

مطالعات علوم قرآن

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۲

۱۷

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: محمدمصداق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی نسلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط مطالعات 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 می گردد.
۲. فصلنامه مطالعات علوم قرآن و حدیث به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی گردید.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) نمایه و در سامانه نشریه (jqss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می شود.
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله ها آزاد است. دیدگاه های مطرح شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنها است.

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: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jqss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه
(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سید عبدالرسول 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

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد فاکر میبدی

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

علی تمسکی بیدگلی، حسین جوان آراسته، فرزاد دهقانی، محمد سحرخوان،

فاطمه سیفعلی نئی، محمداسماعیل صالحی زاده، آزاده عباسی، حسین عزیزی،

فهیمة غلامی نژاد، محمد مهدی فیروزمهر و 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 قرآن‌بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به‌صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

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

۱. گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن کریم و اهل‌بیت (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 قرآن‌پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن‌بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن‌پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسئله محوری با تأکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن‌پژوهی 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 مشابهت یابی 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 با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰ (برای انگلیسی) حروف چینی 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 تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
۴. فایل نتیجه مشابهت یابی
۵. فرم عدم تعارض منافع

- تذکر:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۱. 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 سؤال 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 الگوهای ذیل درج شود:**
 ۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، 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 کرده‌اند 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 پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داندلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۸ بررسی مبحث تحریف قرآن از دیدگاه بطروشفسکی در کتاب اسلام در ایران
سیدمحسن موسوی . سیده فرناز اتحاد
- ۳۶ پژوهشی در تمثیل و تجسم فرشتگان از نگاه قرآن و روایات
محمدحسین وانقی‌راد
- بینش توحیدی و کارکردهای آن در تفسیر با تکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله علوی
- ۶۹ سبزواری
جواد سلمان‌زاده
- ۱۰۲ کاوشی در اشتغال زنان از دیدگاه قرآن و روایات
سیداصغر حسینی خان به بن
- ۱۳۰ بررسی روایت‌گری نوح در قرآن کریم و کتاب مقدس
قاسم محسنی‌مری . بهرام جمشیدی
- ۱۶۰ علمی‌بودن آموزه‌های دینی در «اثبات چشم‌زخم» و «دفع آن»
نسرین انصاریان

An Examination of Qur'an Distortion from Petroshevsky's Point of View in the Book *Islam in Iran*

Seyed Mohsen Mousavi¹

Seyedeh Farnaz Etehad²

Received: 07/01/2024

Accepted: 01/05/2024



Abstract

Ilya Pavlovich Petrushevsky, a Russian orientalist and historian, has dealt with the issues of distortion about the Holy Qur'an with a new perspective. Petroshevsky, by referring to many famous orientalists such as Nöldeke, Hershfield, Goldziher, etc., who have spoken about the distortion of the Qur'an, has stated things that show his belief in the occurrence of the phenomenon of distortion in the Qur'an. The present research examines the book "Islam in Iran," focusing primarily on its third chapter entitled "The Qur'an," in a descriptive-analytical method, addressing the views of Petrushevsky on the possibility of distortion in the Qur'an and then tries to prove the non-distortion of the Qur'an. Some of the perspectives of this Russian orientalist, which are examined and criticized in the present study, are, the nature of the Qur'an from Petrushevsky 's perspective, the compilation of the Qur'an, abrogating and abrogated verses in the Qur'an, ḥurūf muqatta'āt in the Qur'an, and the omission of Ali's name from the verses of the Qur'an. The results of the examination indicate that the views of these orientalists, like most orientalist studies, due to their

1. Assistant Professor, Faculty of Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
m.musavi@umz.ac.ir.

2. Ph.D. student in Qur'an and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
s.ettehad08@umail.umz.ac.ir.

* Mousavi, S. M., Etehad, S. F. (1402 AP). An Examination of Qur'an Distortion from Petroshevsky's Point of View in the Book *Islam in Iran*. Journal of *Studies of Qur'anic Sciences*, 5(17), pp. 7-34.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.68301.1281>.

unfamiliarity with the Arabic language, lack of access to authentic and reliable sources, have structural and content-related weaknesses regarding the nature and concepts of the Qur'an, one aspect of which is the belief in the occurrence of distortion in the Qur'anic text. This issue has been examined and criticized in the present study.

Keywords

Ilya Pavlovich Petrushevsky, distortion of the Qur'an, compilation of the Qur'an, abrogating and abrogated, Russian orientalists.

دراسة موضوع تحريف القرآن الكريم من وجهة نظر

بتروشيفسكي في كتاب الإسلام في إيران

سيد محسن موسوي^١ سيدة فرناز اتحاد^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠١/٠٧ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٥/٠١



الملخص

تناول المستشرق والمؤرخ الروسي «إيليا بافلوفيتش بتروشيفسكي» موضوع التحريف في القرآن الكريم من منظور جديد. وقدم بتروشيفسكي اعتماداً على آراء المستشرقين البارزين الذين لهم آراء وأقوال في موضوع تحريف القرآن مثل «ثيودور نولدكه»، «هارتويغ هيرشفيلد» «جولد تسيهر» ملاحظات وأفكاراً تدلّ على اعتقاده بوقوع التحريف في القرآن. يتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي ويتناول في بحثه دراسة كتاب «الإسلام في إيران» مع التركيز على الفصل الثالث منه المعنون بـ«القرآن»، وكذلك بيان آراء وقوع التحريف في القرآن من وجهة نظر بتروشيفسكي ثم تحليلها ونقدها والردّ عليها ويهدف من خلالها إثبات عدم وقوع التحريف في القرآن الكريم. ومن آراء هذا المستشرق الروسي التي تمتّ دراستها ونقدها في هذا البحث: تعريف القرآن الكريم وماهيته من وجهة نظر بتروشيفسكي، وجمع القرآن الكريم وتدوينه وترتيبه، والناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، والحروف المقطعة في القرآن الكريم، وعدم ذكر اسم الإمام علي عليه السلام في آيات القرآن الكريم. تدلّ نتائج الدراسة على أنّ آراء هذا المستشرق حول

١٠
مُطالعة القرآن
سأل
بنيهم،
شماره سوم،
ياينز،
١٤٠٢ (بيناپی ١٧)

١. أستاذ مساعد، جامعة مازندران، كلية الإلهيات، بابلسر، إيران (الكاتب المسؤول). m.musavi@umz.ac.ir

٢. طالبة الدكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث، جامعة مازندران، بابلسر، إيران. s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

* موسوي، سيد محسن؛ اتحاد، سيدة فرناز. (٢٠٢٣م). دراسة موضوع تحريف القرآن الكريم من وجهة نظر بتروشيفسكي في كتاب الإسلام في إيران. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٧)، صص ٧-٣٤.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.68301.1281>

موضوع ماهية القرآن ومفاهيمه كمعظم دراسات المستشرقين تعاني من ضعف في الشكل والمضمون بسبب عدم معرفتهم باللغة العربية وصعوبة الوصول إلى المصادر الأصلية والصحيحة وأحد مظاهر ذلك هو الاعتقاد بوقوع التحريف في القرآن وهذا ما تمت دراسته ونقده في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية

إيليا بافلوفيتش بتروشفسكي، تحريف القرآن، جمع القرآن، الناسخ والمنسوخ، المستشرقون الروس.

بررسی مبحث تحریف قرآن از دیدگاه پطروشفسکی در کتاب اسلام در ایران

سیدمحسن موسوی^۱ سیده فرناز اتحاد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۲



چکیده

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، مستشرق و مورخ روسی، با نگاهی جدید، به مباحث تحریف درباره قرآن کریم پرداخته است. پطروشفسکی، با استناد بسیار به مستشرقان مشهور، همچون: نولدکه، هرشفیلد، گلدزیهر و... که درباره تحریف قرآن سخن رانده‌اند، مطالبی را عنوان کرده است که نشان از اعتقاد او به وقوع پدیده تحریف در قرآن دارد. پژوهش حاضر با بررسی کتاب اسلام در ایران و با توجه بیشتر به فصل سوم آن با عنوان «قرآن» به شیوه توصیفی - تحلیلی به نقل آرای می‌پردازد که نزدیک به نظریه امکان وقوع تحریف در قرآن از نگاه پطروشفسکی است و سپس با نقد و تحلیل این موارد، درصدد اثبات عدم تحریف قرآن کریم است. از جمله دیدگاه‌های این مستشرق روسی که در پژوهش حاضر بررسی و نقد شده‌اند عبارت‌اند از: ماهیت قرآن از نگاه پطروشفسکی، جمع قرآن، ناسخ و منسوخ در قرآن، حروف مقطعه در قرآن و حذف نام علی علیه السلام از آیات قرآن. نتایج بررسی نشان می‌دهد که نظرات این مستشرق، همچون بیشتر پژوهش‌های مستشرقین، به علت عدم آشنایی با زبان عربی، عدم دسترسی به منابع اصیل و صحیح، دارای ضعف‌هایی ساختاری و محتوایی درباره ماهیت و مفاهیم قرآن کریم است که یکی از نمودهای آن، اعتقاد به بروز تحریف در متن قرآن است. این موضوع در پژوهش پیش‌رو مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، تحریف قرآن، جمع قرآن، ناسخ و منسوخ، مستشرقان روسی.

۱. استادیار، دانشکده الهیات دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.musavi@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

* موسوی، سیدمحسن؛ اتحاد، سیده فرناز. (۱۴۰۲). بررسی مبحث تحریف قرآن از دیدگاه پطروشفسکی در کتاب اسلام در ایران. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۷)، صص ۷-۳۴.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.68301.1281>

مقدمه و بیان مسئله

موضوع تحریف قرآن کریم در چندین دانش اسلامی، از جمله علوم قرآن، تفسیر و کلام مطرح است. درباره تحریف قرآن کریم آثار بسیاری پدید آمده و صاحب نظران متعددی از زوایای مختلف به این موضوع پرداخته‌اند و هر طیف تلاش داشته درباره تحریف قرآن یا صیانت قرآن از تحریف، مطالبی بیان کنند. از جمله این افراد، مستشرقان یا گروه‌هایی هستند که اعتقادی به دین ندارند؛ آنان به بحث تحریف قرآن با دیدگاه‌های متفاوتی نگریسته‌اند. البته بسیاری از این افراد، اصل وحی را قبول ندارند؛ اگر هم قبول داشته باشند، آن را تحریف شده می‌دانند. یکی از این مستشرقان ایلیا پاولویچ پتروشفسکی^۱ از مورخان برجسته روسی و به نوعی از زمره خاورشناسان است. وی در سال‌های جنگ جهانی دوم در دانشکده تاشکند تاریخ کشورهای خاور نزدیک را تدریس می‌کرد؛ هم‌چنین استادی کرسی تاریخ ممالک شرق نزدیک را در دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه لنین برعهده داشت. از جمله آثار وی کتاب اسلام در ایران است که اولین بار توسط کریم کشاورز از زبان روسی به فارسی ترجمه شد. این کتاب، از نوشته‌هایی است که کمتر نگاه محققان رشته‌های علوم قرآن و حدیث به سمت آن معطوف شده است. شاید عنوان و شاید هم محتوای غالب کتاب - که نگاه تاریخی و اجتماعی است - موجب عدم توجه به این کتاب، به‌عنوان یکی از کتاب‌های مستشرقان در حوزه قرآن باشد.

وی در این کتاب در فصلی جداگانه، از تحریف سخن نگفته است، اما نوآوری‌هایی در این باره دارد که بررسی آن دارای اهمیت است.

در مقاله پیش‌رو، موضوع تحریف از دیدگاه پتروشفسکی، با بررسی غالب فصل سوم کتاب با عنوان «قرآن» بررسی شده است. شناخت و بررسی مبحث تحریف در این کتاب، از دو جهت اهمیت دارد: اول اینکه، زمینه‌آشنایی با دیدگاه خاورشناسان - که در متن فرهنگ و باور اسلامی پرورش نیافته‌اند، اما در زمینه اعتقادات دینی، کلامی،

1. Ilya Pavlovich Petrushevsky.

فرهنگی ایران و اسلام تلاش‌هایی داشته‌اند - را برای مخاطبان فراهم می‌کند و دوم اینکه، نوع قضاوت‌ها و نظریه‌پردازی‌های بیرون‌دینی درباره‌ی شیعه مشخص شده و این فرصت را فراهم می‌آورد تا تفاوت نگرش‌های بیرون‌دینی و درون‌دینی نسبت به معارف دینی مشخص گردد. مبنای کتاب، براساس نتایج پژوهش‌های اسلام‌شناسان است و برخی موارد توسط خود پطروشفسکی بی‌واسطه از کتاب‌ها و منابع و بدون اشاره و تأثیرپذیری از اسلام‌شناسان پیشین نظیر نولدکه، گلدزیهر، هرشفیلد و... مطرح و تبیین شده است. به علت کمبود کتاب‌های درسی و تألیفات با مخاطب عام در زبان روسی، مؤلف به مسائل کلی اسلام‌شناسی از قبیل ظهور اسلام و قرآن و احادیث و... پرداخته است (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، صص ۱۰-۱۱).

بیشتر پژوهش‌هایی که توسط مستشرقان تأثیرگذار بر نوشته‌های پطروشفسکی انجام شده است مربوط به رویکرد تاریخی و پدیدارشناسانه درباره‌ی قرآن و سیره‌پژوهی و یا تاریخ‌گذاری احادیث است (شاکر، ۲۰۱۷، ص ۵). براساس روش تاریخی، قرآن مانند منبعی برای شناخت سیره‌ی پیامبر ﷺ و تاریخ اسلام و جامعه‌ی عرب پیش از اسلام مورد توجه قرار می‌گیرد (موتسکی، ۱۳۸۵). در روش پدیدارشناسانه نیز همه‌ی ادیان پدیده‌هایی اجتماعی تلقی می‌گردند که در وضعیت خاص زبانی - مکانی ظاهر شده‌اند و بسیاری از موضوعات در اسلام از واقعیات و وضعیت اقتصادی و اجتماعی حاکم بر جزئیات جزیره‌العرب تأثیر گرفته است و وحی قرآن در این مسیر به اصلاح این امور پرداخته است. براساس این دیدگاه سیر تدریجی بودن نزول قرآن و احکام اسلامی را با واقعیات اسلامی هماهنگ می‌دانند (شاکر، ۲۰۱۷، ص ۶). با بررسی متن کتاب و توجه به این مطلب که پطروشفسکی هم تحت تأثیر آرای همین مستشرقان است، مشخص می‌شود وی تلاش کرده اختلال در نظم و توالی قرآن را نیز به اثبات برساند.

با تمام تلاش و پژوهشی که نویسنده در دست‌یابی به اطلاعات دقیق و صحیح درباره‌ی قرآن انجام داده است، به نتیجه‌ای جز آنچه دیگران رسیده‌اند، دست نیافته است؛ زیرا تمام مستندات و تحقیقاتش از یک‌سو نشأت گرفته از ایدئولوژی خاص مملکتش و از سوی دیگر متأثر از پژوهش‌های دیگر خاورشناسان است. از آنجاکه نویسنده با زبان

عربی آشنایی نداشته است، مانند بسیاری از خاورشناسان از جهت عدم دسترسی به منابع اصیل دچار ضعف است. نکته دیگر اینکه، براساس آنچه در مقدمه کتاب توسط محمدرضا حکیمی درباره کتاب‌ها و منابع مورد استفاده توسط پطروشفسکی اشاره شده است، این موارد خودشان دارای مشکلاتی از قبیل عدم آگاهی از فلسفه شرق، عدم تسلط بر زبان عربی و معارف اسلامی، متأثر بودن از تحقیقات داخلی اسلام‌شناسی غربی بودند، هم‌چنین تفاهمی جوهری نسبت به مسایل مختلف اسلامی نداشتند و به‌طور خاص درباره پطروشفسکی، در قسمت یادآوری کتاب اشاره کرده است که مرام و مسلک فکری خاص او موجب شده است که از زاویه دید خاصی، به مسایل و جریان‌های مذهبی پرداخته باشد (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، صص ۵-۶).

تاکنون مقاله یا پژوهشی با عنوان بررسی آرای پطروشفسکی مستشرق روسی درباره قرآن، انجام نشده است.

۱. تحریف قرآن

تحریف در لغت از مصدر «حَرَفَ» به معنای مرز، جانب و کناره است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۳۴۲). اندیشمندان در علم لغت تحریف را به معنای از چیزی به چیزی عدول کردن و از جایگاه اصلی خود کج کردن و به سوی دیگر بردن دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۳؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۹؛ فیومی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۰).

آنچه در اصطلاح این واژه درباره قرآن کریم مد نظر است، به کارگیری واژه یا عبارتی در غیر از معنای اصلی خود است که به نوعی تحریف محسوب می‌شود: «مِنْ الدِّينِ هَادُواً يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...» (نساء، ۴۶). علاوه بر این معنا که به نوعی بدعت هم نام می‌گیرد؛ در اصطلاح علوم قرآنی شامل تحریف در حروف و حرکات نیز است که معنای آن هیچ‌گونه تغییری نکند و از این منظر باعث اختلاف در قرائت آیه یا آیات می‌شود (معرفت، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۲). در نتیجه تحریف نوعی به گوشه بردن و به کناره کشیدن است.

از نظر برخی صاحب‌نظران تحریف قرآن ممکن است بر دو گونه باشد (جعفریان؛

۱۳۷۲، ص ۱۲)؛ اول، تحریف معنوی یا همان تفسیر به رأی که در تاریخ تفسیر قرآن از سوی بیشتر مکاتب کلامی یا فقهی این پدیده رخ داده است و امام جواد علیه السلام نیز در این خصوص فرموده است: «... وَ كَانَ مِنْ نَبْدِهِمُ الْكِتَابَ أَنْ أَقَامُوا حُرُوفَهُ وَ حَرَّفُوا حُدُودَهُ فَهُمْ يَزُؤُونَهُ وَ لَا يَزْعُونَهُ؛ رهانمودن کتاب خدا باین صورت بود که حروف آن را درست نگه داشتند، ولی حدودش را تغییر دادند. کتاب خدا را نقل می کنند و برای یکدیگر بازگو می نمایند، اما به آن عمل نمی کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۳). دوم، تحریف لفظی است که به سه صورت تحریف به کاهش، تحریف به افزایش یا تحریف به تغییر قابل رخ دادن است.

از نظر آیت الله معرفت، تحریف در اصطلاح در هفت وجه دسته بندی می شود: تحریف معنوی، تحریف موضعی، تحریف قرائت قرآن، تحریف در نحوه ادای کلمات، تحریف در تبدیل کلمه، تحریف به زیادت و تحریف به نقصان که این مورد نیز دو وجه دارد: نقصان در قرائت و نقصان در متن (معرفت، ۱۴۲۸ق، صص ۱۱-۱۴).

۲. ماهیت قرآن در نگاه پطروشفسکی

با بررسی متن کتاب اسلام در ایران مشخص می شود مؤلف (پطروشفسکی) تحت تأثیر آرای مستشرقانی چون نولدکه، گلدزیهر، بروکلمن و کائتانی است که در اثرش به نظرات ایشان هم بسیار ارجاع می دهد و با بیشتر موارد هم موافق است. آنچه که از نظر خود وی درباره قرآن مطرح می شود، چنین است که سوره های قرآن بدان شکل مدون و انشا شده ای که به دست ما رسیده با سوره هایی که مستمعان محمد صلی الله علیه و آله یادداشت کرده بودند و یا همچون «وحی منزل» از بر می کردند، فرق دارد (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱). وی علاوه بر اینکه به وحیانی بودن قرآن اشاره می کند، اما به صورتی متعارض گاهی متن قرآن را حاصل جمع زید بن ثابت در دوران عثمان و گاهی متنی تولید شده از خود محمد صلی الله علیه و آله تلقی می کند و در متن کتابش وقتی درباره خود قرآن سخن گفته است، تعارض بسیاری دیده می شود. برای مثال اشاره می کند: «... ولی سبک محمد که در آغاز شاعرانه بوده، به تدریج خشک تر و نثری تر و یکنواخت تر می گردد» (پطروشفسکی،

۱۳۶۳، ص ۱۱۲). وی در بخشی از کتابش عنوان می‌کند که قرآن در محیط اسلامی - جامعه - همچون اثری ادبی که نظیر و همانند ندارد، توسط مسلمانان شناخته شد (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳).

درباره نام سوره‌ها معتقد است پس از رحلت پیامبر ﷺ و در جریان جمع‌آوری قرآن این کار انجام شد: «این عناوین پس از درگذشت محمد ﷺ به این سوره‌ها داده شد. یکی از علمای روحانی مسیحی به نام یوحنا دمشقی به عناوین برخی از سوره‌های قرآن اشاره می‌کند» (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹).

متأسفانه هیچ کدام از دلایل و مطالبی که در متن کتاب اشاره می‌شود، دارای ارجاع درون‌متنی مشخصی نیست تا منابعی که از آن استفاده شده است یا شخص و اشخاصی که از آنان تأثیر پذیرفته است، معین و قابل دسترس برای مخاطب باشد.

۳. تحریف از نگاه پطروشفسکی

توجه به موضوع تحریف قرآن از نگاه پطروشفسکی، از این جهت دارای اهمیت است که در بخش‌هایی قائل به تحریف قرآن شده است که معمولاً بحث از تحریف قرآن نمی‌شود. در علوم قرآنی یا از دیدگاه برخی صاحب‌نظران، مواردی درباره تحریف قرآن مطرح می‌شود؛ اما آنچه از نگاه این مورخ و مستشرق روسی، تحریف قرآن می‌باشد، آن چیزی است که یا به آن توجه نبوده یا کمتر به آن پرداخته شده است. در ادامه، اهم مباحثی که در کتاب اسلام در ایران درباره این موضوع اشاراتی آمده است، مطرح، نقد و تحلیل می‌شود. در مباحث رایج مربوط به تحریف قرآن، این امور مطرح می‌شود. این مقاله به این منظور تدوین شده است که بیان کند برخی مستشرقان تحریف را با زوایای دیگر هم می‌بینند، اگرچه اصل قرآن را محصول وحی نمی‌دانند و در این میان نگاه پطروشفسکی نسبت به دیگران متفاوت تر است.

۴. جمع قرآن

پطروشفسکی معتقد است: «در روایاتی که راجع به تنظیم متن جامع قرآن وجود دارد،

نکات ابهام آمیز بسیار است، فقط این نکته موثوق است که بنا به توصیه عمر، ابوبکر جمع آوری قرآن را به زید بن ثابت ۲۲ ساله که در بازپسین سنین عمر محمد ﷺ، کاتب وی بوده، سپرد» (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴). او بیان می کند که در حین جمع آوری قرآن، تغییراتی به نفع دسته طرفدار بنی امیه در متن «کلام الله» داده شد (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵). پطروشفسکی بدون ذکر منبعی مشخص و بیان اینکه منظور از شیعه در این متن کدام گروه و کدام شیعیان است، مطرح می کند که شیعیان معتقدند که سوره های ۱۱۳ و ۱۱۴ یعنی سوره فلق و ناس (معوذتین) اصیل نیستند و زید آن ها را به متن افزوده است.

مؤلف کتاب اسلام در ایران، حتی درباره حدیث شیعه نیز نظر تحریف را دارد با این ادعا که در آغاز، قرآن یا کلام الله تنها منبع و اصل و ریشه تعلیمات دینی و حقوق اسلامی می شد. هم در میان امویان، احادیث اصل دوم تعلیمات دینی و حقوق اسلامی شناخته می شدند. این خود محرکی بود برای گردآوری و ساختن و پرداختن احادیث و زان پس، تحریر و تدوین و مطالعه آن؛ ولی از آنجایی که محل حدیث و گردآوری احادیث از روی نقشه معینی صورت نمی گرفته، سنت نیز اساس هماهنگ و منتظمی نداشته است. گذشته از این، احادیث قادر نبودند جواب گوی همه نیازهای عملی و مسایلی که هر روز بر اثر تکامل جامعه فئودالی پدید آمده، باشند؛ بنابراین اصل دوم حقوق اسلامی نیز کافی برای رفع حوایج نبوده است. این احادیث شیعه و مجموعه های احادیث ایشان، متأخرتر از احادیث سنیان است و احتمال ساختگی بودن در آن ها بیشتر است. گولدزیهر، عرب شناس مجارستانی، این جنبه اخبار شیعه را مفصلاً شرح داده است (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۷۵). این مطالب، مشخص می کند که از نظر وی، نه تنها جمع قرآن با پدیده تحریف روبه رو بوده است و اصلاً آن را غیرو حیانی می دانند و حتی جمع آن را توسط پیامبر ﷺ و صحابه قبول ندارد، بلکه درباره حدیث شیعه نیز چنین متصور است که به دلیل عدم پاسخگوبودن کامل آیات قرآن، مسلمانان تصمیم گرفتند احادیث را جمع کنند.

بررسی اختلاف قرائت صحابه در زمان پیامبر ﷺ به نوع آموزش قرآن توسط پیامبر ﷺ برمی گردد که به منظور آسان گیری در امر قرائت قرآن و فراگیری زبان قرآن

برای لهجه‌های گوناگون صورت گرفته است (رجبی، ۱۳۸۹، صص ۱۸۱-۱۸۵). به چند دلیل اختلاف مصحف برخی صحابه مانند ابی بن کعب، ابن مسعود و امام علی علیه السلام به تواتر قرآن آسیبی نمی‌رساند: اول، صحابه به فراخور حال و ظرفیت خود سوره‌ای را فرامی‌گرفتند. برخی به علت انجام مأموریت‌ها نمی‌توانستند پایه‌پای تنزیل تدریجی وحی، سوره‌های قرآن را فراگیرند و طبیعی است که مصاحف آنها از نظر تعداد و نظم و ترتیب سوره‌ها یکسان نباشد؛ دوم، برخی پژوهشگران، مانند ابن ندیم معتقدند گزارش‌های مربوط به مصحف عبدالله بن مسعود یکسان نبوده و برخی افراد مغرض آن را ساخته‌اند. آن‌ها نسخه‌های بی‌اساس را به نام مصحف ابن مسعود گزارش کرده‌اند. درباره مصحف ابی بن کعب نیز گزارش‌هایی وجود دارد که مصحف او در زمان عثمان از بین رفته است (رجبی، ۱۳۸۹، صص ۲۶۷-۲۶۸).

درباره ۲۲ روایتی که در موضوع جمع قرآن وجود دارد، آیت‌الله خوئی تفاوت‌ها و تضادهای درونی هر مورد را تبیین کرده است و تمام این روایات را بی‌اعتبار و هم‌چنین با احادیث جمع و تدوین قرآن در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله را در تعارض می‌داند (خوئی، ۱۴۳۰ق، صص ۲۴۸-۲۵۴). علاوه‌براین، شواهد متعددی وجود دارد که مشخص می‌کند پیامبر صلی الله علیه و آله در زمان خودشان قرآن را جمع و تدوین کردند (خوئی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۴). ضمن اینکه جمع قرآن در زمان عثمان فقط برای ارائه مصحف واحد و یکنواخت برای سایر مناطق اسلامی بوده است و طبق تاریخ اسلام با گسترش فتوحات و افزایش آموزش قرآن در مناطق تازه مسلمان و شکل‌گیری نحله‌های مختلف قرآنی، تفسیری و فقهی بر پایه کبار صحابه، پاره‌ای از مصاحف به علت رعایت نکردن الگوهای نبوی در نگارش قرآن، برخی قرائات تفسیری یا تصریفی معلمان قرآن به متن مصحف‌ها راه یافته بود که موجب اختلاف بین مسلمانان شد و خلیفه سوم به این علت با مشورت بزرگان صحابه دستور به جمع قرآن داد و هیچ‌یک از صحابه درباره مصحفی که توسط عثمان جمع شد، اختلاف نکرده‌اند (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۹۶؛ رجبی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۰۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۸۷). این نظر نیز درباره قرآنی که جمع‌آوری کرد وجود دارد که همان قرآن و قرائت متداول و معمول در میان مسلمانان صدر اول بود که از هر جهت مطابق با

واقع و از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به صورت متواتر دریافت شده است (خویی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۰۸).

از دیگر شواهد مشخص درباره جمع قرآن در زمان حیات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، آیاتی از قرآن است که به صراحت به این موضوع اشاره دارد و حاکی از آن است که از لحاظ نظم و شکل جامع آیات جمع شده بودند (ر.ک: یونس، ۳۸؛ هود، ۱۳؛ بقره، ۲۳ و...).

با وجود اینکه اتفاق نظر و رأیی واحد در خصوص جمع قرآن در زمان حیات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در دسترس نیست؛ اما شواهد تاریخی و روایات در خصوص جمع قرآن در زمان حضور پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بسیار قابل توجه است و در نتیجه هر گونه شک و شبهه‌ای را درباره این امر می‌زداید. این مطلب قابل طرح است که اگر مستشرقان و به‌طور خاص پطروشفسکی با زبان قرآن آشنایی داشتند، هر چند اینکه آن را وحیانی نپندارند، با آیاتی روبه‌رو خواهند بود که می‌فرماید: قرآن اولاً، از سوی پروردگار برای بشر نازل شده است و ثانیاً، خداوند حافظ آن خواهد بود: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ؛ همانا ما این ذکر- قرآن- را فرو فرستادیم، و هر آینه ما نگاهدار آنیم» (حجر، ۹). اگر آیات قرآن به صحت و با همان زبان خودش درک و دریافت شود، چنین شبهه‌ای ایجاد نمی‌گردد که قرآن کافی نبود و دست به ایجاد احادیث زدند. ضمن اینکه خود روایات اشاره دارند، اگر با متن قرآن سازگار نبودند، باید کنار گذاشته شوند و با این مضمون، چگونه ممکن است در اثر کافی نبودن و پاسخگونی بودن آیات، حدیث وضع شده باشد.

نکته دیگر درباره روش تفسیری قرآن، با خود قرآن است. علاوه بر اینکه این اصطلاح به صورت یک روش تفسیری هم مطرح است- روش تفسیر قرآن به قرآن- در آیات قرآن شاهد هستیم که می‌فرماید قرآن تبیان هر چیزی است و مسلماً وقتی ادعا می‌شود منبعی سراسر نور است و همه چیز را روشن می‌کند: «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل، ۸۹)، خودش نمی‌تواند تاریک و الکن و وابسته به منبعی دیگر باشد؛ همچنین در آیات قرآن، اشاره شده است که بعضی آیات بعضی دیگر را توضیح می‌دهد و روشن می‌کند. موضوع دیگر، بحث آیات محکم و متشابه است که در توضیحی مختصر بیان می‌کند: آنچه به صورت مبهم بیان شده است، با آیات محکم قابل فهم و توجیه است. در این پژوهش،

فرصت پرداختن به ماهیت و حکمت و اصول آیات محکم و متشابه نیست و فقط نمونه‌ای از موارد که خود قرآن از بطن خودش راهکار ایجاد کرده است، برای فهم قرآن اشاره شد.

به‌طور کلی، طبق آنچه که درباره مفهوم جمع قرآن وجود دارد و برخی با ادله اثبات می‌کنند، در زمان حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صورت گرفت (ر.ک: رامیار، ۱۳۷۴، صص ۲۸۰-۲۹۰ و صص ۲۹۴-۲۹۵؛ خوبی، ۱۴۳۰ق، صص ۲۶۹-۲۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۳). برخی بیان می‌کنند نظم و ترتیب این جمع تا بعد از رحلت ایشان ادامه داشت (معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۰)؛ به هر حال آنچه مسلم است این است که قرآن کنونی، دقیقاً همان آیت‌های را دربردارد که پیامبر صلی الله علیه و آله برای مردم قرائت می‌کردند و از جمله دلایل برای این ادعا به صورت اختصار اشاره می‌گردد: قرائت چندین باره آیات از هنگام نزول بر پیامبر صلی الله علیه و آله توسط ایشان برای اصحاب، نوشتن نسخه‌های متعدد کاتبان وحی از آیات، تأکید پیامبر صلی الله علیه و آله بر تلاوت روزانه آیات قرآن، تأکید پیامبر صلی الله علیه و آله بر ارزش حفظ و حافظان قرآن، جمع و تدوین کل قرآن توسط بزرگان صحابه به گونه‌ای که هر یک برای خود مصحف داشتند و...

نکته آخر در خصوص جمع قرآن اینکه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به شهادت خود قرآن، آیات را فراموش نمی‌کردند: «سَنُقْرُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی، ۶). در نتیجه خود پیامبر صلی الله علیه و آله بدون آنکه آیه‌ای فراموش بشود، برای حافظان و کاتبان قرائت می‌کردند و آموزش می‌دادند و در نتیجه، آیات با نظارت خود ایشان جمع می‌شد.

۵. ناسخ و منسوخ قرآن

از جمله مسائلی که مستشرقان درباره تخطئه قرآن، روی آن تأکید دارند، طرح مواردی است که تعارض در قرآن را اثبات کنند (معرفت، ۱۴۲۳ق، ص ۳۱۰). موضوع آیات ناسخ و منسوخ در قرآن هم از جمله مطالبی است که همواره انگشت اتهام از سوی مستشرقان را با خود داشته است. بطروشفسکی نیز به‌عنوان مستشرقی که در این حوزه مطلب ارایه کرده است، مستثنی نیست. با این تفاوت که دیدگاه او نسبت به دیگر مستشرقان، نوآورانه‌تر مطرح شده است. نگاه مؤلف کتاب اسلام در ایران، از این بابت در خصوص

نسخ قرآن متفاوت است که نسخ را نوعی چاره‌جویی تلقی می‌کند؛ یعنی معتقد است مسلمانان بعد از آنکه متوجه شدند در قرآن تعارضاتی موجود است، بر این تصمیم شدند که اولی را منسوخ و دومی را ناسخ تلقی کنند. در نتیجه این اقدام، به نوعی تحریف و دستکاری در قرآن است: «نظر و شیوه رفتار محمد ﷺ و جماعت بدوی اسلامی، نسبت به فلان یا بهمان موضوع دینی و دنیایی و مناسبات ایشان با پیروان ادیان دیگر بر حسب اوضاع و احوال و زمان و مکان تغییر می‌یافت. بعضی وحی‌ها به‌طور موقت بر محمد ﷺ نازل شده بوده و بر اثر وحی‌های بعدی نسخ شده است. از اینجا ضرورتی پدید آمد بدانند کدام یک از احکام و دستورات قرآن را باید ناسخ و کدام یک را منسوخ شمرد» (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۶).

وی معتقد است «زید بن ثابت به‌عنوان کسی که در زمان عثمان وظیفه جمع قرآن را داشته است، برای روشن کردن این نکته - یعنی آیات ناسخ و منسوخ در قرآن - کوششی به‌عمل نیاورد و در متن رسمی قرآن همه وحی‌ها را وارد کرد. در نتیجه، به‌تدریج، یک رشته دیگر از علوم اسلامی به نام علم‌الناسخ و المنسوخ تکوین یافته، در دین اسلام به‌وجود آمد که شاخه‌ای از علم تفسیر محسوب می‌شود» (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱).

پطروشفسکی درباره ناسخ و منسوخ در قرآن مطرح می‌کند: «در زمان عباسیان درس مکتب فقیهان که هم در عهد امویان پدید آمده بود - یعنی مکتب مدنی و عراقی (در کوفه) و شامی (سوری) در دمشق - مطالعه منظم احادیث آغاز گردید. در جریان کار معلوم شد که قرآن و احادیث نه تنها به بسیاری از مسایل دینی و حقوقی پاسخی نمی‌دهند، بلکه قرآن و احادیث، منابعی هستند که استفاده از آن‌ها دشوار است، نیز به خاطر وجود «ناسخ» در قرآن و تعارض در حین مقابله برخی احادیث با بعضی دیگر، فقیهان به‌منظور چاره‌جویی به تدوین اصل «ناسخ و منسوخ» پرداختند. در نتیجه درباره اینکه کدام جای قرآن را باید «ناسخ» و کدام قسمت را «منسوخ» شمرد، تألیفات فراوان پدید آمد» (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۲).

با توجه به نظراتی که درباره ناسخ و منسوخ قرآن از طرف پطروشفسکی ارائه شده، این‌طور به نظر می‌رسد که او پدیده ناسخ و منسوخ در قرآن را نه پدیده‌ای از درون

قرآن، بلکه مطلبی برون قرآنی می‌داند. به این معنی که مسلمانان یا افرادی که با آیات قرآن در زمان پیامبر ﷺ و بیشتر بعد از رحلت ایشان، سروکار داشتند، تصمیم گرفتند که برخی آیات را منسوخ در نظر بگیرند و آیاتی را نیز جایگزین آن و ناسخ بدانند. یعنی پدیده نسخ از نگاه بطروشفسکی با اینکه رنگ و بوی تحریف قرآن را القا می‌کند، اما با آنچه تاکنون از طرف مستشرقان مطرح شده است، تفاوت دارد. با وجود تفاوتی که در طرح نظر وی درباره نسخ و منسوخ در قرآن وجود دارد، به هر حال در پی اثبات وجود تعارض در آیات قرآن است، در صورتی که در قرآن نه تعارضی وجود دارد و نه موضوع نسخ در قرآن می‌تواند راهکاری برای رفع تعارض باشد. قرآن کریم باطل نبودن و همواره بر صدق بودن خود را بیان کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالَّذِي كَرَّمْنَا بِهٖمْ وَإِنَّهُمْ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ؛ همانا کسانی که به این قرآن پندآموز هنگامی که به سوی آنها آمد کفر ورزیدند (در آتش خواهند بود) و حَقًّا که این کتابی محکم و پیروز و شکست‌ناپذیر است. * که از جلو رو و پشت سرش باطل به آن راه نمی‌یابد، فروفرستاده از کسی است که صنعش در تکوین متقن و در تشریح محکم، و خود ستوده از تمام جهات است» (فصلت، ۴۱-۴۲). بنابر این آیه، اگر از سوی غیر خدا بود، در آن نشانه‌هایی از باطل هویدا می‌شد و همین آیه، پاسخی است برای این جنبه از ادعا که آیات از بیرون و توسط افرادی که جهت حل تعارض برآمدند، به صورت ناسخ و منسوخ جمع شدند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْءَانَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ و اگر از نزد غیر خدا می‌بود در آن ناسازگاری و ناهمگونی بسیار می‌یافتند» (نساء، ۸۲).

از جمله دلایلی که موجب رأی بطروشفسکی درباره وجود تعارض در آیات قرآن، سپس رأی به چاره‌جویی آن توسط مسلمانان، شده است، می‌توان به ضعف مطالعاتی او و عدم آشنایی با منابع اسلامی، برخی انگیزه‌های بد و نادرست و تفسیرهای سطحی و غیراصولی از آیات قرآن اشاره کرد. ضمن اینکه به علت عدم دسترسی و عدم استفاده از منابع تفسیری و قرآنی صحیح، به درک صحیحی از روش تفسیر و برداشت از آیات براساس سیاق، در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی نزول آیات، قاعده نسخ و منسوخ

درباره آیات قرآن و دیگر مباحث مانند مطلق و مقید و محکم و متشابه دست نیافته‌اند و تنها با برداشت سطحی و اولیه از متن قرآن - که آن را هم گاهی براساس حدس نولدکه و حیانی می‌داند - ، گاهی با تعبیر نوشته‌های محمد ﷺ ذکر می‌کند و در بیشتر موارد آن را جمع و تدوین یافته زید بن ثابت در زمان عثمان می‌داند، از قرآن و آیات آن سخن به میان آورده است.

سه مطلب کلی را می‌توان درباره وقوع نسخ در قرآن اشاره کرد: اول اینکه، براساس معنای اصطلاحی نسخ، تعداد آیات منسوخ در قرآن بسیار کم است و ادعای عدم وقوع نسخ در قرآن معتبر و دارای قوت است. نکته دوم اینکه، آنچه به‌عنوان آیات ناسخ و منسوخ از سوی برخی متقدمین مسلمان گزارش شده است، اشتباه این افراد است و ارتباطی با آیات قرآن ندارد و این افراد نیز در تعریف اصطلاحی نسخ و قاعده ناسخ و منسوخ، دچار اشکال شده بودند و نکته پایانی اینکه، طبق مبنای آیت‌الله معرفت، دو آیه که با هم تنافی داشته باشند، در قرآن نداریم. در نتیجه آیه‌ای که منسوخ باشد و بخوهد به کلی از حیطة عمل خارج شود وجود ندارد؛ بلکه نسخ مشروط، تدریجی و تمهیدی است. در نتیجه دلیلی برای اثبات عدم تعارض در آیات قرآن وجود نخواهد داشت (ر.ک. رضایی اصفهانی، ۱۳۹۷).

این تحلیل و نگاه پطروشفسکی درباره مواردی که سبب بروز تحریف یا تعارض در قرآن شده است، می‌تواند برخاسته از همان مشکل ناشی در نظر اغلب مستشرقان مبنی بر و حیانی نبودن قرآن باشد. مستشرقان همواره در تلاش بوده‌اند به نحوی بر غیر و حیانی بودن قرآن اصرار بورزند و برای این ادعای خود دچار تخطئه در اصل و متن قرآن شده‌اند و چه بسا در موارد بسیار به قرآن و اسلام خدشه وارد کرده‌اند. بنابر نظری مستشرقان همواره کوشیده‌اند در مسأله نزول وحی قرآنی بر پیامبر اکرم ﷺ و مصدر و منشأ آیات قرآن احتمالاتی را مطرح کنند که حتماً مبتنی بر «اعتقاد بر الهی نبودن» آن‌ها باشد و درباره هریک از توجیهاات آنان مبنی بر اینکه ناشی از جنون یا نبوغ محمد ﷺ است و یا از رهبانان و پیشینیان آن را گرفته است پاسخی متقن ارائه گردید، دوباره به دنبال راه فرار دیگری برای این توجیه بوده‌اند (ر.ک. زمانی، ۱۳۹۵، ص ۹۶).

ضمن اینکه دلایل فراوانی مبنی بر وحیانی بودن قرآن موجود است و از تمام موارد بارزتر خود قرآن است که بارها در سوره‌ها و آیات مختلف به این مطلب اشاره داشته است: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا تُنذِرُ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَ تُنذِرُ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ؛ و این چنین قرآنی به زبان تازی به تو وحی کردیم تا اهل مکه و هر که را که پیرامون آن است بیم کنی و [به‌ویژه] از روز فراهم آمدن - روز قیامت - که هیچ شکی در آن نیست بترسانی» (سوری، ۷)، «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و او (در ابلاغ قرآن و پیام‌های خدا) هرگز از هوای نفس سخن نمی‌گوید. * آنچه می‌گوید جز وحیی که (از مبدأ اعلی) به او القاء می‌شود نیست» (نجم، ۳-۴). در نتیجه در آیات قرآن، نسخ به معنای رفع و زایل شدن وجود ندارد؛ بلکه منظور نسخ تدریجی و مشروط است، یعنی تغییر حکم انجام نشده است، بلکه در شرایط مختلف، احکام مختلف بیان شده است و این مطلب برای همیشه جریان دارد و از بین رفتنی نخواهد بود.

۶. حروف مقطعه در قرآن

از جمله مواردی که در نگاه بطروشفسکی درباره عبارات قرآن وجود دارد و امکان تحریف در قرآن را مطرح می‌کند، مسأله حروف مقطعه است. او با مقدمه‌ای که درباره وجود حروف مقطعه در قرآن مطرح می‌کند، طبق نظر نولدکه و هرشفلد این حروف را کاملاً مواردی ادراجی در متن قرآن و توسط زید بن ثابت ادعا می‌کند: «در عنوان برخی سوره‌ها و یا در آغاز پاره‌ای سوره‌های دیگر (۲۹ سوره) متن قرآنی که در دست است حروف اسرارآمیزی از قبیل «طه»، «حم»، «طسم»، «الم»، «الر» و غیره دیده می‌شود» وی نظریه نولدکه درباره درج این حروف در متن سوره‌های قرآن توسط زید بن ثابت را به حقیقت نزدیک می‌داند: «این حروف را محمد در آغاز یا عنوان سوره‌ها قرار نداده است؛ بلکه زید افزوده است و اشاره‌ای است به اسامی صاحبان نسخ قطعات قرآن که وی در تنظیم متن جامع کتاب مجید مورد استفاده قرار داده است. در واقع «حم» را می‌توان رمزی از نام حمزه، «الم» را المغیره، «الر» را مأخوذ از الزبیر و «طه» را از طلحه

و... دانست، ولی رمز برخی از این حروف تلفیقی گشوده نمی شود» (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹).

درباره حروف مقطعه، طبرسی ده نکته بیان می کند که به تفصیل آمده است و در هیچ کدام از این موارد اشاره‌ای به این مطلب که این حروف به قرآن اضافه شده باشد یا اشاره به افرادی که در کتاب اسلام در ایران آمده، وجود ندارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، صص ۳۲-۳۳). علامه طباطبایی ذیل آیات ابتدایی سوره شوری، پس از آنکه به این ده دلیل اشاره می کند، هیچ کدام را درباره تفسیر حروف مقطعه قانع کننده نمی داند و در نهایت چنین تفسیر می کند که این حروف رموزی هستند بین خدای تعالی و پیامبرش که معنای آن‌ها از ما پنهان است و فهم عادی ما راهی به درک آن‌ها ندارد، مگر به همین مقدار که حدس بزنیم بین این حروف و مضامینی که در هر يك سوره‌ها آمده، ارتباط خاصی هست، و چه بسا اگر اهل تحقیق در مشترکات این حروف دقت کنند، و مضامین سوره‌هایی را که بعضی از این حروف در ابتدای آن‌ها آمده با یکدیگر مقایسه کنند، رموز بیشتر برایشان کشف شود. در نهایت به روایتی از حضرت علی علیه السلام منقول از اهل سنت اشاره می کند که: «برای هر کتابی نقاط برجسته و چکیده‌ای است، و چکیده قرآن حروف الفبا است» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۱۸، ص ۶).

۷. حذف نام علی علیه السلام از آیات قرآن

از جمله مواردی که به عنوان تحریف قرآن، در نوشته‌های پطروشفسکی قابل ملاحظه است، اشاره وی به حذف نام امام علی علیه السلام از قرآن است. او ادعایش را چنین بیان می کند که شیعیان از اینکه در قرآن نام علی بن ابی طالب نیامده بود، بسیار ناراحت بودند و به همین منظور برای این موضوع توجیهی رضایت بخش را مطرح کردند؛ به این معنا که شیعیان زید بن ثابت را که به دستور عثمان و خویشاوندان اموی وی، یعنی دشمنان سرسخت آل علی علیه السلام عمل می کرد، متهم به این امر دانستند که در متن قرآن به نفع عثمان و امویان دست برده است و هر جا ذکری از علی علیه السلام وجود داشت از متن قرآن حذف کرده است (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۶).

نویسنده با اینکه این حدس و گمان را درست می‌داند، اما مطرح می‌کند که اثبات‌شدنی هم نیست. او ادعا می‌کند: به همین علت شیعیان متن رسمی قرآن که به دست زید جمع شده است و مورد قبول اهل سنت است را، بی‌نقص نمی‌دانند و معتقدند که متن مزبور با متن نخستین قرآن مطابقت ندارد. در این مورد به مثال‌هایی از متن قرآن هم اشاره می‌کند؛ برای نمونه در آیه‌ای از قرآن کلمه «علی» آمده، شیعیان در اینجا نام علی را می‌بینند. در جای دیگر به جای «سَلَامٌ عَلٰی اِلَیَّاسِینَ» توصیه می‌کنند که سلام علی یاسین خوانده شود. بدین قرار چنین برمی‌آید که ذکر علی گرچه به صورت مبهم هم شده، حتی پس از جمع‌آوری زید نیز در قرآن محفوظ مانده است (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۶).

در پاسخ به این مطلب، باید ذکر کرد که «علی» در قرآن فقط در یک آیه نیامده است که در متن کتاب توسط مؤلف ذکر شده است، در آیه‌ای «علی» آمده است؛ اگر مقصود وی کلمه «علی» باشد که یازده بار در قرآن آمده است. (غافر، ۱۲؛ بقره، ۲۵۵؛ حج، ۶۲؛ لقمان، ۳۰؛ سبأ، ۲۳؛ شوری، ۴، ۵۱؛ نساء، ۳۴؛ مریم، ۵۰، ۵۷؛ زخرف، ۴) در نتیجه تنها یکبار نیست. از طرفی اگر این ادعا مطرح است که زید نام «علی» را از قرآن حذف کرده است: اولاً، کدام مدرک در کدام آیه یا سوره از قرآن این ادعا را ثابت می‌کند؛ ثانیاً، اگر واقعاً قرار بر حذف بوده است، چرا این تعداد از کلمه «علی» در قرآن کریم تکرار شده و هیچ کدام حذف نشده است.

آیات قرآن به صراحت اعلام می‌کند که قرآن از سوی خداوند متعال بر پیامبرش نازل شده است و با هشداری روشن به پیامبرش اعلام می‌دارد، اگر تغییری در آن به وجود بیاید، رگ قلب او را و به عبارتی جان او را خواهد گرفت: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ؛ و اگر او برخی گفتارها را به ناحق به ما می‌بست * مسلماً او را به تمام قدرت می‌گرفتیم و یا دست راستش را می‌گرفتیم و به عذاب می‌کشیدیم * سپس بی‌تردید شاهرگ قلبش را می‌بریدیم» (حاقه، ۴۴-۴۶) در چنین شرایطی، چطور ممکن است افراد عادی که خود قرآن را زبان محمد شنیده و آموخته‌اند، در صدد تغییر و ایجاد نقصان در متن قرآن برآیند و از سوی صاحب قرآن

هم برای ایشان اتفاقی رخ ندهد و از طرفی، چطور ممکن است تغییرات چه براساس محتوا، چه براساس برخی مصلحت‌ها، به ذهن صحابه و افرادی همچون زید بن ثابت که کاتب پیامبر ﷺ بوده است، رسیده باشد؛ ولی این امر برای پیامبر که خاتم النبیین است و وظیفه تبیین و تبلیغ دین را به‌عنوان آخرین دین و آخرین پیامبر ﷺ دارد روشن نشده باشد و این امور به دست افرادی پس از او صورت پذیرفته باشد. اگر قرار بر این تغییرات و اصلاحات در متن قرآن و در نتیجه متن دین بود که باید دینی کامل و پیامبر دیگر ارسال و مبعوث می‌شد.

۸. تفاوت متن قرآن اهل سنت و شیعه

ادعای دیگر پطروشفسکی درباره متن قرآن این است که متن رسمی قرآن آن متنی است که اهل سنت از آن استفاده می‌کنند و در نتیجه بین قرآن اهل سنت و مذهب تشیع هم تفاوت قایل است. با این وجود، مطرح می‌کند که چون متن اصیل دیگری از قرآن باقی نمانده است، علمای شیعه از همان قرآن اهل تسنن استفاده می‌کنند. با این توضیح که علمای شیعه به این متن نگاهی انتقادی دارند، نحوه قرائت‌هایشان در برخی موارد و در مواجهه با برخی قسمت‌ها متفاوت است یا تفسیری از قرآن ارایه می‌کنند که معنای عبارت و کلمات تغییر می‌کند و تمام این تغییرات و تفاوت‌ها که از سوی شیعه است، در حاشیه قرآن درج و مشخص می‌شود و در نتیجه آنچه که به‌عنوان قرآن در مساجد قرائت می‌شود، همان قرآن اهل سنت و بدون تغییر است (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۶). با توجه به این امر که پطروشفسکی اطلاعاتش را از افواه عوام اهل سنت اخذ کرده و از طرفی تحت تأثیر اعتقادات عامه بوده است، چنین تصویری درباره متن قرآن و تفاوت داشتن قرآن اهل تسنن و اهل تشیع ایجاد شده است.

برای مثال، ایراد ادعاهای بدون دلیل از سوی او مانند اغلب مستشرقان درباره قرآن مطرح است، برای مثال مطرح می‌کند: «گذشته از این در بعضی جاهای قرآن (بقره، ۱۲۸) کلمه أمة (یعنی خلق مردم یا جماعت دینی) آمده و شیعیان می‌گویند که این تصحیفی است و توصیه می‌کنند که به جای آن ائمه (یعنی امامان) هم که در رسم الخط عربی

شبهه اُمة است، خوانده شود. بدین صورت کلماتی که در متن رسمی قرآن، به مفهوم جماعت اسلامی است، در تأویل شیعه، به اصطلاحاتی بالاخص به امامان (ائمة) خطاب شده، مبدل گشته است و موجب استواری نفاذ کلام و اعتبار ایشان می گردد (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۶).

اظهار مطالب شبه علمی بدون ارجاع به منابع معتبر اهل سنت و شیعی، از دیگر عواملی است که اغلب مطالب این اثر و دیگر مستشرقان درباره قرآن و دین اسلام تحت تأثیر است و موجب شده است تحلیل‌ها و در نتیجه باورهای اشتباه درباره قرآن و تفسیر آیات آن ارایه شود. برای مثال درباره سوره نحل و ارتباط آن با شیعیان و تعبیر و تأویلات آن بیان می‌کند: شیعیان عنوان سوره شانزدهم قرآن یعنی النحل (زنبور عسل) و یکی از جاهای آن سوره (نحل، ۶۸) را چنین تعبیر و تأویل می‌کنند: «زنبور عسل» ایهامی است به امامان علوی. شیرهای که زنبوران عسل از گل‌ها و میوه‌ها گرد می‌آورند به معنی تعالیم نجات‌بخشی است که در قرآن نهفته است و امامان علوی آن تعالیم را برای افراد (ناس) تفسیر و تأویل می‌کنند. از اینجاست که شیعیان به علی، لقب امیرالنحل (امیر زنبوران عسل) داده‌اند. تأویل ایشان همانا تفسیر ایهامی است که در معنی ظاهری قرآن می‌بینند و هدف این تأویل، استفاده از اعتبار قرآن است، برای تأیید اصل نقش فوق‌العاده علی علیه السلام و اهمیت ائمه علوی (پطروشفسکی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۷).

آنچه که نویسنده درباره تفسیر کلمات قرآن و آنچه از آن برداشت می‌شود، ذکر کرده است، بدون ارجاع است. یعنی نام تفسیری که از آن به این برداشت از قرآن و تفکر شیعه یا اهل سنت رسیده است، مشخص نیست و اصلاً مخاطب متوجه نخواهد شد که از کدام خط فکری، روش تفسیری یا اعتقاد علمی پیروی می‌شود. مطلبی که ذیل آیه ۶۸ سوره نحل در تفاسیر آمده است، به معنای تفسیر آیه نیست، بلکه از باب مثل و تشبیه است، یعنی همان‌گونه که زنبور عسل یک یعسوب (امیر) دارد، حضرت علی علیه السلام نیز یعسوب مؤمنان (امیر مؤمنان) است. با توجه به ارجاعات مختلفی که به مستشرقانی همچون نولدکه، هرشفلد، گلدزیهر و دیگر اسامی که در متن کتاب دیده می‌خورد، می‌توان به این نتیجه رسید که بیشتر تحت تأثیر همین نظریات موجود درباره قرآن از

سوی مستشرقان بوده است و کمتر یا حتی اصلاً به منابع اصیل و تفکر و مطالعه در زمینه اصل قرآن و منشأ آن در دین اسلام نپرداخته است.

نتیجه گیری

ایلیا پاولویچ پتروشفسکی شرق شناس روسی بدون در نظر گرفتن ماهیت واقعی و زبان و مفاهیم قرآن براساس نظریات موجود از مستشرقین پیشین وارد بحث قرآن و اسلام شده است؛ در حالی که بحث و تحقیق درباره قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی مستلزم فراگیری پیش نیازهای آن درباره خود ماهیت قرآن و سپس علوم مربوط به آن است. آشنایی با زبان عربی، زبان قرآن، فراگیری علوم مربوط به قرآن مانند سیاق آیات، شرایط زمان و مکان نزول، خصوصیات آیات از لحاظ محکم و متشابه، مبهم و مقید و... قواعد آیات مانند قاعده نسخ، آگاهی از نظرات صحیح و مشهور اسلام شناسان شیعه و اهل سنت است. ورود به بحثی علمی بدون فراگیری علوم و پیش نیازهای مربوط به آن میسر نیست و کار را ناقص و غیرقابل پذیرش خواهد کرد چه برسد درباره متنی مقدس که به عنوان آخرین دین مطرح شده است و از زمان پیامبر ﷺ تا کنون با وجود شبهاتی که به خصوص درباره تحریف قرآن ارائه شده است همچنان به همین صورت در حال انتشار و فراگیری است. براساس آنچه در این پژوهش انجام شد، موضوع تحریف قرآن به عنوان شبهه‌ای که از طرف مستشرقان مطرح می‌شود و به‌طور خاص از دیدگاه پتروشفسکی مورد بررسی قرار گرفت. از دیدگاه او ماهیت قرآن و حیانی است، اگر حدس نولد که پذیرفتنی باشد، اما خود وی متن قرآن را نوشته‌های پیامبر ﷺ سپس حاصل جمع زید بن ثابت در زمان عثمان می‌داند؛ همچنین درباره آیات ناسخ و منسوخ معتقد است از آنجا که آیات در تعارض بودند، مسلمانان جهت رفع تعارض، این علم را در ادامه علم تفسیر و از بیرون از متن قرآن پدید آوردند. از دیگر مطالبی که اشاره می‌کند و در دیگر آثار مستشرقان به این شیوه درباره تحریف قرآن پرداخته نشده است، مسأله وجود حروف مقطعه و تفسیر آن است؛ همچنین حذف نام حضرت علی ع در قرآن را از جمله اقداماتی می‌داند که توسط مسلمانان و پس از رحلت پیامبر ﷺ صورت

گرفته است و در نهایت یک گونه از تحریف را درباره متن قرآن اهل سنت و شیعه، متصور است. با بررسی‌هایی که انجام شد تمام این اتهامات به متن قرآن درخصوص وقوع پدیده تحریف، ناشی از ضعف مطالعاتی نویسنده، عدم آشنایی با منابع شیعه، اخذ اطلاعات از افواه عوام اهل سنت و تحت تأثیر قرار داشتن از اعتقادات عامه، ابراز ادعای بدون دلیل و اظهار مطالب شبه علمی بدون ارجاع به منابع معتبر است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن اثیر، عزالدین. (۱۴۰۹ق). اسد الغابه (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۹). بیروت: دارصادر.
۳. پطروشفسکی، ایلیا پاولیچ. (۱۳۶۳). اسلام در ایران (مترجم: کریم کشاورز). تهران: پیام.
۴. جعفریان، رسول. (۱۳۷۲). اکذوبه تحریف القرآن بین الشیعه و السنه. تهران: مشعر.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد الصحاح. (۱۳۷۶ق). تاج اللغة و صحاح العربیه (مصحح: عطار، احمد عبدالغفور، ج ۴). بیروت: دار العلم للملایین.
۶. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). البیان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی رحمته الله.
۷. رامیار، محمود. (۱۳۷۴). تاریخ قرآن. تهران: امیرکبیر.
۸. رجبی، محسن. (۱۳۸۹). آیین قرائت و کتابت قرآن کریم در سیره نبوی. قم: بوستان کتاب.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۷). بررسی دیدگاه‌های مستشرقان درباره نسخ آیات قرآن. قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۳(۲۵)، صص ۶۳-۸۸.
۱۰. زمانی، محمدحسن. (۱۳۹۵). مستشرقان و قرآن. قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۱. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن (ج ۱). بیروت: دارالکتب العربی.
۱۲. شاکر، محمد کاظم. (۲۰۱۷م). مختصات روش شناختی مطالعات شرق شناسان در مورد اسلام در دوره معاصر. دومین همایش بین المللی شرق شناسی، مطالعات ایرانی و بیدل پژوهی.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۸). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۹). تهران: ناصرخسرو.

۱۵. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). المصباح المنیر (ج ۲) قم: دار الهجرة.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۸). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن (ج ۱). قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۸. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۷). تاریخ قرآن. تهران: سمت.
۱۹. معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۳ق). شبهات و ردود حول القرآن الکریم. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۰. معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۸ق). صیانة القرآن من التحریف. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۱. موتسکی، هارالد. (۱۳۸۵). جمع و تدوین قرآن (مترجم: مرتضی کریمی نیا). هفت آسمان، شماره ۳۲، صص ۱۵۵-۱۹۶.

References

1. Fayoumi, A. (2001). *Al-Misbah al-Munir* (Vol. 2). Qom: Dar al-Hijrah. [In Arabic]
2. Ibn Athir, E. (1988). *Asad al-Ghabah* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan al-Arab* (Vol. 9). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
4. Jafarian, R. (1993). *The Myth of Quranic Distortion Between Shia and Sunni*. Tehran: Mashar. [In Persian]
5. Jawaheri, I. (1956). *Taj al-Lugha wa Sahah al-Arabiya* (A. A. Attar, Ed., Vol. 4). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
6. Khoei, S. A. (2009). *Al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Institute of Revival of Imam Khoei's Works. [In Arabic]
7. Kulaini, M. (1987). *Al-Kafi* (Vol. 8). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
8. Ma'refat, M. H. (1994). *Al-Tamhid fi Ulum al-Quran* (Vol. 1). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
9. Ma'refat, M. H. (1998). *History of the Quran*. Tehran: SAMT. [In Persian]
10. Ma'refat, M. H. (2002). *Doubts and Replies about the Holy Quran*. Qom: Al-Tamhid Cultural Publishing Institute. [In Arabic]
11. Ma'refat, M. H. (2007). *Preservation of the Quran from Distortion*. Qom: Al-Tamhid Cultural Publishing Institute. [In Arabic]
12. Motzki, H. (2006). Collection and Compilation of the Quran (M. Karimi Nia, Trans.). *Haft Asman*, 32, pp. 155-196. [In Persian]
13. Petrushevsky, I. P. (1984). *Islam in Iran* (K. Keshavarz, Trans.). Tehran: Payam. [In Persian]
14. Rajabi, M. (2010). *The Practice of Reciting and Writing the Holy Quran in the Prophet Mohammad's Sirah*. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
15. Ramyar, M. (1995). *History of the Quran*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
16. Rezaei Esfahani, M. A. (2018). Examination of Orientalists' Views on the Abrogation of Quranic Verses. *Quranic Studies of Orientalists*, 13(25), pp. 63-88. [In Persian]

17. Shaker, M. K. (2017). *Characteristics of the Methodological Studies of Orientalists on Islam in the Contemporary Period*. Second International Conference on Orientalism, Iranian Studies, and Bidel Studies. [In Persian]
18. Suyuti, J. (2000). *Al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. [In Arabic]
19. Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 1, 9). Tehran: Naser Khosrow. [In Arabic]
20. Tabatabaei, S. M. H. (1982). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 18). Beirut: Al-Alami Institute for Publications. [In Arabic]
21. Zamani, M. H. (2016). *Orientalists and the Quran*. Qom: Institute of Bustan-e Ketab. [In Persian]

A Study on the Representation and Embodiment of Angels from the Perspective of the Qur'an and Narratives

Mohammad Hossein Vatheghi Rad¹

Received: 02/02/2021

Accepted: 04/01/2024



Abstract

One of the topics related to angels is their representation and embodiment, meaning their appearance in human form to some prophets and other individuals. This subject falls within theological, historical, and hadith domain. Since angels are immaterial beings, their representation and embodiment cannot be proven or denied through sensory perception, experience, or reason alone; rather, it must be proven or denied through revelation and narration. In the Qur'an, mention is made of angels appearing to Lady Mary, Prophet Ibrahim, and Prophet Lut, with the appearance to Lady Mary described as representation. However, the reality of representation has not been extensively discussed. It seems that Fakhr Razi was the first to raise this issue, presenting several possibilities and addressing some issues, which Allama Tabatabaei responded to. In Sunni sources, the representation of Gabriel and his presence before the Prophet Muhammad in the form of a beautiful youth is abundantly mentioned, with some companions also claiming to have seen Gabriel in the form of a handsome youth. This topic has gained widespread fame and is considered as a well-established fact. Some Shiite writers have also

1. Assistant Professor of the Department of Islamic Studies, University of Art, Tehran, Iran.
m.h.vatheghyrad@gmail.com.

* Vatheghi Rad, M. H. (1402 AP). A Study on the Representation and Embodiment of Angels from the Perspective of the Qur'an and Narratives. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(17), pp. 35-67.
<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.60069.1101>

mentioned it. In this article, the subject is analyzed critically, and it becomes clear that the narratives and documents proving representation from a weakly authenticated standpoint appear to be influenced by Israelite narratives. From a rational perspective, doubts exist regarding this matter, and there is no convincing evidence for Gabriel's representation in the form of a beautiful youth, as widely acclaimed.

Keywords

Representation of angels, Embodiment of angels, Descent of Gabriel, Prophet Muhammad, Beautiful youth.

بحثٌ في تشكّل الملائكة على صورة البشر من منظور القرآن والحديث

محمدحسين واتقي راد*

تاريخ الإستلام: ٢٠٢١/٠٢/٠٢ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠١/٠٤

الملخص

من الموضوعات التي تطرح حول الملائكة هو تشكّل الملائكة وتجسّدها على صورة البشر عند بعض الأنبياء والأفراد الآخرين. ويعدّ هذا الموضوع من الموضوعات الكلامية والتاريخية والحديثية. بما أنّ الملائكة من الموجودات المجردة، لا يمكن إنكار أو إثبات تشكّلها وتجسّدها على صورة البشر بالحواس والتجربة والعقل، بل يجب إثباته أو نفيه من خلال الوحي والنقل فقط. وقد ورد ذكر بعض الملائكة الذين جاءوا في صورة البشر إلى السيدة مريم عليها السلام ونبيّ الله إبراهيم ولوط عليهما السلام وعبر القرآن الكريم عن ذلك بالتمثّل للسيدة مريم عليها السلام. أمّا حقيقة التمثّل، فلم يُبحث عنها إلا قليلاً. كأنّ الفخر الرازي هو أول من طرحها وذكر بعض الاحتمالات وبين بعض الإشكالات، وردّ العلامة الطباطبائي على تلك الاحتمالات والإشكالات. وقد ورد في المصادر السنيّة بكثرة أنّ جبرئيل عليه السلام عندما يأتي النبيّ عليه السلام كان متجسّداً في صورة دحية بن خليفة الكلبي أو شاب وسيم. وقيل إنّ بعض الصحابة أيضاً قد رأوا جبرئيل عليه السلام على صورة دحية الكلبي. انتشر هذا الموضوع على نطاق واسع وأصبح من المسلّمات وتُذكر أيضاً في الكتب

٣٨
مُطالعة القرآن
سأل ينجم، شماره سوم، پاییز ١٤٠٢ (پیاپی ١٧)

١. الأستاذ المساعد في قسم المعارف الاسلامية بجامعة الفنون، طهران، ايران. m.h.vatheghyrad@gmail.com

* واتقي راد، محمدحسين. (٢٠٢٣م). بحثٌ في تشكّل الملائكة على صورة البشر من منظور القرآن والحديث. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٧)، صص ٣٥-٦٧.

الشيعية. تمّت دراسة الموضوع في هذه المقالة بالمنهج التحليلي النقدي وتبيّن أنّ الروايات والتوثيقات التي تُثبت تمثّل الملائكة وتجسّدّها ضعيفة السند، ويبدو أنّها من الروايات الإسرائيلية. ومن منظار العقل أيضًا هناك شكوك في هذا الموضوع، ولا يوجد دليل على تجسّد جبرائيل في صورة دحية الكلبي، كما هو معروف على نطاق واسع.

الكلمات المفتاحية

تمثّل الملائكة، تجسّد الملائكة، نزول جبرائيل، النبيّ، دحية الكلبي

پژوهشی در تمثیل و تجسم فرشتگان از نگاه قرآن و روایات

محمدحسین وانقی‌راد^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴



چکیده

از موضوعاتی که در رابطه با فرشتگان مطرح است، تمثیل و تجسم آنهاست؛ یعنی ظاهر شدن آنها به شکل انسان نزد برخی پیامبران و دیگر افراد و جسم آدمی یافتن. این موضوع از موضوعات کلامی، تاریخی و حدیثی می‌باشد. از آنجا که فرشتگان از مجردات هستند، تمثیل و تجسم آنها را نمی‌توان با حس، تجربه و عقل نفی یا اثبات کرد و فقط باید از راه وحی و نقل، اثبات یا نفی کرد. در قرآن از فرشته یا فرشتگانی یاد شده که نزد حضرت مریم و حضرت ابراهیم علیه السلام و لوط علیه السلام ظاهر شدند که از این ظاهر شدن نزد حضرت مریم به تمثیل یاد شده است. اما اینکه حقیقت تمثیل چیست، جز اندکی به آن نپرداخته‌اند. گویا نخستین بار فخر رازی آن را مطرح کرده و چند احتمال آورده و اشکالاتی نموده و علامه طباطبایی رحمته الله علیه آن موارد و اشکالات را پاسخ داده است. در منابع اهل سنت از تمثیل جبرئیل و حضور نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله به شکل دحیه کلبی یا جوان خوش سیما به وفور یاد شده و گویند برخی اصحاب نیز جبرئیل را به صورت دحیه کلبی دیده‌اند. این موضوع شهرت گسترده یافته و از مسلمات به شمار آمده است. برخی نویسندگان شیعه نیز آن را آورده‌اند. در این مقاله موضوع با روش تحلیلی - انتقادی بررسی شده و مشخص گردید که روایات و مستندات اثبات تمثیل از منظر سند ضعیف است و به نظر می‌رسد که از روایات اسرائیلی باشد و از منظر عقل نیز در این موضوع تردید وجود دارد و دلیلی بر تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی، آن‌چنان که شهرت گسترده یافته، وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها

تمثیل فرشتگان، تجسم فرشتگان، نزول جبرئیل، پیامبر صلی الله علیه و آله، دحیه کلبی.

^۱ m.h.vatheghyrad@gmail.com

^۱ . استادیار، گروه معارف، دانشگاه هنر، تهران، ایران.

* وانقی‌راد، محمدحسین. (۱۴۰۲). پژوهشی در تمثیل و تجسم فرشتگان از نگاه قرآن و روایات. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۷)، صص ۳۵-۶۷. <https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.60069.1101>

مقدمه

یکی از موضوعات کلامی، حدیثی و تفسیری این است که آیا فرشتگان به صورت انسان ظاهر می‌شوند یا خیر؟ (یک موضوع عام) و اینکه فرشتگان و جبرئیل نزد پیامبران چگونه نازل می‌شدند؟ (یک موضوع خاص). از دانشمندانی که این موضوع را بررسی کرده‌اند، فخر رازی و علامه طباطبایی است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۶). بررسی و نقد این موضوع از جهت علمی و عقلی به شکل حقیقی و واقعی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بررسی ماهیت فرشتگان در قالب مبانی علمی، که متکی بر تجربه و حس می‌باشد، نمی‌گنجد و عقل نمی‌تواند جزئیات عالم ارواح را اثبات یا نفی کند؛ از این رو بررسی این موضوع از قلمرو ماده و عقل بشری خارج است و نتیجه بررسی قطعی نخواهد بود. ناگزیر باید این موضوع از جهت وحیانی و نقلی بررسی گردد. با این حال، اهل سنت این موضوع را مسلم دانسته و به آیات و روایاتی استدلال کرده‌اند.

۱. پیشینه موضوع و پژوهش

تجسم و تمثیل فرشتگان یعنی به شکل انسان درآمدن و ظاهر شدن در همه کتاب‌های تفسیری، تاریخی و در بسیاری از کتاب‌های روایی آمده است و برای آن مصداق آورده‌اند. همه گفته‌اند جبرئیل به صورت دحیه کلبی برای رسول خدا ﷺ مجسم شد؛ اما تا جایی که پژوهش شد کسی این موضوع را نقد نکرده و اسناد آن را بررسی ننموده است، بلکه جزو مسلمات دانسته‌اند. در این نوشتار به نقد و بررسی سندی این موضوع پرداخته شده است. اما درباره چگونگی تمثیل فرشتگان فخر رازی و علامه طباطبایی بحث کرده‌اند. یک مقاله در این رابطه با عنوان «تمثیل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته اسماعیل سلطانی بیرامی (قرآن شناخت، سال ۱۳۹۲) که دیدگاه علامه طباطبایی را درباره این موضوع بررسی کرده است.

۲. مفاهیم

۲-۱. تمثل

واژه تمثل از نظر لغوی به معنای شکل و صورت یافتن و همانندشدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۵۹). منظور از تمثل در این نوشتار همانندشدن فرشته با انسان است، یعنی فرشته به شکل انسان درآمده و دیده شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۷؛ جعفری، بی تا، ج ۶، ص ۵۰۶).

۲-۲. تجسم

واژه تجسم به معنای به شکل مادی درآمدن یک موجود مجرد و غیرمادی است. در این نوشتار منظور از تجسم یعنی به شکل مادی درآمدن یک فرشته است که موجودی مجرد و غیرمادی می باشد.

۲-۳. فرشته

درباره حقیقت فرشته دو دیدگاه عمده میان دانشمندان وجود دارد. برخی محدثان و متکلمان فرشته را جسم لطیفی نورانی می دانند که به شکل های مختلف درمی آید. برخی بر این دیدگاه ادعای اجماع کرده اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۲۹۳). فلاسفه فرشته را موجودی غیرمادی و مجرد می دانند. صدرالمآلهین می گوید: «باید بدانی که آفرینش فرشتگان، غیر از آفرینش انسان است، زیرا آنان وجودی بسیط و مجرد دارند، بی آنکه ترکیب یافته از عقل و شهوت باشند» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۳۰). علامه طباطبایی نیز بر این بارو است که فرشته وجودی غیرمادی و مجرد از ماده دارد (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، ص ۶۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، صص ۱۶۲ و ۲۱۰). علامه طباطبایی رحمته الله علیه به آیاتی که می گوید فرشته وحی بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرود آمد (شعراء، ۱۹۳-۱۹۴) برای مجردبودن فرشتگان استدلال می کند، چراکه به نظر وی مراد از قلب در این آیات موجودی است که می فهمد و می اندیشد. به نظر ایشان، قلب در آیات قرآن مترادف با آن چیزی است که در فلسفه از آن به روح و نفس تعبیر می کنند؛ بنابراین، نزول فرشته بر قلب و نازل شدن قرآن بر قلب،

ملازم با مجرد بودن فرشته می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۴). طبق آیه ۱۶۴ سوره صفات (وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ) یکی از ویژگی‌های فرشتگان داشتن مقام معلوم است. علامه طباطبایی رحمته الله با حمل مقام معلوم بر مقام ثابت، آن را ویژگی موجود مجرد می‌داند که استعداد رشد ندارد و ثابت است؛ از این رو همه کمالات فرشتگان بالفعل است و تکامل در آنان وجود ندارد. هنگامی که مقام آنان ثابت است، آنان مجرد هستند، زیرا یکی از خواص ماده تکامل و دگرگونی است (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۷، صص ۱۲-۱۳).

۳. تجسم فرشتگان در قرآن

آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که بیانگر تمثیل و تجسم فرشتگان برای حضرت مریم و برخی پیامبران الهی است که در ادامه این آیات را بیان می‌کنیم:

۱. داستان باردار شدن حضرت مریم و تولد حضرت عیسی؛ «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ و میان خود و آنان پرده‌ای گرفت، پس ما روح خود را بدو فرستادیم و برای او چون آدمی درست‌اندام نمودار شد» (مریم، ۱۷) در این آیه تصریح شده که روح تمثیل پیدا کرد؛ اما اینکه مراد از روح چیست، میان مفسران اختلاف نظر است. بیشتر مفسران گفته‌اند مراد از روح، جبرئیل است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۸۳). براساس این آیه فرشته نزد حضرت مریم تجسم یافته است، اما ویژه او بوده است و شواهدی وجود ندارد که نسبت به دیگران تعمیم داشته باشد و درباره دیگران به جز برخی پیامبران در قرآن یاد نشده است، از این رو نمی‌توان آن را به‌عنوان یک موضوع کلی و تعمیم یافته تلقی کرد.

۲. داستان حضور فرشتگان نزد حضرت ابراهیم برای عذاب قوم لوط؛ «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشِيرِ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ؛ و همانا فرستادگان ما (از فرشتگان) برای ابراهیم بشارت آوردند. آنها سلام گفتند، او نیز سلام گفت» (هود، ۶۹) فرشتگان به صورت انسان نزد حضرت ابراهیم ظاهر شدند، گواه آن، آیه قرآن است که می‌فرماید: پس از آنکه فرشتگان نزد حضرت ابراهیم عليه السلام آمدند آن حضرت برای آنان گوساله‌ای بریان شده آورد: «فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ؛ بی‌درنگ گوساله‌ای بریان

آورد» (هود، ۶۹). البته این آیه نیز ویژه حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام بوده و حقیقت آن روشن نیست و نمی‌توان از این آیه امکان تمثل و تجسم برای همگان را اثبات کرد؛ زیرا حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام و دیگر پیامبران ویژگی‌های دارند که همه انسان‌ها از آن ویژگی‌ها برخوردار نیستند.

۳. داستان حضور فرشتگان نزد حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَام برای عذاب قوم لوط؛ «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ؛ و چون فرستادگان ما- فرشتگان- نزد لوط آمدند به [آمدن] آنها اندوهگین شد و در کارشان در تنگنا ماند و گفت: این روزی سخت و سهمگین است» (هود، ۷۷). فرشتگان نزد حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَام به صورت انسان ظاهر شدند و به‌عنوان مهمان وارد خانه لوط شدند. به گونه‌ای که اطرافیان لوط نیز آنان را می‌دیدند. گواه این سخن آیه قرآن است که می‌فرماید: «وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ * قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا تُرِيدُ؛ و قوم او به سويش شتابان آمدند، (تا به آن مهمانان دست‌درازی کنند)، و پیش از آن نیز این کارهای زشت را انجام می‌دادند. گفت: ای قوم من، اینان دختران منند، آنها برای شما پاکیزه‌ترند (که عقد کنید و ببرید)، پس از خدا پروا کنید و مرا درباره مهمانانم شرمنده و رسوا نسازید آیا از شما يك مرد آگاه و رهیافته نیست؟! * گفتند: تو نیک می‌دانی که ما را درباره دختران تو حقی نیست (رغبت و حاجتی نیست) و البته آنچه را ما می‌خواهیم نیک می‌دانی» (هود، ۷۸-۷۹).

۴. مشاهده فرشته (جبرئیل) توسط رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در سفر معراج؛ «وَلَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَى» (نجم، ۱۳). از آنجا که این آیه مربوط به سفر معراج رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، دلیل بر ظاهر شدن جبرئیل به صورت انسان نمی‌تواند باشد؛ زیرا رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جبرئیل را هنگام معراج و در عالم معنا دید و به اصطلاح با چشم برزخی وی را دید.

۴. چگونگی تمثل فرشته

با توجه به آیاتی که بیان شد، بی‌تردید برخی پیامبران و افراد ویژه، برخی فرشتگان را

دیده‌اند؛ اما در چگونگی ظاهرشدن فرشتگان برای کسانی که آنها را دیده‌اند، دیدگاه‌های متعددی ارائه شده است:

الف) تجسم به شکل انسان؛ درباره ماهیت فرشته برخی بر این باورند که فرشتگان جسم لطیف و نورانی دارند، ولی شکل ندارند و می‌توانند به اشکال مختلف به جز سنگ و خوک در آیند؛ بنابراین فرشتگان می‌توانند به شکل انسان تجسم یابند، که در این صورت می‌توان آنها را به چشم مادی و چشم سر دید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۶، ص ۲۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۴۸).

ب) انقلاب ماهوی؛ ماهیت فرشته به ماهیت انسان تبدیل می‌شود، که در این صورت طبیعی است که با چشم مادی و چشم سر دیده شود، همان‌گونه که اعمال و اعتقادات انسان در آخرت به صورت نعمت‌های بهشتی تجسم می‌یابد. بیشتر دانشمندان انقلاب ماهوی را ناممکن دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۷، ص ۲۳).

ج) تصرف در قوه ادراک انسان بدون تغییر ماهیت فرشته؛ بنابر این دیدگاه نه تجسم فرشته صورت می‌گیرد و نه ماهیت فرشته تغییر می‌کند، بلکه در دید انسان تصرف صورت می‌گیرد و در نتیجه انسان احساس می‌کند فرشته به شکل انسانی روبه‌روی او قرار دارد. علامه طباطبایی رحمته‌الله این دیدگاه را پذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۴، ص ۳۵ و ج ۱۷، ص ۱۳)؛ بنابراین براساس نظر علامه طباطبایی رحمته‌الله حضرت مریم روح را به صورت انسان مشاهده کرد بی‌آنکه حقیقت فرشته تغییر کرده باشد.

د) حلول فرشته در قالب بدن انسان؛ با اینکه فرشته جسم لطیف دارد، قابل از هم‌پاشیدگی، متلاشی‌شدن، فساد و بطلان نیست و می‌تواند در اجسام کثیف حلول کند، بنابراین می‌تواند به صورت انسان درآید و همه کارهای انسانی را انجام دهد و تمام نیروی انسانی را داشته باشد، با این تفاوت که فقط محکوم به احکام ماده و طبیعت نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۴۸؛ سلطانی بیرامی، ۱۳۹۲).

باید گفت این دیدگاه‌ها بیشتر مبتنی بر حدس و گمان است و هیچ دلیل عقلی یا نقلی برای اثبات آنها وجود ندارد؛ زیرا تمثلی که در قرآن آمده است، نمی‌توان به‌طور جزم بر تجسم حمل کرد، چون ممکن است معنای دیگری داشته باشد یا اینکه ویژه

حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ و افرادی که در قرآن آمده، بوده است. سخن علامه طباطبایی رَحِمَهُ اللهُ نیز به معنای تصرف در دید انسان نیست، بلکه اعطای قدرت دیدی است که می‌تواند فرشتگان را بنگرد.

دیدگاه حق آن است که، این موضوع همانند مشاهده و دید انسان‌ها در عالم برزخ و قیامت است که فرشتگان و ارواح را می‌بینند. این چنین دید در دنیا برای پیامبران معمول و متعارف است و برای دیگران زمانی میسر است که دید برزخی داشته باشند تا بتوانند باطن و حقیقت جهان را ببینند. حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ و مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ نیز با همین دید برزخی فرشتگان را دیده‌اند؛ اما موضوع بحث ما این است: فرشتگان به صورت انسانی مجسم شده‌اند و افرادی آنها را دیده‌اند، آیا آنها را با جسم مادی و چشم عادی همانند انسان‌های معمولی دیده‌اند؟ از آیاتی که حضور روح نزد حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ (مریم، ۱۷) و حضور فرشتگان نزد حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ (هود، ۷۰) را مطرح کرده‌اند، این موضوع ثابت نمی‌شود که فرشتگان در حقیقت به صورت انسانی و با هویت و حقیقت مادی تجسم یافته‌اند.

۵. تجسم فرشتگان از دیدگاه روایات

این موضوع که جبرئیل و فرشتگان نزد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل می‌شده و آن حضرت آنها را مشاهده می‌کرده است - به اعتقاد مسلمین - و اینکه روح و فرشتگان نزد رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نازل می‌شده و این بزرگواران آنها را مشاهده می‌کرده‌اند - به اعتقاد شیعه -، یک امر مسلم و قطعی است؛ اما آنها چگونه و به چه شکلی نازل و مشاهده می‌شده‌اند؟ آیا تجسم داشته‌اند؟ این موضوع در برخی روایات اهل سنت و شیعه آمده است که هر کدام را جداگانه بررسی می‌کنیم.

۵-۱. روایات اهل سنت

اهل سنت براساس روایاتی که نقل کرده‌اند، تجسم و تمثل جبرئیل را به صورت یک انسان، مسلم دانسته‌اند. روایاتی که در این خصوص وارد شده است، چند دسته‌اند.

۵-۱-۱. دسته اول: روایاتی که بیانگر این نکته‌اند که برخی صحابه جبرئیل را به صورت دحیه کلبی نزد رسول خدا ﷺ دیده‌اند:

۵-۱-۱. روایت ابوعثمان

حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ النَّوْسِيُّ، حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي: حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ، قَالَ: أَنْبَأْتُ أَنَّ جَبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعِنْدَهُ أُمُّ سَلَمَةَ، فَجَعَلَ يُحَدِّثُ، ثُمَّ قَامَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأُمِّ سَلَمَةَ: مَنْ هَذَا؟ - أَوْ كَمَا قَالَ - قَالَ: قَالَتْ: هَذَا دِحْيَةُ... قَالَ: فَقُلْتُ لِأَبِي عُثْمَانَ مِمَّنْ سَمِعْتَ هَذَا؟ قَالَ: مِنْ أَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ؛ أَبُو عَثْمَانَ مَيَّ كَوَيْدٍ: بَه مِنْ خَبْرَدَادَنْد كَه جَبْرِيْل نَزْد پِيَامْبَر اَكْرَم ﷺ آْمَد، دَرْحَالِي كَه ام سلمه نَزْد پِيَامْبَر حَضُور دَاشْت. جَبْرِيْل شَرْع كَرْد بَه سَخْن كَفْتَنْ بَا پِيَامْبَر. هَنْگَامِي كَه جَبْرِيْل رَفْت، پِيَامْبَر بَه ام سلمه كَفْت: اَيْن شَخْص چَه كَسِي بُوْد؟ ام سلمه كَفْت: دَحِيَه اسْت.... رَوَاي بَه أَبُو عَثْمَانَ كَفْت: اَيْن مَطْلَب رَا اَز چَه كَسِي شَنِيدِي؟ أَبُو عَثْمَانَ كَفْت: اَز اسامه بن زيد شنيدم (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۹۷؛ مسلم نیشابوری، بی تا، ج ۷، ص ۱۴۴).

سیوطی هنگام نقل این روایت گفته است: أخرج الشيخان من طريق أبي عثمان النهدي قال نبئت... (سیوطی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ بنابراین وی پسوند «النهدی» را به ابی عثمان افزوده و گمان کرده ابوعثمان همان ابوعثمان النهدي است، درحالی که ابوعثمان در این روایت فردی غیر از ابوعثمان النهدي می باشد. بزاز و طبرانی نیز همین روایت را نقل کرده‌اند (بزاز، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۲۶۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲۶).

چنانکه ملاحظه شد این روایت در برخی کتاب‌های صحاح و مشهور اهل سنت آمده و آن را صحیح دانسته و گفته‌اند جبرئیل به شکل دحیه کلبی نازل می شد و اصحاب او را می دیدند.

این روایت از نظر سند از دو جهت ضعیف است:

الف) ابوعثمان که سلیمان بن طرخان (سلیمان تیمی پدر معتمر) از وی روایت کرده، ناشناخته و مجهول است. اینکه نامش چه بوده، کجا می زیسته، چه زمانی به دنیا آمده، چه زمانی و کجا فوت کرده است، مشخص نیست.

این ابوعثمان غیر از ابوعثمان النهدی است که توثیق شده است. چنانکه برخی گفته‌اند: ابوعثمان که در سند روایت آمده غیر از ابوعثمان نهدی (توثیق شده) است. گفته شده که نام ابوعثمان - که در سند روایت آمده - سعد است که سلیمان تیمی از وی روایت کرده است. علی بن مدینی گوید: از این ابوعثمان کسی جز تیمی روایت نکرده و سند مجهول و ناشناخته است. ابوعمید آجری نیز گوید: این ابوعثمان، ابوعثمان سلی است (حافظ مزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳۴، ص ۷۶؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۷، ص ۳۹۸)

ب) سند روایت منقطع است، زیرا وی گوید نبش یعنی به من خبر داده شد، اما چه کسی به وی خبر داده، بیان نشده است. در برخی روایات نام اسامه بن زید آمده است؛ اما مشخص نیست که از اسامه بن زید بن حارثه روایت کرده باشد. احتمال دارد که این نام را افزوده باشند.

۵-۱-۲. روایت عایشه

مشاهده جبرئیل به صورت دحیه را از عایشه با چند سند روایت کرده‌اند. سند اول: حدثنا المقدم، نا عمی سعید بن عیسی، نا عبد الرحمن بن أشرس عن عبد الله بن عمر عن أخیه عبید الله بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة، أن رسول الله ﷺ سمع صوت رجل، فوثب وثبة شديدة و خرج إليه، فاتبعته، فإذا هومتكى على عرف بردونه، و إذا هو دحية الكلبي، ... قال: و رأيت؟ قلت: نعم ... قال ذاك جبريل عليه السلام أمرني أن أخرج إلى بني قريظة. قال لم يرو هذا الحديث عن عبیدالله بن عمر إلا أخوه عبدالله، و لا رواه عن عبدالله إلا عبدالرحمن بن أشرس، و روح بن عباد؛ از قول عایشه آورده‌اند پیامبر صدایی شنید و ناگهان بیرون رفت. من پشت سر آن حضرت رفتم دیدم به گردن استرش تکیه داده و آنجا دحیه کلبی است، درحالی که عمامه به سردارد. وقتی پیامبر برگشت پرسیدم با شتاب بیرون رفتی؟ و آنجا دحیه کلبی بود. فرمود شما او را دیدی؟ گفتم: بله. فرمود: او جبرئیل بود. دستورداد که به سوی بنی قریظه بروم (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۴۳؛ حاکم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۱۴؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰).

این روایت از نظر سند از دو جهت اشکال دارد:

الف) طبرانی که این حدیث را روایت کرده، گوید: این حدیث را فقط عبدالرحمن بن اشرس و روح بن عباده روایت کرده‌اند.

معلوم می‌شود که نزد وی سند دیگری نداشته است. این دو نفر ضعیف و مجهول الحال هستند (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۸۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۲۶۰). از آنجاکه روح بن عباده توثیق نشده است، یحیی بن معین گوید: من از او روایت نمی‌کنم (ر.ک: المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۹، ص ۲۴۳؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۸۸). نسایی نیز او را ضعیف دانسته است (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۸۸).

ب) همچنین در سند این روایت عبدالله بن عمر العمری قرار دارد که برخی چون نسایی و ابن مدینی و یحیی بن سعید او را ضعیف دانسته‌اند (ر.ک: المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۵، ص ۳۳۱).

۴۹

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

پژوهشی در تمثیل و تجسم فرشتگان از نگاه قرآن و روایات

سند دوم: حدثنا علي بن عبدالعزيز ثنا داود بن عمرو الضبي ثنا إبراهيم بن سليمان أبوإسماعيل المؤدب عن سعيد بن كثير مولى عمر بن الخطاب عن أبيه قال سمعت عائشة تقول:.... (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۳، ص ۳۴). همان روایت قبلی با این سند هم ذکر شده است.

در سند این حدیث داود بن عمرو الضبی بغدادی هست که در کتاب‌های تراجم توثیق نشده است. احمد حنبل از وی روایت نمی‌کرد و می‌گفت او هیچ ارزشی ندارد. أبوورزعة و أبوحاتم می‌گفتند: احادیث وی منکر است (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۲۹).
إبراهيم بن سليمان بن رزين بغدادی، نیز از مردم شام و وزیر مهدی عباسی بوده که در وثاقتش تردید است (ر.ک: المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۹۹).

افزون بر داوود، نام سعید بن کثیر مولى عمر بن خطاب که از راویان این حدیث است و همچنین نام پدرش کثیر مولى عمر بن خطاب در کتاب‌های ترجمه شده ثبت نشده است. گویا چنین شخصی وجود خارجی نداشته است.

سند سوم: حدثنا محمد بن عبدوس بن كامل السراج ثنا محمد بن عبدالله بن نمير ثنا روح بن عبادة حدثنا عبدالله قال: حدثني أبي، ثنا سفیان، عن مجالد، عن الشعبي، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة قالت: يا رسول الله، رأيتك واضعاً... (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۳،

ص ۳۶). این روایت نیز از نظر سند مردود است؛ زیرا مجالد بن سعید بن عمر بن بسطام که از عامر شعبی روایت می‌کرده، به اتفاق دانشمندان تراجم ضعیف است. درباره وی این گزارش‌ها رسیده است: هیچ ارزشی ندارد، عبدالرحمن بن مهدی از او روایت نمی‌کرد، به روایت او استدلال نمی‌شود، سخنان او دروغ و موهومات است (المزی، ۱۴۰۰، ج ۲۹، ص ۲۱۹؛ عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۳۳؛ ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۶۷؛ رازی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۳۶۲)؛ افزون بر اینکه روح بن عباده نیز مورد اعتماد نیست.

سند چهارم: أخبرنا أبو بكر أحمد بن كامل القاضي، ثنا محمد بن موسى بن حماد البربري، ثنا محمد بن إسحاق أبو عبدالله المسيبي، ثنا عبدالله بن نافع، ثنا عبدالله بن عمر، عن أخيه عبيدالله بن عمر، عن القاسم بن محمد، عن عائشة... (حاکم، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۳۷؛ بیهقی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۷۵ و ج ۸، ص ۲۹۲؛ ابوطاهر مخلص، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۲۷؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۲۳، ص ۳۵). قسمت آخر این روایت در کتاب‌های تاریخ، مغازی و غیره با همین عبارت و عبارات‌های دیگری بیان شده است (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۹۷؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۲۴؛ و ج ۷، ص ۳۷۷؛ حمیری کلاعی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۳۱ و ج ۲، ص ۱۱۳؛ سیوطی، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۱۹۸؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۶۱؛ ابن کثیر دمشقی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۹۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶۲؛ دیار بکری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۳؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۶۴).

این گزارش نیز از نظر سند ضعیف است، چون یکی از راویان آن، عبدالله بن عمر بن حفص است که در شرح حال او چنین آمده است: یحیی بن سعید او را ضعیف می‌دانست و از وی روایت نمی‌کرد (ر.ک: بخاری، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۶۸؛ عقیلی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۳۵). نسایی گوید او قوی نیست (نسائی، ۱۴۰۶، ص ۶۱). ابن جوزی گوید: سزاوار است که روایاتش ترک شود (ابن جوزی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۳۳).

همچنین محمد بن موسی بن حماد ضعیف است. ذهبی در کتاب میزان الاعتدال نام وی را آورده و نوشته است که دار قطنی گفته وی قوی نیست (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۵۱).

۵-۱-۱-۳. روایت ابن عباس

از قول ابن عباس آورده‌اند که گفته است: من جبرئیل را نزد رسول خدا ﷺ دیدم و

فکر می کردم دحیه کلبی است، اما پیامبر ﷺ فرمود او جبرئیل بود. این روایت از دو طریق از ابن عباس نقل شده است.

طریق اول: سند از طریق نخست چنین است: من طریق الحافظ أبي أحمد بن عدي، قال: حدثنا محمد بن عبدة بن حرب، حدثنا سويد بن سعيد، حدثنا حجاج بن تميم، عن ميمون بن مروان، عن ابن عباس قال: مررت بالنبی ﷺ وإذا معه جبريل ﷺ وأنا أظنه دحیة الكلبي... (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۹۸؛ سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۸).

این روایت از این طریق شایسته استدلال نیست؛ زیرا در سند این طریق، «حجاج بن تميم» قرار دارد که توثیق نشده است. دانشمندان علم رجال گفته‌اند وی ضعیف است و مورد وثوق نمی‌باشد (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۴۶۱).

در سند این روایت از این طریق «ميمون بن مروان» قرار دارد، که اولاً در اصل ميمون بن مهران است نه ميمون بن مروان، ثانياً نام وی در کتاب‌های تراجم نیامده است و مجهول می‌باشد.

۵۱

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

پژوهشی در تمثیل و تجسم فرشتگان از نگاه قرآن و روایات

طریق دوم: سند از طریق دوم چنین است: حدثنا علي بن عبدالعزيز ثنا المنهال بن بحر أبو سلمة العقيلي ثنا العلاء بن برد ثنا الفضل بن حبيب عن فرات عن ميمون بن مهران عن ابن عباس قال: مررت برسول الله ﷺ... (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۰۵۸۶/۲۳۷).

این روایت از این طریق نیز شایسته استدلال نیست؛ زیرا «فرات بن سائب» که از ميمون بن مهران روایت می‌کند ضعیف است. درباره وی گفته‌اند: روایاتش منکر است؛ وی ضعیف است؛ او را وا گذاشته‌اند (بخاری، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۹۸؛ بخاری، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۰؛ بخاری، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۳۱؛ ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۳۳؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۲۴؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۳۱). نسائی و دارقطنی او را در ضعفاء آورده و گفته‌اند متروک است (نسائی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۷؛ دارقطنی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲۷؛ ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۲۲).

ميمون بن مهران نیز در کوفه می‌زیسته و بعید است که ابن عباس را دیده باشد. افزون بر «فرات بن سائب»، «علاء بن برد» از نظر کتاب‌های تراجم ناشناخته است. «علاء بن برد» که در کتاب‌های تراجم آمده غیر از این شخص است؛ چون راوی و

استادش فرق می‌کند. «منهال بن بحر» نیز توثیق نشده است. ذهبی وی را در شمار ضعفاء آورده است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۱۹۱؛ ذهبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۳۳) و در توثیق «علی بن عبدالعزیز» نیز مطلبی در کتاب‌های تراجم نیامده است.

۵-۱-۱-۴. روایت حارثه بن نعمان

حارثه بن نعمان گوید: در جنگ حنین هنگامی که همه فرار کردند، پیامبر ﷺ فرمود: بشمارید چند نفر باقی مانده‌اند. گفتم حدود صد نفر. پس از مدتی رسول خدا ﷺ را جلو مسجد دیدم که با جبرئیل سخن می‌گوید. جبرئیل از پیامبر پرسید: ایشان چه کسی است؟ پیامبر فرمود: حارثه. جبرئیل گفت: او یکی از افرادی است که فرار نکرد. اگر سلام کرده بود جواب می‌دادم. وقتی رسول خدا ﷺ از این مطالب به من خبر داد گفتم: فکر می‌کردم او دحیه کلبی است (حلبی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۶۷).

این گزارش دو مشکل دارد؛ یکی اینکه سند ندارد، دوم اینکه، حارثه از خودش تعریف کرده است؛ از این رو اعتبار ندارد.

اینها روایاتی بودند که به صورت موردی بیان کرده‌اند که جبرئیل به صورت دحیه نزد پیامبر نازل می‌شده است و برخی اصحاب او را دیده‌اند.

۵-۱-۲. دسته دوم، روایاتی که بیانگر این نکته است که جبرئیل همیشه نزد

پیامبر ﷺ به صورت دحیه کلبی یا یک جوان خوش‌سینما نازل می‌شده است.

۵-۱-۲-۱. روایت ابن عمر

از ابن عمر روایت شده است که جبرئیل به شکل دحیه کلبی نزد پیامبر می‌آمد. قال: أخبرنا عفان بن مسلم قال: حدثنا حماد بن سلمة عن إسحاق بن سويد عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر عن النبي قال: كان جبرائيل يأتي النبي في صورة دحية الكلبية (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۸۹؛ ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۰۷؛ سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۸).

اهل سنت سند این روایت را صحیحه دانسته‌اند، اما «یحیی بن یعمر» که در سند این حدیث می‌باشد از دو جهت قابل اعتماد نیست؛ نخست اینکه، از سوی امویان قاضی

بوده است و دوم اینکه، شراب می خورده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۴۲). افزون بر این، چنین روایتی در کتاب‌های صحاح اهل سنت نقل نشده است.

۵-۲-۱-۲. روایت انس

انس گوید پیامبر فرمود: جبرئیل به شکل دحیه کلبی نزد من می آید. حدثنا أحمد بن عبد الوهاب قال حدثنا أبوالمغيرة قال حدثنا عفیر قال حدثني قتادة عن أنس أن رسول الله كان يقول: يأتيني جبريل عليه السلام على صورة دحية الكلبية... (طبرانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۰؛ طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۷؛ سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۹۸).

یکی از روایان این حدیث احمد بن عبدالوهاب است که در توثیق او سخنی نیامده است (ر.ک: المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۹۶). از دیگر روایان این حدیث «ابوعائذ عفیر بن معدان حصرمی» یا «یحصبی» یا «ابومعدان حمصی مؤذن» است که از قتاده روایت کرده است. در عدم توثیق او این گزارش‌ها رسیده است: ضعیف، منکر الحدیث، ثقه نیست، ارزش ندارد و روایاتی از پیامبر روایت می کند که واقعیت ندارد (المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۸۰).

یکی دیگر از روایان این حدیث «عفیر بن معدان» است که اهل تراجم و رجال وی را ضعیف الحدیث و منکر الحدیث و کسی که به روایت وی اعتنا نمی شود شمرده اند (ر.ک: ابن عدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۹۷؛ المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۸۰؛ رازی، ۱۳۷۲ق، ج ۷، ص ۳۶؛ عقلی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۱۳۹).

۵-۲-۱-۳. روایت جابر

روایت دیگری که در این موضوع رسیده روایت جابر است. از قول جابر آورده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: جبرئیل عليه السلام بیشترین شباهت به دحیه دارد. حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا ليث، وحدثنا محمد بن رمح، أخبرنا الليث عن أبي الزبير عن جابر، أن رسول الله صلی الله علیه و آله قال:... و رأيت جبريل عليه السلام فإذا أقرب من رأيت به شبهة دحية و

في رواية ابن رمح: دحية بن خليفة (مسلم ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۱۵۳؛ بغوی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۲۷، ابو عوانة، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ابویعلی الموصلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۷۹؛ ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۳۴؛ ابن مندة، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۷۰؛ ترمذی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴).

در سند این روایت ابوالزبیر قرار دارد که توثیق نشده است. درباره او گفته‌اند: ضعیف است، نماز را خوب نمی‌تواند انجام دهد، مالک روایات او را واگذاشته است، به روایات او استدلال نمی‌شود و روایات برخی را به برخی دیگر نسبت می‌داده است (ر.ک: المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۶، ص ۴۰۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۳۷).

اهل سنت به استناد این روایات گفته‌اند: رسول خدا جبرئیل را همیشه به شکل دحیه بن خلیفه کلبی می‌دید و فقط دوبار او را به شکل اصلی خودش دیده است. این موضوع را از قول شریح بن عبید روایت کرده‌اند.

۵-۱-۲-۴. روایت شریح بن عبید

شریح بن عبید گوید: رسول خدا ﷺ فرمود من در معراج جبرئیل را به صورت اصلی خودش دیدم و تا آن زمان به شکل اصلی خودش ندیده بودم. بیشتر موارد او را به صورت دحیه کلبی می‌دیدم.

حدثنا عبد الله بن محمد بن العباس، حدثنا سلمة، حدثنا أبو المغيرة، حدثنا صفوان بن عمرو، عن شريح بن عبيد قال: لما صعد النبي ﷺ إلى السماء فأوحى الله عز وجل... ثم رفع رأسه فرأيته في خلقه الذي خلق عليه... وكنت لا أراه قبل ذلك إلا على صور مختلفة، وأكثر ما كنت أراه على صورة دحية الكلبي... (سيوطي، درالمنثور، ج ۶، ص ۱۲۴؛ ابوالشيخ الاصفهاني، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۷۸۰).

راوی این حدیث عبدالله بن محمد بن عباس است. اگر وی همان بغدادی بزاز باشد، در کتاب‌های تراجم مطلبی در توثیقش نیامده است (خطیب، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۰۶). ذهبی نام او را در میزان الاعتدال، که ویژه راویان ضعیف است، آورده است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۴۹۳؛ ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۵۶۸).

۵-۱-۲-۵. روایت عبدالله بن عمر

در برخی روایاتی آمده است که جبرئیل به صورت انسان زیبا نزد رسول خدا ﷺ نازل می شد. مستند آن، داستانی است که ابن عمر روایت کرده است. ابن عمر نقل می کند: روزی مردی زیبا که لباس سفید بر تن و موهای سیاه داشت نزد پیامبر آمد، درحالی که آثار خستگی سفر بر چهره نداشت. زانوبه زانوی پیامبر نشست. پرسید: محمد از روز قیامت به من خبر بده (از موضوعات مختلف پرسید)... سه روز از این داستان گذشت. پیامبر پرسید: شناختید آن مرد چه کسی بود؟ عرض کردم خیر. فرمود: او جبرئیل بود آمد تا ایمان و دین و اسلام را به شما بیاموزاند. این روایت از ابن عمر دو گونه روایت رسیده است؛ یک مرتبه از قول پدرش، عمر بن خطاب روایت کرده است و مرتبه دیگر خودش روایت کرده است.

گونه اول: رواه سفیان الثوري عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر قال: بينما نحن... (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰؛ حلبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۰۸).
گونه دوم: أخبرنا إسحاق بن إبراهيم قال حدثنا النضر شميل قال أنبأنا كهمس بن الحسن قال حدثنا عبد الله بن بريدة عن يحيى بن يعمر أن عبد الله بن عمر قال حدثني عمر بن الخطاب قال بينما نحن... (نسایی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۵۲۸؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶۱).

در سند این روایت «عبدالله بن بريدة» قرار دارد. عبدالله و سلیمان فرزندان بريدة برادران دوقلو بودند و در مرو زندگی می کردند و در زمان بنی امیه قاضی آنجا بودند (ر.ک: المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۴، ص ۳۳۱)؛ از این رو در وثاقت آنها تردید نموده اند (ر.ک: ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

مشکل دیگر این روایت آن است که یک مرتبه از قول عبدالله بن عمر نقل شده است و مرتبه دیگر عبدالله بن عمر از قول پدرش روایت کرده است.

۵-۱-۲-۶. روایت ابوهریره

همین داستانی که ابن عمر روایت کرده، از قول ابوهریره نیز روایت شده است. سند

روایت ابوهریره چنین است: حدثنا يوسف بن موسى، قال: نا جرير، عن أبي فروة الهمداني، عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير، عن أبي ذر، وأبي هريرة هما قالوا: كان رسول الله ﷺ ... و إنه لجبريل و إنه لفي صورة دحية الكلبي (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۸۹؛ ابن اثير، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۹؛ بزاز ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۳۸۸؛ نسایی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۵۲۹).

این گزارش نیز قابل استدلال نیست. چنان که در پایان روایت آمده که اسناد این روایت ضعیف است و قابل استناد نیست. این گزارش قطع نظر از سند، از نظر محتوی نیز قابل اثبات نیست؛ زیرا مطالبی در این روایت آمده که بیشتر به خیال پردازی شباهت دارد تا واقعیت و با هیچ عقل و منطقی سازگار و قابل توجیه نیستند.

۵-۱-۳. از نظر عقلی

چنان که بیان شد، این گزارش ها از نظر سند ضعیف هستند و نمی توان به استناد آنها چنین موضوع مهمی را ثابت کرد؛ افزون بر ضعف سند، از نظر عقلی و محتوا نیز پذیرفتنی نیستند، زیرا:

اول: جبرئیل فرشته الهی است، تجسم وی به شکل مادی به ویژه که جز رسول خدا دیگران هم او را دیده باشند، دلیل قابل اعتمادی لازم دارد.
دوم: چه ضرورتی داشت که جبرئیل امین به صورت یک انسانی مجسم شود که سابقه کفر دارد.

سوم: جبرئیل، قرآن را بر قلب رسول خدا ﷺ نازل می کرده و قلب همان حقیقت وجودی رسول خداست که در این صورت جبرئیل تجسم نداشته است «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره، ۹۷) و «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء، ۱۹۳-۱۹۴).

چهارم. شرح حال دحیه در کتاب های تراجم به تفصیل نیامده است، درباره وی این مقدار آمده است که گویند: دحیه بن خلیفه بن فروه از مردم مدینه از قبیله خزرج بود، در اوائل هجرت مسلمان شد. وی در جنگ بدر شرکت نداشت، ولی در باقی جنگ ها حضور داشت و تا خلافت معاویه زنده بود و ساکن قریه مزه در دمشق بود. جبرئیل به

شکل ایشان نزد رسول خدا ﷺ نازل می شده است (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۸۹؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۸۹؛ المزی، ۱۴۰۰ق، ج ۸، ص ۴۷۳).

شرح حالی که از وی در کتاب‌های معجم الصحابه و تاریخ آمده بسیار مختصر است. شرح زندگی و شرکت وی در جنگ‌ها و همراهی او با رسول خدا ﷺ بیان نشده است. فقط به همین موارد اشاره شده و چند مورد معدود دیگری آمده است. از جمله گفته‌اند رسول خدا ﷺ او را نزد قیصر فرستاد و در فتح خیبر نام او آمده که از رسول خدا ﷺ خواست صفیه را به او ببخشد. در فتح شام نام او آمده است. تمام اسناد این موارد مشکل دارد (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۸۸؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹۷؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۶۱).

با این مقدار گزارش نمی توان شخصیت او را ثابت کرد؛ در نتیجه اصل وجود چنین شخصی محل تردید است، بلکه می توان گفت وی از صحابه ساختگی می باشد.

پنجم: اگر چنین مواردی که ادعا شده در زمان رسول خدا ﷺ واقع شده بود، دحیه کلبی تقدس می یافت؛ در حالی که در حد معروفین صحابه هم نیست.

ششم: بنا بر مشهور، جبرئیل مدت سیزده سال در مکه و دو سال پیش از اسلام آوردن دحیه کلبی، در مدینه نزد پیامبر نازل می شد، به شکل طبیعی خودش بود و ادعا نشده که جبرئیل در این مدت که دحیه مسلمان نشده بود به شکل شخص دیگری نازل می شده است.

هفتم: اساساً اینکه، کسی از صحابه یا غیر صحابه، فرشتگان به ویژه جبرئیل را دیده باشد، دلیلی ندارد و از موهومات است؛ زیرا جبرئیل فرشته مقرب الهی است، مقامی بس بلند دارد. انسان‌های معمولی نمی توانند فرشتگان را ببینند، چه رسد به جبرئیل امین. دیدن فرشتگان مقام بلند و شایسته‌ای می طلبد و تا خداوند اجازه ندهد، تحقق نمی یابد. این موضوع ویژه انبیا و امامان معصوم علیهم السلام بوده است.

هشتم: در ادیان گذشته نیز سابقه نداشته و روایت نشده که جبرئیل به صورت مستمر و مکرر به شکل انسانی نزد پیامبران پیشین نازل شده و وحی را آورده باشد. تنها درباره

حضرت ابراهیم علیه السلام یک مورد بوده که به نظر می‌رسد ویژه همان موضوع بوده و تعمیم نداشته است.

نهم: فرشتگان از مجردات هستند و بر اینکه می‌توانند به شکل مادی و به صورت انسانی تجسم یابند، دلیل روشنی وجود ندارد.

۵-۲. روایات شیعه

روایاتی که در کتاب‌های اهل سنت آمده، در کتاب‌های شیعه نیامده است؛ هر چند که برخی آنها را پذیرفته‌اند. از نظر شیعه فرشتگان و روح نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام به طور مکرر نازل می‌شده‌اند، چنان که در قرآن به صراحت بیان شده است و امامان معصوم علیهم السلام با فرشتگان سخن می‌گفتند. روایات بسیاری در این خصوص رسیده است. کلینی دو فصل از کتاب کافی را به همین موضوع اختصاص داده است (کلینی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۴۲). از این روایات استفاده می‌شود که فرشتگان نزد معصومین علیهم السلام نازل و مشاهده می‌شده‌اند؛ اما چگونگی مشاهده آنها در روایات به صراحت بیان نشده است. این مطلب مسلم است که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام باطن و ملکوت جهان را مشاهده می‌کردند که از جمله فرشتگان بودند. این موضوع غیر از تجسم فرشتگان است که با چشم مادی بتوان دید. فقط کسانی که چشم برزخی دارند و باطن جهان را مشاهده می‌کنند می‌توانند فرشتگان را با اذن خداوند ببینند؛ اما برای افراد عادی چنین چیزی امکان پذیر نیست.

نتیجه‌گیری

از مطالبی که بیان شد روشن می‌شد که فرشتگان تجسم نمی‌یابند و فقط برای کسانی قابل مشاهده هستند که چشم برزخی دارند و می‌توانند باطن و حقیقت جهان را مشاهده کنند. تجسم فرشته در داستان حضرت مریم، حضرت ابراهیم و حضرت لوط و ویژه آنها بوده و جز آنها کسان دیگری ندیده‌اند. اما روایاتی که ادعا شده جبرئیل به صورت دحیه

بن خلیفه نزد رسول خدا ﷺ نازل می شد و اصحاب می دیدند، از نظر سند ضعیف است و از نظر عقل نیز قابل اثبات نیست و ضرورتی نداشته که جبرئیل به صورت دحیه یا یک انسان دیگری نازل شود. در ادیان گذشته نیز چنین چیزی روایت نشده و سابقه نداشته است. از نظر شیعه، فرشتگان نزد امامان معصوم علیهم السلام مکرر نازل می شدند و معصومین آنها را مشاهده کرده و با آنها گفت و گو می نمودند؛ چون پیامبر و معصومین باطن و حقیقت معنوی جهان را می دیدند و این مشاهده با چشم مادی نبوده است که بتوان تعمیم داد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد عز الدين. (١٤١٥ق). أسد الغابة (ج ٢ و ٤). بيروت: دار الكتب العلمية.
٢. ابن جوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن. (١٤٠٦ق). الضعفاء و المتروكون (ج ٢ و ٣). بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد. (١٣٩٠ق). لسان الميزان (ج ٤). بيروت: مؤسسة الأعلمي.
٤. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. (١٤١٩ق). المسند (ج ٢). بيروت: عالم الكتب.
٥. ابن سعد، محمد. (١٤١٠ق). الطبقات الكبرى (ج ٤). بيروت: دار الكتب العلمية.
٦. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. (١٤١٢ق). الاستيعاب (ج ٢). بيروت: دار العجيل.
٧. ابن عدي، عبد الله بن عدي بن عبد الله. (١٤٠٩ق). الكامل في ضعفاء الرجال (ج ٧ و ٨). بيروت: دار الفكر.
٨. ابن كثير دمشقي، اسماعيل بن عمرو، (بي تا). البدايه و النهايه (ج ٤). بيروت: دار الكفر.
٩. ابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق. (١٤٠٦ق). الإيمان (ج ٢). بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٠. ابو الشيخ الاصفهاني، أبو محمد عبد الله بن محمد. (١٤٠٨ق). العظمة (ج ٢). الرياض: دار العاصمة.
١١. ابوطاهر محلّص، محمد بن عبد الرحمن بن العباس. (١٤٢٩ق). المخلصيات (ج ٢). قطر: وزارة الأوقاف.
١٢. أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفراييني. (١٤١٩ق). مستخرج أبي عوانة (ج ١). بيروت: دار المعرفة.

٤٠
مُطالعة
سنة
سال پنجم، شماره سوم، پاییز ١٤٠٢ (پیاپی ١٧)

۱۳. أبويعلى، أحمد بن علي الموصلي. (۱۴۰۴ق). مسند (ج ۴). دمشق: دارالمأمون.
۱۴. بخارى، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (۱۳۹۶ق). الضعفاء الصغير (ج ۱). حلب: دارالوحي.
۱۵. بخارى، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (۱۴۰۶ق). التاريخ الصغير (ج ۲). بيروت: دارالمعرفة.
۱۶. بخارى، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (بی تا). التاريخ الكبير (ج ۲ و ۷). ديار بكر: المكتبة الإسلامية.
۱۷. بخارى، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. (۱۴۰۱ق). صحيح البخارى (ج ۶). بيروت: دارالفكر.
۱۸. بزار، أبو بكر أحمد بن عمرو. (۱۴۰۹ق). مسند البزار مكتبة العلوم والحكم (ج ۷ و ۹). المدينة المنورة.
۱۹. بغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. (۱۴۰۳ق). شرح السنة (ج ۷). دمشق، بيروت: المكتب الإسلامي.
۲۰. بيهقي، أحمد بن الحسين. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوة (ج ۴، ۵ و ۸). بيروت: دارالكتب العلمية.
۲۱. بيهقي، أحمد بن الحسين. (۱۴۱۰ق). شعب الايمان (ج ۵). بيروت: دارالكتب العلمية.
۲۲. ترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. (بی تا). الشمائل المحمدية (ج ۱). بيروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. جعفری، یعقوب. (بی تا). کوثر (ج ۶). بی جا: بی نا.
۲۴. حافظ مزي، يوسف بن عبدالرحمن. (۱۴۱۵ق). تهذيب الكمال في اسماء الرجال (ج ۳۴). بيروت: مؤسسه الرساله.
۲۵. حاكم نيشابورى، أبو عبدالله محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). المستدرک (ج ۳ و ۴). بيروت: دارالكتب العلمية.
۲۶. حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان (ج ۳، محقق: محمد باقر بهبودی). تهران: کتاب فروشی لطفی.

۲۷. حلبی، علی بن ابراهیم بن أحمد. (۱۴۲۷ق). السیرة الحلبیة (ج ۱ و ۳). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۸. حمیری کلاعی، ابوالریع. (۱۴۲۰ق). الاکتفاء بما تضمنه من مغازی رسول الله و الثلاثة الخلفاء (ج ۱ و ۲). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۹. خطیب، ابوبکر أحمد بن علی البغدادی. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۰. خمینی، روح الله (امام خمینی). (۱۳۷۸). شرح جهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۳۱. دارقطنی، الحسن علی بن عمر. (۱۴۰۳ق). الضعفاء والمتروکین. المدینة: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
۳۲. دیاربکری، حسین بن محمد بن الحسن. (بی تا). تاریخ الخمیس (ج ۱). بیروت: دارصادر.
۳۳. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۲ق). میزان الاعتدال (ج ۲، ۳، ۴ و ۷). بیروت: دار المعرفة.
۳۴. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۷ق). تاریخ الإسلام (ج ۴). بیروت: دارالکتب العربی.
۳۵. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۳ق). سیر أعلام النبلاء (ج ۴). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۶. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۸ق). المغنی فی الضعفاء (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۷. رازی، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۷۲ق). الجرح والتعدیل (ج ۷ و ۸). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
۳۹. سلطانی بیرامی، اسماعیل. (۱۳۹۲). تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته. قرآن شناخت، ۶ (۱۲)، صص ۴۱-۶۲.
۴۰. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر. (۱۴۰۵ق). الخصائص الكبرى (ج ۱، ۲ و ۱۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر. (بی تا). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج ۶). بیروت: دار المعرفة.

۴۲. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة (ج ۷). بيروت: دار احياء التراث العربي.
۴۳. طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۳۹۷ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۱، ۷، ۱۴ و ۱۷). بيروت: دار الكتب.
۴۴. طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۴۱۵ق). بدايه الحكمة (چاپ دوازدهم). قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۴۵. طباطبائي، سيد محمد حسين. (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحيدية. بيروت: مؤسسة النعمان.
۴۶. طبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. (۱۴۱۵ق). المعجم الاوسط (ج ۱، ۸ و ۱۰). القاهرة: دار الحرمين.
۴۷. طبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. (بی تا). المعجم الكبير (ج ۱ و ۲۳). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۴۸. طبرسي، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البيان في تفسير القرآن (ج ۶). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۹. عقیلی، أبو جعفر محمد بن عمرو. (۱۴۰۴ق). الضعفاء الكبير (ج ۱، ۴ و ۷). بيروت: دار المكتبة العلمية.
۵۰. فخر رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن. (۱۴۲۰ق). مفاتيح الغيب (ج ۱۱). بيروت: دار إحياء التراث.
۵۱. قاضي عياض، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي. (۱۴۰۹ق). الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ج ۱). بيروت: دار الفكر.
۵۲. كليني، محمد بن يعقوب. (۱۴۰۵ق). كافي (ج ۱). بيروت: دار الاضواء.
۵۳. مجلسي، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۱۱ و ۵۶). بيروت: دار احياء التراث العربي.
۵۴. المزني، يوسف بن عبد الرحمن. (۱۴۰۰ق). تهذيب الكمال (ج ۱، ۲، ۸، ۹، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۶ و ۲۹). بيروت: مؤسسة الرسالة.

۵۵. مسلم نیشابوری. (بی تا). الجامع الصحیح (صحیح مسلم). (ج ۷). بیروت: دارالفکر.
۵۶. مسلم، أبوزکریا یحیی بن شرف النووی. (۱۳۷۴ق). صحیح مسلم، شرح نووی (ج ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۵۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). مشکات (مجموعه آثار، ج ۳۳ آموزش فلسفه). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۵۸. مقریزی، أحمد بن علی بن عبدالقادر. (۱۴۲۰ق). امتاع الاسماع (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة.
۵۹. نسائی، أبو عبدالرحمن أحمد. (۱۴۰۶ق). الضعفاء والمتروکین (ج ۱ و ۶). بیروت: دارالمعرفة.
۶۰. نسائی، أبو عبدالرحمن أحمد. (۱۴۱۱ق). سنن الکبری (ج ۶). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۱. واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازی (ج ۱). بیروت: اعلمی.

References

*The Holy Qur'an

1. Abu al-Sheikh al-Isfahani, A. (1988). *Al-Azama* (Vol. 2). Riyadh: Dar al-Asimah. [In Arabic]
2. Abu Awana, Y. (1998). *Mustakhraj Abi Awana* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
3. Abu Tahir al-Mukhlis, M. (2008). *Al-Mukhlisiyyat* (Vol. 2). Qatar: Ministry of Awqaf. [In Arabic]
4. Abu Ya'la, A. (1984). *Musnad* (Vol. 4). Damascus: Dar al-Ma'mun. [In Arabic]
5. Al-Baghawi, A. (1983). *Sharh al-Sunnah* (Vol. 7). Damascus, Beirut: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
6. Al-Bayhaqi, A. (1985). *Dala'il al-Nubuwwah* (Vols. 4, 5, 8). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
7. Al-Bayhaqi, A. (1990). *Shu'ab al-Iman* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
8. Al-Bazzar, A. (1988). *Musnad al-Bazzar* (Vols. 7, 9). Madinah: Maktabat al-Ulum wal-Hikam. [In Arabic]
9. Al-Daraqutni, A. (1983). *Al-Du'afa wal-Matrukin*. Madinah: Journal of the Islamic University of Madinah. [In Arabic]
10. Al-Hafiz al-Mizzi, Y. (1995). *Tahdhib al-Kamal fi Asma' al-Rijal* (Vol. 34). Beirut: Al-Resalah Foundation. [In Arabic]
11. Al-Hakim al-Neishapuri, A. (1991). *Al-Mustadrak* (Vols. 3, 4). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
12. Al-Tirmidhi, A. (n.d.). *Al-Shama'il al-Muhammadiyyah* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]
13. Aqili, A. (1983). *Al-Du'afa' al-Kabir* (Vols. 1, 4, 7). Beirut: Dar al-Maktabah al-Ilmiyyah. [In Arabic]
14. Bukhari, M. (1976). *Al-Du'afa al-Saghir* (Vol. 1). Aleppo: Dar al-Wa'i. [In Arabic]
15. Bukhari, M. (1981). *Sahih al-Bukhari* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

16. Bukhari, M. (1986). *Al-Tarikh al-Saghir* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
17. Bukhari, M. (n.d.). *Al-Tarikh al-Kabir* (Vols. 2, 7). Diyarbakir: Al-Maktaba al-Islamiyya. [In Arabic]
18. Dhahabi, M. (1998). *Tarikh al-Islam* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
19. Dhahabi, M. (2001). *Al-Mughni fi al-Du'afa'* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
20. Dhahabi, M. (2003). *Mizan al-I'tidal* (Vols. 2, 3, 4, 7). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
21. Dhahabi, M. (2006). *Sir A'lam al-Nubala* (Vol. 4). Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
22. Diyarbakri, H. (n.d.). *Tarikh al-Khamis* (Vol. 1). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
23. Fakhr al-Razi, A. (n.d.). *Mafatih al-Ghayb* (Vol. 11). Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]
24. Halabi, A. (2006). *Al-Sira al-Halabiyya* (Vols. 1, 3). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
25. Himyari al-Kala'i, A. (1999). *Al-Iktifa bima Tadammanahu min Maghazi Rasul Allah wa al-Thalatha al-Khulafa* (Vols. 1, 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
26. Hosseini Hamedani, S. (1984). *Anwar Derakhshan* (Vol. 3, M. B. Behbudi, Ed.). Tehran: Lotfi Bookshop. [In Persian]
27. Ibn Abd al-Barr, A. (1991). *Al-Isti'ab* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Jail. [In Arabic]
28. Ibn Adi, A. (1988). *Al-Kamil fi Du'afa al-Rijal* (Vols. 7, 8). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
29. Ibn al-Athir, A. (1995). *Asad al-Ghabah* (Vols. 2, 4). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
30. Ibn al-Jawzi, J. (1986). *Al-Du'afa wa al-Matrukun* (Vols. 2, 3). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
31. Ibn Hajar, A. (1970). *Lisan al-Mizan* (Vol. 4). Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]

32. Ibn Hanbal, A. (1998). *Al-Musnad* (Vol. 2). Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]
33. Ibn Kathir al-Dimashqi, I. b. A. (n.d.). *Al-Bidaya wa al-Nihaya* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kufr. [In Arabic]
34. Ibn Manda, A. (1986). *Al-Iman* (Vol. 2). Beirut: Al-Resalah Foundation. [In Arabic]
35. Ibn Sa'd, M. (1990). *Al-Tabaqat al-Kubra* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
36. Jafari, Y. (n.d.). *Kawthar* (Vol. 6). n.p. [In Persian]
37. Khatib, A. (1996). *Tarikh Baghdad*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
38. Khomeini, R. (1999). *Forty Hadith Commentary*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
39. Kulayni, M. (1985). *Al-Kafi* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Adwa'. [In Arabic]
40. Majlesi, M. B. (1981). *Bihar al-Anwar* (Vols. 11, 56). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
41. Mazzi, Y. (1982). *Tahdhib al-Kamal* (Vols. 1, 2, 8, 9, 14, 15, 20, 26, 29). Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
42. Mesbah Yazdi, M. T. (2007). *Meshkat* (Collection of Works, Vol. 33, Education Philosophy). Qom: Mu'assasah Amuzesh Falsafi va Pajooheshi Am. [In Persian]
43. Muqrizi, A. (2003). *Imtia' al-Asma'* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
44. Muslim Neishaburi. (n.d.). *Al-Jami' al-Sahih (Sahih Muslim)* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
45. Muslim, A. (1954). *Sahih Muslim, Sharh Nawawi* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
46. Nasa'i, A. (1986). *Al-Du'afa' wa al-Matrukin* (Vols. 1, 6). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
47. Nasa'i, A. (1991). *Sunan al-Kubra* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]

48. Qazi Ayad, A. (1989). *Al-Shifa bi Tarif Huquq al-Mustafa* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
49. Raghīb Isfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Ilm. [In Arabic]
50. Razi, A. (1993). *Al-Jarh wa-al-Ta'dil* (Vols. 7, 8). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
51. Sadr al-Muta'allihin, M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah* (Vol. 7). Beirut: Dar Ahya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
52. Sultani Beirami, I. (2013). Tamthil Farishtah dar Shakl Insan az Didgah-i 'Allamah Tabataba'i. *Quran studies*, 6(12), pp. 41-62. [In Persian]
53. Suyuti, A. (1984). *Al-Khasais al-Kubra* (Vols. 1, 2, 11). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
54. Suyuti, A. (n.d.). *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi-al-Mathur* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
55. Tabarani, A. S. (1996). *Al-Mu'jam al-Awsat* (Vols. 1, 8, 10). Cairo: Dar al-Haramayn. [In Arabic]
56. Tabarani, A. S. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Kabir* (Vols. 1, 23). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
57. Tabari, F. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 6). Tehran: Intisharat Nasir Khosrow. [In Arabic]
58. Tabatabai, S. M. H. (1999). *Al-Risalah al-Tawhidiyah*. Qom: Mu'assasah al-Nu'man. [In Persian]
59. Tabatabai, S. M. H. (2013). *Bidayat al-Hikmah (Selected Chapters)*. Qom: Mu'assasah al-Nu'man. [In Persian]
60. Tabatabai, S. M. H. (2018). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 1, 7, 14, 17). Beirut: Dar al-Kutub. [In Arabic]
61. Waqidi, M. (1988). *Al-Maghazi* (Vol. 1). Beirut: A'alami. [In Arabic]

Monotheistic Insight and Its Functions in Interpretation of the Qur'an, with an Emphasis on the Interpretive Views of Ayatollah Alavi Sabzevari

Javad Salmanzadeh¹

Received: 26/01/2023

Accepted: 16/01/2024



Abstract

The monotheistic insight, as the most fundamental theoretical concept, has constructive effects in various aspects of life, and its absence will lead to detrimental consequences. Considering the importance and high status of this concept, the present research tries to deal with its effects in the field of interpretation by introducing this insight as a fundamental and very effective concept. This research, using library and documentary methods, has gathered notes from the interpretive works of Ayatollah Alavi Sabzevari. Through description and analysis of these notes, it has concluded that the monotheistic perspective leaves significant and influential impacts on the field of interpretation. It directs the interpreter's mind towards the most important concepts such as 'divine servitude,' 'monotheistic lordship,' 'priority of religion,' 'guardianship,' 'sincerity,' 'orientation towards the Hereafter,' 'spirituality,' 'faithfulness,' 'justice,' 'sanctity of Quranic words,' and so forth."

Keywords

Monotheism, Monotheistic belief, Fundamental concepts, Divine servitude, Religiosity.

1. Assistant Professor, Qur'an and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.
j.salmanzadeh@hsu.ac.ir.

* Salmanzadeh, J. (1402 AP). Monotheistic Insight and Its Functions in Interpretation of the Qur'an, with an Emphasis on the Interpretive Views of Ayatollah Alavi Sabzevari. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(17), pp. 68-100. <https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.65652.1248>.

الرؤية التوحيدية ووظائفها في التفسير مع التركيز على آراء آية الله العلي السبزواري التفسيرية

جواد سلمان زاده^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠١/٢٤ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠١/١٦

الملخص

إنّ الرؤية التوحيدية، في مقام المفهوم النظري الأساسي لها آثار بناءة في مختلف مجالات الحياة، وغيابها سيؤدّي إلى نتائج ضارة وعواقب وخيمة. ونظرًا لأهمية هذا المفهوم ومكانته العالية، يحاول هذا البحث متابعة آثاره في مجال التفسير من خلال تعريف هذه الرؤية كمفهوم أساسي وفعال للغاية. وقام الباحث في هذه الدراسة بجمع مذكرات وملاحظات من آراء آية الله العلي السبزواري التفسيرية باتباع المنهج الوصفي الوثائقي والمكتبي وقد توصل من خلال وصفها وتحليلها إلى أنّ الرؤية التوحيدية تترك آثارًا كثيرة ومهمة في مجال التفسير وتقود عقل المفسر إلى أهم المفاهيم مثل «التركيز على الله»، و«توحيد الربوبية»، و«أولوية الدين»، و«الالتزام بالولاية»، و«الإخلاص»، و«الاعتقاد بالمعاد»، و«التوجّه الروحي»، و«التوجّه الإيماني»، و«الالتزام بالحق»، و«قداسة الألفاظ القرآنية».

الكلمات المفتاحية

التوحيد، الاعتقاد بالتوحيد، المفاهيم الأساسية، التركيز على الله، الالتزام بالدين.

١. الأستاذ المساعد، علوم القرآن والحديث، جامعة الحكيم السبزواري، سبزوار، إيران. j.salmanzadeh@hsu.ac.ir

* سلمان زاده، جواد (٢٠٢٣م). الرؤية التوحيدية ووظائفها في التفسير مع التركيز على آراء آية الله العلي السبزواري التفسيرية. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٧)، صص ٦٨-١٠٠.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.65652.1248>

بینش توحیدی و کارکردهای آن در تفسیر با تکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله علوی سبزواری

جواد سلمان‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶



چکیده

بینش توحیدی در جایگاه بنیادی‌ترین مفهوم نظری، آثار سازنده‌ای در ساحات گوناگون زندگی دارد و نبود آن، باعث پیامدهای زاینباری خواهد شد. نظر به اهمیت و جایگاه والای این مفهوم، پژوهش حاضر در صدد است با معرفی این بینش به‌عنوان مفهومی بنیادی و بسیار اثرگذار، آثار آن را در ساحات تفسیر پیگیری کند. این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و اسنادی، یادداشت‌هایی را از برگه‌های تفسیری آیت‌الله علوی سبزواری گردآوری کرده و با توصیف و تحلیل آنها بدین نتیجه رسیده است که بینش توحیدی آثاری زیاد و مهم در ساحات تفسیر بر جای می‌گذارد و ذهن مفسر را به‌سوی مهم‌ترین مفاهیم چون «خدامحوری»، «ربوبیت توحیدی»، «اولویت‌مندی دین»، «ولایت‌مداری»، «اخلاص»، «آخرت‌مداری»، «معنویت‌مداری»، «ایمان‌مداری»، «حق‌مداری»، «تقدس الفاظ قرآن» و ... گرا می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

توحید، بینش توحیدی، مفاهیم بنیادی، خدامحوری، دین‌مداری، آرای تفسیری، آیت‌الله علوی سبزواری.

۱. استادیار، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. salmanzadeh@hsu.ac.ir

* سلمان‌زاده، جواد. (۱۴۰۲). بینش توحیدی و کارکردهای آن در تفسیر با تکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله علوی سبزواری. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۷)، صص ۶۸-۱۰۰.

<https://Doi.org/10.22081/IQSS.2024.65652.1248>.

مقدمه و بیان مسئله

مفسر می‌تواند تفسیر قرآن را از زوایا و دریچه‌های گوناگونی چون: انسانی، دنیوی، اخروی، ولایی، توحیدی و ... ارائه دهد. بدین معنا که با گزینش هر یک از زوایای مذکور، مفسر آیات قرآن را از آن زاویه می‌بیند و تفسیری با همان رنگ و بو نشان خواهد داد. برای نمونه، مفسر انسان‌مدار، آیات قرآن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که منافع و جایگاه انسان در دنیا، آخرت یا هر دو تأمین و ارتقا یابد و مفسر آخرت‌محور، آیات قرآن را با ادبیاتی تفسیر خواهد کرد که آخرت انسان را تأمین کند؛ بنابراین زاویه دید تا اندازه زیادی تفسیر مفسر را جهت‌دهی می‌کند و الفاظ و محتوای تفسیری او را دستخوش تغییر قرار می‌دهد.

نظر به اهمیت زاویه دید، این نوشته بر آن است تا گرایش تفسیری و زاویه دید توحیدی را در پارادایم و ساحت تفسیر بررسی کند و کارکردهای این زاویه دید را در این ساحت علمی تبیین نماید.

جهت رسیدن بدین هدف، نخست لازم است، زاویه دید توحیدی تعریف و تبیین گردد تا بستر لازم برای شناسایی کارکردهای آن در پارادایم تفسیر فراهم گردد. سپس، شناسایی این کارکردها در آثار تفسیری آیت‌الله علوی سبزواری پی‌جویی می‌شود تا هم‌لیستی از کارکردهای زاویه دید توحیدی و بینش توحیدی مطرح گردد و فراتر از آن، شخصیت توحیدی این مفسر با اخلاص و گرانبهر رونمایی شود.

۱. پیشینه

مفهوم زاویه دید و بینش توحیدی، تا کنون کمتر مورد توجه پژوهش‌گران بوده است و به‌ویژه این زاویه دید در ساحت تفسیر به قلم پژوهش‌نیامده است. پژوهش‌های نزدیک و مرتبط با این پژوهش عبارتند از:

الله‌شناسی (حسینی طهرانی، ۱۴۲۲ق)، توحید (مصباح یزدی، ۱۳۶۷)، بنیاد توحید (حجازی، ۱۳۵۹)، ابعاد جهان‌بینی توحیدی قرآن (صادقی، ۱۳۵۹)، الگوهای روان‌درمانی یکپارچه با معرفی درمان یکپارچه توحیدی (شریفی‌نیا، ۱۳۹۱)، جهان‌بینی توحیدی (محمود مصطفی، ۱۳۵۹)، دیدگاه

توحیدی (ایزدی، ۱۳۷۰)، جهان‌بینی توحیدی (مطهری، ۱۳۷۷)، توحید داروی دردها (وکیلی، ۱۳۹۷)، سلوک توحیدی (وکیلی، ۱۴۰۱).

اما اخیراً دو پژوهش انجام شده که نزدیکی و ارتباط بیشتری با این پژوهش دارند که تفاوت میان آن‌ها در ادامه بیان شده است:

«کارکردهای باور توحید عبادی در زندگی از دیدگاه آیات و روایات» (صدیقی، ۱۳۹۲) که این نوشته کوتاه و پرمحتوا، کارکردهای توحید عبادی را در دو دسته فردی و اجتماعی بیان کرده است. مهم‌ترین کارکردهای مورد توجه در این نوشتار عبارتند از: تربیت الهی، ترک منیت‌ها، سالم ماندن از گناهان، آرامش روان، فراموش نکردن یاد خدا، لطافت قلب، خوف از خدا، حکمت و بصیرت، نزول رزق الهی، اقتدار اجتماعی، وحدت و ...

این پژوهش با وجود ارتباط موضوعی و دستاوردی با پژوهش مذکور، تفاوت‌های قابل توجهی میان آن دو وجود دارد. از مهم‌ترین تفاوت‌ها، تفاوت در عنوان و مسئله پژوهش است که این پژوهش متمرکز بر بینش و زاویه دید توحیدی است که ماهیتی بینشی و اعتقادی دارد؛ درحالی که پژوهش مذکور متمرکز بر توحید عبادی است که از آن به اخلاص یاد می‌شود و ماهیتی رفتاری و عملی دارد. همین تفاوت اساسی، خروجی‌ها و دستاوردهای دو پژوهش را تا اندازه زیادی از هم جدا کرده است.

«بررسی جلوه‌های توحید در قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی» (کلاترزاده، ۱۳۹۷) که این مقاله با ذکر مقدماتی در مورد توحید، اقسام توحید را برشمرده است و توحید عملی را به‌عنوان سرنوشت‌سازترین قسم توحید به بررسی گذاشته است و جلوه‌های آن را توصیف کرده است. برخی مطالب این مقاله، در زمینه توحید نظری و بینش توحیدی و اهمیت آن است که در این پژوهش قابل استفاده می‌باشد. اما به بینش توحیدی و کارکردهای آن توجه ویژه ندارد و به‌طور خاص بدان نپرداخته است.

۲. روش پژوهش

در این پژوهش، از روش کتابخانه‌ای و اسنادی استفاده شده است. بدین ترتیب که

نخست، بر گه‌های تفسیری آیت‌الله علوی مطالعه شد تا کارکردهای بینش توحیدی شناسایی گردد و پس از گردآوری کارکردها، این کارکردها تبیین و تشریح گشتند و با تفاسیر مشابه دیگر مقایسه شدند.

۳. مفهوم‌شناسی

در این پژوهش، لازم است دو مفهوم «بینش توحیدی» و «آیت‌الله علوی سبزواری» توصیف و تبیین گردند.

۱-۳. بینش توحیدی

در برابر بینش شرک‌گرایانه، انسان‌مدارانه (اومانیسیم)، التقاطی، ظاهری‌گری (صوری) و باطنی‌گری، بینشی در آموزه‌های اسلامی و کتاب قرآن به نام بینش توحیدی معرفی می‌گردد که دارای سه شاخص جامعیت، مانعیت و تمرکز بر الله (الله‌مداری) است. این بینش جامعیت دارد و دیگر بینش‌های صادق و حق را شامل می‌شود و با برخورداری از ویژگی مانعیت، فاقد دیگر بینش‌های کاذب است. مهم‌ترین شاخص بینش توحیدی، تمرکز آن بر حضرت حق است و ما سوی الله را وابسته و نیازمند به الله تعالی لحاظ می‌کند و هیچ موجودی را مستقل و جدای از الله تعالی در نظر نمی‌گیرد. در این بینش کارآمد و انسان‌ساز، خدای متعال به‌عنوان تنها موجود شایسته معبودبودن انتخاب می‌شود و دیگر موجودات، هویتشان را در نحوه ارتباط با این موجود باز می‌یابند. ارتباط خوب و مناسب با خدای متعال، به آن‌ها هویت حقیقی و ایمانی می‌بخشد و ارتباط بد و نامناسب با خدای متعال، هویتی باطل و کافرانه برای آن‌ها به دست می‌دهد. به‌عنوان مثال، در این نوع بینش، انسانی ارزشمند تقلی می‌شود که خدایی باشد (میرباقری، ۱۳۹۴، ص ۵).

وحدت و اتحادی که در این بینش وجود دارد و بینش توحیدی بر پایه آن استوار است، تمام قوا و سرمایه‌ها را در تک مسیر توحید به کار می‌اندازد و تجمع قوا در یک مسیر، نتیجه و دستاوردی شایانی حاصل خواهد آورد.

در بینش توحیدی، فقط اعتقاد به خالقیت مطرح نیست و اعتقاد به ربوبیت اجمالی نیست (وکیلی، ۱۴۰۰، ص ۲۲)، بلکه فراتر از آن، خدای متعال در خالقیت، ربوبیت، الوهیت، علم، هدایت، قدرت، رزق و در همه چیز یگانه است. فقط و فقط اوست و دیگران همه آیینیه او هستند (وکیلی، ۱۴۰۰، ص ۴۷)؛ از این رو موحد با بینش توحیدی، خدای متعال را در تمام کمالات و همه خوبی‌ها تک و یگانه دانسته است و هر کمال و خیر و رحمتی را از آن خدا می‌داند. او این حقیقت را دائماً از قلب خود می‌گذراند و خداوند را در جای جای زندگی خود جا می‌دهد (وکیلی، ۱۴۰۰، ص ۲۲) تا جایی که همه مشغولیت و اشتغالش، توجه به امر و نهی خدا خواهد شد «وجمله اشتغاله فیما أمره الله تعالی به ونهاه عنه» (طبرسی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۶۳) و به انقطاع از ما سوی الله می‌رسد «تفرغت لطاعة الله» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۶).

با توجه به آنچه گذشت، بینش توحیدی بهترین زاویه دید است که حقیقی‌ترین، جامع‌ترین و مفیدترین کارکردها و تصاویر را به دست می‌دهد؛ از این رو بایسته است که این زاویه دید در همه حوزه‌ها و ساحات زندگی مورد توجه قرار گیرد تا بتوان از کارکردهای آن بهره وافی را کسب کرد.

۲-۳. آیت‌الله علوی سبزواری

آیت‌الله سیدمحمدحسن علوی سبزواری در تاریخ ۲۸ رمضان ۱۳۴۹ق در سبزواری در بیت علم و معنویت متولد شد. والدین ایشان از خاندان علمی و سادات بودند. ایشان در همان نوجوانی، دروس حوزه را آغاز کردند و پس از تکمیل مقداری از ادبیات عرب، کلام و حدیث، دروس تخصصی حوزه چون: لمعه، مکاسب، رسائل و کفایه را نزد آیت‌الله شیخ محمدتقی عندلیبی و آیت‌الله میرزا حسن سیادتی آموختند.

در سال ۱۳۷۷ق (مصادف با ۱۳۳۶ش) به قم عزیمت کردند و مجدداً برخی دروس را دوباره فراگرفتند و بقیه مکاسب و کفایه را نزد آیات عظام میرزا علی فیض مشکینی اردبیلی، میرزا محمد مجاهدی تبریزی و سیدمحمدباقر سلطانی طباطبایی بروجردی آموختند.

آن گاه ۶ سال در درس خارج فقه و اصول امام خمینی علیه السلام حاضر شده و پس از تبعید ایشان به عراق، از سال ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۷ به مدت ۵ سال از درس خارج فقه آیت الله العظمی سیدمحمد رضا گلپایگانی علیه السلام استفاده کردند. دیگر استادان خارج ایشان عبارتند از: آیت الله حاج سیدمحمد محقق داماد، آیت الله سید کاظم شریعتمداری، آیت الله شیخ مرتضی حائری یزدی و آیت الله میرزا هاشم آملی.

آیت الله علوی سبزواری، شرح منظومه را نیز نزد آیت الله شیخ جعفر سبحانی تبریزی آموختند و اسفار ملاصدرا را در محضر آیت الله شهید دکتر مفتاح و علامه طباطبایی فرا گرفتند. در سال ۱۳۸۷ق (مصادف با سال ۱۳۴۷ش) به سبزواری مراجعت کردند و پس از اقامت در وطن، به وظایف دینی همچون: تدریس، اقامه جماعت و رسیدگی به امور دینی مردم - از جمله اخذ وجوهات شرعی و رساندن آن به موارد مصرف مقرر شرعی آنها - اشتغال ورزیدند و از بسیاری از عالمان و مراجع تقلید اجازه روایت، امور حسبه، و کالت و نمایندگی داشتند.

آیت الله علوی سبزواری، عالمی ربانی، مؤدب، خوش اخلاق، متواضع، مهربان، صمیمی، مردمی بود که اخلاقی اجتماعی داشت. ایشان دغدغه دینی داشت و به امور مذهبی و دینی مردم می رسید و مورد توجه عموم مردم سبزواری بود.

روزبه روز بر موقعیت اجتماعی و محبوبیتش افزوده می شد، تا آنجا که عالم اول سبزواری و مرد شماره یک معنوی سبزواری به شمار می رفت. ایشان بسیار خوش حافظه و خوش گنده بود و کسی از مجالست با ایشان، احساس کسالت و خستگی نمی کرد.

وی در مبارزات مردم سبزواری علیه حکومت دیکتاتوری و ستمگر پهلوی دوم، همراه با مراجع معظم تقلید شیعه، از پیشگامان و فعالین انقلاب سبزواری بود. منزلش پایگاه انقلابیون بود. وی قبل و پس از انقلاب، در غم و شادی مردم سبزواری شریک بود.

اعزام مبلغ دینی به شهر سبزواری و روستاهای اطراف در ماه محرم، صفر و رمضان از فعالیت های دینی ایشان بود. در منزل وی، همیشه به روی همگان باز بود و منزلش، پناهگاه مردم بود. مردم سبزواری، با درگذشت ایشان، محبوب ترین عالم دینی خود را طی سالیان بسیار از دست دادند. آیت الله علوی سبزواری روز چهارشنبه اول بهمن ۱۳۹۹

هجری شمسی در گذشتند و به رحمت ایزدی پیوستند (نک: برگه‌های دست‌نوشته آیت‌الله علوی؛ <http://www.hsu.ac.ir/alavi>؛ <http://jahedkhabar.ir/?p=71363>).

جامعیت علمی ایشان و تبحر در علوم اسلامی مختلف، زمینه را برای پژوهش در آثار علمی ایشان فراهم ساخته است. از جمله آثار علمی به‌جامانده از ایشان، دست‌نوشته‌های تفسیری است که آیات و سوره‌هایی از قرآن را به‌طور موردی و پراکنده تفسیر کرده‌اند. این پژوهش بر آن است تا با مطالعه این آثار تفسیری، بارقه‌ای از دانش تفسیری ایشان را به جامعه علمی هدیه کند.

۴. کارکردهای بینش توحیدی

بینش توحیدی، به‌عنوان زاویه دید و نوع نگرش، کارکردها و فوائد گوناگونی در ساحت‌های مختلف بینشی، گرایشی و رفتاری به دست می‌دهد که برخی از این کارکردها عبارتند از:

توکل، محبت خدا، شکر، یقین، دعا، خوف، خضوع و خشوع، اخلاص، عزت، صبر، امید، صداقت، حیا، شرح صدر (حیدری، ۱۳۹۵، صص ۳۷، ۵۳، ۷۵، ۸۹، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۸)، خودشناسی، خداشناسی، قرآن‌شناسی، عمل به قرآن، ولی‌شناسی، مسئولیت‌پذیری حاکم و کارگزاران نسبت به مردم، مسئولیت‌پذیری امت اسلامی نسبت به رهبر اسلامی، مسئولیت‌پذیری مردم در برابر مردم (داودی، ۱۳۹۸، صص ۳۷، ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۵۷، ۸۸، ۹۵)، توجه حقیقی به خداوند، توجه جدی به فرجام سلامت، امانت دانستن جسم، ارتقای سلامت جسمی و نگاهی متعادل و متوازن به سلامت جسمی (نورمحمدی، ۱۳۹۸).

همان‌گونه که پیداست، بینش توحیدی کارکردهای متعدد و فراوانی بر ابعاد گوناگون انسان به‌جای می‌گذارد. به‌گونه‌ای که می‌تواند جسم و روح او را دست‌خوش تحول قرار دهد و باورها، گرایش‌ها و رفتارهایش را به سوی صلاح و کمال راهبری کند.

اما آیا این بینش می‌تواند در ساحت فهم و تفسیر قرآن نقش‌آفرینی کند و مفسر را

به گرایش ویژه از تفسیر رهنمون کند و یا ادبیات و مفاهیمی خاصی بر تفسیر او حاکم سازد؟

۵. کارکردهای بینش توحیدی در آرای تفسیری آیت‌الله علوی

بینش توحیدی، به‌عنوان پیش‌فرضی تفسیری می‌تواند در روش تفسیر، زاویه دید مفسر، گرایش مفسر، نقاط برجسته تفسیر و ... اثر آفرین باشد. بدین ترتیب که مفسر تا اندازه زیادی تحت تاثیر این پیش‌فرض است که روش تفسیری خود را برمی‌گزیند تا بتواند با استفاده از این روش، فرضیه‌های خود را ثابت کند. او از این دریچه به آیات می‌نگرد که همواره حضور بی‌بدیل خدا را در آیات جستجو کند و گرایش‌های اخلاقی، معنوی و عبادی بیش از دیگر گرایش‌ها در این آرای تفسیری حضور دارند. مفسر تحت تأثیر بینش توحیدی، بیشتر در پی آیاتی است که ذهنیت‌ها و فرضیه‌های او را تأیید می‌کنند و آیات اخلاقی و معنوی را بیشتر توجه می‌نهد. او در هر آیه، بر واژه‌ها و گزاره‌هایی تمرکز می‌کند که ارتباط بیشتری با این نوع بینش دارند. اما اگر بخواهیم نمونه‌های واضحی از اثرگذاری بینش توحیدی بر آرای تفسیری ایشان را فرادید نهیم، به موارد زیر اشاره می‌شود.

۵-۱. خدامحوری

مهم‌ترین کارکرد بینش توحیدی، خدامحوری است. خدامحوری به معنای انجام و یا قصد انجام کلیه اعمال و رفتار انسان براساس ملاک و معیارهایی است که خداوند برای آنها تعیین کرده است، به منظور کسب رضایت الهی (مشایخی، ۱۳۸۱). با توجه به این معنا، خدامحوری در برابر مفاهیمی چون: خردمحوری، رفاه‌محوری، اخلاق‌محوری (مشایخی، ۱۳۸۱)، انسان‌محوری (محمدی و دیگران، ۱۳۹۳)، خودمحوری، قوم‌محوری، ثروت‌محوری، مقام‌محوری و ... قرار می‌گیرد. انسان به فراخور ظرفیت بینشی و رفتاری خود می‌تواند هر یک از این مفاهیم را به‌عنوان محور و پایه زندگی خود قرار دهد.

اما در الگو و چارچوب فکری و فضای دینی و اسلامی، خدامحوری این گونه تبیین می‌شود که دین اسلام متشکل از آموزه‌های گوناگون توحید، معاد، نبوت و ... است و همه این آموزه‌ها، مبتنی و متمرکز بر آموزه محوری و بنیادین توحید می‌باشند و از خاستگاه و آبخور توحید، تولید و جهت‌دهی می‌گردند. این نگاه متمرکز بر آموزه‌های دینی تنها در بینش توحیدی قابل دستیابی است و این بینش در تفسیر توحیدی این گونه تجلی پیدا می‌کند که همه آموزه‌های ذکرشده در آیات با آموزه توحید ارتباط می‌گیرند و بر پایه این آموزه، استواری و اقتدار پیدا می‌کنند. برای نمونه، مفسر توحیدی ذیل برخی آیات قرآن این گونه می‌نویسد: «افراد گرامی پس از فوت، در پی چاپ منتخب ادعیه می‌روند، با اینکه کتب دعا بسیار است و آنچه را که زینده‌تر است، این است که کتابی و یا جزوه در زمینه آنچه را که بر افراد واجب شرعی است و یا راجح است چه از جنبه اعتقادات و یا از احکام و یا از جنبه اخلاق است، آن را بگذرانند. و آنچه در ابتدای امر روی آن تکیه می‌شود، آن وجود مقدس صانع است که بایستی شخص اعتقاد داشته باشد که موجودی است که او موجودات را آفریده و مشخص است که نمی‌شود اثر بدون مؤثر و اثر اثرگذار می‌خواهد و آن امری است که فطرت شخص حکایت می‌کند از چنین موجودی ...» (دست نوشته‌های آقا، شماره ۲۱۲۴، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

در این گفتار تفسیری، مفسر انسان‌ها را به ترویج معارف دینی و به‌ویژه معرفت توحید فرامی‌خواند و این فراخوان را چنین استدلال می‌کند که خدای متعال خالق همه موجودات است؛ لذا باید پیش از همه، آموزه توحید فهم و شناخته شود تا بتوان دیگر آموزه‌ها و معارف را در پرتو آن فهم کرد. چنان که برخی مفسران بدین حقیقت اذعان می‌کنند که همه معارف و حقایق قرآن بر پایه حقیقت واحد توحید استوار است که این حقیقت اصل است برای حقایق دیگر که فرع هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۱۳۵).

از همین رو، زمانی که مفسر با پیش‌فرض بینش توحیدی، آیات قرآن را تفسیر می‌کند، تمام تلاشش بر آن است که بیش از همه، نام و یاد خدا را زنده نگه دارد و همه موجودات و مفاهیم مطرح در آیه را به نوعی با خدای متعال مرتبط سازد.

۲-۵. توجه به انقطاع از غیرخدا و عدم درخواست از غیر او

در بینش توحیدی، همه چیز بر محور توحید تعریف می‌شود و بینش، گرایش و رفتار به گونه‌ای طراحی می‌شوند که همراهی با توحید و منجر به تقویت پدیده توحید گردند؛ از این رو، انقطاعی کامل از غیرخدا حاصل می‌شود که اتکا به غیرخدا را از دستور کار خارج می‌کند «وَتَبَيَّلْ إِلَيْهِ تَبْيِلاً» (مزمّل، ۸).

مفسر توحیدی با استمداد از بینش توحیدی‌اش، آیه «وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَر» (ضحی، ۱۰) را این گونه تفسیر می‌کند:

«اصل، سؤال نداشتن است و چیز نخواستن، جالب است و ذات مطالبه، زبیده نیست؛ چه به عنوان وساطت و چه به عنوان مبلغ خواستن و چه به نحو دیگر» (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۲۰۶۸، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

مفسر توحیدی تحت تأثیر بینش توحیدی است که به انقطاع از غیرخدا می‌رسد و درخواست کردن از غیرخدا را زبیده و جالب نمی‌شمرد (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۲۱۲۹، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>). قال محمد بن علی الباقر عليه السلام «لا يكون العبد عابدا لله حق عبادته حتى ينقطع عن الخلق كلهم اليه فحينئذ يقول هذا خالص لي فيقبله بكرمه؛ هرگز بنده، عابد حقیقی و بنده واقعی نمی‌گردد مگر آنکه از تمام مخلوقات، قطع نظر کرده، تنها چشم به خدا داشته باشد که در این صورت خداوند متعال می‌گوید: این تنها برای من است. در نتیجه به کرمش، آن را می‌پذیرد» (طباطبایی بروجردی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۵۹).

این نوع ارتباط با ممکنات هستی، انقطاعی از «ما سوی الله» برای انسان به دست می‌دهد که وارستگی و ناوابستگی به انسان می‌بخشد.

۳-۵. توجه به ربوبیت توحیدی

پس از پذیرش خالقیت خدای متعال، موضوع اثربخش‌تری که در بینش توحیدی مطرح است، ربوبیت است. ربوبیت بدین معنا است که خدای متعال پس از آفرینش

هستی، خود مدیریت و اداره آن را به عهده گرفته است. مالک مدبر عالم، خود اوست و جز او مالک و مدبری نیست (بهشتی، ۱۳۷۵).

پذیرش این معنا از ربوبیت برای موجودات بی‌اختیار چون جمادات، نباتات، حیوانات، فرشته‌ها و ... ساده و معمول است؛ اما در مورد موجودات مختار چون جن و انس، پذیرش آن به سادگی اتفاق نمی‌افتد. همین معنا از ربوبیت زمانی که در هندسه بینش توحیدی قرار می‌گیرد، در مورد موجودات مختار نیز پذیرفته و قابل دفاع می‌گردد.

از همین رو، مفسر توحیدی تحت تأثیر بینش توحیدی‌اش بدین معنا از ربوبیت توجه دارد و بر مبنای همین معنا از ربوبیت، آیات قرآن را تفسیر می‌کند. به عنوان نمونه، مفسر توحیدی در تفسیر «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» (علق، ۱) واژه «رب» را به معنای ربوبیت می‌رساند و آن را این‌گونه معنا می‌کند: «من در کلیه امور، تحت نظر مقدس یک موجود مدبری هستم و او اداره می‌نماید آنچه را که از ناحیه من به وجود می‌آید، او تحت ربوبیت حضرت حق است و آنان که این معنا را نپذیرفته بودند و قائل بودند که فقط موضوع آفرینش مربوط به حضرت حق است و از او که گذشت، راجع به خود بنده است، این گفته در مقابل فرموده نبی اکرم ﷺ است که می‌فرماید: علاوه بر آفرینش، آنچه هست از جانب او است (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۲۱۲۵، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>). نتیجه پذیرش توحید ربوبی این است که عبادت اختصاص و انحصار در خدای متعال پیدا می‌کند و محبت الهی در کنار دیگر محبت‌ها اصالت می‌یابد (ربیعی و نگارش، ۱۳۹۵) و این همان هندسه بینش توحیدی است که بر اصل توحید متمرکز است و همه خیرها را به سوی خدای متعال جهت‌دهی می‌کند.

۴-۵. اولویت‌مندی دین (توجه ویژه به دین)

از دیگر آثار بینش توحیدی بر ذهنیت مفسر این است که، توجه و گرای زیاد درباره دین در ذهن او ایجاد می‌کند و در فضای ذهنی مفسر توحیدی، دین جایگاهی والا و پررنگ دارد. این جایگاه برگرفته از اندیشه قرآنی ایشان است که در آیه «وَلَهُ مَا فِي

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لَهُ الدِّينُ وَاصِباً أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَتَّقُونَ» (نحل، ۵۲) به روشنی بدان اشاره شده است.

منظور از دین، مجموعه گزاره‌های معتبری است که اعتقادات، اعمال و گرایش‌های دیندار را جهت‌دهی می‌کنند (مؤمنی، ۱۳۹۱). این مجموعه می‌تواند موجب بالابردن یکپارچگی و معنادار شدن به شخصیت دیندار گردد و کمک فوق‌العاده‌ای به سلامت روانی او کند. در رابطه با پایین بودن اضطراب و دینی بودن افراد، می‌توان عنوان کرد که میان اضطراب با دینی بودن افراد، ارتباط معکوس وجود دارد. چون دین، نقش مهمی در هدفمند بودن زندگی انسان به وسیله کسب ارزش‌های سازنده دارد و امید نیز از دیگر دستاوردهای مهم دین برای افراد دین‌دار و مذهبی است (شوکت پورلطفی و شمسیان، ۱۴۰۰).

مفسر توحیدی تحت تاثیر بینش توحیