سختی خواهد بود» (طه، ۱۲۴).

تقدّس نظام خانواده و نقش انسان‌ساز آن، باعث شده است در تیررس حیل‌های شیاطین قرار گیرد. اساسی‌ترین راه برای حفظ آن، تمسّک به دستورهای الهی است.

۲-۱. تقوا

نقش تقوا، به‌عنوان پیش‌درآمد همه آموزه‌های قرآنی، در پیشگیری از مشکلات خانواده نظیر طلاق عاطفی انکارناشدنی است. رعایت تقوا از پیش از ازدواج و خواستگاری شروع می‌شود و تا تشکیل خانواده و زندگی مشترک ادامه دارد. تحقیقات میدانی نشان می‌دهد داشتن تقوا، موجب حفظ حریم خانواده می‌شود. برای نمونه در استان یزد که نسبت به بقیه شهرها آمار طلاق رسمی و عاطفی کم‌تری دارد، نخستین ملاکی که خانواده دختر و دختر برای انتخاب همسر در نظر دارد، ایمان و تقوا است و اعتقاد راسخ دارند که انسان خداشناس پایه‌های خانواده را با ایمان خود محکم نگاه می‌دارد (فاتحی‌زاده و دیگران، ۱۳۸۴). اجرای دستورهای مذهبی و پایبندی به تقوا که به دنبال آن عمل فرد اصلاح می‌شود، سبب تبعیت همسران از اندیشه و رفتار معقول و انسانی و منصفانه‌تر شدن ارتباط آنان با یکدیگر می‌گردد. این امر، عاملی مهم در بقای عاطفه و همدلی خانواده و پیشگیری‌کننده از طلاق عاطفی است.

۲-۱-۱. ارتباط تقوا و عمل صالح

در قرآن کریم، «تقوا» در مقابل «فجور» به کار رفته است: «فَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ أَن يُغْنُوا عَنْهُمْ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ أَن يُغْنُوا عَنْهُمْ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهَوْنَ أَن يُغْنُوا عَنْهُمْ» (شمس، ۸). جایی که تقوا نباشد، اعمال صالح رخت برمی‌بندد و جای آن، با بزهکاری و لغزش پر می‌شود؛ از این رو در بسیاری از آیات، ایمان در کنار عمل صالح ذکر شده است. بی‌شک یکی از جاهایی که عمل صالح به‌عنوان میوه تقوا به ثمر می‌نشیند، عرصه روابط بین همسران است. اگر روابط زوجین بر پایه ایمان و تقوا باشد، هیچ‌گاه معضلات

زندگی، از توجه آنان به یکدیگر نمی‌کاهد؛ چراکه در سایه تقوا، با یکدیگر به مصاف ناملايمات می‌روند. در چنین خانواده‌ای، شیطان در وسوسه و ایجاد شکاف بی‌مهری، بی‌توجهی و پاشیدن بذر طلاق عاطفی موفق نمی‌شود.

۲-۱-۲. تقوا، عامل خودسازی و تکامل

تقوا تنها نکته امتیازبخش انسان‌ها نزد خدا (حجرات، ۱۳) و الهام‌بخش انتخاب‌های تعیین‌کننده آنان در زندگی است. کسی که در سایه تقوا به شخصیتی مستحکم رسیده و تکلیف خود را با زندگی روشن ساخته است، در زندگی مشترک هدف معلومی دارد. چنین شخصی وظایف و خواسته‌های خود و شریک زندگی‌اش را می‌شناسد و نگاهی به خانواده، نگاهی همراه با تقدس و احترام است؛ از این رو درخت زندگی‌اش با هر بادی نمی‌لرزد و ناملايمات او را از پای در نمی‌آورد.

۲-۱-۳. تقوا راه رسیدن به حیات طیبه

«حیات طیبه»، حیاتی مقارن با قناعت و رضا به قسمت خدای سبحان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۹۴) و مراد از آن، روشن‌بینی، رضا به قضای الهی و سعه صدری است که همه پیشامدها در مقابلش، سهل است. حیات طیبه مخصوص آخرت نیست، بلکه در دنیا نیز نمود دارد (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۹۶). این امر از بررسی مصادیق آن در قرآن کریم مانند ذریه طیبه (آل‌عمران، ۳۸)، سرزمین طیب (اعراف، ۵۸؛ سبا، ۱۵)، کلمه طیبه که انسان را به راه پسندیده هدایت می‌کند (حج، ۲۴)، اموال طیب (نساء، ۲)، همسران طیب (نور، ۲۶) و... فهمیده می‌شود.

مأموریت ما در دنیا رسیدن به حیات طیبه است. قرآن می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ از مرد و زن هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، درحالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی طیب و پاکیزه‌ای زنده می‌داریم و پاداششان را بر پایه بهترین عملی که انجام می‌داده‌اند می‌دهیم» (نحل، ۹۷). راه رسیدن به حیات طیبه از مسیر تقوا و بازتاب

عملی آن که انجام عمل صالح است، می‌گذرد. هر قدر انسان‌ها از درجات حیات طیبه برخوردار باشند، از خانواده سالم و برین برخوردار خواهند بود و خانواده‌هایی خواهند بود که افراد آن برای یکدیگر منبع خیرند و از ضرر یکدیگر در امان‌اند (انصاریان، ۱۳۸۶، ص ۴۸). در خانه‌ای که رایحه‌ی خوش حیات طیبه‌ی زوایای آن را پر کرده و گرمی مهر و عطف در دل‌های همسران موج می‌زند، جایی برای سردی‌ها، دل‌مردگی‌ها و طلاق عاطفی باقی نمی‌ماند.

۲-۱-۴. رابطه تقوا و روشن‌بینی

تقوا صفای روح می‌آورد، تیرگی‌ها و غبارهای تعصب، خودبزرگی‌بینی، کینه و مانند آن را از دل پاک می‌کند، عقل انسان آزاد می‌اندیشد و به روشن‌بینی او می‌افزاید. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ؛ البته هنگامی که پرهیزکاران گرفتار وسوسه شیطانی شوند، به یاد خدا می‌فتند و ناگهان، بصیر و بینا می‌شوند» (اعراف، ۲۰۱). وقتی دل‌های همسران، به نور تقوا روشن شد، حقایق را خوب تمییز می‌دهند و درست قضاوت می‌کنند؛ زیرا قبل از آنکه به عیوب دیگری پردازند، عیوب خود را از نظر می‌گذرانند و کسی را متهم نمی‌سازند. تقوا نوری است که در کوره‌راه‌های زندگی راه درست‌رهایی و خروج از تنگناها را به افراد می‌نمایاند. بنابر آیه ۲ سوره طلاق، تقوا سبب خروج از غصه‌های دنیا و آخرت، از جمله مشکلات زندگی زوج‌ها (ر.ک: شبر، ۱۴۱۰ق، ص ۵۲۱) و سبب خروج از شبهات دنیا (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۵۶) و راه بیرون‌رفتن از هر ناراحتی در دنیا و آخرت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۶۰).

۲-۱-۵. تقوا و تلطیف احساسات

خدای متعال در بیش از سیصد آیه قرآن از تقوا سخن گفته است و این نشان از اهمیت تقوا در زندگی بشر دارد. تقوا کلید حل بسیاری از معضلات است. نژاد و قومیت، شکل ظاهری و... در دایره اختیار و انتخاب ما نیستند؛ اما اینکه تغذیه روح ما با

چه چیزی باشد و عقل و قلب و عواطفمان را چگونه پیرویم، دست خود ما است. شهید مطهری رابط تقوا و لطیف احساسات را به زیبایی بیان می‌کند: «تقوا احساسات را لطیف تر می‌کند. این گونه نیست که انسان با تقوا که خود را از پلیدی‌ها دور نگه داشته، احساساتش با یک فردی که در مادیات و پلیدی‌ها غرق است، یکی باشد. او دنیا را طور دیگری می‌بیند و آن جمال عقلی که در عالم وجود است را بهتر حس می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳۲، ص ۷۲۱). در پرتو تقوا، فرد از لطف و محبت خدا سرشار است و با شعوری عالی تر از سطح زندگی مادی، این لطف و محبت را بر دیگر بندگان خدا، به خصوص خانواده خود، نثار می‌کند. در این میان، ارتباط با همسر به عنوان شریک زندگی، جایگاهی ویژه دارد که با آبیاری ریشه‌های درخت محبت، از چشمه زلال تقوا، روز به روز مستحکم تر می‌شود و هیچ گاه به خشکی و سردی نمی‌گراید. نمونه‌های عالی از زندگی بزرگان، گواه این مطلب است. روابط گسست‌ناپذیر و مبتنی بر مهر و احترام که از روح بزرگ و سرشار از اطاعت و تقوای الهی این بزرگان بهره گرفته، چنین روابط گرم و مستحکمی را بنیان می‌نهد (ر.ک: تاجدینی، ۱۳۷۵).

۲-۲. روابط مستحکم خانوادگی و صله رحم

انسان موجودی اجتماعی و دارای عواطف است. بخش مهمی از نیازهای عاطفی انسان از طریق روابط با دیگر افراد، پاسخ داده می‌شود. خدای متعال پس از آفرینش حضرت آدم علیه السلام همسری برای او آفرید؛ چرا که زوجیت به شهادت قرآن سبب سکون و آرامش و پاسخ به نیازهای عاطفی بشر است (روم، ۲۱). از آنجا که نیازهای عاطفی و احساسی انسان فراتر از آن است که تنها از طریق زوجیت پاسخ داده شود، رابطه اجتماعی با دیگر افراد به عنوان یک راه مکمل، خودنمایی می‌کند. در این میان، ارتباط خویشاوندی و صله رحم جایگاه قابل توجهی دارد که در آیات قرآن و روایات اهل بیت بسیار مورد تأکید است. آثار و برکات صله رحم بر کسی پوشیده نیست. برخی از این آثار به صورت رابطه علی و معلولی و در نتیجه اثر وضعی و طبیعی به وجود می‌آیند، مانند رفع نیازهای مادی و معنوی، برخورداری از حمایت و حس امنیت و تغذیه

عاطفی و... که در کلمات معصومان آمده است، نظیر فراوانی روزی، طول عمر، حسن خلق، دفع بلا، آبادانی شهرها و... که شاید رابطه تکوینی این موارد با صله رحم به صورت روشن و شفاف، برای ما قابل درک نباشد. آنچه اینجا محل بحث است، ابتدا پرداختن به آیات قرآن در رابطه با صله رحم و سپس استفاده از توصیه این آیات نورانی، در پیشگیری از طلاق‌های عاطفی است.

۲-۲-۱. صله رحم در کلام وحی

قرآن کریم در چندین آیه بر صله رحم تأکید کرده است: «وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ؛ و کسانی که با آنچه خدا دستور داده با آن پیوند شود، می‌پیوندند (پیوند انسان با خدا و رسولان و خویشان و اولی‌الامر و جامعه) و از پروردگارشان می‌هراسند و از سختی محاسبه (در قیامت) می‌ترسند» (رعد، ۲۱). این آیه مطلق است و بر هر پیوندی که خداوند به آن امر فرموده دلالت دارد که از معروف‌ترین مصادیق آن، صله رحم است. طبق این آیه، ترک صله رحم از مصادیق مخالفت با امر خداوند است، و این مخالفت باعث سوء حساب می‌شود و جا دارد مردم از خدا بترسند و آن را ترک نکنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۶۸). چند آیه بعد از این آیه، خداوند، قاطع رحم را به شدت مذمت و لعنت کرده است: «وَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ؛ و کسانی که پیمان خدای را پس از بستن استوار آن می‌شکنند و آنچه را خدای فرموده است که بپیوندند می‌بُرند و در زمین تباهی می‌کنند، آنان راست لعنت و آنان راست بدی و سختی آن سرای» (رعد، ۲۵). لعنت به معنای دوری از رحمت خدا، خواری و پستی و محرومیت از هر خیر و فضیلت است (مغنیه، بی‌تا، ص ۳۲۵).

نیز خداوند متعال بندگان را به رعایت تقوای الهی در برابر خود و ارحام امر می‌کند: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا؛ و از خدایی که به نام او از یکدیگر درخواست می‌کنید و از (بریدن و قطع رابطه با) خویشاوندان پروا کنید که همانا خداوند پیوسته بر شما مراقب و نگهبان است» (نساء، ۱). رعایت تقوای الهی در برابر

ارحام رعایت آبرو، شتافتن به دیدار آنان و رفع نواقص زندگی آنان است. امام صادق علیه السلام ذیل آیه گفته شده می فرماید: «این ارحام مردم است که خدای تعالی امر به صله آن فرموده است و آن را بزرگ قرار داده، مگر نمی بینی که خدا آن را در مقابل اطاعت و بندگی خود قرار داده است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۵۰).

خدای متعال در آیه ای دیگر، قطع رحم را مذمت می کند و می فرماید: «فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ؟» پس آیا از شما (منافقان و ضعیف ایمانان) جز این متوقع است که اگر از اسلام روی گردانید (یا در اسلام به ولایت و حکومت رسیدید) در روی زمین فساد کنید و خویشاوندی های خود را به کلی قطع نمایید؟!» (محمد، ۲۲). شیخ طوسی در تفسیر آیه گفته است: شما که قطع رحم می کنید و سپس آن را وصل نمی کنید، همانا خدای تعالی شما را بر آن به عذاب ابدی عقوبت کرده و شمارا لعن می کند» (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۰۳). برخی مفسران، قطع رحم را به دیدار نکردن و بی خبری از احوال ارحام و کمک نکردن در رفع احتیاجات آنها، معنا کرده اند (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۵۱۴). استفهام مجازی موجود در آیه نشان می دهد برای قاطعان رحم، امید نجاتی نیست. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده اند: «سه گروه اند که هرگز داخل بهشت نمی شوند: شرابخواران، ساحران و قاطعان رحم» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۹).

۲-۲-۲. اثرات صله رحم بر سلامت روانی و زندگی همسران

نقش مهم معاشرت و ارتباطات اجتماعی سالم و مؤثر بر سلامت روانی افراد انکارشدنی نیست. روان شناسان معتقدند شخصیت یک فرد زمانی ظاهر می شود که با افراد دیگر در تماس باشد (مقدس پور، ۱۳۵۲، ص ۳۳). در این میان ارتباط با خویشان به دلیل ویژگی های خاص تکوینی و معنوی آن، از آثار والاتری برخوردار است. اصولاً رابطه خویشاوندی، آثاری چون آرامش را به دنبال دارد و قطع آن موجب فقدان سلامت روحی و روانی و افتادن در دام افسردگی است. خداوند در آیه ۲۷ سوره بقره، قاطعان رحم را خسارت زدگان می نامد. از میان رفتن آرامش و سلامت روانی، می تواند بخشی

از این خسران عظیم باشد. ارتباط ارحام، از راه‌های گوناگون ایجاد می‌شود. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «صله رحم کنید گرچه با سلام کردن باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۵). امام صادق علیه السلام نیز درباره نوع برقراری ارتباط می‌فرماید: «پیوند میان برادران آن‌گاه که پیش هم هستند، دیدار همدیگر است و در مسافرت، نامه‌نوشتن به یکدیگر» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۷۰).

ارتباط و حس خوب دلبستگی، پاسخگوی نیازهای عاطفی بشر و راه مؤثری برای دستیابی به سلامت روانی و در نتیجه سلامت جسمی است. آثار این سلامت، تنها بر ارتباطات خویشاوندی متوقف نشده و به تمام عرصه‌های زندگی، از جمله زندگی خانوادگی و روابط با همسر سرایت می‌کند و می‌تواند از بروز ناهنجاری‌هایی نظیر طلاق عاطفی پیشگیری کند. از جمله آثاری که در نتیجه عمل به دستور الهی صله رحم نمایان می‌شود، آرامش و نشاط و دستیابی به مقبولیت است که نقش بسیار مهمی در سلامت ارتباط همسران و زنده نگه‌داشتن پیوند عاطفی میان آنها ایفا می‌کند که در ادامه، بدان می‌پردازیم.

آرامش و نشاط: آثار عمل به دستورهای قرآن به‌عنوان کتاب زندگی، خیلی زود در زندگی انسان پدیدار می‌شود. یکی از دستورهایی که آثار آن زود یاب است، صله رحم است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۲). یکی از ثمرات روشن صله رحم ایجاد انبساط و آرامش است؛ چیزی که بشر امروز، بیش از گذشته، بدان نیاز دارد. زندگی امروز، مقرون شتاب‌ها و اضطراب‌ها است. چه بسا افرادی که بعد از مدت‌ها دویدن به سوی خواسته‌ها به خود می‌آیند و می‌بینند نشاط و شادمانی و حتی سلامت جسمی و روانی خود را در کوچه پس‌کوچه‌های روزگار جا گذاشته‌اند. دست محبت بر سر فرزندان خود نکشیده‌اند، ساعاتی را در کنار همسر با نشاط و آرامش، به صحبت و دلجویی نگذرانده و در یک کلام، زندگی را زندگی نکرده‌اند. آفتی که ائمه اطهار علیهم السلام در مورد آن به ما هشدار داده‌اند. امام صادق علیه السلام ذیل آیه ۷۷ سوره قصص (وَلَا تَنْسَ نَصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا) می‌فرماید: «سلامتی و قوت بدنی و فراغت و جوانی و نشاط خود را فراموش نکن و با آنها آخرت را به دست آور» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۰). نشاط و آرامش روان،

احساسی عمیق است که از طریق تعاملات عاطفی سالم با افراد شناخته شده و مورد اطمینان و محبت قلبی به دست می آید که تمام این ویژگی‌ها را در یک رابطه سالم و پایدار خویشاوندی (صله رحم) می توان یافت. تغذیه روانی عاطفی، اخذ و اعطای سخاوتمندانه تجارب و امکانات و تقویت بنیه حل مشکلات و... به عنوان برخی از آثار مفید صله رحم، سلامت روان و بدن را تأمین می کنند (شرف‌الدین، ۱۳۷۸، ص ۲۸۱) و به انسان، شور و نشاط زندگی می بخشند. شاید حکمت روایات بسیاری که ائمه اطهار علیهم‌السلام در این زمینه برای ما فرموده‌اند، همین باشد که ساعتی از روز را باید به معاشرت با برادران دینی اختصاص داد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۲۱). تحقیقات نشان داده است فرایند توسعه صنعتی موجب بروز انشقاق میان خانواده می شود و علت این تحول، نخست جداساختن خانواده از شبکه خویشاوندی و سپس تقلیل گروه خانگی به خانواده تک هسته‌ای کوچک است (ستار و دیگران، ۱۳۹۱). اگر خانواده‌ها به احیای پیوند مقدس خویشاوندی اهتمام بورزند، به طور طبیعی انبساط خاطر حاصل از این ارتباط، به زندگی منتقل می شود و در بسیاری از موارد، ناملايمات و معضلات زندگی همسران را تحت الشعاع خود قرار می دهد و از ورود به مراحل مشکل‌زا، نظیر طلاق و بن بست‌های عاطفی، پیشگیری می کند.

مقبولیت و محبوبیت: روان‌شناسان حس مقبولیت و محبوبیت را دو عامل اساسی در پیشرفت انسان و قوام و تعادل روانی عاطفی او می دانند (اکبری، ۱۳۸۸، ص ۳۵). کانون خانواده و جمع خویشان نخستین جامعه‌ای است که در آن، خودانگاره فرد، شکل می گیرد؛ بنابراین می توان گفت اصلی‌ترین جامعه‌ای که می تواند این نیاز را برآورده سازد، خانواده و خویشان اویند. ثبات و تعادل حاصل از حس پذیرش، ذخیره‌ای گرانبها است که فرد، برای تغذیه مراحل بعدی زندگی که مهم‌ترین آنها زندگی مشترک با همسر است، از آن بهره می جوید. در بیشتر مواقع، افرادی که در سایه پذیرش و محبوبیت به تعادل و ثبات شخصیتی رسیده‌اند، در اختلاف با همسر خود، زود به بن بست عاطفی نرسیده و با روانی سالم و خلقی بالا به مصاف مشکلات می روند و اجازه نمی دهند، شکاف طلاق عاطفی، زندگی آنان را از درون تهی سازد. بدیهی است تمامی

این آثار مبارک، زاییده التزام به یک رابطه خوب خویشاوندی و پابندی به اصل صله رحم است.

حس امنیت و حمایت شدن: امنیت و حمایت، آرامش و نشاط می آفریند و بی پشتوانگی، اضطراب و ناآرامی تولید می کند. خویشاندانی که عرق خویشی، آنان را به هم متصل ساخته، از ارتباط با یکدیگر غرق در سرور و شادی می شوند و احساس سبکباری و حمایت می کنند. در آیات و روایات، برای این امر طبعی و قابل شهود، مؤیدات زیادی وجود دارد. خداوند در آیه ۹۱ سوره هود، سخنان قوم شعیب را بیان می کند که به او می گفتند اگر قوم و قبیله ات نبودند، تو را سنگسار می کردیم. برخورداری از امنیت حاصل از حمایت خویشان، در طول تاریخ بسیاری از افراد را از مهلکه ها، نجات بخشیده است و نمونه بارز آن، در زندگی پیامبر اکرم ﷺ نیز مشهود است. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «قبیله ات را گرامی دارد که ایشان بال تو هستند که با آنها پرواز می کنی و اصل و ریشه تو هستند که بدان باز می گردی و دست و نیروی تو هستند که با آنها به دشمن حمله می کنی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۱۰۵).

افزون بر آن، خانواده های مقید به صله رحم، همان گونه که در عرصه های اجتماعی پشتوانه یکدیگرند، در مشکلات خانوادگی، نقش حمایتگری خود را به خوبی ایفا می کنند و اجازه نمی دهند، زندگی یکی از اقوامشان، دستخوش گرداب طلاق عاطفی گردد.

۲-۳. رعایت اصل مشورت

از اصولی که در آموزه های دینی بسیار بر آن تأکید شده، اصل مشورت با دیگران است و قرآن کریم به آن سفارش کرده است (ر.ک: شوری، ۳۸؛ آل عمران، ۱۵۹؛ بقره، ۲۳۳). به جهت اهمیت مشورت، یک سوره از قرآن به نام «شوری» است (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴۳). انسان در تعاملات اجتماعی یا امور شخصی، نیازمند شناخت راه از چاه است که جز با استفاده از آرا و تجارب دیگران حاصل نمی شود. امیرالمؤمنین علیه السلام مشورت را شراکت در عقل های مردم معرفی می کند و استبداد رأی را سبب هلاک و ناکامی می شمارد (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱).

۲-۳-۱. مشورت در زندگی همسران

خداوند در قرآن، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به مشورت امر می‌کند: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹). سیره حضرات معصوم عليهم السلام حاکی از مشورت با اطرافیان، در بسیاری از موارد است، با آنکه آنان، افزون بر برخورداری از فکری راسخ، مؤید به تأیید الهی نیز بوده‌اند.

مشورت از شاخص‌های مهم در ایجاد صمیمیت میان زوجین و مؤثر در رشد اقتصادی، شغلی، پیشرفت تحصیلی، تربیت فرزندان و... است (ر.ک: ستار و دیگران، ۱۳۹۱). آمارها بیانگر وجود رابطه‌ای معکوس میان طلاق عاطفی و میزان صمیمیت بین زوجین است، بدین گونه که به هر میزان، صمیمیت همسران بالا رود احتمال ایجاد طلاق عاطفی، کم‌رنگ‌تر خواهد شد (ترکمان و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۴). شاید بتوان گفت مردان اقبال کمتری به این اصل دارند. قوت خلصت‌های برتری جویانه و میل به رهبری و نیز کم‌حرفی و گفتگونکردن در مورد احساسات می‌تواند به مشکلات ناشی از عدم ارتباط و عدم مشورت و هماهنگی میان زوجین دامن بزند. اگر مردان، عقاید و احساسات خود را بیشتر بروز دهند، به صمیمیت و همدلی بیشتری دست خواهند یافت (ترکمان و دیگران، ۱۳۹۳). متأسفانه برخی اقشار مذهبی، با دستاویز قراردادن روایات عدم مشورت با زنان، از مشورت با خانواده طفره می‌روند، غافل از آنکه این روایات از سوی بزرگوارانی صادر شده که بهترین همسران در زندگی زناشویی خود بوده‌اند. پیامبر اکرم فرمودند: «بهترین شما بهترین تان در برابر خانواده‌اش است و من بهترین شما در برابر خانواده‌ام هستم» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۴۳). بررسی آن روایات و توجه به جامعه آن روز که بیشتر زنان سررشته‌ای در امور اجتماعی و کارهای بیرون از منزل نداشتند، روشن می‌سازد که مراد مشورت نکردن در اموری است که مربوط به زنان نمی‌شود؛ زیرا روایات به مشورت با زنان در امور مربوط به دخترانشان فرمان می‌دهند. پیامبر اکرم فرمودند: با زنان در امور مربوط به دخترانشان مشورت کنید (پابنده، ۱۳۵۴، ص ۲، ح ۷). این بدان جهت است که انسان عاقل، در هر کاری با متخصص آن مشورت می‌کند؛ از این رو روایات زنانی را که به هر طریق در هر زمینه‌ای، از کمال عقلی برخوردارند، از مشورت نکردن با آنان استثنا کرده

است. حضرت علی می‌فرماید: از مشورت با زنان بهره‌ییز، مگر زنی که کمال عقل او به ثبوت رسیده باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳؛ کراچی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۷۶).

۲-۳-۲. مشاوره با دیگران و حل اختلافات

روشن شد که مشورت نکردن همسران با یکدیگر می‌تواند موجب بروز مشکلات، از جمله طلاق عاطفی گردد. حال اگر خانواده‌ای به هر دلیل، درگیر اختلافات شود و خود قادر به حل مسالمت‌آمیز درگیری‌ها نباشد و به بن‌بست عاطفی برسد، لازم است زوجین از طریق مشورت با دیگران از تجربه و توانایی‌های آنان کمک بگیرند تا زندگی خود را از مهلکه طلاق عاطفی و پس از آن طلاق رسمی نجات دهند.

راهکار قرآن کریم برای رهنیدن خانواده از ناملایمات و بازگرداندن آرامش به این کانون مقدس، مشاوره و محکمه صلح خانوادگی است: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعُثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا؛ و (شما ای حاکمان شرع، یا ای خردمندان قوم) اگر از اختلاف و کشمکش میان آن دو (زن و شوهر) بیم داشتید، پس داوری از خانواده مرد و داوری از خانواده زن برانگیزید که اگر قصد اصلاح داشته باشند، خداوند میان آن دو، سازگاری ایجاد می‌کند که همانا خداوند دانا و آگاه است» (نساء، ۳۵). این راهکار، راهکاری نو و از شاهکارهای اسلام است؛ چراکه امتیازات موجود در آن، در دیگر محاکم و مشاوره‌ها وجود ندارد. محیط خانواده، کانون احساسات و عواطف است و نمی‌توان در آن، با مقیاس خشک قانون و مقررات بی‌روح در دادگاه‌ها گام برداشت (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۷۵). وقتی مشاوران و داوران این محکمه از خویشان باشند، به‌خوبی می‌توانند عواطف را در مسیر اصلاح، تحریک کنند و از بروز انشقاق و طلاق عاطفی و در مرحله بعد، طلاق رسمی جلوگیری کنند. طبیعی است با توجه به اینکه خویشاوندان بیش از دیگران به باطن احوال، روحیات و نظر زوجین آگاهی دارند، نسبت به دیگران، دلسوزتر، خیرخواه‌تر و تأثیرگذارتر خواهند بود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰۸).

برخی همسران جوان فکر می‌کنند همه چیز را می‌دانند و نیاز به راهنمایی ندارند و هر گونه خیرخواهی و نصیحت دلسوزانه اطرافیان را بر دخالت در زندگی حمل می‌کنند؛ در نتیجه به دستور قرآن پشت می‌کنند و در امور سخت زندگی تنها می‌مانند. اضطراب ناشی از تنهایی و بی‌پشتوانگی، تعادل فکری را از انسان می‌گیرد و باعث می‌شود مشکلات را بزرگ‌تر از آنچه هست ببینند. این رویه ناسالم، خیلی زود همسران را به عرصه بیچارگی می‌کشاند و رابطه میان آنان را به بن‌بست عاطفی می‌رساند.

۲-۴. کفویت و همسان‌همسری

از ویژگی‌هایی که اسلام برای گزینش همسر لحاظ کرده، کفویت و مشابهت میان همسران است. «کفو» در لغت به معنای هم‌تراز، هم‌سنگ و همسان بودن در منزلت و ارزش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۸). از دیدگاه قرآن کریم هریک از همسران طیب و خبیث، برای هم و در شأن یکدیگر محسوب شده‌اند (نور، ۲۶). نیز قرآن کریم، ازدواج مسلمان با مشرک را ممنوع اعلام می‌کند (بقره، ۲۲۱)؛ زیرا مسلمان و مشرک هم کفو نیستند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: هم کفوان را به ازدواج هم درآوردید و با هم‌طرازان خود ازدواج کنید و برای نطفه‌هایتان، آنها را برگزینید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۲). از حضرت رسول صلی الله علیه و آله پرسیدند با چه کسی ازدواج کنیم، حضرت فرمودند با «اکفاء». پرسیده شد که اکفاء چه کسانی هستند، ایشان فرمودند: مؤمنان کفو یکدیگرند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۷).

بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد کفویت در جنبه‌های معنوی، مانند ایمان و اعتقادات و اخلاق مد نظر است و جنبه‌های مادی و ظاهری، از منظر اسلام، تحت‌الشعاع همسانی ایمانی قرار دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد «جویر» جوان سیاه‌پوست و غریب و تهیدستی که بهره‌ای از زیبایی نداشت، وساطت کرد و «زلفا» دختر زیباروی «زیاد بن لبید» را به ازدواج او درآورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۴۰) و همین روند در ازدواج «زینب بنت جحش» و «زید بن حارثه» اجرا شد.

برخورد ایجابی با برخی جنبه‌های همسان‌همسری نظیر همسانی دینی و اخلاقی و

برخورد سلبی با جنبه‌های دیگر، نظیر همسانی در نژاد و طبقه نشان‌دهنده کوشش قانونگذار اسلام در جهت تغییر نگرش‌های فرهنگی در مورد موضوع همسان‌همسری است (بستان، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳). فقه اسلامی برای کفویت، دو مصداق کفویت شرعی و عرفی ذکر می‌کند. کفویت شرعی که در صحت و درستی عقد ازدواج لازم و معتبر است، هم سطحی از نظر ایمان است؛ از این رو ازدواج مرد مسلمان با کافر غیر کتابی و نیز زن مسلمان، با هر نوع کافری صحیح نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۹۲). به نظر مشهور فقها، ازدواج دائم مرد مسلمان با زن کتابی صحیح نیست (شاهرودی و دیگران، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۸۴). کفویت عرفی به معنای توافق فکری و فرهنگی و تناسب روحی، اخلاقی و ظاهری است، به گونه‌ای که همسران مکمل یکدیگر باشند نه عین هم.

۲-۴-۱. نقش کفویت در تحکیم روابط همسران

آیه ۲۶ سوره نور، زنان و مردان همسان (خبیثات برای خبیثین و طیبات برای طیبین) را به یکدیگر نسبت داده است (الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ). مفسران این آیه را عام می‌دانند و می‌گویند آیه مقید به سبب نزول نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۵). این مسئله به حقیقتی آشکار اشاره دارد و آن اینکه، برای شکل‌دهی به نهاد مقدس خانواده، باید از ابتدا پایه‌هایی استوار، مبتنی بر بیشترین وفاق و کفویت تعبیه کرد تا این کانون مستحکم، به راحتی دست‌خوش آفات نظیر سردی عواطف نگردد. تحقیقات حاکی از آن است که کفویت، تأمین‌کننده نیازهای مختلف همسران در زندگی است (روشنی و دیگران، ۱۳۹۴) و بین میزان همسانی و اشتراکات زوجین قبل از ازدواج و طلاق عاطفی، رابطه معکوس وجود دارد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ستار و دیگران، ۱۳۹۱). بر اساس نظریه تشابه، هر قدر همسانی و اشتراک میان اشخاص، در فراگرد ارتباطی وجود داشته باشد، به همان میزان، اثربخشی ارتباط بیشتر خواهد بود؛ به عبارت دیگر ما اشخاصی را بیشتر دوست داریم که باورها و نگرش‌ها، سطح اقتصادی، مذهب، سن، پایگاه اجتماعی و... در آنها با ما همسان باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ترکمان و دیگران، ۱۳۹۳).

می‌توان گفت میان برداشت ما از قرآن و سنت با دیدگاه جامعه‌شناسان و آمارها، تقابلی وجود ندارد. آنچه را که شرع مقدس اصل و مبنا قرار داده - که همان دینداری و اخلاق است - ریشه و اصل و مهم‌ترین عامل، در استحکام‌بخشی به خانواده است. عنصر ایمان و تقوا، اکسیری است که فاصله‌های طبقاتی و قراردادهای مادی را در هم می‌شکند. هرچند تحولات فرهنگی اجتماعی، در جوامع و در برخی موارد، کمرنگ شدن توجه به معنویات، رسیدن به قله خوشبختی را برای همسران، سخت‌تر ساخته و آنان را نیازمند تشابهات و اشتراکات بیشتری می‌سازد. رعایت اصل کفویت و همسان‌همسری، در هریک از معانی و در هر کدام از مقیاس‌ها که باشد، می‌تواند مانع از بروز اختلاف و سبب انسجام ساختاری و عاطفی خانواده شود و از وقوع فاصله و طلاق عاطفی میان آنان، پیشگیری کند.

۲-۵. رعایت حقوق یکدیگر و پرهیز از نشوز

یکی از اموری که قرآن کریم برای بهتر و لطیف‌تر کردن رابطه همسران بدان پرداخته، جلوگیری از «نشوز» است. «نشوز» از ماده «نشز» به معنای زمین مرتفع است و کاربرد آن در زندگی زناشویی در معنای طغیان و نافرمانی است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۸۰۶). از نظر فقهی، سرکشی هریک از زن و مرد از فرمان دیگری در اموری است که اطاعت دیگری در آن، واجب است. اگر زن و مرد، هر دو از انجام وظایف خود سر باز زنند، «شقاق» رخ می‌دهد (خمینی، بی‌تا، ج ۲، صص ۳۰۳ و ۳۰۶). در فرهنگ قرآن، زن و شوهر نسبت به دیگران، بیشترین نزدیکی و صمیمیت را دارند؛ تا آنجا که از آنان به عنوان «لباس یکدیگر»، یاد شده است: «هُنَّ لِبَاسٌ لِّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لِّهِنَّ؛ زنان لباس شما و شما لباس آنانید» (بقره، ۱۸۷). نظر به فرمان الهی به رعایت حقوق یکدیگر، در کنار تشبیه رسا و زیبای قرآن، ما را به این نکته می‌رساند که این میزان از ارتباط و صمیمیت است که تکالیف عظیمی را بر دوش هریک از طرفین می‌گذارد. تکالیفی که رعایت آنها، راه ورود هرگونه سردی و بی‌عاطفگی را به زندگی مسدود

می‌کند. بی‌تردید چنین دیدگاهی در میان آموزه‌های دیگر مکاتب و یافته‌های علمی بی‌همتا است.

۲-۵-۱. نشوز در آیات قرآن

آیه ۳۴ سوره نساء از نشوز زن سخن گفته است: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً؛ و زنانی که از نافرمانی آنها (نسبت به مسائل معاشرت) می‌ترسید (نخست) آنها را موعظه کنید و (بعد) در خوابگاه از آنها دوری نمایید و (اگر سود نبخشید، در محدوده دستور شرع) آنها را بزنید، پس اگر از شما اطاعت نمودند، دیگر بر (آزار) آنها راهی نجوید». در آیه ۱۲۸ سوره نساء نشوز مردان مطرح شده است: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبيراً؛ و اگر زنی از سرکشی یا اعراض شوی خود بترسد، بر آن دو گناهی نیست که به نوعی در میان خودشان (هرچند به گذشت از پاره‌ای از حقوقشان) صلح و آشتی نمایند، و صلح (ذاتاً) بهتر است و (البته) بخل و تنگ‌چشمی طبعاً ملازم نفوس گردیده است (گذشت از حق بر آنها سخت است) و اگر نیکویی کنید و تقوا ورزید حتماً خداوند به آنچه می‌کنید، آگاه است». بنابراین قرآن کریم نحوه مواجهه با هریک از موارد نشوز را تشریح کرده است. نشوز زن، به عدم اطاعت از شوهر، در خروج از منزل و عدم تمکین جنسی محقق می‌شود و نشوز مرد به عدم مراعات حق قسَم و هم‌خوابی و عدم پرداخت نفقه است. واقعیت آن است که موارد مطرح‌شده، سرسلسله مصادیق فراوان دیگری است که هر کدام به تنهایی می‌توانند عاملی برای سردی و بی‌علاقگی باشند؛ مثلاً اگر زن به نظافت و تمیزی خود اهمیت ندهد و امور ناپسندی را که با کامیابی جنسی شوهر از زن منافات دارد، از خود دور نسازد یا با وجود درخواست شوهر، از آرایش خودداری کند، نشوز تحقق یافته است (خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۴). علاوه بر مصادیقی که به‌طور مستقیم با مسئله نشوز در ارتباط‌اند، موارد دیگری نیز وجود دارد که به‌عنوان پیش‌زمینه و انگیزه نشوز، خودنمایی

می‌کنند. می‌توان گفت در پس پرده هریک از این رفتارهای نابهنجار، پشت کردن به یکی از دستوره‌های قرآن وجود دارد که به مهم‌ترین این موارد اشاره می‌کنیم.

۲-۵-۱. عدم پذیرش قوامیت مرد

طبق آیه ۳۴ سوره نساء، مردان قوام بر زنان هستند (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ). واژه «قوام» مشتق از قیام، به معنای اداره امور زندگی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۱۵). گاهی نشوز و در پی آن اختلافات، بر اثر میل زنان به فرمانروایی و نپذیرفتن نقش قوامیت مرد ایجاد می‌شود. تحقیقات نشان‌دهنده وجود رابطه بین ساختار قدرت در خانواده و طلاق عاطفی است (ستار و دیگران، ۱۳۹۱)؛ به عبارت دیگر وابستگی زن به شوهر و پذیرش قوامیت او، از عوامل مؤثر در پیشگیری از طلاق عاطفی است. در چنین خانواده‌هایی، پدر در بین اعضا حرمت و اقتدار خاصی دارد و زن از نظر عاطفی وابستگی شدیدی به او دارد (فاتحی‌زاده و دیگران، ۱۳۸۴). این امر به هیچ وجه نشانه کمال و برتری ذاتی مرد و احترام‌نداشتن دیگر اعضای خانواده نیست، بلکه این جایگاه مدیریتی است که رعایت اصول و آداب خاصی را می‌طلبد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۱). در سایه احترام مرد و پذیرش قوامیت و رهبری او، پایه‌های زندگی مستحکم می‌گردد، به گونه‌ای که افراد خانواده به مشکلات، اجازه نفوذ به فضای گرم و صمیمی خانواده را نمی‌دهند و نمی‌گذارند این حصن عشق و عاطفه در هم بشکند.

۲-۵-۲. عصیان و عدم مسئولیت‌پذیری مرد

قوامیت امری طرفینی است؛ بدین معنا که باید از طرف مرد اعمال، و از سوی زن و دیگر اعضای خانواده پذیرفته شود. قوامیت لازمه مدیریت اجرایی مرد در زندگی زناشویی است؛ از این رو بیش از آنکه افضلیت تلقی شود، تکلیف و وظیفه است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۱). اگر مرد از انجام این وظیفه سرباز زند و به تأمین نیازهای خانواده بی‌توجه باشد، خیلی زود روابط رو به سردی می‌نهد و آرامش جای خود را به اختلاف و درگیری خواهد داد. این امر به تدریج خستگی و دلزدگی می‌آفریند و اگر به هر دلیل

منجر به طلاق رسمی نشود، طلاق عاطفی و بی تفاوتی از آثار حتمی آن است؛ چنان که پژوهش‌های انجام‌شده، این پدیده نامبارک را حکایت کرده‌اند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ستار و دیگران، ۱۳۹۱).

۲-۵-۱-۳. بی‌توجهی به وظایف جنسی

قرآن کریم به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، از گزینه جنسی و نحوه پاسخگویی بدان سخن گفته و میل به زنان را یکی از خواستنی‌ها و غرایز دنیایی معرفی کرده است: «رُیِّنَ لِلنَّائِبِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ» (آل‌عمران، ۱۴). نیز در آیه ۲۲۳ سوره بقره می‌فرماید: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ؛ زنان شما محل بدرافشانی و کشتزارهای شما هستند؛ پس هر زمان که بخواهید می‌توانید با آنها آمیزش کنید». این آیه علاوه بر تشبیه وجود زنان در امر پرورش فرزند، به کشتزار و محل رویش گل و گیاه، به‌طور غیرمستقیم به تمتعات جنسی نیز اشاره دارد. وجود این ویژگی، وظایفی را برای مرد و زن می‌آفریند که بی‌توجهی به آن از مصادیق بارز نشوز محسوب می‌شود. اهمیت این مسئله آنجا خودنمایی می‌کند که در آیه ۵۸ سوره نور، سه زمان در شبانه‌روز را به‌عنوان ساعات خلوت زوجین معرفی می‌کند و آداب اذن‌گرفتن برای ورود به این حریم را بیان کرده است؛ چراکه برای رسیدن به آرامش معهود (لتسکنوا الیها) نیاز است که همسران ساعاتی از شبانه‌روز را به همدیگر اختصاص دهند و کنار هم باشند. هدف از این وقت‌گذاری فقط برقراری ارتباط خاص نیست، بلکه وظایف و نیاز همسران به هم، دایره گسترده‌ای دارد و شامل دیگر تعاملات عاطفی و تمتعات حلال می‌شود که اهمیت آن، از منظر روان‌شناسی نیز به اثبات رسیده است.

در این راستا، بی‌توجهی به آراستگی و نظافت ظاهری یا رفتارهایی که نشان بی‌مهری و بی‌علاقگی باشد، مصداق بارز نشوز است و به‌مرور زمان، اختلافات و سردی‌ها را به دنبال خود می‌آورد. کم‌نیستند خانواده‌هایی که به سبب توجه‌نکردن به این مهم، از هم پاشیده‌اند و اگر به هر دلیل امکان طلاق رسمی وجود نداشته باشد، همسرانی که از کنار هم‌بودن حس لذت و آرامش ندارند، مانند دو مجسمه یخی، روزگار می‌گذرانند و

طلاق عاطفی، واژه‌ای قاصر، برای به تصویر کشیدن چنین زندگی نامطلوبی است.

۲-۵-۱-۴. عدم رعایت شئون ظاهری شرعی

از دیگر موارد مولد نشوز که نمود بیشتری به سمت زنان دارد، رعایت نکردن شئون ظاهری مطابق با شرع و اخلاق است که متأسفانه امروزه، تحت تأثیر تبلیغات منفی و جو نامناسب ناشی از فضای مجازی و شبکه‌های ماهواره‌ای شکل گرفته است. این رفتار نابهنجار، در تقابل مستقیم با صفت ذاتی غیرت در مردان، قرار دارد. در مدح صفت غیرت، روایات بسیاری وارد شده است. امام صادق می‌فرماید: خدای تعالی غیور است و غیوران را دوست دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۵). غیرت، لازمه نقش مدیریتی مردان در خانواده است و صفتی است که همچون پاسبان، از نوامیس حفاظت می‌کند و موجب ثبات خانواده و حفظ سلامت اجتماعی می‌گردد. افزون بر آن، بنا به فرموده امیر مومنان علیه السلام: پاکدامنی مرد به اندازه غیرت او است (نهج البلاغه، کلمه ۴۷). وقتی صفتی در مرد به مرحله ظهور رسید، با رفتار خلاف شرع و نگاه آلوده، به نوامیس دیگران قابل جمع نیست. اگر زنی بدون توجه به ندای درونی عفاف و حیا و با پشت کردن به دستورهای قرآن که به عفاف و حجاب فرمان می‌دهند، در مقابل غیرت مردانه همسرش، قد علم کند و با بی‌توجهی به خواست او، با پوشش نامناسب در مجامع عمومی و در برابر نامحرمان حاضر شود یا برای خروج از منزل و دیگر موارد مشروط به اذن همسر، با بی‌توجهی، به سلیقه شخصی خود عمل کند، قدم در کوره راه پرخطر نشوز گذاشته و پایه‌های عاطفه و محبت را سست و لرزان ساخته است.

سرنوشت غالب چنین زندگی‌هایی، طلاق رسمی و انفکاک کامل است؛ اما برخی افراد که روحيات آنها به راحتی پذیرای انفکاک نیست یا به دلیل شرایط خانوادگی و اجتماعی، تحمل و ادامه زندگی را می‌پذیرند و گسست و طلاق عاطفی شدیدی را تجربه می‌کنند. کانون پرمهری که می‌تواند با رعایت دستورهای قرآنی، منشأ رشد و بالندگی باشد، با پشت کردن به آموزه‌های نورانی وحی، به جهنم سوزان طلاق عاطفی تبدیل می‌شود که هیزم آن، عمر و سرمایه بازگشت‌ناپذیر جوانی است.

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که بیان شد از قرآن کریم راهکارهای ذیل برای پیشگیری از طلاق عاطفی برداشت می شود:

۱. رعایت کفوبودن همسران پیش از ازدواج، موجب استحکام رابطه همسران از همان ابتدا می شود و عاملی مهم در جهت پیشگیری از معضلاتی نظیر طلاق عاطفی است.
۲. رعایت تقوا موجب اصلاح رفتار و عمل و در نتیجه رسیدن به حیات طیبه می شود.
۳. هریک از همسران در برابر یکدیگر حقوق و وظایفی دارند. رعایت این حقوق متقابل راهی برای پیشگیری از طلاق عاطفی است.
۴. صله رحم و داشتن روابط مستحکم خانوادگی موجب آرامش، امنیت، حمایت و حل مشکلات در مواقع نیاز و پیشگیری از طلاق عاطفی می شود.
۵. رعایت اصل مشورت و مراجعه به مشاور در زمان مناسب، موجب پیش نیامدن مشکلات خانوادگی و پیشگیری از سردی رابطه ها و طلاق عاطفی می شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه.

۱. ابن منظور، محمد. (۱۴۲۶ق). لسان العرب. بیروت: موسسه اعلمی.
۲. اکبری، محمود. (۱۳۸۸). مهارت‌های زندگی. قم: نشر فتیان.
۳. انصاریان، حسین. (۱۳۸۶). نظام خانواده در اسلام (چاپ بیست و ششم). قم: ام ابیها.
۴. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن.
۵. بخارایی، احمد. (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی زندگی‌های خاموش در ایران. تهران: پژوهشگاه جامعه.
۶. بستان (نجفی). حسین. (۱۳۸۷). اسلام و جامعه‌شناسی خانواده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۰۱

۷. پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۵۴). نهج الفصاحه (چاپ نهم). تهران: جاویدان.

۸. پرتو، ابوالقاسم. (۱۳۷۷). واژه‌یاب: فرهنگ برابره‌های پارسی واژگان بیگانه. تهران: اساطیر.

۹. تاج‌دینی، علی. (۱۳۷۵). یادها و یادگارها حکایاتی از علامه طباطبایی. تهران: پیام نور.

۱۰. تبریزی، مصطفی. (۱۳۸۵). فرهنگ توصیفی خانواده و خانواده درمانی. تهران: فراروان.

۱۱. ترکمان، فرح؛ اسکافی، مریم؛ عیدگاهیان، ندا و سهرابی، ایرج. (۱۳۹۳). همگنی صمیمیت

و طلاق عاطفی با استفاده از نرم افزار تحلیل شبکه. مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، (۲۱)،

صص ۲۵-۵۰.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). زن در آینه جلال و جمال. قم: دارالهدی.

۱۳. حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه. قم: آل‌البیت (ع).^۱

۱۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). نورالثقلین (چاپ چهارم). قم: اسماعیلیان.

۱۵. خمینی، روح‌الله. (بی تا). تحریر الوسیله. قم: دارالعلم.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین. (۱۳۸۳). مفردات الفاظ قرآن (چاپ چهارم). قم: ذوی القربی.

۱۷. رشید، خسرو و حسنونند، فضل‌الله و رشتی، عابده. (۱۳۹۸). بررسی عوامل برون فردی مؤثر

بر طلاق عاطفی در میان زنان. مطالعات زن و خانواده، (۱)۷، صص ۱۱۷-۱۳۷.

۱۸. روشنی، شهره؛ غروی نائینی، نهله و باستانی، سوسن. (۱۳۹۴). تجربه احساس آرامش در زنان در زندگی زناشویی. مجله مطالعات زنان و خانواده، ۳(۶)، صص ۶۱-۸۹.
۱۹. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف (چاپ سوم). بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۰. سبزواری، محمد. (۱۴۱۹ق). ارشاد الازهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۱. ستار، پروین؛ داودی، مریم و محمدی، فریرز. (۱۳۹۱). عوامل جامعه‌شناختی موثر در طلاق عاطفی بین خانواده‌های تهرانی. مجله مطالعات راهبردی زنان، ۱۴(۵۶)، صص ۱۱۹-۱۵۴.
۲۲. شبر، عبدالله. (۱۴۱۰ق). تفسیر القرآن الکریم (چاپ دوم). قم: دارالهجره.
۲۳. شرف‌الدین، حسین. (۱۳۸۶). تحلیلی اجتماعی از صله رحم (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: انتشارات اسلامی.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: محمدباقرموسوی، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). الثبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۰. فاتحی‌زاده مریم‌السادات؛ بهجتی اردکان، فاطمه و نصرآصفهانی، احمدرضا. (۱۳۸۴). بررسی تاثیر عوامل خانوادگی در پایین بودن آمار طلاق در شهرهای یزد، اردکان و میبد. مجله مطالعات تربیتی و روان‌شناسی، ۲۱(۲)، صص ۱۱۷-۱۳۶.
۳۱. فولادیان، مجید؛ شجاعی قلعه‌نی، مینا. (۱۳۹۹). مطالعه جامعه‌شناختی فرایندهای وقوع طلاق. خانواده‌پژوهی، ۶۲(۶۲)، صص ۲۵۷-۲۳۱.
۳۲. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث (چاپ سوم). تهران: بنیاد بعثت.
۳۳. کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. قم: دارالذخائر.

۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). اصول کافی (چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار. قم: صدرا.
۳۷. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۶ق). تلخیص التمهید (چاپ دوم). قم: انتشارات اسلامی.
۳۸. مغنیه، محمدجواد. (بی تا). التفسیر المبین. قم: بنیاد بعثت.
۳۹. مقدس پور، علی. (۱۳۵۲). روان‌شناسی اجتماعی. اصفهان: مشعل.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ نهم). قم: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهرالکلام (چاپ هفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. نوق بهرمان علیزاده، فاطمه. (۱۳۹۹). عوامل اثرگذار بر طلاق عاطفی و دلزدگی زناشویی زوجین. رهیافت‌های نوین در مطالعات اسلامی، (۳)، صص ۱۱۹-۱۳۷.
۴۳. نیازی، محسنه؛ افرا، هادی و میری، سمیه. (۱۳۹۹). فراتحلیل مطالعات انجام شده پیرامون عوامل موثر بر طلاق عاطفی در جامعه ایران. تغییرات اجتماعی - فرهنگی، ۱۷(۶۴)، صص ۱۸۵ - ۲۰۱.
۴۴. هاشمی شاهرودی، محمود و دیگران. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق اهل بیت علیهم السلام. قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

References

- * The Holy Quran.
- * Nahj al-Balaghah.
- 1. Akbari, M. (1388 AP). *Life Skills*. Qom: Fatian Publications. [In Persian]
- 2. Ansarian, H. (1386 AP). *The Family System in Islam*. (26th ed.). Qom: Umme Abiha. [In Persian]
- 3. Anwari, H. (1381 AP). *Dictionary of Sokhan*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- 4. Bostan (Najafi). H. (1387 AP). *Islam and the Sociology of the Family*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
- 5. Bukharaei, A. (1386 AP). *Sociology of Silent Lives in Iran*. Tehran: Pejwak Jame'e. [In Persian]
- 6. Fatehinejad, M., & Behjati Ardakan, F., & Nasr Esfahani, A. R. (1384 AP). An Examination of the effect of family factors on the low divorce rate in Yazd, Ardakan and Meybod. *Journal of Educational Studies and Psychology*, (21), pp. 117-136. [In Persian]
- 7. Fooladian, M., & Shojaee Qal'e Ney, M. (1399 AP). Sociological study of divorce processes. *Journal of Family Studies*, (62), pp. 231-257. [In Persian]
- 8. Har'amli, M. (1409 AH). *Wasa'il al-Shia*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
- 9. Hashemi Shahroudi, M. et al. (1426 AH). *Dictionary of jurisprudence according to Ahl al-Bayt*. Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Institute. [In Arabic]
- 10. Howeizi, A. (1415 AH). *Noor al-Thaqalain*. (4th ed.). Qom: Esmaeilian. [In Arabic]
- 11. Ibn Manzour. (1426 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Mu'asisah al-A'alami. [In Arabic]
- 12. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Woman in the mirror of glory and beauty*. Qom: Dar al-Hadi. [In Persian]
- 13. Karajuki, M. (1410 AH). *Kanz al-Fawa'id*. Qom: Dar al-Zakha'ir. [In Arabic]
- 14. Khomeini, R. (n.d.). *Tahrir al-Wasilah*. Qom: Dar al-Ilm.
- 15. Koleyni, M. (1407 AH). *Usul Kafi*. (4th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]

16. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
17. Makarem Shirazi, N. et al. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh*. (9th ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
18. Marefat, M. H. (1416 AH). *Talkhis al-Tamhid*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
19. Motahari, M. (1372 AP). *Collection of works*. Qom: Sadra. [In Persian]
20. Mughniyeh, M. J. (n.d.). *Al-Tafsir al-Mubin*. Qom: Besat Foundation.
21. Muqaddaspour, A. (1352 AP). *Social Psychology*. Isfahan: Mash'al. [In Persian]
22. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam*. (7th ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
23. Niazi, M., & Afra, H., & Miri, S. (1399 AP). Meta-analysis of studies on the factors affecting emotional divorce in Iranian society. *Journal of Socio-cultural changes*, 17(64), pp. 185-201. [In Persian]
24. Nogh Bahrman Alizadeh, F. (1399 AP). Factors affecting emotional divorce and marital boredom of couples. *Journal of New Approaches in Islamic Studies*, (3), pp. 119-137. [In Persian]
25. Parto, A. (1377 AP). Word finder; Persian equivalent dictionary of foreign words. Tehran: Asatir. [In Persian]
26. Payende, A. (1354 AP). *Nahj al-Fasaha*. (9th ed.). Tehran: Javidan. [In Persian]
27. Qorashi, S. A. A. (1377 AP). *Tafsir Ahsan al-Hadith*. (3rd ed.). Tehran: Besat Foundation. [In Persian]
28. Ragheb Isfahani, H. (1383 AP). *Mufradat Alfaz Qur'an*. (4th ed.). Qom: Zawe al-Qurba. [In Persian]
29. Rashid, K., & Hassanvand, F., & Rashti, A. (1398 AP). A Study of extrapersonal factors affecting emotional divorce among women. *Women and Family Studies*, 7(1), pp. 117-137. [In Persian]
30. Roshani, S., & Gharavi Naeini, N., & Bastani, S. (1394 AP). The Experience of the feeling of peace in women in married life. *Journal of Women and Family Studies*, 3(6), pp. 61-89. [In Persian]

31. Sabzevari, M. (1419 AH). *Irshad al-Adhan ila Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ta'arof al-Matbu'at. [In Arabic]
32. Saduq, M. (1362 AP). *al-Khisal*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
33. Saduq, M. (1413 AH). *Man la Yahzar al-Faqih*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
34. Sattar, P., & Davoodi, M., & Mohammadi, F. (1391 AP). Sociological factors affecting emotional divorce between Tehran families. *Journal of Women's Strategic Studies*, 14(56), pp. 119-154. [In Persian]
35. Sharafuddin, H. (1386 AP). *A Social Analysis of Seleh Rahem*. (2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
36. Shobar, A. (1410 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. (2nd ed.). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
37. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (3rd ed.). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
38. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Mousavi, M. B, Trans.). (5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
39. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
40. Tabrizi, M. (1385 AP). *Descriptive culture of family and family therapy*. Tehran: Fararavan. [In Persian]
41. Tajdini, A. (1375 AP). *Memorabilia Anecdotes from Allameh Tabatabaei*. Tehran: Payam Noor. [In Persian]
42. Turkaman, F., & EScafi, M., & Eidgahian, N., & Sohrabi, I. (1393 AP). Homogeneity of intimacy and emotional divorce using network analysis software. *Journal of Socio-Cultural Knowledge*, (21), pp. 25-50. [In Persian]
43. Tusi, M. (n.d.). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
44. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf*. (3rd ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]



An Analysis of the theological and moral challenge of interpreting verses 1-10 of Surah Abasa from the viewpoint of Fariqain

Marzieh Varmarziar¹

Received: 03/07/2021

Accepted: 20/11/2021

Abstract

The circumstances of the various revelations (of verses of the Qur'an) has made it difficult to provide a logical and unchallenged interpretation of verses 1-10 of Surah Abbas. Paying attention to the infallibility of the Holy Prophet in the field of Islamic theology on the one hand and his moral status in the field of Islamic ethics on the other hand is one of the most important challenging points in these interpretations. This paper divides the views of Shiite commentators, which arise from three different revelations, into four groups using a library and descriptive-analytical method after analyzing the views of famous Fariqain (the two groups of Islam including Shiite and Sunni) commentators. According to the Sunni commentators, some of these interpretations are addressed to the Holy Prophet (PBUH) and while stating reasons, they do not see it in conflict with his infallibility and moral status. Other groups of commentators believe that these verses do not address the Holy Prophet. This view, while right and famous, has a point of ambiguity that has been overlooked. The third category results from the two mentioned views. The author of this paper, by providing reasons, chooses the fourth group of Shiite commentaries in order to insist on the right and famous opinion of the Shiite commentators that this commentary accompanies, and to remove the ambiguity in their commentary with this choice.

Keywords

Surah Abasa, beliefs, ethics, Sunni interpretations, Shiite interpretations.

1. PhD student in Islamic Ethics, University of Islamic Studies (comprehensive dimension), Qom, Iran. varmaziar14@gmail.com.

*Vermziar, M. (1400 AP). An Analysis of the theological and moral challenge of interpreting verses 1-10 of Surah Abasa from the viewpoint of Fariqain. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 3(8), 0 pp. 110-129. Doi: 10.22081/jqss.2021.61326.1120.

تحليل تفسيري للآيات الأولى من سورة عبس من منظار الفريقين وكيفية التغلب على معضلاتها الكلامية والأخلاقية

مرضية ورمزيار^١

تاريخ القبول: ١٤٤٣/٠٤/١٤

تاريخ الاستلام: ١٤٤٢/١١/٢٢

الملخص

إنّ وجود شؤون النزول المختلفة يجعل من الصعب تقديم تفسيرٍ منطقيٍّ للآيات العشرة الأولى من سورة عبس دون أن يجابه اعتراضاً أو تحدياً. وأهمّ المصاعب التي تجابه المفسّر لهذه الآيات في هذا المجال هما مشكلتا كيفية التوفيق بينها وبين مقام عصمة الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله كما في علم الكلام الإسلامي من جهة، ومكانته الأخلاقية طبقاً لمعايير الأخلاق الإسلامية من جهة ثانية. وهذه المقالة التي تنتهج الأسلوب المكتبي والتصنيفي التحليلي تبدأ بتحليل رأي المفسّرين المشهورين لدى الفريقين، ثمّ تقسم نظريّات مفسّري الشيعة الناتجة من شؤون النزول الثلاث المختلفة إلى أربع مجموعات. إحدى هذه المجموعات من التفاسير تتطابق في الرأي مع مفسّري أهل السنّة وتعتبر خطاب الآيات موجّهاً إلى الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، وتذكر بعض الدلائل التي لا ترى من خلالها تنافياً بين الآيات وبين مقام العصمة والمكانة الأخلاقية للرسول. والمجموعة الأخرى من التفاسير ترى نزاهة وبراءة ساحة الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله من أن يكون هو المخاطب في هذه الآيات. وهذا الرأي وإن كان صحيحاً وحقاً وهو

١٠٨

مِظَانُ الْعِلْمِ

سال سوم، شماره دوم، تابستان ١٤٠٠ (پیاپی ٨)

١. طالبة دكتوراه في الأخلاق الإسلامية بجامعة المعارف الإسلامية. قم، إيران. varmazyar14@gmail.com

* ورمزيار، مرضية. (١٤٤٣). تحليل تفسيري للآيات الأولى من سورة عبس من منظار الفريقين وكيفية التغلب على معضلاتها الكلامية والأخلاقية. مجلة دراسات في العلوم القرآنية (فصلية علمية - محكمة)، ٣(٨)، صص ١١٠ - ١٢٩.

Doi: 10.22081/JQSS.2021.61326.1120

المشهور، لكنّه يَحمِل في طَيّاته إبهاماً غفلت عنه هذه الآراء. والمجموعة الثالثة ترى إمكانية الجمع بين الرأيين المذكورين أعلاه. أمّا كاتبة هذا المقال فتقدّم دليلاً تستند عليه لتختار المجموعة الرابعة من التفسيرات الشيعية كي تتمسك بالرأي الصحيح والمشهور للمفسّرين الشيعة الذين ينسجم هذا التفسير مع آرائهم من جهة، وكي ترتفع بهذا الاختيار نقطة الإبهام الموجودة في تفسيراتهم من جهةٍ أُخرى.

الكلمات المفتاحية

سورة عبس، العقائد، الأخلاق، تفاسير أهل السنة، تفاسير الشيعة.

واکاوی چالش کلامی و اخلاقی تفسیر آیات ۱-۱۰ سوره عبس از نگاه فریقین

مرضیه ورمزیار^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۲

چکیده

شأن نزول‌های مختلف، ارائه تفسیر منطقی و بدون چالش از آیات ۱-۱۰ سوره عبس را با دشواری همراه کرده است. توجه به مقام عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حوزه کلام اسلامی از یک سو و منزلت اخلاقی ایشان در حوزه اخلاق اسلامی از سوی دیگر از مهم‌ترین نقاط چالش برانگیز در این تفاسیر است. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی بعد از واکاوی دیدگاه مفسران مشهور فریقین، نظریات مفسران شیعی را که برخاسته از سه شأن نزول مختلف است، به چهار گروه تقسیم می‌کند. یک دسته از این تفاسیر، مطابق نظر مفسران اهل سنت‌اند و خطاب آیات را متوجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌دانند و ضمن بیان دلایلی، آن را با مقام عصمت و منزلت اخلاقی ایشان در تنافی نمی‌بینند. دسته دیگر تفاسیر، ساحت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را مبرا و منزله از خطاب این آیات دانسته‌اند. این نظر در عین حق و مشهوربودن، نقطه ابهامی با خود به همراه دارد که از نظرها مغفول مانده است. دسته سوم، دو نظر گفته شده را قابل جمع می‌دانند. نویسنده این نوشتار، با ارائه دلیل، گروه چهارم از تفاسیر شیعی را برمی‌گزیند تا هم بر نظر حق و مشهور مفسران شیعی که این تفسیر با آن همراهی دارد، اصرار ورزد و هم نقطه ابهام موجود در تفسیر آنان را با این انتخاب مرتفع سازد.

کلیدواژه‌ها

سوره عبس، عقاید، اخلاق، تفاسیر اهل سنت، تفاسیر شیعه.

۱. دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه معارف اسلامی (بعد جامع)، قم، ایران. varmazyar14@gmail.com

* ورمزیار، مرضیه. (۱۴۰۰). واکاوی چالش کلامی و اخلاقی تفسیر آیات ۱-۱۰ سوره عبس از نگاه فریقین.

فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۳(۸)، صص ۱۱۰-۱۲۹. Doi: 10.22081/jqss.2021. 61326.1120

مقدمه و طرح مسئله

آیات سوره عبس با نكوهش كردن و مورد عتاب قرار دادن شخصی كه روی ترش كرد و به نایبایی به نام «ابن ام مكتوم» پشت كرد آغاز می‌شود، بی‌آنكه شخصی كه روی ترش کرده و پشت کرده است به صراحت مشخص باشد؛ چون فعل‌های «عبس»، «تولی» و «جاءه» در آیات نخست سوره عبس به صورت ماضی غایب آمده است، بدون آنكه مرجع ضمیر آنها در آیات آمده باشد. فردی نایبنا وارد می‌شود و می‌خواهد برای او قرآن بخوانند تا حفظ كند و هدایت شود؛ سپس آیاتی كه چندین عتاب سنگین در بر دارند، شخصی را خطاب قرار می‌دهند. دلیل این نكوهش و عتاب این است كه آن شخص به اغنیای مشرك به جهت دعوتشان به حق توجه دارد و از آن نایبناى حق طلب غافل بوده است. دلالت آیات به این مقدار، صریح و قطعی است. طبق آیات نخست سوره عبس، از نظر خداوند غفلت از آن نایبناى روشن دل موضوعیت دارد و نباید صورت می‌گرفت؛ از این رو شخص غفلت‌كننده، مورد نكوهش و عتاب خداوند قرار گرفته است. آنچه در این آیات محل اختلاف مفسران است، مرجع ضمیر غایب و مخاطب است كه مراد از آنها چه كسی هستند. آیا هر دو ضمیر (غایب و مخاطب) به يك شخص بازگشت دارند و اگر پاسخ مثبت باشد، علت تغییر ضمیر از غایب به مخاطب چیست؟ در پاسخ، مفسران شیعه و اهل سنت اختلاف نظر دارند و حتی میان مفسران شیعه نیز اختلاف نظر است.

پیشینه

درباره این موضوع دو مقاله با عناوین «بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیات نخست سوره عبس» نوشته محمدعلی رضایی اصفهانی و احترام رستمی در فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هشتم، پاییز ۱۳۹۶ شماره ۳۱، صص ۷-۲۴ و نیز «تحلیل دیدگاه تفسیری فریقین در خصوص آیات آغازین سوره عبس» نوشته سید کاظم محسنی در مجله مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، پیاپی ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، صص ۱۲۵-۱۴۲

نگاشته شده است و آن دو مقاله در نوع خود ارزشمند است. وجه امتیاز این پژوهش از آن دو مقاله به شرح زیر است:

۱. در هر دو مقاله، دیدگاه مفسران شیعی به دو گروه تقسیم شده است؛ ولی در این مقاله به چهار گروه تقسیم و تبیین شده است.

۲. آن دو مقاله، همچنان که در عنوان و درون آنها آمده است، به گردآوری دیدگاه‌ها پرداخته و با بررسی تحلیلی به تبیین موضوع پرداخته‌اند و نویسندگان محترم در عین سعی و اهتمام قابل تقدیرشان، راه برون‌رفتی برای رهایی از چالش موجود ارائه نداده‌اند، مگر نویسنده مقاله دوم که در این زمینه خارج از شأن نزول یا دیدگاه‌های مفسران، راه‌حلی ادبی ارائه کرده است؛ ولی در این مقاله نگارنده بعد از بررسی و تحلیل نظریات مختلف شیعه و اهل سنت و تبیین چالش اخلاقی کلامی موجود، در پایان، راه برون‌رفت از آن چالش را ارائه داده و تلاش کرده این راه‌حل براساس شأن نزول و دیدگاه‌های مفسران موجود باشد و نه راه‌حلی خارج از آن دیدگاه‌ها.

۳. نکته بسیار مهم و متفاوت این پژوهش از پژوهش‌های یادشده (علاوه بر بحث چالش اخلاقی کلامی موجود تبیین‌شده در هر سه مقاله) نقطه ابهامی است که نگارنده این پژوهش در نظر غالب و مشهور مفسران شیعی به آن عنایت داشته و آن را تبیین کرده است و در پایان از تفسیر علی بن ابراهیم قمی برای مرتفع‌ساختن آن استفاده کرده است. این مهم در پژوهش‌های یادشده ملاحظه نمی‌شود. مرد نایبنا به کدام سمت سعی دارد، به سمت رسول خدا ﷺ یا فردی از بنی‌امیه؟ چرا مرد نایبنا به مجلس رسول خدا وارد گردید؟ آیا قصدش آموزش و هدایت بود یا قصدش ورود به مجلسی بود که هم رسول خدا ﷺ و هم دیگران و به‌ویژه آن فرد از بنی‌امیه حضور داشت؟ در قرآن قصد مرد نایبنا از ورود به مجلس رسول خدا مشخص نشده است؟ پاسخ به این دو سؤال، شأن نزول تفسیر علی بن ابراهیم قمی را از دیگر مفسران شیعی اندکی متفاوت می‌سازد که در رفع ابهام مورد نظر از نظر نگارنده مؤثر است.

۴. توجه به شأن نزول اندکی متفاوت در تفسیر علی بن ابراهیم قمی از دیگر شأن نزول‌های ذکرشده در تفاسیر شیعی، از سوی نگارنده این پژوهش و پذیرش آن البته با

ارائه استدلال مناسب، به عنوان راه برون‌رفت از چالش موجود و نیز ابهام موجود در نظر مشهور مفسران شیعی، در پیشینه این پژوهش یعنی دو مقاله نام‌برده مشاهده نمی‌شود. در بررسی دیدگاه‌های مفسران شیعه و سنی، دیدگاه‌های هر یک از دو دسته مفسران به صورت جداگانه و با توجه به سیر تاریخی آنها ذکر می‌شود، تا در پایان، بتوان آسان‌تر به یک تقسیم‌بندی جامع نظرها براساس شأن نزول، ادبیات و مقام عصمت و اخلاق پیامبر دست یافت. این قدم نخست و ضروری این نوشتار است. نقد و ملاحظات نگارنده بر این بررسی و تحلیل‌ها، برای تبیین چالش اخلاقی کلامی موجود قدم دوم است تا مسیر را برای ارائه راه‌حلی معتبر و مطلوب در رفع این چالش و نیز ابهام موجود در نظر غالب و مشهور مفسران شیعی، در قدم نهایی هموار سازد.

۱. دیدگاه مفسران مشهور شیعی به ترتیب تاریخی

از قرن نخست نزول قرآن کریم تا کنون مفسران شیعه صدها تفسیر برای قرآن نوشته‌اند که بیان دیدگاه همه آنان در مورد آیات نخست سوره عبس، در یک مقاله ممکن نیست؛ از این رو دیدگاه برخی مفسران معروف شیعه را به ترتیب تاریخی بیان می‌کنیم.

۱. علی بن ابراهیم قمی (از روایات بزرگ شیعه در قرن سوم هجری) در تفسیر خود می‌نویسد: شخص نابینای فقیر، «عبدالله بن ام‌مکتوم» بود. هنگامی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کنار برخی بزرگان و صنادید عرب، از جمله شخصی به نام «عثکن» بود، وی بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شد. پیامبر صلی الله علیه و آله ابن‌ام‌مکتوم را بر عثکن مقدم کرد و این سبب ناراحتی عثکن و روی برگرداندن وی از شخص نابینا گردید (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۴۰۴-۴۰۵). بر این اساس، ضمایر در «عبس و تولى» به عثکن برمی‌گردد. عتاب‌های آیات بعدی در سوره عبس نیز متوجه عثکن است که با این عمل خود، به آن نابینای فقیر توهین و بی‌حرمتی کرد.

۲. ابوالقاسم، علی بن حسین، مشهور به سیدمرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ق) ساحت رسول اکرم صلی الله علیه و آله را از روی ترش کردن و رویگردانی از نابینای فقیر (عبدالله بن ام‌مکتوم) منزه می‌داند و معتقد است عتاب قرآن متوجه شخصی از اصحاب آن حضرت است که

از این ام‌مکتوم روی برگرداند. ایشان با دلایل مختلف قرآنی، روایی و عقلانی توجه عتاب قرآن به رسول اکرم ﷺ را رد می‌کند، از جمله:

(الف) قرآن، پیامبر ﷺ را صاحب خلق عظیم می‌داند (قلم، ۴).

(ب) خداوند به پیامبر ﷺ فرموده است، اگر غلیظ‌القلب بودی، مردم از اطرافت پراکنده می‌شدند (آل‌عمران، ۱۵۹).

(ج) قرآن پیامبر ﷺ را از دور کردن کسانی که صبح و شام خدا را می‌خوانند، نهی کرده است (انعام، ۵۲).

(د) در سنت پیامبر ﷺ چنین آمده است که در مصافحه با مردم هرگز دستش را نمی‌کشید و رها نمی‌کرد.

(ه) رسول اکرم ﷺ با دشمنان عبوس نبودند، چه رسد به مؤمنان حق‌طلب؛ از این رو عبوس بودن از اخلاق آن حضرت در قرآن نیست (علم‌الهدی، بی‌تا، صص ۱۱۸-۱۱۹).

۳. ابو‌جعفر محمد بن حسن طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) با اندک تفاوتی و با شأن نزولی متفاوت از علی بن ابراهیم، در تفسیر تبیان خود می‌نویسد: شخص نابینای فقیر، «عبدالله بن ام‌مکتوم» بود. هنگامی که پیامبر ﷺ مشغول صحبت با صنادید عرب بود، که عتبه بن ربیع، ابوجهل، عباس بن عبدالمطلب، اُبی و امیه بن خلف از جمله آنها است، به امید اینکه اسلام بیاورند، وی بر پیامبر اکرم ﷺ وارد شد. شخصی از بنی‌امیه به نام «عثمان»، که از ثروت‌مندان بود، با آمدن آن نابینای فقیر، دامن خود را جمع کرد و به جهت فضلی که برای خود قائل بود، از آن نابینا روی برگردانده، به او پشت کرد. پیامبر ﷺ، آن مرد ثروت‌مند را به جهت این رفتار ناپسند مورد عتاب قرار داد. بنابر این تفسیر، ضمایر غایب متوجه عثمان و ضمایر خطاب نیز متوجه شخص وی، از سوی پیامبر است.

شیخ طوسی نیز در تفسیر خود، ساحت رسول ﷺ را از اینکه ضمایر غایب در «عبس و تولی» را به ایشان برگردد، منزه می‌داند و روی برگردانیدن و پشت کردن پیامبر به شخص نابینا و مورد عتاب خدا قرار گرفتن آن حضرت و مخاطب بودن ایشان را در آیات با ذکر همان چهار دلیلی که سید مرتضی ذکر کرده بود، رد می‌کند. وی معتقد است آن شأن نزول و تفسیر، با ادله ذکر شده، هم‌خوانی ندارد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، صص ۲۶۸-۲۶۹).

۴. فضل بن حسن طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ق) بعد از ذکر دیدگاه‌های مختلف از سید مرتضی، جایی و دیگران، می‌گوید: ضمیر غایب در «عبس و تولى» به خود رسول اکرم ﷺ برمی‌گردد و این پیامبر ﷺ بوده است که به جهت دعوت مشرکان به اسلام و مشغولیت به صحبت با آنها از تکرار خواسته نابینا ناراحت می‌شود. ایشان عمل پیامبر ﷺ را خلاف عصمت نمی‌داند و عتاب خداوند را هم هدفمند می‌داند و بدون وارد بودن خللی به شأن پیامبر اکرم ﷺ، تبیین خود را این چنین بیان می‌کند:

الف) عبوس شدن بعد از نهی از سوی خداوند، حکم معصیت پیدا می‌کند و پیش از آن معصیت نیست.

ب) عبوس شدن پیامبر ﷺ، معصیت نیست، زیرا آن شخص نابینا است و جایز است خداوند نیز عتاب نماید به اینکه ألفت با مؤمن برای استواری بر ایمان، مقدم بر شرک است.

ج) کار نابینا، نوعی بی‌ادبی بود و عبوس شدن پیامبر ﷺ جهت تأدیب، کار خطایی نبود؛ زیرا ابن ام‌مکتوم، کلام پیامبر ﷺ با بزرگان را چندین بار به تکرار قطع کرد و باعث ایداء پیامبر ﷺ گردید. عتاب خداوند برای پیامبر ﷺ نیز به خاطر از بین رفتن توهم دیگران از توجه پیامبر ﷺ به بزرگان مشرکان به خاطر ریاست و غفلت از شخص نابینا بود و حدیث «مرحبا» پیامبر ﷺ که هر وقت نابینا را می‌دید به او می‌فرمود: «مرحبا بر تو که باعث شدی، من از مهمی، غفلت نورزم» شاهد این مدعا است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، صص ۶۶۳-۶۶۵).

۵. سید هاشم بحرانی (متوفای ۱۱۰۷ق) در تفسیر البرهان با دیدگاه سید مرتضی و شیخ طوسی، هم‌نظر است، چون شأن نزولی که برای سوره ذکر می‌کند، مطابق دیدگاه سید مرتضی و شیخ طوسی است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، صص ۵۸۲-۵۸۳).

۶. عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی (از علمای قرن یازده هجری) دو دیدگاه علی بن ابراهیم قمی و امین الاسلام طبرسی و دلایل آنها را نقل می‌کند و بیانی در جهت تأیید یا رد یکی از دو دیدگاه ابراز نمی‌کند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، صص ۵۰۹-۵۱۰).

۷. علامه سید محمد حسین طباطبایی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ق) بعد از رد محکم رجوع ضمائر

غایب در «عبس و تولى» و ضمائم مخاطب در آیات بعدی آن، به حضرت رسول ﷺ، ضمائم غایب را به شخصی از بنی امیه باز می گرداند و خطاب عتابها را متوجه او می داند، نه شخص پیامبر ﷺ.

ایشان با قاطعیت مدعای خود را طرح و با دلایل محکم به اثبات می رساند از جمله:
الف) در آیات نخست سوره عبس دلالت روشنی وجود ندارد بر اینکه شخص مورد نظر در ضمائم «عبس و تولى»، پیامبر اکرم ﷺ باشد.

ب) شواهدی وجود دارد که ثابت می کند مراد آیه، غیر رسول خدا ﷺ است. شیوه و سنت پیامبر ﷺ به گونه ای بود که حتی در رفتار با کفار عبوس نبود، چه رسد نسبت به مسلمانان که بخواد در برخورد با یک مسلمان عبوس باشد. آن حضرت در طول زندگانی مبارکشان دیده نشد که به خاطر جلب نظر اغنیا از فقرا روی برگرداند.

ج) دلایلی که سید مرتضی و شیخ طوسی بیان کرده اند، مورد پذیرش علامه طباطبایی قرار گرفته و بر آنها اتمام دارد.

د) افزون بر آیاتی که سید مرتضی برای اثبات ادعای خودش بیان کرده است، علامه طباطبایی چندین آیه دیگر ذکر می کند که مفهومان با شأن نزول رایج و مرسوم و نسبت ضمیر غایب به پیامبر ﷺ ناسازگار است:

«وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ و خویشان نزدیکت را هشدار ده و برای مؤمنانی که از تو پیروی کردند، بال خود را بگستر و متواضع باش» (شعراء، ۲۱۴-۲۱۵).

«لَا تُمَدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ ای پیامبر! به آنچه که ما با آن گروههایی از کفار را کامیاب کرده ایم چشم مدوز و بر آنان اندوه مخور و بال محبت خویش را برای مؤمنان بگستر» (حجر، ۸۸)

«فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُسْرِكِينَ؛ پس آنچه بدان مأموری را آشکار کن و از مشرکان روی برتاب» (حجر، ۹۴).

ه) علامه طباطبایی در پاسخ به دلیل امین الاسلام طبرسی که گفته است عبوس شدن

بعد از نهی از سوی خداوند، حکم معصیت پیدا می‌کند و پیش از آن معصیت نیست، به دلیل عقلی استناد می‌جوید و می‌گویید: ترشروی به یک مؤمن نابینا و رویگردانی از وی از نظر عقل کاری قبیح محسوب می‌شود و هر عاقلی، چه رسد به خاتم الانبیا، از آن متنفر است و قبح عقلی به نهی لفظی نیاز ندارد؛ زیرا هر عاقلی می‌داند ملاک فضیلت، دارایی و ثروت نیست؛ بنابراین نمی‌توان گفت عبوس شدن بعد از نهی از سوی خداوند، حکم معصیت پیدا می‌کند و پیش از آن معصیت نیست؛ چون قبح عقلی، بعد و قبل ندارد و صدورش از صاحب خُلق عظیم، محال است.

و) خداوند درباره پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). واژه خُلق به ملکه راسخ در دل گفته می‌شود و کسی که صاحب خلق عظیم است، عمل منافی با آن انجام نمی‌دهد.

ز) از امام صادق علیه السلام نقل شده است این آیه، درباره مردی از بنی‌امیه است که دامانش را از آن نابینا جمع کرد؛ بنابراین مورد عتاب خداوند واقع شد.

ح) علامه طباطبایی روایت «مرحباً» را که از قول پیامبر ﷺ نقل شده است، نمی‌پذیرد و می‌گوید چطور ممکن است پیامبر ﷺ آن قدر این مطلب را تکرار کند که شخص نابینا از تکرار این حادثه در گذشته، شرمنده اخلاق خوب پیامبر ﷺ شود و باعث گردد گاهی در مجلس پیامبر ﷺ حاضر نشود، به جهت حیای از اینکه مجدد پیامبر ﷺ آن را تکرار نماید. این رفتار نیز با اخلاق متعادل پیامبر ﷺ هم‌خوانی ندارد. هرگز پیامبر ﷺ رفتاری انجام نمی‌دهد که باعث شرمندگی بنده‌ای از بندگان خداوند گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، صص ۲۰۰-۲۰۱).

۸. در تفسیر نمونه دیدگاه‌های مفسران درباره آیات نخست سوره عبس و شأن‌نزول‌های ذکر شده در روایات و تفاسیر برای سوره عبس آمده و گفته شده است هریک از دو شأن نزول و هریک از دو تفسیر برای آیات نخست سوره عبس می‌تواند درست باشد و مشکلی به وجود نمی‌آید؛ هر چند آیات نخست سوره عبس بر اینکه ضمیر غایب در آیات متوجه چه کسی است، دلالت روشنی ندارد.

بنابراین تفسیر نمونه از یک سو شأن نزولی که در آن، ضمیر غایب متوجه شخصی به نام «عثمان» از بنی امیه است، می‌پذیرد و دلایل آنها را هم ذکر و تأیید می‌نماید و از سوی دیگر شأن نزولی که می‌گوید ضمیر غایب، متوجه شخص پیامبر ﷺ است، رد نمی‌کند و معتقد است این رفتار پیامبر ﷺ با مقام عصمت و اخلاق ایشان در تنافی نیست. برخی دلایل تفسیر نمونه به شرح زیر است:

(الف) هدف پیامبر ﷺ، نفوذ و گسترش اسلام در میان سران قریش بود.

(ب) ابن ام‌مکتوم نابینا بود و ادب را رعایت نکرد و سخن پیامبر ﷺ را به تکرار قطع کرد.

(ج) خداوند از باب ملاحظت و محبت با مؤمن مستضعف و نه حق وی، این رفتار پیامبر ﷺ را نپسندد و تأیید نکرد.

(د) اینکه پیامبر اکرم ﷺ به سبب کوچک‌ترین بی‌اعتنایی به مرد نابینا که حق بوده و باعث اذیت پیامبر ﷺ شده است، مورد عتاب واقع می‌شود، دلیل حقانیت و عظمت پیامبر ﷺ است.

(ه) روایت احترام پیامبر اکرم ﷺ به آن مرد نابینا بعد از آن اتفاق، دلیل بر وقوع اتفاق است.

(و) این عتاب خداوند، نشان‌دهنده فرهنگ اسلام است که چگونه مرد فقیر حق طلب را بر غنی مشرک مقدم می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، صص ۱۲۷-۱۳۰).

۹. تفسیر نور با آنچه در تفسیر نمونه آمده، کاملاً موافق است و افزون بر آن می‌گوید: اینکه در ابتدای سوره عبس ضمیر غایب آمده، بدین جهت است که آنچه در اسلام موضوعیت دارد، چنین رفتاری (ترشروی و پشت کردن به نابینای فقیر) است و نه فاعل آن. چنین رفتاری به هر دلیلی حتی موجه، مورد پذیرش اسلام نیست (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۸۳).

۱۰. محمدعلی رضایی اصفهانی در تفسیر مهر، ابتدا دو شأن نزول برای آیه بیان می‌کند. اولین شأن نزول به عتاب یکی از ثروتمندان مشرک برمی‌گردد که کنار پیامبر ﷺ بود و تا نابینایی بر پیامبر ﷺ وارد شد، او دامن خود را جمع کرد و شأن نزول

دوم به شخص پیامبر ﷺ برمی گردد که به جهت مشغول بودن به هدایت ثروتمندان مشرک از شخص نابینای حق طلب غفلت کرد. ایشان شأن نزول اول را بر دوم مقدم می دارد و معتقد است از رفتار کریمانه رسول اکرم ﷺ، چنین عملی به دور است و در ادامه می نویسد شأن نزول دوم از جهت ترک اولی مانعی ندارد. ایشان معتقد است پیامبر اکرم ﷺ به جهت مشغولیت به امور تبلیغی ممکن است غفلتی از او صادر شده باشد که این غفلت به مقام عصمت و اخلاق ایشان خللی وارد نمی سازد، بلکه تنها جنبه ترک اولی و عتاب خداوند هم در همین راستا بوده است (رضایی، ۱۳۸۷، ج ۲۲، صص ۷۱-۷۳).

۲. دیدگاه مفسران مشهور اهل سنت به ترتیب تاریخی

از سده های نخست نزول قرآن کریم تا کنون مفسران اهل سنت صدها تفسیر برای قرآن نوشته اند که دیدگاه همه آنان درباره آیات نخست سوره عبس در یک مقاله ممکن نیست؛ از این رو دیدگاه برخی مفسران معروف اهل سنت را به ترتیب تاریخی بیان می کنیم.

۱. محمد بن جریر طبری (۲۲۴-۳۱۰ق)، مرجع ضمائر غایب در آیه نخست سوره عبس را پیامبر ﷺ می داند و معتقد است پیامبر ﷺ مشغول گفتگو با صنادید عرب بود که ابن ام مکتوم نابینا بر وی وارد شد. وی درخواستی داشت که پیامبر اکرم ﷺ با ترشروی از وی روی گرداند. به همین جهت مورد عتاب خداوند قرار گرفت (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، صص ۱۱۸-۱۱۹).

۲. محمود زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ق) همانند طبری آیه را تفسیر می کند و برای تأیید تفسیر خود، حدیث «مرحباً» را ذکر می کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، صص ۷۰۱-۷۰۲).

۳. محمد بن عمر فخرالدین رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) بر این نظر است که ضمیر غایب در آیه «عبس و تولى» به پیامبر اکرم ﷺ برمی گردد. وی مفسران اهل سنت را در تفسیر این آیات متفق القول برمی شمرد و بر دیدگاه طبری و زمخشری است.

وی براساس گرایش کلامی اش، برای دیدگاه خود دلایلی برمی شمرد. بنابر دیدگاه وی، عبدالله بن ام مکتوم، مستحق تأدیب بوده و پیامبر ﷺ باید او را ادب می کرده است؛ دلایل وی به شرح ذیل است:

الف) ابن ام مکتوم نابینا، ولی شنوا بود. ابن ام مکتوم به اهتمام پیامبر ﷺ بر هدایت آن گروه مشرک، واقف بود و صدای پیامبر را می شنید؛ ولی با این حال درخواست خود را تکرار کرد و باعث آزار پیامبر ﷺ شد و آزار پیامبر ﷺ گناه بزرگی است.

ب) پیامبر ﷺ، تقدیم اهم بر مهم کرده است. هدایت مشرکان به اسلام، مقدم بر درخواست مسلمان هدایت شده است؛ چون هدایت آن افراد مشرک و مسلمان شدن آنان، موجب مسلمان شدن عده زیادی از مشرکان می شد.

ج) طبق آیه «إِنَّ الَّذِينَ ينادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (حجرات، ۴)، نباید بی وقت پیامبر اکرم ﷺ را صدا کرد و درخواست نابینا بی وقت بود؛ پس کارش معصیت بود؛ بنابراین کار ابن ام مکتوم معصیت بود و کار پیامبر اکرم ﷺ واجب بود.

فخرالدین رازی در ادامه می نویسد: اگر نابینا مستحق تأدیب بود، چرا پیامبر ﷺ مؤاخذه شده است؟!

وی در پاسخ دو احتمال را مطرح می کند:

اول رفع توهم تقدم اغنيا بر فقرا از سوی پیامبر اکرم ﷺ؛ دوم میل قلبی پیامبر ﷺ به اغنیا به جهت قرابت و منصب (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۵۴).

۴. عبدالله بن عمر بیضاوی (متوفای ۶۹۱ق) در تفسیر خود با دیدگاه مفسران پیشین اهل سنت موافق است. وی در تفسیر خود اضافه می کند اهتمام پیامبر به ثروتمند و غفلت از فقیر باعث شده است عتاب شود (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، صص ۶ و ۲۸۶).

۵. جلال الدین سیوطی (از علمای سده ۹ و ۱۰ قمری) در تفسیر آیات نخست سوره عبس، همانند بیضاوی عمل کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۱۵).

۶. سید محمود آلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ق) آیات نخست سوره عبس را همانند مفسران پیشین اهل سنت تفسیر می کند. وی استفاده از ضمیر غایب و تغییر به مخاطب را شأن و اجلال پیامبر می داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، صص ۲۴۱-۲۴۲).

۷. سید قطب (۱۳۲۴-۱۳۸۷ق) نیز همانند مفسران پیشین اهل سنت آیات نخست سوره عبس را تفسیر می‌کند و تکرار آیات را نشان از عتاب شدید خداوند می‌شمارد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶، صص ۳۸۲۲-۳۸۲۳).

جمع‌بندی و تقسیم‌نهایی دیدگاه‌ها

براساس آنچه در تفاسیر شیعی آمده است، می‌توان دیدگاه مفسران شیعی را به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. شخص نابینایی بر حضرت رسول ﷺ وارد می‌شود و حضرت ایشان را از جهت صاحب خلق عظیم بودن، بر عثکن نامی که ظاهراً ثروتمند و مشرک بوده، مقدم می‌سازد. آن شخص از آن نابینا چهره برمی‌کشد و رو بر می‌گرداند. این رفتار وی، سبب می‌شود مورد عتاب پیامبر ﷺ واقع شود. این تفسیر خاص علی بن ابراهیم قمی است و این شأن نزول منحصر به فرد ایشان است.

۲. شخص نابینایی بر حضرت رسول ﷺ وارد می‌شود و از حضرت می‌خواهد قرآن را برای او بخواند تا حفظ کند و هدایت یابد. وی خواسته‌اش را چندین بار تکرار می‌کند. از آنجایی که حضرت با گروهی از مشرکان مرفه در حال گفتگو برای دعوت به اسلام بود، از تکرار خواسته نابینا مکدر و عبوس می‌شود و به آن نابینا پشت می‌کند. خداوند پیامبر را به سبب این رفتار عتاب می‌کند. مرحوم طبرسی چنین عقیده‌ای دارد و تفسیر نور و تفسیر نمونه این نظر را خالی از اشکال می‌دانند و با برشمردن دلایلی، آن را در تنافی با مقام عصمت و خلق عظیم پیامبر ﷺ نمی‌شمارد.

۳. آنکه روی ترش می‌کند و پشت می‌کند، پیامبر اکرم ﷺ نیست، بلکه یکی از ثروتمندان بنی‌امیه به نام عثمان است که به جهت فقر و نابینایی ابن‌ام‌مکتوم روی ترش می‌کند و از وی روی برمی‌گرداند و به او پشت می‌کند. آن‌گاه پیامبر ﷺ با مشاهده این رفتار، آن شخص را عتاب می‌کند. این تفسیر که شیخ طوسی، سید مرتضی و علامه طباطبایی آن را نقل کرده‌اند، به جهت توجه و اهتمام به عظمت، عصمت و صاحب خلق عظیم رسول اکرم ﷺ است.

۴. دیدگاه چهارم، جمع میان دیدگاه دوم و سوم است که طبق آن، مفسران میل به نظر مشهور دارند، ولی معتقدند حتی اگر خطاب آیه، حضرت رسول اکرم ﷺ باشد، این خطاب با مقام عصمت و جایگاه اخلاقی ایشان در تنافی نیست. در این دیدگاه، دلایل هر دو دسته منطقی شمرده شده و پذیرفتی است. در تفسیر نمونه و تفسیر نور با پذیرش عدم تنافی خطاب آیه به پیامبر اکرم ﷺ با عصمت و اخلاق پیامبر، از موافقان این تفسیر هستند و حتی می‌توان از فحوای این دو کتاب تفسیری، تقدم این تفسیر را به جهت ابهام در ضمائر غایب ابتدایی، نتیجه گرفت. تفسیر مهر نیز با اشاره به مشخص نبودن ضمائر غایب در آیات ابتدایی و نیز دلایل قرآنی و سیره و سنت حضرت رسول ﷺ، عتاب را متوجه رفتار یکی از بنی‌امیه مانند عثمان می‌کند و در عین حال با تفسیر نمونه و تفسیر نور تا حدودی همراهی دارد.

براساس آنچه بیان شد، دیدگاه مفسران اهل سنت چنین است: همگی هم‌نظر و موافق با تفسیر دوم شیعه هستند؛ یعنی ضمائر غایب به پیامبر اکرم ﷺ برمی‌گردد و مخاطب در ضمائر خطاب نیز آن حضرت است و به کارگیری صیغه غایب به جهت شأن پیامبر ﷺ است. فخرالدین رازی نیز به شکلی عقلی و کلامی بحث خود را مستدل می‌کند؛ بنابراین در مجموع مفسران فریقین موافق با یکی از این سه تفسیر هستند.

تحلیل و بررسی نهایی

در بررسی و تحلیل آیات نخست سوره عبس، نکاتی در حوزه علم کلام و علم اخلاق وجود دارد که در تحلیل و تفسیر آیات یادشده نقش آفرین است:

۱. بازگشت ضمائر غایب در آیه نخست سوره عبس به پیامبر اکرم ﷺ با مقام عصمت آن حضرت ناسازگار است؛ همچنان‌که سید مرتضی و علامه طباطبایی فرموده‌اند؛ زیرا ترشروی به مسلمان و رویگردانی از او برای پیامبری که رحمة للعالمین است، گناه محسوب می‌شود (حوزه کلام).

۲. برخی رفتارها قبح عقلی دارند. از نظر عقل ترشروی به فرد مسلمان و رویگردانی از او، نه تنها از سوی پیامبر، بلکه از سوی علمای باتقوا و حتی از سوی افراد عادی قبیح

و نکوهید است؛ البته نسبت به موقعیت و جایگاه اجتماعی هر شخص مقدار قبح و نکوهش متفاوت خواهد بود (حوزه کلام).

۳. خداوند پیامبر اکرم ﷺ را صاحب خُلق عظیم (قلم، ۴) و رحمة للعالمین (انبیاء، ۱۰۷) معرفی کرده است. ترشرویی به فرد مسلمان و رویگردانی از او با خُلق عظیم پیامبر ﷺ و رحمة للعالمین بودن ایشان سازگار نیست (حوزه اخلاق).

۴. هنگامی که رفتار رسول اکرم ﷺ را در طول زندگانی ایشان بررسی می‌کنیم، ترشرویی به فرد مسلمان و رویگردانی از او با شیوه و سنت ایشان هماهنگ نیست (حوزه اخلاق).

توجه به نکات یادشده در حوزه کلام و حوزه اخلاق ما را به گزینش آنچه در تفسیر علی بن ابراهیم آمده است، سوق می‌دهد. نکات ذیل این گزینش را تقویت می‌کند:

الف) علی بن ابراهیم در سده سوم هجری و در عصر حضرات ائمه معصومین علیهم‌السلام زیست می‌کرده است؛ از این رو میان وی با ائمه یا واسطه نبوده یا بسیار کم بوده است و این نکته موجب اعتماد به روایات و سخنان وی می‌شود.

ب) شأن نزولی که وی نقل کرده است، منطقی‌تر از دو شأن نزول دیگر است و از قرار گرفتن در تکلفات برخی نسبت‌ها به پیامبر اکرم ﷺ به دور است.

ج) شاید نام «عثکن» که در شأن نزولی ذکر شده، همان عثمان باشد که به سبب تقیه این نام را گفته‌اند؛ بنابراین آن مرد ثرتمند عثمان بوده است.

ه) بنا بر شأن نزولی که علی بن ابراهیم ذکر کرده است، در ترجمه آیات نخست سوره عبس هیچ‌گونه ابهامی باقی نمی‌ماند. توضیح این است که در آیه «وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَخْشَى فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى؛ و اما آن که برای آمدن به سوی تو سعی می‌کند و او انسان خدا ترسی است، پس تو از او روی بر می‌گردانی؟!» (عبس، ۸-۱۰) شخصی که نایباً به سوی وی با تلاش آمد، چه کسی بود؟ بنا بر شأن نزولی که مفسران اهل سنت نقل کرده‌اند و بنا بر تفسیر آنان، آن شخص، پیامبر اکرم ﷺ است که نایباً با تلاش به سوی ایشان آمد؛ اما بنا بر تفسیر سید مرتضی، شیخ طوسی، علامه طباطبایی و موافقان آنان، آیه ابهام دارد. آنان از یک سو می‌گویند مراد از ضمائر غایب و مخاطب

پیامبر اکرم ﷺ نیست و از سوی دیگر می‌گویند آن نایبنا با تلاش نزد پیامبر آمد. در خصوص باقی‌نماندن ابهام خاص در ترجمه این آیه، گفتنی است چنانچه غیر تفسیر علی بن ابراهیم پذیرفته شود، حتی در تفسیر شیخ طوسی، علامه طباطبایی و موافقان آنها، ابهامی در قسمتی از یک آیه باقی خواهد ماند. گفته شد شخص عبوس غیر رسول اکرم ﷺ است و حق هم همین است. آن شخص عبوس مورد عتاب حق تعالی یا پیامبر ﷺ از سوی خدا قرار می‌گیرد. تا اینجا مطلب صریح و روشن است؛ ولی در آیات بعدی خداوند می‌فرماید: «وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَحْشَى فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى؛ و اما آن که برای آمدن به سوی تو سعی می‌کند و او انسان خداترسی است، پس تو از او روی بر می‌گردانی؟!» (عبس، ۸-۱۰). این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا شخص نایبنا به سوی حضرت رسول ﷺ سعی کرد یا آن شخص از بنی‌امیه؟ پاسخ این سؤال بنابر همه شأن نزول‌هایی که گذشت، قطعاً شخص نایبنا است؛ زیرا او خواهان طلب هدایت از ایشان بوده است، مگر آنکه گفته شود آن شخص به دلیل نایبنایی به اشتباه به سمت غیر رسول خدا ﷺ سعی کرده است که اگر چنین باشد، نیت وی شرط است که به قصد رسول اکرم ﷺ بوده است و اگر گفته شود اساساً این شخص از ابتدا غیر رسول اکرم ﷺ را قصد نموده است، چنین شأن نزولی در میان تقسیم‌بندی شأن نزول مفسران شیعی و اهل سنت دیده نشد و منطقی هم به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تا وقتی خود حضرت رسول حضور دارند شخص نایبنا هدایت را از غیر رسول اکرم طلب نمی‌کند. این ابهام در تفسیر مشهور مفسران شیعی به چشم می‌خورد و این نکته مغفول باقی مانده است.

نویسنده معتقد است؛ تفسیر علی بن ابراهیم می‌تواند این بخش از ابهام در آیه را نیز پوشش دهد؛ زیرا در بیان شأن نزول، اندکی متفاوت از دیگر مفسران شیعی عمل کرده است. بار دیگر این شأن نزول مرور می‌شود تا فضای بحث روشن تر گردد.

علی بن ابراهیم در تفسیر خود می‌نویسد: شخص نایبنا فیقر، «عبدالله بن ام‌مکتوم» بوده است که بر شخص پیامبر اکرم ﷺ وارد می‌شود. پیامبر ﷺ کنار برخی بزرگان و صنادید عرب و از جمله شخصی به نام «عشکن» بوده است. ایشان ابن ام‌مکتوم را بر عشکن مقدم می‌کند و این سبب ناراحتی عشکن و روی‌برگرداندن وی از شخص نایبنا

می‌شود. بر این اساس، ضمایر در آیه «عبس و تولى» به عثکن برمی‌گردد. پیامبر ﷺ عثکن را سرزنش می‌کند و عتاب‌های آیات بعدی، در سوره عبس در حقیقت عتاب پیامبر اکرم ﷺ به عثکن است که به آن نابینای فقیر با این عمل خود، توهین و بی‌حرمتی می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۴۰۴-۴۰۵). در این شأن نزول به این مطلب که نابینا به قصد پیامبر ﷺ و برای هدایت آمده، اشاره‌ای نشده است، بلکه گویا حضرت و برخی افراد از جمله عثکن در مسجد حضور داشتند و شخص نابینا بر آنها یعنی بر این مجلس وارد شده است. تقدم نابینا بر عثکن در پاسخ به سؤال یا در هر امر دیگری، سبب رنجش عثکن شده و چهره از نابینا برکشیده است. این رفتار نادرست از سوی عثکن باعث شده است تا خداوند از پیامبر اکرم ﷺ بخواهد با این آیات، به عثکن تذکر دهد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود این شأن نزول و تفسیر از تکلفات کلامی - اخلاقی که مفسران دیگر در آن قرار می‌گیرند، به دور است و از طرفی آن نقطه ابهام به آن شکل پررنگی که در تفاسیر دیگر مشاهده می‌شود، در این تفسیر وجود ندارد. از طرفی دلایل محکمی برای پذیرش این تفسیر، موجود است که گذشت.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که ذکر شد، روشن شد که آیات ۱-۱۰ سوره عبس از دو جهت ابهام دارد؛ یکی از جهت ضمایر غایب در «عبس»، «تولى» و «جاء» و دوم از جهت ضمایر خطاب «جاءك»؛ از این رو در تفسیر این آیات اختلاف شده است. نیز روشن شد که دو چیز در تعیین مرجع این ضمایر نقش دارد: یکی مبنای کلامی و اخلاقی در مورد رسول اکرم (گستره عصمت آن حضرت و خلق عظیم آن حضرت) و دوم شأن نزول‌هایی که برای این سوره نقل شده است.

از میان دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت، آن دیدگاهی که مشکل کلامی و اخلاقی ندارد و با دیگر آیات قرآن که مرتبط با رسول اکرم است، هماهنگ می‌باشد، دیدگاه علی بن ابراهیم قمی است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (محقق: عطیه علی عبد الباری). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن (محقق: قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثه). قم: بنیاد بعثت.
۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل (محقق: محمد بن عبد الرحمن المرعشلی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ رستمی، احترام. (۱۳۹۶). بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیات نخست سوره عبس». فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، ۸(۳۱)، صص ۷-۲۴.
۵. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. قم: انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآنی.
۶. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
۷. سید قطب. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دارالشروق.
۸. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (محقق: محمد جواد بلاغی). تهران: ناصر خسرو.
۱۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (محقق: احمد قصیر عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۳. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین (محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی). قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۴. علم الهدی، سیدمرتضی. (بی تا). تنزیه الانبیاء. قم: دارالشریف الرضی.
۱۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۷. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر قمی (محقق: طیب موسوی جزایری). قم: دارالکتاب الاسلامیه.
۱۸. محسنی، سید کاظم. (۱۳۹۳). تحلیل دیدگاه تفسیری فریقین در خصوص آیات آغازین سوره عبس. «مجله مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث»، (۳). صص ۱۲۵-۱۴۲.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

References

* The Holy Quran.

1. Alam al-Huda, S. M. (n.d.). *Tanzih al-Anbiya* '. Qom: Dar al-Sharif al-Radhi.
2. Alusi, S. M. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azeem*. (Abd al-Bari, A, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
3. Arousi Howeizi, A. (1415 AH). *Tafsir Noor al-Thaqalin*. (Rasooli Mahallati, S. H, Ed.). Qom: Ismailian Publications. [In Arabic]
4. Bahrani, S. H. (1416 AH). *Al-Brhan Fi Tafsir Al-Quran*. Qom: Besat Foundation. [In Arabic]
5. Beizawi, A. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Tawil*. (Al-Marashli, M, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
6. Fakhruddin Razi, M. (1420 AH). *Mafatih al-Qaib*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
7. Makarem Shirazi, N. (1374 AP). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyh. [In Persian]
8. Mohseni, S. K. (1393 AP). Analysis of the interpretive view of Fariqain regarding the first verses of Surah Abasa. *Journal of Comparative Studies of Quran and Hadith*, (3). Pp. 125-142. [In Persian]
9. Qaraati, M. (1383 AP). *Tafsir Nour*. Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran. [In Persian]
10. Qomi, A. (1363 AP). *Tafsir Qomi*. (Mousavi Jazayeri, T, Ed.). Qom: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Persian]
11. Rezaei Isfahani, M. A. (1387 AP). *Tafsir Quran Mehr*. Qom: Publications of Quranic Interpretation and Sciences Research. [In Persian]
12. Rezaei Isfahani, M., & Rostami, E. (1396 AP). A study of the approach of commentators in interpreting the first verses of Surah Abasa. *Journal of Interpretive Studies*, 8(31), pp. 7-24. [In Persian]
13. Sayed Qutb. (1412 AH). *Fi Zalal al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Shorouq. [In Arabic]

14. Siouti, J. (1404 AH). *Al-Dor al-Manthur fi Tafsir al-Mathur*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
15. Tabari, A. (1412 AH). *Jame' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
16. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (Balaghi, M. J, Ed.). Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
17. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
18. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran*. (Ameli, A. Q, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
19. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'eq Qawamiz al-Tanzil..* Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]



An Analysis of the Narrations of Imam Ali's Sira Based on Verses 87 and 88 of Surah Ma'idah

Sayyid Mohammad Naqib¹ Leyla Ebrahimi²

Received: 02/09/2021

Accepted: 20/11/2021

Abstract

Historical propositions from the narrated traditions and stories illustrating the sira (lifestyle) of the Fourteen Infallibles are among the topics that are of special importance due to the validity of the infallible actions and sayings. However, due to the existence of inaccurate and unacceptable information resulting from forgery, falsehood, distortion, weakness in the document or the meaning and content and opposition to the Qur'an and reason, not all of these statements can be trusted. The present study has been conducted through a descriptive-analytical method and library method in order to analyze and evaluate the content of the news and narrations of the sources of Fariqain (the two groups of Islam including Shiite and Sunni), following verses 87 and 88 of Surah Ma'idah, based on Qur'anic criteria and propositions. In all Shiite and Sunni sources, four categories of news have explicitly dealt with the type of behavior and sira of Imam Ali related to verses 87 and 88 of Surah Ma'idah, most of which are not reliable. The content of this group of narrations is that Imam Ali has opposed the tradition of the Prophet. Therefore, verses 87 and 88 of

1. Assistant Professor of the University of the Holy Quran Sciences and Education. Qom. Iran. amin200057@yahoo.com.

2. Qur'an researcher, level four at Al-Zahra University, Qom. Iran(Corresponding Author). ebrahimi.ly1@gmail.com.

* Naqib, S. M., & Ebrahimi, L. (1400 AP). An Analysis of the Narrations of Imam Ali's Sira Based on Verses 87 and 88 of Surah Ma'idah. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 3(8), pp. 133-153.

Doi: 10.22081/jqss.2021.61781.1132.

Surah Ma'idah have been revealed about him. The reasons for not accepting these narrations are inconsistency of content with the definite teachings of the Holy Qur'an such as infallibility, incompatibility with accepted moral principles, incompatibility with the dignity and position of the Infallible Imam, definite and certain historical propositions, the existence of anxiety and differences in narrations, and some narrations as being able to be narrated.

Keywords

Imam Ali, Uthman Ibn Maz'oon, Sira narrations, considering halal as haram.

تقييم اعتبار الروايات التاريخية عن سيرة الإمام عليّ عليه السلام (مورد البحث الآيتان ٨٧ و ٨٨ من سورة المائدة)

ليلى إبراهيمي^٢

تاريخ القبول: ١٤/٠٤/١٤٤٣

السيد محمد نقيب^١

تاريخ الاستلام: ٢٤/٠١/١٤٤٣

الملخص

تدرج الأخبار التاريخية عن السنة والقضايا المنقولة عن سيرة المعصومين عليهم السلام ضمن المباحث التي تمتاز بأهمية خاصة بسبب حجّية فعل وقول وتقرير المعصوم، لكنّ وجود المعلومات غير الدقيقة والمرفوضة الناتجة عن الاختلاق والكذب والتحريف وضعف السند أو الدلالة والمحتوى ومخالفتها للقرآن والعقل لا يسمح بالاعتماد على جميع هذه الأخبار والتقارير. والتحقيق الحالي يهدف من خلال الأسلوب التوصيفي التحليلي والمطالعة المكتبية إلى تحليل وتقييم محتوى أخبار وروايات مصادر الفريقين الواردة حول الآيتين ٨٧ و ٨٨ من سورة المائدة وفقاً للمعايير والتعاليم القرآنية. توجد في مجموع مصادر الشيعة وأهل السنة أربع مجموعات من الأخبار التي تحدّثت عن كيفية سلوك وسيرة الإمام عليّ عليه السلام ممّا له صلة بموضوع الآيتين ٨٧ و ٨٨ من سورة المائدة، وأغلب هذه الروايات لا يمكن الاعتماد عليها. ومضمون هذه المجموعة من الروايات هو أنّ الإمام عليّ عليه السلام قد خالف سنة الرسول، ولذلك نزلت الآيتان ٨٧ و ٨٨ من سورة المائدة بشأنه. أمّا أدلة عدم قبول هذه الروايات فهي: عدم مطابقتها محتواها مع المعارف القطعية للقرآن الكريم كالعصمة، وعدم انسجامها مع المبادئ الأخلاقية المقبولة، وعدم انسجامها مع شأن ومكانة الإمام المعصوم، والقضايا التاريخية المسئلة والقطعية، ووجود الاضطراب والاختلاف في الروايات وكون بعضها منتقلة.

الكلمات المفتاحية

الإمام عليّ عليه السلام، عثمان بن مظعون، روايات السيرة، تحريم المحللات.

١. مساعد أستاذ في جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران. amin200057@yahoo.com

٢. محقّقة قرآنية في السطح الرابع من جامعة الزهراء، قم، إيران (الكتابة المسؤولة). ebrahimi.ly1@gmail.com

* نقيب، السيد محمد، إبراهيمي، ليلى. (١٤٤٣). تقييم اعتبار الروايات التاريخية عن سيرة الإمام عليّ عليه السلام (مورد البحث الآيتان ٨٧ و ٨٨ من سورة المائدة). مجلة دراسات في العلوم القرآنية (فصلية علمية - محكمة)،

Doi: 10.22081/JQSS.2021.61781.1132

٣ (٨)، صص ١٣٣ - ١٥٣.

واکاوی روایات سیره امام علی علیه السلام در تطبیق بر آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده

لیلا ابراهیمی^۲

سیدمحمد نقیب^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۱

چکیده

گزاره‌های تاریخی از سنت و قضایای نقل شده بیانگر سیره معصومان علیهم السلام از جمله مباحثی هستند که به دلیل حجیت فعل و قول و تقریر معصوم، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ ولی به دلیل وجود اطلاعات غیردقیق و ناپذیرفتنی ناشی از جعل، کذب، تحریف، ضعف در سند یا دلالت و محتوا و مخالفت با قرآن و عقل، نمی‌توان به تمامی این گزاره‌ها اعتماد کرد. پژوهش پیش رو با شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی و با مطالعه کتابخانه‌ای در پی تحلیل و ارزیابی محتوایی اخبار و روایات منابع فریقین، ذیل آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده، منطبق بر معیارها و گزاره‌های قرآنی است. در مجموع منابع شیعه و اهل سنت، چهار دسته از اخبار به صراحت به نوع رفتار و سیره حضرت علی علیه السلام مرتبط با آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده پرداخته‌اند که غالب این روایات قابل اعتماد نیستند. مضمون این دسته از روایات آن است که حضرت علی علیه السلام با سنت پیامبر مخالفت کرده است؛ از این رو آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده در خصوص ایشان نازل شده است. دلایل عدم پذیرش این روایات عبارت‌اند از: عدم مطابقت محتوایی با معارف قطعی قرآن کریم همچون عصمت و ناسازگاری با اصول پذیرفته شده اخلاقی، ناسازگاری با شأن و جایگاه امام معصوم، گزاره‌های تاریخی قطعی و مسلم، وجود اضطراب و اختلاف در روایات و منتقله بودن برخی روایات.

کلیدواژه‌ها

امام علی علیه السلام، عثمان بن مظعون، روایات سیره، حرام کردن حلال‌ها.

amin200057@yahoo.com.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

ebrahimi.ly1@gmail.com

۲. قرآن پژوه سطح ۴ جامعه الزهراء، قم، ایران (نویسنده مسئول).

* نقیب، سیدمحمد؛ ابراهیمی، لیلا. (۱۴۰۰). واکاوی روایات سیره امام علی علیه السلام در تطبیق بر آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده.

فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۳(۸)، صص ۱۳۳-۱۵۳. Doi: 10.22081/jqss.2021.61781.1132

مقدمه و طرح مسئله

شناخت سیره معصومان علیهم السلام و عرضه و موافقت آن با قرآن، از دیرزمان برای مسلمانان دارای اهمیت ویژه‌ای بوده است. برخی اخبار و روایات تاریخی که سیره معصومان علیهم السلام را بیان می‌کنند، با آنچه قرآن معرفی کرده، در تعارض و تضاد به نظر می‌رسند. اطلاق کلام اهل بیت علیهم السلام در خصوص عرضه روایات بر قرآن، ما را به این نکته توجه می‌دهد که می‌توان اخبار بیان‌کننده سیره پیامبر و اهل بیت علیهم السلام را نیز بر قرآن عرضه کرد.

در نقل‌های تاریخی ناظر به زندگی پیامبر اعظم و اهل بیت علیهم السلام غالباً براساس قاعده تساهل در ادله سنن، نگاهی سهل‌انگارانه و تسامح‌گونه حاکم بوده است و چه بسا ظواهر آیات، تحت الشعاع همین اخبار واقع شده و مسیر فهم صحیح آیات را منحرف ساخته است.

از جمله مفسرانی که در سده‌های اول و دوم در حوزه اسباب نزول و سیره، اخبار فراوانی از آنها در تفاسیر شیعه و اهل سنت نقل شده است، ابن عباس (م ۶۸ق) و اسماعیل بن عبدالرحمان بن ابی کریمه سدی (م ۱۲۷ق) شاگرد ابن عباس است. هر دوی اینها سبب نزول آیات شریفه ۸۷ و ۸۸ سوره مائده را درباره حضرت علی علیه السلام گزارش کرده‌اند؛ البته روایتی از امام صادق علیه السلام نیز سبب نزول این آیات را درباره حضرت علی علیه السلام بازگو کرده است. در این آیات خداوند متعال از حرام دانستن حلال‌ها و دوری جستن از آنها و همچنین تجاوز به حدود احکام الهی سخن گفته است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چیزهای پاکیزه‌ای را که خدا برای استفاده شما حلال کرده، حرام شمارید و از حد مگذرید که خدا از حد‌گذرندگان را دوست نمی‌دارد و از آنچه خداوند روزی شما گردانیده، حلال و پاکیزه را بخورید و از آن خدایی که بدو ایمان دارید پروا دارید» (مائده، ۸۷-۸۸).

از روایات سبب نزول برداشت می‌شود که حضرت علی علیه السلام حلال خداوند را حرام کرده است و برخی عالمان اسلامی نیز صرفاً به نقل این اخبار مبادرت کرده‌اند و

هیچ‌گونه بررسی مدرکی یا محتوایی انجام نداده‌اند و حال آنکه می‌دانیم تعداد قابل توجهی از روایات اسباب نزول دارای ضعف سندی و متنی هستند و مفسر برای تفسیر و تبیین آیات قرآن نیازمند دستیابی به روایات صحیح و معتبر است؛ چراکه اگر صدور جدی روایتی از معصوم اثبات گردد، حقانیتش قطعی است و فصل الخطاب خواهد بود. در تفاسیر معاصر بهترین نقدهای متنی بر روایات اسباب نزول را می‌توان در تفاسیر المیزان و مواهب الرحمن و نیز بیان السعاده مشاهده کرد.

آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده، آکنده از روایات اسباب نزولی است که دچار ضعف در طریق انتساب به معصوم علیه السلام و متن و محتوا هستند که تا کنون تحقیقی درخور در این زمینه انجام نشده است. به همین دلیل لازم است این داده‌ها و اخبار تاریخی سنجش و بررسی شوند تا داده‌های درست از نادرست تفکیک شوند.

۱. روایات سبب نزول آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده

مضمون این دسته از روایات آن است که حضرت علی علیه السلام با سنت پیامبر مخالفت کرده است؛ از این رو آیات یادشده در مورد ایشان نازل شده است. این گزارش‌ها در منابع متعدد شیعه و اهل سنت به ثبت رسیده است.

۱-۱. روایت اول

ابن عباس رضی الله عنهما: نَزَلَتْ فِي عَلِيٍّ علیه السلام وَ أَبِي ذَرٍّ وَ سَلْمَانَ وَ الْمُقَدَّادِ وَ عُثْمَانَ بْنِ مِطْعُونٍ وَ سَالِمٍ إِنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنْ يَصُومُوا النَّهَارَ وَ يَقُومُوا اللَّيْلَ وَ لَا يَتَأَمُّوا عَلَى الْفُرْشِ وَ لَا يَأْكُلُوا اللَّحْمَ وَ لَا يَقْرَبُوا النِّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ وَ يَلْبَسُوا الْمُسُوحَ وَ يَرُفُّصُوا الدُّنْيَا وَ يَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ وَ هُمْ بَعْضُهُمْ أَنْ يَجِبَ مَدَا كَبِيرُهُ فَحَطَبَ النَّبِيُّ فَقَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ حَرَمُوا النِّسَاءَ وَ الطَّيِّبَ وَ النَّوْمَ وَ شَهَوَاتِ الدُّنْيَا أَمَا إِنِّي لَسْتُ أَمْرُكُمْ أَنْ تَكُونُوا قَسِيصِينَ وَ رُهْبَانًا فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي دِينِي تَرْكُ اللَّحْمِ وَ النِّسَاءِ وَ لَا اتِّخَاذُ الصَّوَامِعِ وَ إِنَّ سِيَاحَةَ أُمَّتِي وَ رَهْبَانِيَّتَهُمُ الْجِهَادُ؛ ابن عباس می‌گوید: درباره علی علیه السلام، ابوذر، سلمان، مقداد، عثمان بن مظعون و سالم نازل شد؛ چراکه آنها با هم عهد بستند که در روز روزه بگیرند و در شب به قیام شبانه بپردازند، در

رختخواب نخوابند، گوشت نخورند، به زنان و غذاهای گوارا و حلال نزدیک نشوند، لباس خشن بپوشند و از دنیا کناره گیری کنند، در زمین سیر کنند و حتی بعضی از آنها خواستند تا آلت تناسلی خود را قطع کنند. پس رسول خدا ﷺ خطبه خواند و فرمود: «چه شده است قومی را که زنان و چیزهای پاکیزه و خواب و شهوات دنیوی را حرام کرده‌اند؟ من به شما دستور نمی‌دهم که همچون راهبان و کشیشان باشید. در دین و آئین من ترک گوشت و زن و صومعه‌گزینی وجود ندارد. همانا سیاحت و رهبانیت امت من جهاد است» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۳۲۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۷۶).

این روایت را طبرسی با شرح و بسط و افزودن افرادی دیگر نقل کرده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۳، ص ۳۶۴). از قتاده نیز نقل شده است: «أَنْ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ جَمَاعَةً مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْهُمْ عِثْمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ أَرَادُوا أَنْ يَتَخَلَّوْا عَنِ الدُّنْيَا وَ يَتْرَكُوا النِّسَاءَ وَ يَرْهَبُوا» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۶؛ اربلی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۸).

۲-۱. روایت دوم

روایت دوم روایتی از اسماعیل بن عبدالرحمان بن ابی کریمه سدی (م ۱۲۷ق) شاگرد ابن عباس، است که در تفاسیر مهم اهل سنت همچون تفسیر طبری، الدر المنثور سیوطی و در تفاسیر شیعی از جمله تبیان شیخ طوسی نقل شده است: «عَنِ السُّدِّيِّ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ قَالَ: جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَاتَ يَوْمٍ - فَذَكَرَ [هُمْ] ثُمَّ قَامَ وَ لَمْ يَزِدْهُمْ عَلَى التَّحْوِيفِ فَقَالَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ وَ هُمْ جُلُوسٌ مِنْهُمْ عَلَى بَنِي أَبِي طَالِبٍ وَ عِثْمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ: مَا خِفْنَا إِنْ لَمْ نُحَدِّثْ عَمَلًا، فَحَرَّمَ بَعْضُهُمْ أَنْ يَأْكُلَ اللَّحْمَ وَ الْوَدَكَةَ، وَ أَنْ يَأْكُلَ بِنَهَارٍ، وَ حَرَّمَ بَعْضُهُمُ النَّوْمَ وَ حَرَّمَ بَعْضُهُمُ النِّسَاءَ - فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَا بَالُ قَوْمٍ حَرَّمُوا النِّسَاءَ - وَ الطَّعَامَ وَ النَّوْمَ، أَلَا إِنِّي أَنَا مَ وَ أَقْوَمُ، وَ أَفْطِرُ وَ أَصُومُ وَ أَنْكَحُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي فَلَيْسَ مِنِّي؛ سَدِّي دَرَبَارَه سَخَنَ خَدَاوَنَد "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ" نقل می‌کند: روزی پیامبر نشست و تذکر داد؛ سپس برخاست و

چیزی بر بیم دادن نیفزود. پس گروهی از اصحاب پیامبر که نشسته بودند و از جمله آنان علی بن ابی طالب علیه السلام و عثمان بن مظعون بود، گفتند: اگر هیچ کاری نکنیم، ترسی برای ما نیست؛ پس برخی از آنان خوردن گوشت و چربی را و اینکه در روز غذا بخورند، بر خود حرام کردند و برخی از آنان خواب را حرام کردند و برخی از آنان زنان را حرام کردند؛ پس این آیه نازل شد: «لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» و پیامبر فرمود: چه شده است که گروهی زنان و طعام و خوابیدن را بر خود حرام کرده‌اند. آگاه باشید که من می‌خوابم و بیدار می‌شوم و افطار می‌کنم و روزه می‌گیرم و با زنان همبستر می‌شوم؛ پس هر کس از من دوری کند از من نیست» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸۷؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۸؛ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۸)؛ البته در تفسیر طبری گزارشی هم از عکرمه نقل شده است که در آن گزارش، از حضرت علی علیه السلام در میان اشخاصی نام برده شده که این آیات درباره آنها نازل شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸).

۱۳۷

مُطَالَعَاتُ

۳-۱. روایت سوم

علی بن ابراهیم قمی (م ۳۰۷ق) از ابن ابی عمیر این چنین گزارش کرده است: «فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام وَ بِلَالٍ وَ عُثْمَانَ بْنِ مَطْعُونٍ، فَأَمَّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام فَحَلَفَ أَنْ لَا يَنَامَ بِاللَّيْلِ أَبَدًا - وَ أَمَّا بِلَالٌ فَإِنَّهُ حَلَفَ أَنْ لَا يَفْطِرَ بِالنَّهَارِ أَبَدًا، وَ أَمَّا عُثْمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ فَإِنَّهُ حَلَفَ أَنْ لَا يَنْكِحَ أَبَدًا - فَدَخَلَتْ امْرَأَةٌ عُثْمَانَ عَلَى عَائِشَةَ وَ كَانَتْ امْرَأَةً جَمِيلَةً، فَقَالَتْ عَائِشَةُ مَا لِي أَرَاكِ مُعْطَلَةً - فَقَالَتْ وَ لِمَنْ أَتَرِينُ - فَوَلَّى اللَّهُ مَا قَارَبْتَنِي رَوْحِي مُنْذُ كَدَا وَ كَدَا، فَإِنَّهُ قَدْ تَرَهَّبَ وَ لَيْسَ الْمُسُوحَ وَ زَهْدٌ فِي الدُّنْيَا، فَلَمَّا دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَخْبَرْتُهُ عَائِشَةُ بِذَلِكَ، فَحَرَجَ فَنَادَى الصَّلَاةَ جَامِعَةً، فَاجْتَمَعَ النَّاسُ فَصَعِدَ الْمِنْبَرُ فَحَمِدَ اللَّهُ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ - مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَحَرِّمُونَ عَلَيَّ أَنْفُسَهُمُ الطَّيِّبَاتِ - أَلَا إِنِّي أَنَامُ بِاللَّيْلِ وَ أَنْكِحُ وَ أَفْطِرُ بِالنَّهَارِ - فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي فَلَيْسَ مِنِّي؛ این آیه در شأن امیرالمؤمنین علیه السلام و بلال و عثمان بن مظعون نازل شده است؛ زیرا امیرالمؤمنین علیه السلام سوگند خورد که دیگر هرگز شب نخوابد و بلال قسم خورد که در هیچ روزی بدون روزه نباشد و عثمان بن مظعون

قسم یاد کرد که دیگر با زن نزدیکی نکند. زن عثمان بن مظعون که زن زیبایی بود، پیش عایشه رفت و عایشه به او گفت: چرا خود را چنان که قبل از این آراسته می کردی، نکرده ای؟ او در جواب گفت: آرایش من به جهت شوهر من بود. او سوگند خورده که با زنان نزدیکی نکند و از دنیا کناره گیری کند. چون پیامبر ﷺ به خانه عایشه آمد، عایشه زهد عثمان بن مظعون را به عرض حضرت رسانید. حضرت بعد از شنیدن آن از خانه عایشه بیرون آمد و ندای صلاة جماعت داد و بعد از اجتماع مردم، به منبر رفت و حمد و ثنای الهی به جا آورد و فرمود: چه شده است که قومی بر خود طبیات را حرام کرده اند؟ من که پیغمبر خدایم، شب می خوابم و با زنان نزدیکی می نمایم و در روز افطار می کنم؛ پس هر کس از سنت من اعراض نماید او از من نیست» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، صص ۳۴۶-۳۴۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، صص ۷۹-۸۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۶۴؛ جبری، ۱۴۰۸ق، ص ۴۵۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۱۲؛ جزایری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۳۲۸).

۴-۱. روایت چهارم

این روایت نیز سبب نزول آیات فوق را درباره حضرت علی علیه السلام دانسته است. این روایت فقط در کتاب احتجاج طبرسی نقل شده است: «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ...، أَنشَدَكُمْ بِاللَّهِ أَن تَعْلَمُونَ أَنَّ عَلِيًّا أَوَّلُ مَنْ حَرَّمَ الشَّهَوَاتِ كُلَّهَا عَلَى نَفْسِهِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ عَزَّ وَجَلَّ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ؛ از شعبی روایت است: امام حسن علیه السلام فرمود: ... شما را به خدا قسم می دهم! آیا می دانید علی بن ابی طالب علیه السلام در میان اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله اولین کسی بود که کلیه خواستنی ها را بر خود حرام کرد. بعد از آن خداوند عزوجل این آیه را نازل کرد: یا ایُّها الَّذین آمنوا لا تُحرِّموا طیباتِ ما أحلَّ اللهُ لکم و لا تعتدوا إِنَّ اللهُ لا یحبُّ المعتدین * و کُلوا ممَّا رَزَقَکُمُ اللهُ حلالاً طیباً و اتَّقوا اللهُ

الَّذِي أَنتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (طبرسی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۲۶۹؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۶۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۷۶).

۲. اعتبارسنجی روایات

از مهم‌ترین موضوعات مطرح در حوزه روایات و اخبار تاریخی، بررسی محتوایی روایات سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت  است. سنجه‌های گوناگونی برای ارزیابی روایات و گزاره‌های تاریخی منتسب به سیره معصومان  قابل طرح است، از قبیل هماهنگی با معارف قطعی قرآن، مخالف نبودن با سنت قطعی و مخالف نبودن با تاریخ قطعی.

۲-۱. هماهنگی با معارف قطعی قرآن

قرآن کتاب تحریف‌ناشدنی و ثقل اکبراست و از جهت سندی، در آن هیچ تردیدی نیست؛ ولی روایات و نقل‌های حدیثی که غالباً خبر واحد هستند و حاکی از قول معصوم‌اند، از آسیب جعل، خطا، سهو و اشتباه برخی راویان در امان نمانده‌اند. چه بسا حدیثی از نظر سند از اعتبار لازم برخوردار باشد، اما از نظر محتوا نیاز به دقت بیشتر و ژرف‌اندیشی داشته باشد. اهل بیت  نیز ضمن تأکید بر دریافت حدیث از فرد مورد اطمینان، یعنی توجه به صحت سند، تأکید بر متن و محتوای حدیث نیز داشته‌اند؛ از این رو معیار عرضه روایات را بر قرآن مطرح کرده‌اند. روایات و اخبار عرض بر قرآن در منابع شیعه جزو روایات معتبر و مورد توجه عالمان هستند: «قال الصادق  ما آتاکم عنا فاعرضوه علی الکتاب فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالفه فاطرحوه» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸۲۸)؛ بنابراین هر حدیثی که با معارف قطعی آیات و اهداف عام آن مخالف باشد، پذیرفتنی نیست. حال برخی از معارف قطعی را ذکر می‌کنیم.

۲-۱-۱. اصل عصمت

یکی از معارف قطعی قرآن، اصل عصمت پیامبران الهی و امامان است. آیات فراوانی از قرآن کریم، عصمت انبیا و پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت آن حضرت را ثابت

می‌کنند و در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

آیه اول: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ اِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَوْا مِنْ دُرِّیَّتِیْ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِیْنَ؛ و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: من تو را پیشوای مردم قرار دادم. ابراهیم پرسید: از دودمانم [چطور]؟ فرمود: پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد» (بقره، ۱۲۴). از تعبیر «لاینال عهدهی الظالمین» عصمت اهل بیت علیهم‌السلام ثابت می‌شود؛ به این بیان که براساس این آیه، خداوند متعال می‌فرماید: عهد من به ظالمین نمی‌رسد. ظلم اعم است و شامل هر نوع ظلمی می‌شود، چه ظلم به نفس و چه ظلم به دیگران و عهد الهی همان نبوت و امامت است. پس این آیه با صراحت کامل، وجود عصمت را برای منصب امامت اثبات می‌کند. مفضل بن عمر می‌گوید از امام صادق علیه‌السلام درباره آیه ۱۲۴ سوره بقره که می‌فرماید «لَا یَنَالُ عَهْدِی الظَّالِمِیْنَ» پرسیدم. حضرت فرمودند: «أَنَّ الْاِمَامَ لَا تَصْلُحُ لِمَنْ قَدْ عَبَدَ صَنَمًا اَوْ وَتَنًا اَوْ اَشْرَكَ بِاللّٰهِ طَرْفَةً عَیْنٍ وَ اِنْ اَسْلَمَ بَعْدَ ذٰلِكَ.. وَ كَذٰلِكَ لَا تَصْلُحُ الْاِمَامَةُ لِمَنْ قَدْ اَرْتَكَبَ مِنَ الْمَحَارِمِ شَیْئًا صَغِیْرًا كَانْ اَوْ كَبِیْرًا وَ اِنْ تَابَ مِنْهُ بَعْدَ ذٰلِكَ... فَاِذَا لَا یَكُوْنُ الْاِمَامُ اِلَّا مَعْصُومًا وَ لَا تُعْلَمُ عِصْمَتُهُ اِلَّا بِنَصِّ اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَیْهِ عَلَی لِسَانِ نَبِیِّهِ؛ هر کسی که بتنی و معبودی را پرستد، یا یک چشم به هم زدن مشرک به خدا باشد، شایسته امامت نیست، اگرچه بعد از آن هم مسلمان شود.. و نیز کسی که مرتکب حرامی شود، چه کوچک باشد، چه بزرگ، شایستگی و لیاقت امامت را ندارد و اگرچه بعد از آن هم توبه کند..؛ بنابراین، امام جز معصوم نیست و عصمت او جز به نصّ خدا از زبان پیغمبرش معلوم نمی‌شود» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۴).

آیه دوم: «اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَ کُمْ تَطْهِیْرًا» (احزاب، ۳۳). این آیه که به آیه تطهیر شناخته می‌شود، از آیاتی است که به روشنی، بر عصمت اهل بیت تأکید می‌کند. علامه طباطبایی می‌نویسد: مراد از «اذهب الرجس این است که خدا می‌خواهد تمام انواع پلیدی‌ها و هیئت‌های خبیثه و رذیله را از نفس شما اهل بیت علیهم‌السلام از بین ببرد؛ هیئت‌هایی که اعتقاد و عمل به حق را از انسان سلب می‌کنند و چنین ازاله‌ای با عصمت الهی منطبق می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۴۶۸). اینجا این

پرسش ممکن است مطرح شود که مگر ممکن است روایتی وجود داشته باشد که مخالف عصمت باشد. پاسخ این است که فراوان است نقل‌های تاریخی که با عصمت - چه عصمت پیامبر اکرم ﷺ و چه عصمت اهل بیت علیهم السلام - ناسازگار است. آیا براساس آیات مزبور حرام کردن حلال خدا توسط حضرت علی علیه السلام با عصمت سازگاری دارد؟ سیره منقول و نقل تاریخی باید بر قرآن عرضه شود، از این جهت که مخالف با عصمت نباشد. حضرت علی علیه السلام نماینده خداوند در میان انسان‌ها است. اگر چنین نماینده‌ای به دستورهای الهی پایبند نباشد، مردم رفتارشان را با گفتارشان متناقض می‌بینند و دیگر به گفته‌هایش اعتماد لازم را پیدا نمی‌کنند؛ بنابراین حرام کردن حلال خدا توسط حضرت علی علیه السلام با عصمت ایشان سازگاری ندارد. آن حضرت قطعاً معصوم است و هیچ حلال واجب را حرام نکرده تا از او معصیتی سرزده باشد و از این طریق عصمت ایشان مورد خدشه قرار گیرد. همچنین براساس آیات قرآن حرام کردن چیزهای حلال بر خود، تجاوز محسوب می‌گردد و اگر کسی حدود الهی را رعایت نکند، ظالم به حساب می‌آید: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ این است حدود الهی؛ پس، از آن تجاوز مکنید و کسانی که از حدود الهی تجاوز کنند، آنان همان ستمکاران‌اند» (بقره، ۲۲۹). در آیه ۱۴ سوره نساء نیز می‌فرماید: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يُتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ»؛ و هر کس از خدا و پیامبر او نافرمانی کند و از حدود مقرر او تجاوز نماید، وی را در آتشی درآورد که همواره در آن خواهد بود و برای او عذابی خفّت‌آور است».

۲-۱-۲. اصل مطابقت با سیره عقلا و شأنیت اهل بیت علیهم السلام

اگر گزاره تاریخی یا روایت منقول در تعارض و تضاد با سیره عقلا یا شأنیت و جایگاه پیامبر یا اهل بیت بود، باید با دقت بیشتری بررسی شود. این اخبار و گزاره‌های تاریخی به دلیل مخالفت با سیره عقلا و عدم شأنیت با مقام والای آن بزرگواران پذیرفتنی نیستند؛ چراکه مفهوم آنها این است که علی بن ابی طالب با سیره و سنت پیامبر مخالفت می‌کند و به همین سبب آیه ۸۷-۸۸ سوره مائده درباره‌اش نازل می‌شود؛

در حالی که امام رضا علیه السلام در تعریف امام می فرماید: «الْإِمَامُ يُجَلُّ حَلَالَ اللَّهِ وَ يُحَرِّمُ حَرَامَ اللَّهِ وَ يُقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ؛ امام حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام می شمرد و آن را تحقق می بخشد، حدود الهی را به پا می دارد و از دین خدا دفاع می کند» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۰۰).

برخی گفته اند: «اشکالی که به این قضیه وارد شده، این است که اولاً مثال این گونه عتاب و سرزنش ها، و نسبت تحریم و تجاوز و پرهیز و لغو قسم، مناسب مقام علی علیه السلام نیست. ثانیاً علی علیه السلام یا عالم به این بود که تحریم حلال اگر با استبداد رأی باشد، بدعت و گمراهی است و لو با نذر و شبه نذر باشد (چنان که خبر به آن دلالت کرد که مرجوح است و رضای خدا در آن نیست و باین حال بر خودش حرام کرده است) و یا جاهل به این امور است که هر دو وجه مناسب مقام علی علیه السلام نیست» (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۰۹). گروهی گفته اند: «خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است که نباید از آن تجاوز کرد؛ مثلاً محرمات را بیان فرموده است که نباید نزدیک رفت و اما چیزهایی که حلال کرده، نباید حرام کرد. بنده باید تسلیم امر مولا باشد. هر چه گفته «بکن»، بکند و هر چه گفته «نکن»، نکند. واجب را واجب داند، حرام را حرام، مستحب را مستحب، مکروه را مکروه، مباح را مباح، حلال را حلال، به همین نحوی که تحلیل حرام نباید کرد، تحریم حلال هم جایز نیست» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۴۵۴). علاوه بر این موارد، گروهی نیز گفته اند که تحریم طیبات با درجه عالی و کامل تقوا متناسب نیست و تقوا ایجاب می کند که انسان از حد اعتدال در هیچ طرف خارج نشود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۶۳). حال این سؤال مطرح می شود که چگونه ممکن است حضرت علی علیه السلام که دارای مقام عصمت است، حد و مرز الهی را رعایت نکند و از آن تجاوز کند؟

۲-۲. اعتبارسنجی روایات با سنت قطعی

این اخبار اموری را به حضرت علی علیه السلام نسبت می دهند که ایشان در موقعیت های مختلف مرتکب خطا و اشتباه می شدند و در امور عادی و زندگی معصوم نیستند. در واقع جاعلان این روایات با ایجاد یک اعتقاد نادرست و پایین آوردن شأن و مقام حضرت

علی علیه السلام و اینکه ایشان نیز مانند دیگر افراد مغلوب هوای نفس می‌شوند، اعتقاد به عصمت را از بین می‌بردند. شخص امام معصوم علیه السلام حجت خداوند در زمین است و الگوی انسان‌ها است و از مقام عصمت برخوردار است؛ از این رو نباید در سیره و کلام او عمل یا حرف متناقض وجود داشته باشد. بر این اساس، اخبار و روایات تاریخی که مخالف قرآن و سیره و سنت قطعی معصومان علیهم السلام باشد، حجیت ندارند، هر چند به ظاهر سند آنها صحیح باشد؛ زیرا باید احادیث معصومان را بر قرآن و سنت قطعی عرضه کرد و این مطلب در کلام خود معصومان علیهم السلام بیان شده است: امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُوداً حَلَالاً أَوْ حَرَاماً فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكِتَابِ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ اگر دو خبر مختلف بر شما وارد شد، پس آن دو را بر کتاب خدا عرضه کنید. آنچه در کتاب خدا از جهت حلال یا حرام، موجود بود، موافق کتاب را تبعیت کنید و آنچه در کتاب خدا نبود، بر سنت رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عرضه کنید» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰). این روایت دلالت می‌کند که قرآن کریم و سخنان و سیره قطعی معصومان دو حجت الهی هستند. ملازمه اهل بیت علیهم السلام با قرآن، نشان‌دهنده عصمت و پاک بودن ایشان از خطا است. ابوسعید خدری نقل می‌کند پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «انِي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعِترتی اهل بیته و انهما لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ؛ من دو چیز گران‌بها را که یکی بزرگ‌تر از دیگری است، در میان شما می‌گذارم؛ یکی کتاب خدا، ریسمانی است که از آسمان تا زمین امتداد دارد، و دیگری عترت و اهل بیت من. این دو، تا هنگامی که بر حوض کوثر بر من وارد شوند، هرگز از هم جدا نمی‌شوند» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴). از جمله نکاتی که از این حدیث برداشت می‌شود، عصمت اهل بیت علیهم السلام و جایگاه ویژه آنان در آگاهی به ظاهر و باطن قرآن است. شیوه و سیره خود حضرت علی علیه السلام در برخورد با چنین مسئله‌ای که روایات ذیل آیات ۸۷ و ۸۸ سوره آن را گزارش داده‌اند، کاملاً متفاوت است. ایشان با رهبانیت، انزوا، گوشه‌گیری و ترک اهل و عیال، مخالف بود؛ بنابراین هنگام ملاقات با «عاصم بن زیاد» که عبایی پوشیده و از دنیا دست کشیده

بود، فرمود: «يا عُدَى نَفْسِهِ لَقَدْ اسْتَهَامَ بِكَ الْحَيِّثُ أَمَا رَجِمْتَ أَهْلَكَ وَوَلَدَكَ أَ تَرَى اللَّهَ أَحَلَّ لَكَ الطَّيِّبَاتِ وَهُوَ يَكْرَهُ أَنْ تَأْخُذَهَا أَنْتَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ؛ ای دشمنک جان خویش! شیطان پلید تو را به بیراهه کشیده است. آیا به زن و فرزند خود رحم نکردی؟ گمان می کنی خداوند چیزهای پاکیزه را بر تو حلال کرده است، آن گاه از اینکه از آنها بهره مند شوی، ناراضی است؟ تو نزد خداوند بی مقدارتر از آنی که با تو این گونه رفتار کند» (سیدرضی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۸۷).

نیز آن حضرت می فرماید: «وَاعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُؤْمِنَ يَسْتَحِلُّ الْعَامَ مَا اسْتَحَلَّ عَاماً أَوَّلٌ وَيَحْرَمُ الْعَامَ مَا حَرَّمَ عَاماً أَوَّلٌ وَأَنَّ مَا أَحَدَثَ النَّاسُ لَا يَحِلُّ لَكُمْ شَيْئاً مِمَّا حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَكَانَ الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ وَالْحَرَامَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ؛ بدانید ای بندگان خدا که مؤمن حلال می شمارد در این سال چیزی را که در نخستین سال حلال می شمرد و حرام می داند در این سال چیزی را که در نخستین سال حرام می دانست. بدعت هایی که مردم در دین نهاده اند، حرامی را بر شما حلال نمی کند، بلکه حلال همان است که خدا حلال کرده و حرام همان است که خدا حرام کرده است» (سیدرضی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۹۴).

ایشان همچنین درباره گوشه گیری در ذیل آیه «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً؛ بگو به شما خبر دهم که زیانکارترین مردم کیانند؟» (کهف، ۱۰۳) فرموده اند: «هم الرهبان الذين حبسوا انفسهم في السواري؛ یکی از مصادیق بارز آنها رهبان ها هستند که خود را در ارتفاعات کوه ها و بیابان ها محبوس داشتند و گمان می کردند کار خوبی انجام می دهند» (ابن حجر، بی تا، ج ۸، ص ۳۲۳؛ متقی هندی، ۱۹۸۹م، ج ۲، ص ۴۵۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵۳).

علاوه بر این موارد، آن حضرت در بیان برخی فضایل خود این گونه فرموده است: «وَ لَقَدْ أُعْطِيَ السَّبْعَ الَّتِي لَمْ يَسْئَلْنِي إِلَيْهَا أَحَدٌ عَلَّمْتُ الْأَسْمَاءَ وَ الْحُكُومَةَ بَيْنَ الْعِبَادِ وَ تَفْسِيرَ الْكِتَابِ وَ قِسْمَةَ الْحَقِّ مِنَ الْمَعَانِمِ بَيْنَ بَنِي آدَمَ فَمَا شَدَّ عَنِّي مِنَ الْعِلْمِ شَيْءٌ إِلَّا وَ قَدْ عَلَّمَنِيهِ الْمُبَارَكُ وَ لَقَدْ أُعْطِيَ حَرْفًا يَفْتَحُ أَلْفَ حَرْفٍ؛ به من هفت چیز داده شد که احدی پیش از من بر آن پیشی نگرفت: علم اسما، داوری در میان مردم، تفسیر قرآن و تقسیم غنایم در میان فرزندان آدم. چیزی از دانش من کم نشد جز اینکه آن مبارک، آن

را بر من آموخت. به من کلامی داده شد که هزار کلام از آن گشوده می‌شود» (صفر، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۳۴۳). امام علی علیه السلام با این کلمات از روش زندگی خود سخن می‌گوید. آیا قابل هضم و پذیرش است که کسی که خداوند او را شاهد بر رسالت رسول خویش معرفی کرده است (ر.ک: رعد، ۴۳) و بر تمام حقایق وحی آگاه است، با حدود و احکام الهی مخالفت کند و جزو معتدین بشود؟

۲-۳. اعتبارسنجی روایات با تاریخ قطعی

این اخبار و روایات، با فرض صحت سند، با تاریخ قطعی اسلام مخالف است؛ چراکه سوره مائده به اجماع همه مفسران آخرین سوره‌ای است که بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و برخی روایات زمان نزول این سوره را دو ماه قبل از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بیان می‌کنند. علامه طباطبایی می‌نویسد: «اهل حدیث اتفاق نظر دارند بر اینکه سوره مائده آخرین سوره از سوره‌های مفصلی است که در اواخر ایام حیات رسول خدا بر وی نازل شده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۵۷). عیاشی از حضرت علی علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود: «آخرین سوره‌ای که بر رسول خدا نازل شد، سوره مائده بود» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۸۸). نیز از امام باقر علیه السلام روایت کرده است امام علی علیه السلام فرمود: سوره مائده دو یا سه ماه پیش از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۸۸).

براساس گزارش‌های تاریخی، عثمان بن مظعون یا ابوالسائب نخستین مهاجری بود که در سال دوم هجرت (۲۲ یا ۳۰ ماه پس از ورود پیامبر به مدینه) در مدینه درگذشت و در بقیع دفن شد (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۳۳۶؛ بخاری، ۱۴۰۶ق، ج ۱؛ ص ۴۶؛ زرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۴، ص ۲۱۴؛ بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱، ص ۲۱۲؛ طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۷) و به گفته فارس تبریزیان حسون نویسنده کتاب عثمان بن مظعون همه مورخان اتفاق نظر دارند که عثمان بن مظعون در جنگ بدر شهید شد (فارس تبریزیان، بی‌تا، ص ۳۲). بخاری همچنین نقل کرده است که عثمان بن مظعون قبل از هجرت پیامبر به مدینه از دنیا رفت (بخاری، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۱۰). حتی اگر بپذیریم که عثمان بن مظعون اقدام به عزلت و رهبانیت کرده است، ولی شأن نزول آن نمی‌تواند آیات مورد بحث باشد؛ زیرا براساس روایات صحیح این عمل توسط عثمان

بن مطعون انجام گرفته است؛ ولی در این روایات هیچ اشاره‌ای به آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده نشده است: «الإمام الصادق عليه السلام: جاءت امرأه عثمان بن مظعون إلى النبي صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، إن عثمان يصوم النهار ويقوم الليل! فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله مغمضاً يحمل نعليه، حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي، فانصرف عثمان حين رأى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: يا عثمان، لم يرسلني الله تعالى بالرهبانية، ولكن بعثني بالحنيفية السهلة السمحة، أصوم وأصلي، وألمس أهلي، فمن أحب فطرتي فليستن بسنتي، ومن شئتني النكاح» (كلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۲۶۴؛ مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۲۰، ص ۳۰۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۲۲، ص ۷۰۳؛ حر عاملی، ۱۳۶۷، ج ۲۰، ص ۱۰۷).

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که درباره آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده بیان شد، به نتایج ذیل دست می‌یابیم:

۱. گزارش‌های مربوط به سیره اهل بیت علیهم السلام در منابع تاریخی و گاه تفسیری، دارای امور غیرواقعی و ناسالم هستند که قصه‌پردازان و سخن‌سرایان مغرض از خود ساخته و به روایات سیره افزوده‌اند.
۲. حجم زیادی از گزارش‌های اسباب نزول را اهل سنت نقل کرده‌اند و در سند نقل آنها نیز افرادی مانند عکرمة و قتاده، وجود دارند که از تابعین بوده‌اند و حضوری در زمان وحی نداشته‌اند و در نقل نیز حتی در میان اهل سنت وثاقت ندارند.
۳. مشکل بنیادین گزارش سدی، عکرمة و ابن عباس این است که در هیچ‌یک از صحاح شش‌گانه و منابع دست اول اهل سنت نقل نشده است.
۴. روایت ساختگی منسوب به عکرمة برای نخستین بار در تفسیر طبری نقل شده و پیش از آن در هیچ‌یک از جوامع معتبر روایی و تفسیری اهل تسنن، اثری از آن نیست.
۵. آمدن این روایات سبب نزول در منابع شیعی مثل تفسیر قمی یا احتجاج طبرسی از باب روایات منتقله است؛ چون این روایات در منابع دست اول شیعه و در منابع متعدد اهل سنت نیامده‌اند. همچنین این روایات مرسل‌اند و در کتاب‌های روایی شیعه، روایات مخالف و معارض دارند.

۶. عمده روایات اسباب نزول برگرفته از تفسیر طبری هستند؛ ولی در سده‌های بعد وارد منابع شیعی شده‌اند و در التبیان و مجمع البیان ذکر شده‌اند.

۷. این روایات از جهت متن اشکالاتی دارند، از قبیل عدم مطابقت با معارف قطعی قرآن، مخالف بودن با روایات ترتیب نزول سوره‌ها، هم‌زمان نبودن قصه با نزول آیات، ناسازگاری با شأن و جایگاه حضرت علی علیه السلام و همچنین تاریخ مسلم و وجود اضطراب و اختلاف روایات ذیل سوره.

فهرست منابع

* قرآن كريم.

١. ابن بابويه، ابو جعفر محمد بن علي. (١٤٠٤ق). عيون أخبار الرضا عليه السلام. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٢. ابن حجر، احمد بن علي. (بی تا). فتح الباری شرح صحیح البخاری (چاپ دوم). بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر.
٣. ابن حنبل، احمد. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دارصادر.
٤. ابن شهر آشوب، رشیدالدین ابو عبدالله محمد بن علي. (١٣٧٦). مناقب آل أبی طالب. نجف: المكتبة الحيدرية.
٥. إربلی، علی بن أبی الفتح. (١٤٠٥ق). كشف الغمه فی معرفه الاثمه. بیروت: دارالأضواء.
٦. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله. (١٤٢٠ق). وافي بالوفيات (محقق: أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی). بیروت: دارإحياء التراث.
٧. بحرانی، سیدهاشم. (١٤١٦ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
٨. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. (١٤٠٦ق). تاریخ الصغیر. بیروت: دارالمعرفة.
٩. بغوی، حسین بن مسعود. (١٤٢٠ق). تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
١٠. بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر. (١٩٥٩م). أنساب الأشراف. مصر: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالاشتراك مع دارالمعارف بمصر.
١١. جزایری، نعمت الله بن عبدالله. (١٣٨٨). عقود المرجان فی تفسیر القرآن. قم: نور وحي.
١٢. حز عاملی، محمد بن حسن. (١٣٦٧). وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
١٣. حسکائی، عبیدالله بن عبدالله. (١٤١١ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

١٤. حبرى، حسين بن حكم. (١٤٠٨ق). تفسير الحبرى. بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٥. حلّى، حسن بن يوسف. (١٤١٣ق). كشف اليقين فى فضائل امير المؤمنين عليه السلام. قم: مجمع احياء الثقافة الاسلاميه.
١٦. عروسى حويزى، عبدعلى بن جمعه. (١٤١٥ق). تفسير نورالثقلين (چاپ چهارم). قم: اسماعيليان.
١٧. زرکلى، خيرالدين الزركلى. (١٩٨٠م). الأعلام (چاپ پنجم). بيروت: دارالعلم للملايين.
١٨. سلطان على شاه، سلطان محمد بن حيدر. (١٤٠٨ق). بيان السعادة فى مقامات العبادة (چاپ دوم). بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
١٩. سيد رضى، ابوالحسن محمد بن الحسين. (١٣٧٠). نهج البلاغة (محقق: محمد عبده). قم: دار الذخائر.
٢٠. سيوطى، جلال الدين. (١٤٠٤ق). الدر المنثور فى تفسير المأثور. قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى عليه السلام.
٢١. صفار، محمد بن حسن. (١٤٠٤ق). بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد عليه السلام (محقق و مصحح: محسن بن عباسعلى كوجه باغى). قم: مكتبة آية الله المرعشى النجفى عليه السلام.
٢٢. طباطبايى، سيد محمد حسين. (١٣٩٠ق). الميزان فى تفسير القرآن (چاپ دوم). بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٢٣. طبرسى، احمد بن على. (١٣٨٦ق). الاحتجاج. نجف الأشرف: دارالنعمان للطباعة والنشر.
٢٤. طبرسى، فضل بن حسن. (١٣٧٢). مجمع البيان فى تفسير القرآن (چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
٢٥. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير. (بى تا). تاريخ الطبرى. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوع.
٢٦. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير. (١٤١٢ق). جامع البيان عن تأويل آى القرآن. بيروت: دارالمعرفة.
٢٧. طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن. بيروت: دار احياء التراث العربى.
٢٨. طيب، عبدالحسين. (١٣٦٩). اطيب البيان فى تفسير القرآن (چاپ دوم). تهران: اسلام.
٢٩. عياشى، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ق). كتاب التفسير. تهران: چاپخانه علميه.

۳۰. فارس تبریزیان حسون. (بی تا). عثمان بن مظعون. بی جا: بی نا.
۳۱. فیض کاشانی، ملاحسن. (۱۴۱۵ق). الصافی (چاپ دوم). تهران: صدر.
۳۲. فیض کاشانی، ملاحسن. (۱۳۷۳). الوافی. اصفهان: مكتبة الامام أمير المؤمنين علی علیه السلام العامة.
۳۳. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). تفسیر القمی (چاپ چهارم). قم: دارالکتاب.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۶. کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۳۷. کاشانی، ملافتح الله. (۱۴۲۳ق). زبده التفسیر. قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.
۳۸. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام. (۱۹۸۹م). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۶). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیة.

References

- * The Holy Quran.
1. Al-Safdi, S. (1420 AH). *Wafi be al-Wafiat*. (Al-Arnaout, A., & Mustafa, T. Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras. [In Arabic]
 2. Arousi Hoveizi, A. (1415 AH). *Tafsir Noor al-Thaqalin*. (4th ed.). Qom: Esmailian. [In Arabic]
 3. Ayashi, M. (1380 AH). *Kitab al-Tafsir*. Tehran: Chapkhaneh Ilmīyeh. [In Arabic]
 4. Baghawi, H. (1420 AH). *Tafsir al-Baghwi al-Masmi Ma'alim al-Tanzil*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Persian]
 5. Bahrani, S. H. (1416 AH). *Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Besat Foundation. [In Arabic]
 6. Blazeri, A. (1959). *Ansab al-Ashraf. Egypt: Ma'ahad al-Makhtutat be Jame'a al-Dowal al-Arabiyah be al-Ishtarak ma'a*. Dar al-Ma'arif be Misr.
 7. Bukhari, A. (1406 AH). *Tarikh al-Saqir*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Persian]
 8. Erbili, A. (1405 AH). *Kashf al-Qamah fi Ma'arifah al-A'emah*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
 9. Faiz Kashani, M. (1373 AP). *Al-Wafi*. Isfahan: Public Library of Imam Amir al-Mu'minin. [In Persian]
 10. Fars Tabrizian H. (n.d.). *Uthman Ibn Maz'oun*.
 11. Feiz Kashani, M. (1415 AH). *Al-Safi*. (2nd ed.). Tehran: Sadr. [In Arabic]
 12. Haskani, O. (1411 AH). *Shawahid al-Tanzil le Qawa'id al-Tafsil*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
 13. Hebri, H. (1408 AH). *Tafsir al-Hebri*. Beirut: Mu'asisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
 14. Helli, H. (1413 AH). *Kashf al-Yaqin fi Faqa'il Amir al-Mumenin*. Qom: Islamic Culture Revival Association. [In Arabic]
 15. Hor Ameli, M. (1367 AP). *Wasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shariah*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]

16. Ibn Babeweh, A. (1404 AH). *Oyoun Akhbar al-Riza*. Beirut: Mu'asisat al-A'almi le al-Matbu'at. [In Arabic]
17. Ibn Hajar, A. (n.d.). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Ma'rifah le al-Taba'at va al-Nashr.
18. Ibn Hanbal, A. (n.d.). *Musnad Ahmad*. Beirut: Dar Sader.
19. Ibn Shahr Ashob, R. (1376 AP). *Manaqib Al Abi Talib*. Najaf: Al-Maktab al-al-Heidariyah. [In Persian]
20. Jazayeri, N. (1388 AP). *Oqud al-marjan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Nour Vahy. [In Persian]
21. Kashani, M. (1423 AH). *Zobdah al-Tafasir*. Qom: Mu'asisah al-Ma'arif al-Islamiyah. [In Arabic]
22. Koleyni, M. (1367 AP). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
23. Kufi, F. (1410 AH). *Tafsir Forat al-Kufi*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
24. Majlesi, M. B. (1366 AP). *Mir'at al-Uqul fi Sharh Akhbar Ale al-Rasul*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
25. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar Al-Anwar Al-Jame'a le Dorar Akhbar al-A'emah al-Athar*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
26. Makarem Shirazi, N. et al. (1374 AP). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
27. Mottaqi Hindi, A. (1989). *Kanz al-Amal fi Sunan al-Aqwal va al-Afal*. Beirut: Al-Risalah Institute.
28. Qomi Mashhadi, M. (1368 AP). *Tafsir Kanz al-Da'iq va Bahr al-Qara'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
29. Qomi, A. (1367 AP). *Tafsir al-Qomi*. (4th ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Persian]
30. Saffar, M. (1404 AH). *Basair al-Darajat fi Fada'il Ale Muhammad*. (Kucheh Baqi, M, Ed.). Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library. [In Arabic]

31. Sayyid Razi, A. (1370 AP). *Nahj al-Balaghah*. (Abduh, M. Ed.). Qom: Dar al-Zakhair. [In Persian]
32. Siouti, J. (1404 AH). *Al-Dor al-Manthur fi Tafsir*. Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi &. [In Arabic]
33. Sultan Ali Shah, S. (1408 AH). *Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-Ibadah*. (2nd ed.). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at. [In Arabic]
34. Tabari, A. (1412 AH). *Jame' al-Bayan an Tawil Aye al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
35. Tabari, A. (n.d.). *Tarikh al-Tabari*. Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at.
36. Tabarsi, A. (1386 AH). *al-Ihtijaj. Najaf: Dar Al-Nu'man le Taba'ah va al-Nashr*. [In Arabic]
37. Tabarsi, F. (1372 AP). *Al-Bayyan Fi Tafsir Al-Quran*. (3rd ed.). Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
38. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (2nd ed.). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at. [In Arabic]
39. Tayyib, A. (1369 AP). *Atayeb al-Bayyan fi Tafsir al-Quran*. (2nd ed.). Tehran: Islam. [In Persian]
40. Tusi, M. (n.d.). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
41. Zarkoli, Kh. (1980). *Al-A'alam*. (5th ed.). Beirut: Dar Al-Ilm le al-Mala'in. [In Arabic]



An Examination and Critique of Some Articles of Qur'anic Encyclopedia by Oliver Leaman on Eve, Sarah, Mary, and Khadijah, Women Attributed to the Prophets

Najmeh Qafi¹

Mohammad Hadi Mansuri²

Received: 12/09/2021

Accepted: 22/11/2021

Abstract

The Qur'an: An Encyclopedia, known as the Encyclopedia of the Qur'an, is the work of American author Oliver Leaman, whose articles cover topics and issues related to the Qur'an and commentators. This encyclopedia, like other works of Orientalists, along with some useful materials, has ideological, jurisprudential, etc. doubts, which make it necessary to study those doubts and answer them. The current paper, through a descriptive and analytical method has examined the doubts about Eve, Sarah, Mary and Khadijah - women attributed to the prophets, which are: The creation of Eve from the left rib of Adam, the restriction of the descendants of Abraham to the children of Sarah, the claim that Hazrat Maryam was married, and the confirmation of the revelation to the Holy Prophet by Khadijah. These doubts are met with criticism, including: The alignment of the creation of Adam and Eve and the rejection of the claim of the creation of Eve from the left rib of Adam, the existence of numerous reasons for the continuation of Abraham's descendants from Isaac and Ishmael, confusion of Qur'anic topics with myth in the story of Mary and the arguments of the verses of Qur'an about no one touching her as an unmarried woman, the falsity of the narrations confirming the revelation to the Prophet through Khadijah.

Keywords

Wife and mother of prophets, Oliver Leaman Encyclopedia, Qura'nic doubts, Orientalists, women.

1. M. A., University of Islamic Studies, Qom, Iran (Corresponding Author). goftogoo@iran.ir.

2. PhD, Assistant Professor, University of Islamic Studies, Qom, Iran. mmh.f110@yahoo.com.

* Qafi, N., & Mansuri, M. H. (1400 AP). An Examination and Critique of Some Articles of Qur'anic Encyclopedia by Oliver Leaman on Eve, Sarah, Mary, and Khadijah, Women Attributed to the Prophets. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 3(8), pp. 156-176. Doi: 10.22081/jqss.2021.61877.1137.

بحث عن الشبهات الخاصة بالنساء المنسوبات إلى الأنبياء عليهم السلام في موسوعة إليور ليمين القرآنية

نجمة قافي^١ محمّد هادي منصور^٢

تاريخ الاستلام: ١٤٤٣/٠٢/٠٥ تاريخ القبول: ١٤٤٣/٠٤/١٦

الملخص

(القرآن، دائرة معارف) هو الكتاب المعروف باسم دائرة معارف القرآن، وهو من تأليف الكاتب الأمريكي إليور ليمين، ويتضمن مقالات تشتمل على مواضيع ومباحث ذات صلة بالقرآن والمفسرين. ودائرة المعارف هذه كغيرها من آثار المستشرقين تحتوي إلى جانب بعض مطالبها المفيدة على شبهات عقائدية وفقهية و...، مما يوجب البحث في هذه الشبهات وتقديم الأجوبة عليها. والمقال الحالي يبحث - بأسلوب توصيفي تحليلي - في الشبهات الواردة حول عدد من النساء المنتسبات إلى الأنبياء، وهنّ حوّاء وسارة ومريم وخديجة. وهذه الشبهات هي: خلق حوّاء من الضلع الأيسر لآدم، انحصار نسل إبراهيم من أبناء سارة، ادعاء زوج السيدة مريم، وتأييد نزول الوحي على الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله بواسطة السيدة خديجة. وهناك انتقادات توجه إلى الشبهات المذكورة، منها: التشابه في خلق آدم وحوّاء ورفض الادعاء بخلق حوّاء من الضلع الأيسر لآدم، ووجود الأدلة المتعددة حول استمرار نسل النبي إبراهيم عليه السلام من إسحاق وإسماعيل عليهما السلام، وخلط مباحث القرآن مع الأساطير في قصة السيدة مريم عليها السلام ودلالة آيات عدم المسّ على عدم زواجهما، واختلاق روايات تأييد نزول الوحي على الرسول بواسطة السيدة خديجة عليها السلام.

الكلمات المفتاحية

زوجات وأمّهات الرسول، دائرة معارف إليور ليمين، الشبهات القرآنية، المستشرقون، النساء.

١. ماجستير، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران (الكاتبة المسؤولة). goftogoo@iran.ir

٢. دكتور متخصص، مساعد أستاذ في جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران. mmh.f110@yahoo.com

* قافي، نجمة، منصور، محمّد هادي. (١٤٤٣). بحث عن الشبهات الخاصة بالنساء المنسوبات إلى الأنبياء عليهم السلام في موسوعة إليور ليمين القرآنية. مجلة دراسات في العلوم القرآنية (فصلية علمية - محكمة)، ٣(٨)، صص ١٥٦ - ١٧٦.

Doi: 10.22081/JQSS.2021.61877.1137

بررسی و نقد برخی مقالات دایرةالمعارف قرآن الیور لیمن درباره حوا، ساره، مریم و خدیجه، زنان منسوب به پیامبران

محمدهادی منصوری^۱

نجمه قافی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱

چکیده

«قرآن، یک دایرةالمعارف» معروف به دایرةالمعارف قرآن اثر الیور لیمن نویسنده آمریکایی است که مقالات آن مشتمل بر موضوعات و مباحث مربوط به قرآن و مفسران است. این دایرةالمعارف نیز مانند دیگر آثار مستشرقان در کنار برخی مطالب مفید، دارای شبهات عقیدتی، فقهی و... است که بررسی آن شبهات و پاسخ به آنها را بایسته می‌سازد. نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی شبهاتی درباره حوا، ساره، مریم و خدیجه از زنان منسوب به پیامبران پرداخته است که این شبهات عبارت‌اند از: آفرینش حوا از دنده چپ آدم، منحصر کردن نسل ابراهیم به فرزندان ساره، ادعای متأهل بودن حضرت مریم و تأیید نزول وحی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی حضرت خدیجه. شبهات یادشده با نقدهایی روبه‌رو است از جمله: همطرازی آفرینش آدم و حوا و مردود بودن ادعای آفرینش حوا از دنده چپ آدم، وجود دلایل متعدد درباره ادامه نسل حضرت ابراهیم علیه السلام از اسحاق و اسماعیل علیه السلام، خلط مباحث قرآن با افسانه در ماجرای حضرت مریم علیه السلام و دلالت آیات عدم مس بر ازدواج نکردن ایشان و جعلی بودن روایات تأیید نزول وحی بر پیامبر به واسطه حضرت خدیجه علیه السلام.

کلیدواژه‌ها

همسر و مادر پیامبران، دایرةالمعارف الیور لیمن، شبهات قرآنی، مستشرقان، زنان.

goftogoo@iran.ir

۱. کارشناسی ارشد، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول)

mmh.f110@yahoo.com

۲. دکترای تخصصی، استادیار دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

* قافی، نجمه؛ منصوری، محمدهادی. (۱۴۰۰). بررسی و نقد برخی مقالات دایرةالمعارف قرآن الیور لیمن درباره حوا، ساره، مریم خدیجه، زنان منسوب به پیامبران. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۳(۸)، صص ۱۵۶-۱۷۶.
Doi: 10.22081/jqss.2021. 61877.1137

مقدمه

دایرةالمعارف قرآن به سرویراستاری الیور لیمن^۱ در ۴۶۸ مدخل و با کمک ۴۲ نویسنده در سال ۲۰۰۵ در آمریکا نوشته شده است. در این کتاب مقالاتی همچون آدم (از برانن ویلیر)، همسر ابراهیم (از کیسیا علی)، مریم (از چاد هیلیر) و محمد (از جیمز ا. بورلی) وجود دارند که در آنها نظر مستشرقان درباره برخی مباحث اعتقادی همچون همسر و مادر پیامبران نقل شده است.

یکی از شیوه‌های مستشرقان آمیختن مطالب درست و نادرست است. به کارگیری چنین شیوه‌ای با هر هدفی باشد، موجب ایجاد ابهام و انحراف در مخاطب می‌شود و در نتیجه مخاطب دچار بازشناسی حق از باطل می‌گردد.

امیرالمومنین امام علی علیه السلام در خطبه ۵۰ نهج البلاغه می‌فرماید: «فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُؤْتَادِينَ وَ لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبِيسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ وَ لَكِنْ يُؤَخِّدُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ فَيَمْرُجَانِ فَهَذَا لِكَيْ يَسْتَوِيَ الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَ يَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى؛ اگر باطل با حق مخلوط نمی‌شد، بر طالبان حق پوشیده نمی‌ماند و اگر حق از باطل جدا و خالص می‌گشت، زبان دشمنان قطع می‌گردید؛ اما قسمتی از حق و قسمتی از باطل را می‌گیرند و به هم می‌آمیزند» (نهج البلاغه، خطبه ۵۰).

در این نوشتار ابتدا به بیان نظر هریک از مستشرقان می‌پردازیم و سپس با ذکر دلایل، هریک از آنها را بررسی و نقد خواهیم کرد.

۱. شبهات ویژه زنان منسوب به پیامبران علیهم السلام در دایرةالمعارف قرآن الیور لیمن

شبهات مربوط به زنان در دایرةالمعارف قرآن را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. شبهات عام: شبهاتی هستند که شامل همه زنان می‌شوند، مانند مباحث مربوط به چگونگی توالی

1. Oliver Leaman.

خلقت زن و مرد و جایگاه زن در قرآن. ۲. شبهات خاص: شبهات ویژه زنان منسوب به پیامبران هستند. پژوهش حاضر به بخش دوم می‌پردازد.

۱-۱. آفرینش حوا از دنده چپ آدم

عده‌ای از مستشرقان با تبعیت از نظریات برخی از اهل سنت بر این عقیده‌اند که زن در نگاه اسلام از چند جهت دارای کاستی و پستی است که یکی از این کاستی‌ها عدم استقلال زنان در آفرینش است.

«برانن ویلر»^۱ درباره آفرینش حوا چنین می‌نویسد: قرآن اشاره مشخصی به خلقت حوا ندارد و ذکری از نام او به میان نمی‌آورد؛ اما مفسران مسلمان نقل می‌کنند که حوا از یکی از استخوان‌های دنده آدم آفریده شد (وقار، ۱۳۹۳، ص ۱۹).

همچنین «شاک» در این زمینه می‌نویسد: به نظر مفسران نخستین، حوا از پایین‌ترین دنده آدم - که گاه به کوچک‌ترین دنده هم تعبیر شده - یا از دنده سمت چپ آدم آفریده شده است (مک اولیف، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۲).

سخن ویلیر دارای نقاط قوت و ضعفی است. اینکه قرآن نامی از حوا نبرده، حرف صحیحی است؛ اما با توجه به آیات قرآن می‌توان فهمید که حضرت آدم همسر داشته و خداوند همسرش را آفریده است.

نقاط ضعف این نوشتار چنین است:

اولاً نویسنده ادعا کرده است در آیات قرآن اشاره مشخصی به آفرینش حوا نشده است؛ حال آنکه از کلمه «منها» در آیات زیر می‌توان فهمید که در زمینه آفرینش حوا سه آیه در قرآن وجود دارد:

الف) «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا رُؤُسَكُمْ؛ ای مردم، از پروردگارتان پروا کنید، آنکه شما را از یک تن - آدم ﷺ - آفرید و جفت او را از [جنس] او آفرید» (نساء، ۱).

1. Brannon Wheeler.

ب) «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا؛ او است که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از [نوع] او پدید کرد تا بدو آرام گیرد» (اعراف، ۱۸۹).
 ج) «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا؛ شما را از یک تن - یعنی آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ - آفرید آن گاه همسرش را از او - از جنس او - پدید کرد» (زمر، ۶).
 ثانیاً قرآن در مورد چگونگی آفرینش حوا سخنی نگفته است؛ اما مفسران با توجه به آیات و روایات دو نظریه دیگر درباره آفرینش حوا مطرح کرده‌اند که لازم بود بران آنها را نیز نقل می‌کرد.

۱-۱-۱. نظریات درباره آفرینش حوا

درباره آفرینش حوا سه دیدگاه وجود دارد. ۱. برخی بر این باورند که آفرینش حوا از دنده چپ آدم بوده است؛ ۲. برخی بر این باورند که آفرینش حوا از باقی مانده گل آدم بوده است؛ ۳. برخی بر این باورند که آفرینش حوا از جنس و نوع آدم بوده است.
 دیدگاه اول: آفرینش حوا از دنده آدم؛ بیشتر مفسران اهل سنت (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵۰؛ مراغی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، صص ۴۷۷-۴۷۸؛ رشید رضا، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۲۳۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۳۰۱-۳۰۲؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۶۱؛ ابن جزئی غرناطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵۹؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۰؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۸۱) و تعداد اندکی از مفسران شیعه به این دیدگاه تصریح کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۳۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۴۱۶). آنان کلمه «من» در عبارت «خَلَقَ مِنْهَا يَا جَعَلَ مِنْهَا» در آیات ۱ نساء، ۱۸۹ اعراف و ۶ زمر را به معنای «من» بعضیه گرفته، عبارت را این گونه معنا کرده‌اند که خداوند حوا را از قطعه‌ای از بدن آدم آفرید. افزون بر این، برای دیدگاه خود به برخی روایات نیز استناد کرده‌اند؛ برای مثال در تفسیر مراغی به کتاب تورات و حدیثی از صحیح بخاری استناد شده است. در تورات چنین آمده است: آن گاه خداوند آدم را به خوابی عمیق فرو برد و یکی از دنده‌هایش را برداشت و جای آن را با گوشت پُر کرد و از آن دنده، زنی را سرشت و او را پیش آدم آورد. آدم گفت این استخوانی است از

استخوان‌هایم، گوشتی از گوشتم، نام او نساء باشد؛ چون از انسان گرفته شده است (گن و مرتن، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲). در کتاب صحیح بخاری نیز چنین روایت شده است: «فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضَلْعٍ» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۲۰؛ مراغی، بی تا، ج ۴، صص ۱۷۶-۱۷۷).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت اولاً کلمه «مِن» بعضیه نیست، بلکه نشویه و جنسیه است؛ ثانیاً توارت تحریف شده است و قابل استناد نیست؛ ثالثاً روایت ذکر شده و مانند آن، با روایات دیگری که از معصومان صادر شده، مخالف است و امامان به‌طور صریح این‌گونه روایات را رد کردند. زراره از امام صادق علیه السلام درباره آفرینش حوا پرسید و گفت: جمعی از کسانی که در اجتماع ما زندگی می‌کنند، می‌گویند: خداوند حوا را از دنده چپ آدم آفریده است. امام صادق علیه السلام فرمودند: سبحان الله، خداوند بزرگ‌تر از این است؛ آیا کسی که این‌طور می‌گوید عقیده‌اش این است که خداوند قدرت نداشت که برای آدم، همسری از غیر دنده او بیافریند؟ خدا میان ما و این نوع افراد حکم کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۷۹)؛ رابعاً آیات قرآن کریم بر اینکه حوا از دنده چپ آدم آفریده شده باشد، دلالتی ندارد.

علامه طباطبایی در نقد این دیدگاه چنین می‌گوید: روایاتی وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه حوا از پشت آدم یعنی از کوتاه‌ترین ضلع او (که سمت چپ او است) خلق شده است و همچنین در تورات در فصل دوم از سفر تکوین چنین مطلبی آمده است. چنین چیزی فی نفسه مستلزم محال عقلی نیست؛ اما آیات کریمه قرآن از چیزی که بر آن دلالت کند خالی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۴۷).

دیدگاه دوم: آفرینش حوا از باقیمانده گل آدم. تعداد معدودی از اهل سنت (ر.ک: خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۶۸۲؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۷۹) و تعدادی از مفسران شیعه (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۹۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۸؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸۲؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۶؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲۹) به این دیدگاه تصریح کرده‌اند.

برخی مفسران معاصر برای این دیدگاه دو دلیل اقامه کرده‌اند: اول اینکه روایتی که می‌گوید حوا از دنده چپ آدم خلق شده است، روایتی اسرائیلی است که در تورات

آمده است؛ دوم این موضوع با حس و تجربه قابل اثبات نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۸۱).

دیدگاه سوم: حوا از جنس و نوع آدم به وجود آمده است. برخی از مفسران شیعه مانند علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۶) و مغنیه (مغنیه، بی تا، ج ۱، ص ۹۷) کلمه «مِنْ» را در عبارت «خَلَقَ مِنْهَا يَا جَعَلَ مِنْهَا» نشویه گرفته و معتقدند حوا از جنس و نوع آدم است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱ سوره نساء با بیان اینکه کلمه «مِنْ» نشویه است، می نویسد: منظور این است که حوا همسری از نوع آدم بود و هر دو، دو انسان مثل و شبیه به هم بودند. نه اینکه حوا از دنده آدم درست شده است. از آیه چنین مفهومی برداشت نمی شود و چیزی که بر آن دلالت کند، در آیه وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۴۷).

در تفسیر نمونه با استفاده از آیه ۲۱ سوره روم (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا) و آیه ۷۲ سوره نحل (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا) آمده است منظور از «خلق منها زوجها» در آیه ۱ سوره نساء همسری از جنس آدم است، نه از اعضای بدن او (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۶).

در تفسیر آیه ۱۸۹ سوره اعراف (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا) نیز می گوید: منظور از آیه، آفرینش همسر آدم از نوع و جنس آدم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۳).

شایان توجه است در مورد دیدگاه دوم و سوم می توان گفت آنها با یکدیگر منافات ندارند و قابل جمع هستند، به این بیان که در درجه اول حوا از باقیمانده گل آدم خلق شده و در درجه بالاتر می توان گفت در نتیجه جنس هر دو شبیه یکدیگر است. در تفسیر نمونه نیز دیدگاه دوم و سوم با هم جمع شده است. همچنین در تفسیر نمونه در تفسیر آیه ۱ سوره نساء و ۱۸۹ سوره اعراف با توجه به روایت امام باقر علیه السلام که می فرماید «خداوند حوا را از باقی مانده خاک آدم آفرید» آمده است منظور از عبارت «خلق منها زوجها» همسری از جنس آدم است؛ بنابراین از دیدگاه تفسیر نمونه، آفرینش حوا از باقی مانده خاک آدم بود و آفرینش آدم و حوا از یک جنس بود.

بنابراین نویسنده مقاله دایرةالمعارف به دلیل مراجعه نکردن به کتاب‌هایی که دیدگاه دوم و سوم در آنها آمده است یا به هر دلیل دیگر، در نقل دیدگاه‌های مفسران و دانشمندان اسلامی و برداشت‌های آنها از آیات و روایات دچار نقص شده است. این اشتباه در مقالات دیگری از مستشرقان مثل مقاله «آدم و حوا» در دایرةالمعارف قرآن نیز تکرار شده است.

۲-۱. منحصرکردن نسل ابراهیم به فرزندان ساره

خانم «کیسیا علی»^۱ در مقاله «همسر ابراهیم» می‌نویسد: «نهایتاً سارا اسحاق را به دنیا آورد که نسل ابراهیم از تبار او ادامه یافت» (مک اولیف، ۱۳۹۲، ص ۴۲).

نویسنده به گونه‌ای از نسل ابراهیم سخن رانده است که گویا تنها فرزندان ساره ادامه‌دهنده نسل ابراهیم هستند، درحالی‌که پیش از او حضرت ابراهیم از طریق هاجر نیز صاحب فرزندی به نام حضرت اسماعیل شد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۵) و نهایتاً فرزندان ابراهیم و هاجر، نسل عرب و پیامبر اکرم ﷺ را تشکیل دادند.

حضرت ابراهیم ابتدا با دخترخاله خود، ساره ازدواج کرد؛ اما پس از گذشت سال‌ها زمانی که آنها نتوانستند صاحب فرزندی شوند، ابراهیم با هاجر خدمتکار ساره ازدواج کرد و از او صاحب فرزندی به نام اسماعیل شد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱) و پس از تولد اسماعیل بود که خداوند او و همسرش ساره را به تولد فرزندی به نام اسحاق بشارت داد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

در نتیجه حضرت ابراهیم دارای دو فرزند از دو همسر (ساره و هاجر) بود که ساره، مادر اسحاق و هاجر، مادر اسماعیل بود. پس از درگذشت اسماعیل، اسحاق در نبوت جانشین او شد و پیامبران بنی‌اسرائیل مانند یعقوب، یوسف، داوود، سلیمان، ایوب، موسی و هارون از نسل او هستند که در آیه ۸۴ سوره انعام نام برخی پیامبران از نسل حضرت ابراهیم، آمده است: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ

1. Kecia Ali.

قَبْلُ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ؛ و اسحاق و یعقوب را به او [ابراهیم] بخشیدیم و هر دو را هدایت کردیم و نوح را (نیز) پیش از آن هدایت نمودیم و از فرزندان او، داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را (هدایت کردیم). این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم» (انعام، ۸۴)؛ ولی اجداد حضرت محمد ﷺ به حضرت اسماعیل می‌رسند (ابن هشام، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۶).

با توجه به روایتی از پیامبر ﷺ که می‌فرماید «أَنَا دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ؛ من همان دعوت و خواسته پدرم ابراهیم هستم» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰) معلوم می‌شود که پیامبر از نسل ابراهیم و فرزندش اسماعیل است؛ چراکه ابراهیم و اسماعیل در وقت بنای کعبه دعاهایی می‌کردند که از جمله آنها برانگیختن پیامبری از میان فرزندان آنان بوده است. از جمله آیاتی که در قرآن کریم به دعاهای حضرت ابراهیم در مورد پیامبر اکرم ﷺ اشاره دارد، آیات زیر است.

۱۶۳

مُطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

بررسی و نقد برخی مقالات دایرةالمعارف قرآن البور لیمن درباره حوا. ساره. مریم و...

«رَبَّنَا وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ وَ أَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ ثُبِّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يَزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ؛ پروردگارا ما را تسلیم (فرمان) خود قرار ده و از فرزندان ما نیز امتی تسلیم خود (پدید آر) و اعمال عبادی ما را (از حج و قربانی‌ها و جاهای قربانی) به ما نشان ده و بر ما توجه کن، که تویی که بسیار عطف و توبه‌پذیر و مهربانی. پروردگارا در میان آنها فرستاده‌ای از خودشان برانگیز که آیات تو را بر آنها بخواند و آنها را کتاب و حکمت (علوم شریعت و معارف عقلی) بیاموزد و آنان را پاکیزه نماید؛ زیرا تویی که مقتدر غالب و صاحب حکمتی» (بقره، ۱۲۸ و ۱۲۹).

«رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ؛ پروردگارا، همانا من بعضی از فرزندانم را (اسماعیل را به همراه مادرش) در دره‌ای بی کشت و زرع در نزد خانه محترم و مصون تو ساکن کردم، پروردگارا تا نماز را برپا دارند؛ پس چنان کن که دل‌هایی از مردم به سوی آنها میل کنند و از محصولات گوناگون روزی

آنان گردان. باشد که سپاس گزارند» (ابراهیم، ۳۷).

از سویی دیگر مراد از «آل ابراهیم» در آیه ۵۴ سوره نساء، پیامبر و ائمه معصوم هستند و آن آیه چنین است: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا؛ آیا اینکه به مردم [پیامبر و خاندانش] و بر آنچه خدا از فضلش به آنان بخشیده، حسد می‌ورزند؟ ما به آل ابراهیم، کتاب و حکمت دادیم و حکومت عظیمی در اختیار آنها قرار دادیم؛ زیرا با توجه به آیه «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَ هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا؛ سزاوارترین مردم به ابراهیم، آنها هستند که از او پیروی کردند و این پیامبر و کسانی که (به او) ایمان آورده‌اند و خداوند، ولی و سرپرست مؤمنان است» (آل عمران، ۶۸) می‌توان فهمید که پیوند خویشاوندی موجب نمی‌شود که همه خویشاوندان وی آل ابراهیم شوند، بلکه آل ابراهیم پیامبرانی از نسل حضرت ابراهیم هستند که آخرین و اکمل آنها حضرت محمد ﷺ است.

در این آیه مقصود از «أَوْلَى النَّاسِ» نزدیک‌ترین مردم به شخصیت حقوقی حضرت ابراهیم و سزاوارترین آنان به پیامبری صاحب کتاب و شریعت و جانشینی ایشان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۵۴) که با توجه به آیه معیار این اولویت تنها رابطه خویشاوندی نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۰۷) و اینکه فرمود «لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ»، با اینکه ممکن بود بفرماید «ان اولی الناس بابرہیم هذا النبى و الذین آمنوا»، تعریض و کنایه‌ای به اهل کتاب (یهود و نصارا) است و می‌خواهد بفهماند اینان هیچ ارتباطی به ابراهیم ندارند؛ زیرا او را در تسلیم شدنش در برابر خدا پیروی نکردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۵۴)، بلکه با توجه به سخن امیرالمؤمنین علی ﷺ دو محور قرابت و اطاعت برای تحقق اولویت و نزدیکی به حضرت ابراهیم ﷺ شرط است.

در نامه ۲۸ نهج البلاغه امیرالمؤمنین علی ﷺ به معاویه فرمود:

هو قوله سبحانه و تعالی «و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله» (انفال، ۷۵؛ احزاب، ۶) و قوله تعالی «إن أولى الناس یابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبى و الذین آمنوا و الله ولی المؤمنین» (آل عمران، ۶۸) فنحن مرة أولى بالقرابة و تارة أولى بالطاعة؛ خداوند

می‌فرماید: «و خویشاوندان، بعضی سزاوارترند بعض دیگر را در کتاب خدا»، و نیز می‌فرماید: «سزاوارترین مردم به ابراهیم آنان هستند که پیرو او شدند و این پیامبر و آنان که ایمان آوردند و خدا ولی مؤمنان است». پس ما یک بار به سبب خویشاوندی - پیامبر، به خلافت - سزاوارتریم و به سبب طاعت بار دیگر (نهج البلاغه، نامه ۲۸).

با توجه به سخن امیرالمؤمنین می‌توان فهمید کسانی که قرابت ندارند، اولویت ندارند و از طرفی در اولویت‌بخشی، قرابت به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه از میان کسانی که قرابت دارند بعضی از آنها اولیت دارند نه همه آنها (و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله) و آن کسانی هستند که اطاعت دارند (إن أولى الناس بإبراهیم للذین اتبعوه).

اکنون با توجه به ابتدای آیه ۵۴ نساء که به حسادت یهودیان اشاره دارد و به سرزنش آنان می‌پردازد، نمی‌توان گفت که مراد از آل ابراهیم که به آنها کتاب و حکمت داده شد، بنی اسرائیل و یهودیان حسودی باشند که بر مؤمنان به سبب رسول خدا ﷺ حسد ورزیدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، صص ۳۷۶-۳۷۷)؛ زیرا یهودیان و بنی اسرائیل که از طریق حضرت یعقوب و حضرت اسحاق از نسل حضرت ابراهیم هستند، مایل نبودند که پیامبر خاتم از تیره بنی اسرائیل و اسحاق نباشد و از تیره اسماعیل باشد. با توجه به این بیان امیرالمؤمنین علیه السلام می‌توان فهمید که کسانی که حضرت ابراهیم و پیامبر صلی الله علیه و آله را تبعیت می‌کنند، ائمه معصوم علیهم السلام هستند و مراد از آل ابراهیم، پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام هستند.

۳-۱. ادعای متأهل بودن حضرت مریم علیها السلام

برخی مستشرقان ادعای همسر داشتن حضرت مریم علیها السلام را مطرح کرده‌اند و این ادعا را به برخی از منابع اسلامی مستند کرده‌اند. در ذیل سخن آنان نقل و نقد می‌شود.

«چاد هیلیر»^۱ در مقاله «مریم» ابتدا داستان ملاقات حضرت مریم علیها السلام با جبرئیل را از

1. Chad Hillier.

کتاب طبری نقل می‌کند و سپس این‌گونه می‌نویسد: یوسف، شوهر او (مریم) که نامش در قرآن ذکر نشده، اول کسی است که متوجه این امر می‌گردد و در نهایت به وقوع این عمل معجزه‌آسا اذعان می‌کند (وقار، ۱۳۹۳، ص ۵۴۳).

نویسنده مقاله در این قسمت با گرایش به کتب مقدس یهودیان و مسیحیان، مباحث قرآن را با افسانه مخلوط کرده است؛ چراکه یهودیان و به تبع آنان مسیحیان در کتاب‌های خود این نسبت ازدواج را به حضرت مریم عَلَيْهَا داده‌اند که ایشان با مردی به نام یوسف نامزد بوده است. در کتاب انجیل متی در این باره چنین آمده است: «اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که چون مادرش مریم به یوسف نامزد شده بود، قبل از آنکه با هم آیند، او را از روح القدس حامله یافتند» (گلن و مرتن، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۸)؛ حال آنکه این سخن با آیات قرآن سازگاری ندارد؛ چراکه با توجه به آیات زیر، مریم همسری نداشت و هیچ مردی چه از راه حلال و چه از راه حرام او را مس نکرده بود:

«قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ» (مریم) گفت: پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، درحالی که هیچ انسانی با من تماس نگرفته است؟! (آل عمران، ۴۷).

«قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا» گفت: چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد؟! درحالی که تا کنون هیچ انسانی با من تماس نداشته و زن آلوده‌ای هم نبوده‌ام! (مریم، ۲۰). بغی در این آیه به معنای زناکار است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۲۸۲).

مس بشر در این آیات کنایه از نکاح است؛ زیرا در آیه ۲۰ سوره مریم، «مَسَّ» در مقابل «بغی» قرار گرفته است؛ یعنی بچه‌دار شدن یا با ازدواج است یا از راه زنا که مریم هر دو را نفی کرده است و گفته من شوهر ندارم که از راه مشروع بچه‌دار شوم و زن آلوده‌ای نیستم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۴۱).

پس مقصود آیه از مس بشر، نکاح است و آیه می‌خواهد این مفهوم را به مخاطب برساند که حضرت مریم عَلَيْهَا به عقد هیچ مردی در نیامده بود؛ بنابراین چون صریح آیات قرآن و نظریات همه مفسران قرآن درباره این آیات، شوهر نداشتن حضرت مریم عَلَيْهَا

است، لازم بود که نویسنده این مقاله قرآنی جهت حفظ امانت، همین نظر را نیز گزارش می‌کرد.

۴-۱. تأیید نزول وحی بر پیامبر ﷺ توسط حضرت خدیجه رضی الله عنها

در دو قرن اول اسلام برخی با هدف مقابله با اسلام دست به جعل داستان‌هایی درباره بعثت پیامبر زده‌اند. مستشرقان با دستاویز قرارداد این گونه داستان‌های جعلی، سست بودن پایه‌های اسلام را ادعا کرده‌اند.

«جیمز ا. بورلی»^۱ در مقاله خود با توجه به داستان ورقه بن نوفل، در توصیف حضرت خدیجه رضی الله عنها این گونه می‌نویسد: خدیجه نیز نزول وحی الهی بر محمد ﷺ را تأیید کرد و به او اطمینان داد که تحت تأثیر ارواح شیطانی قرار نداشته است (وقار، ۱۳۹۳، ص ۵۲۹).

این سخن اشتباه را مستشرقان دیگری مانند «باربارا فریر استواسر» تکرار کرده‌اند. وی در مقاله خود در دایرةالمعارف قرآن می‌نویسد: خدیجه اولین تجارب معجزه‌آسای محمد ﷺ و به‌ویژه برانگیخته شدن وی به نبوت را به ورقه بن نوفل، عموی مسیحی‌اش، گزارش داد و او این حادثه را به وحی شریعت بر موسی شبیه دانست (مک اولیف، ۱۳۹۲، ص ۵۴۳).

درباره داستان چگونگی بعثت پیامبر ﷺ در کتاب‌های اهل سنت مانند صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶) باید گفت که این گونه داستان‌ها پذیرفتنی نیستند؛ زیرا انتصاب یک شخص به امر پیامبری مسئله‌ای نیست که با گفته دیگران ثابت شود، بلکه امری وجدانی است که هر یک از پیامبران خودشان باید درک کنند که به این مقام منتصب شده‌اند.

از سوی دیگر این داستان را به دلیل ناسازگاری با مقام نبوت و آیات و روایات معصومان، نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا:

اولاً یک قانون کلی درباره نبوت این است که هر کس به محضر پروردگار شرف حضور یابد و در فضای عنایت الهی و آن فضای آرامش‌بخش قرار گیرد، ممکن است

1. James A. Beverley.

لحظه‌ای شگفت‌زده شود؛ اما با مشیت الهی فوراً اطمینان پیدا کند و هیچ ترسی بر او راه ندارد. پیامبران نیز این‌گونه هستند. نمونه آن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است. زمانی که آن حضرت در بیابان با خانواده حرکت می‌کرد، شب شد و هوا سرد و تاریک بود. از دور آتشی دید و به سوی آتش رفت تا راه را بیابد یا از آن آتش مقدرای بیاورد تا خانواده‌اش گرم شوند. هنگامی که نزدیک شد آتشی نیافت، بلکه درختی نورانی بود. آنجا بود که خدا با وی سخن گفت و به وی گفت عصایت را به زمین بیانداز. زمانی که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به آن نگاه کرد، دید ماری است که به هر سو می‌دود. ناگهان ترسید و از این جهت مورد عتاب خدا قرار گرفت که ای موسی! نترس؛ چرا که رسولان نزد من نمی‌ترسند: «وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَ لَمْ يَعْقِبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ؛ و عصایت را بیفکن! هنگامی که (موسی) به آن نگاه کرد، دید همچون ماری به هر سو می‌دود (ترسید و) به عقب برگشت و حتی پشت سر خود را نگاه نکرد. ای موسی! نترس، که رسولان در نزد من نمی‌ترسند!» (نمل، ۱۰).

ثانیاً روایت نقل شده در صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶) از نظر سند قابل اعتماد نیست؛ زیرا سلسله‌سند روایت به شخصی می‌رسد که هنگام رسیدن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به نبوت هنوز به دنیا نیامده بوده است.

ثالثاً با توجه به متن روایت که اختلاف فراوانی در آن وجود دارد، می‌توان پی به ساختگی بودن روایت برد. اینکه خدیجه به تنهایی (مقدسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۲) یا همراه با پیامبر نزد ورقه رفتند (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۳۶) یا آنکه ورقه خود پیامبر را در حال طواف دید یا ابوبکر به خدیجه پیشنهاد داد که نزد ورقه بن نوفل بروند (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۴)، همگی نقل‌های مختلفی است که از این داستان وجود دارد (معرفت، ۱۳۷۵، صص ۱۸ - ۲۱).

داستان آغاز وحی بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حقیقت بعثت بدون پیرایه‌هایی که به آن بسته شده، در روایتی از امام هادی، امام دهم عَلَيْهِ السَّلَام این‌گونه بیان شده است: «هنگامی که حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تجارت در شام را به پایان رساند، آنچه از راه تجارت به دست آورده بود، به مستمندان بخشید. در مکه هر روز بر بلندای حراء می‌رفت و از آنجا به آثار

رحمت پروردگار و شگفتی‌های رحمت و بدایع حکمت الهی می‌نگریست. به اطراف آسمان‌ها نظر می‌دوخت و کرانه‌های زمین و دریاها و دره‌ها و دشت‌ها و بیابان‌ها را از نظر می‌گذرانید و از مشاهده آن همه آثار قدرت و رحمت الهی، درس عبرت می‌آموخت. از آنچه می‌دید، به یاد عظمت خداوند می‌افتاد. آن‌گاه با روشن‌بینی خاصی خداوند را عبادت می‌کرد. هنگامی که به چهل سالگی رسید، خداوند به قلب وی نظر کرد، قلب او را برترین، خاشع‌ترین و خاضع‌ترین قلب‌ها یافت. در آن لحظه خداوند فرمان داد درهای آسمان گشوده گردد. محمد ﷺ از آنجا به آسمان می‌نگریست؛ سپس خدا به فرشتگان امر کرد فرود آیند و آنها نیز فرود آمدند و محمد ﷺ آنها را می‌دید. خداوند رحمت و توجه مخصوص خود را از ساق عرش به سر محمد ﷺ و چهره او معطوف داشت. در آن لحظه محمد ﷺ به جبرئیل، طاووس فرشتگان، که در هاله‌ای از نور قرار داشت، نگاه کرد. جبرئیل به سوی او آمد و بازوی او را گرفت و سخت تکان داد و گفت: ای محمد! بخوان. گفت: چه بخوانم؟ جبرئیل گفت: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ». سپس آنچه خدا به جبرئیل وحی کرده بود، به پیامبر وحی کرد. جبرئیل رسالت خود را انجام داد و به آسمان بالا رفت. محمد ﷺ نیز از کوه فرود آمد، درحالی که از مشاهده عظمت و جلال خداوند و آنچه به وسیله وحی دیده بود که از شکوه و عظمت ذات حق حکایت می‌کرد، به حالت بی‌هوش شد و تب دچار گردید. از اینکه مبدا قریش و مردم مکه نبوت او را تکذیب کنند و به جنون و تماس با شیطان نسبت دهند، نخست هراسان بود. او از روز نخست خردمندترین بندگان خدا و بزرگ‌ترین آنها بود. هیچ چیز مانند شیطان و کارهای دیوانگان و گفتار آنان را زشت نمی‌دانست.

در این وقت خداوند اراده کرد به وی نیروی بیشتری عطا کند و به دلش قدرت بخشد. بدین منظور کوه‌ها، صخره‌ها و سنگلاخ‌ها را برای او به سخن درآورد، به طوری که به هر کدام می‌رسید، برای او ادای احترام می‌کردند و می‌گفتند: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا حَبِيبَ اللَّهِ؛ مژده باد که خداوند تو را از همه مخلوقات خود، مخلوقات پیشین و پسین، برتر، زیباتر،

پرشکوه‌تر و گرامی‌تر گردانیده است. از اینکه مبادا قریش تو را به جنون نسبت دهند، هراسی به دل راه مده؛ زیرا بزرگ کسی است که خداوند جهان به وی بزرگی بخشد، و گرامی بدارد! بنابراین از تکذیب قریش و سرکشان عرب ناراحت مباش که به زودی خدایت تو را به عالی‌ترین مقام خواهد رسانید و بالاترین درجه را به تو خواهد داد (حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، صص ۱۵۷-۱۵۹).

نتیجه‌گیری

مقالات دایرةالمعارف قرآن دارای نقاط قوت و ضعفی است. اگرچه دایرةالمعارف قرآنی است، برخی از نویسندگان به دلیل عدم مراجعه به قرآن و کتاب‌های موثق دچار اشتباهاتی شده‌اند.

براساس آنچه گذشت و با توجه به آیات قرآن آفرینش حوا از باقی‌مانده گل آدم و از جنس و نوع آدم بوده است نه از بدن او؛ نسل حضرت ابراهیم از طریق فرزند دیگرش اسماعیل که جد پیامبر ﷺ بوده است نیز ادامه یافت؛ حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَام هیچ‌گاه با هیچ مردی ازدواج و حتی عقد نکرد و تأیید نزول وحی بر پیامبر توسط حضرت خدیجه به دلیل ناسازگاری با مقام نبوت و آیات و روایات معصومان، صحیح نیست.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). کتاب التسهیل لعلوم التنزیل. بیروت: شرکت دارالارقم بن ابی الارقم.
۳. ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵. ابن هشام. (۱۴۱۶ق). السیره النبویه. بیروت: دارالکتب العربیة.
۶. امین، سیده نصرت. (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. قاهره: جمهوریة مصر العربیة، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحياء كتب السنة.
۸. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التاویل فی معانی التنزیل. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۹. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشریعة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام. (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام (محقق و مصحح: مدرسه امام مهدی علیه السلام). قم: مدرسه الإمام المهدی علیه السلام.
۱۳. حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دارالفکر.

۱۴. خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۴ق). التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دارالفکر.
۱۵. رشید رضا، محمد. (۱۴۲۷ق). تفسیر القرآن الحکیم (المنار). بیروت: دارالفکر.
۱۶. زحیلی، وهبه بن مصطفی. (۱۴۲۲ق). تفسیر الوسیط. بیروت: دارالفکر.
۱۷. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۱ و ۴). بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۱۹ق). ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۹. صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۲۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری). بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.
۲۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعة. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
۲۶. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصرخسرو.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
۲۹. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۰. کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: علمی.
۳۱. گلن، ویلیام؛ مرتن، هنری. (۱۳۷۹). کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید (مترجم: فاضل خان همدانی). تهران: اساطیر.

۳۲. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۳. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۵). تاریخ قرآن. تهران: سمت.
۳۴. مغنیه، محمدجواد. (بی تا). التفسیر المبین. قم: بنیاد بعثت.
۳۵. مقدسی، مطهر بن طاهر. (بی تا). البدء و التاریخ. بیروت: مكتبة الثقافة الدينية.
۳۶. مک اولیف، جین دمن. (۱۳۹۲). دائره المعارف قرآن (مترجم: حسین خندق آبادی و دیگران). تهران: حکمت.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۸. وقار، محمدحسین. (۱۳۹۳). دانشنامه قرآن کریم. تهران: اطلاعات.

References

- * The Holy Quran.
 - * Nahj al-Balaghah
1. Amin, S. N. (1361 AP). *Makhzan al-Irfan in the interpretation of the Qur'an*. Tehran: Muslim Women Movement. [In Persian]
 2. Arousi Howeizi, A. (1415 AH). *Tafsir Nour al-Thaqalain*. Qom: Esmaeelian. [In Arabic]
 3. Baghdadi, A. (1415 AH). *Le Bab al-Tawil fi Ma'ani al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
 4. Bayhaqi, A. (1405 AH). *Dala'il al-Nobowah va Ma'arifah Ahwal Sahib al-Sharia*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
 5. Bukhari, M. (1410 AH). *Sahih al-Bukhari*. Cairo: Republic of Egypt, Ministry of Endowments, Supreme Council for Islamic Affairs, Committee for the Revival of Sunni Books. [In Arabic]
 6. Fakhruddin Razi, A. (1420 AH). *Mafatih al-Qaib*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
 7. Glenn, W., & Merton, H. (1379 AP). *The Bible of the Old and New Testaments*. (Hamedani, F, Trans.). Tehran: Asatir. [In Persian]
 8. Haqi Brusoi, E. (n.d.). *Interpretation of Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fikr.
 9. Hassan Ibn Ali, the eleventh Imam. (1409 AH). *Al-Tafsir al-Mansub ila Imam Al-Hassan Al-Askari*. (Imam Mahdi's school, Ed.). Qom: Imam Al-Mahdi School. [In Arabic]
 10. Ibn Babeweh, M. (1413 AH). *Man la Yahzar al-Faqih*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
 11. Ibn Hisham. (1416 AH). *Al-Sirah al-Nabawiyah*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Arabi. [In Arabic]
 12. Ibn Jazi Gharnati, M. (1416 AH). *Kitab al-Tahsil le Ulum al-Tanzil*. Beirut: Dar Al-Arqam Ibn Abi Al-Arqam Company. [In Arabic]
 13. Ibn Kathir Dameshghi, E. (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]

14. Ibn Sa'd, M. (1410 AH). *Al-Tabaqat al-Kobra*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
15. Johari, I. (1376 AH). *Al-Sahah: Taj al-Luqah va Sahah al-Arabia*. Beirut: Dar Al-Ilm le al-Mala'in. [In Arabic]
16. Kashani, M. (1336 AP). *Manhaj al-Sadeqin fi Ilzam al-Mukhalifin*. Tehran: Elmi. [In Persian]
17. Khatib, A. (1424 AH). *Al-Tafsir al-Qur'ani le al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
18. Ma'arefat, M. H. (1375 AP). *History of the Quran*. Tehran: Samt. [In Persian]
19. Makarem Shirazi, N. et al. (1374 AP). *Tafsir Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Persian]
20. Maraghi, A. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
21. McOlive, J. (1392 AP). *The Encyclopedia of the Qur'an*. (Khandaghabadi, H. et al, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
22. Moqaddasi, M. (n.d.). *Al-Bad' va al-Tarikh*. Beirut: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah.
23. Mughniyeh, M. J. (n.d.). *Al-Tafsir al-Mubin*. Qom: Besat Foundation.
24. Qomi Mashhadi, M. (1368 AP). *Kanz al-Daqa'iq va Bahr al-Qara'ib*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Press. [In Persian]
25. Qomi, A. (1367 AP). *Tafsir Qomi*. Qom: Dar al-Kitab. [In Persian]
26. Qurtubi, M. (1364 AP). *Al-Jame' le Ahkam al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
27. Rashid Reza, M. (1427 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*. (Al-Manar). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
28. Sabzevari Najafi, M. (1419 AH). *Irshad al-Adhan ila Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ta'arof le al-Matbu'at. [In Arabic]
29. Salehi Shami, M. (1414 AH). *Sobol al-Huda va al-Rishad fi Sirah Khair al-Ibad*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
30. Tabari, M. (1412 AH). *Jame' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (Tafsir Tabari). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

31. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
32. Tabatabaei, S. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
33. Tayyib, S. A. (1378 AP). *Atib Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran*. Tehran: Islam Publications. [In Persian]
34. Tha'ali, A. (1418 AH). *Bihar al-Hasan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
35. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
36. Waqar, M. H. (1393 AP). *The Encyclopedia of the Holy Qur'an*. Tehran: Etela'at. [In Persian]
37. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al-Tanzil*. (vols. 1 & 4). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
38. Zohaili, W. (1422 AH). *Tafsir al-Wasit*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi

Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh

Associate professor at the Holy Qur'an Sciences and Knowledge University

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi

Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Sayyid Ali Akbar Hosseini Ramandi, Mohammad Sahar Khan, Isa Isazadeh,
Mohammad Mehdi Firouzmehr, Farajollah Mir Arab.



**The Quarterly Journal of
Studies of Qur'anic Sciences**

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 3, No. 2, Summer 2021

8

Islamic Sciences and Culture Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Secretary of the Board:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

Executive Expert:

Mujtaba Bani Hassan

Translator of Abstracts and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

**Tel.:+ 98 25 31156910 • P.O. Box: 37185/3688
jqss.isca.ac.ir**

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:

نشانی:	استان:	کد پستی:	کد اشتراک قبلی:
شهرستان:	شهرستان:	صندوق پستی:	پیش شماره:
خیابان:	خیابان:	رایانامه:	تلفن ثابت:
کوچه:	کوچه:		تلفن همراه:
پلاک:	پلاک:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی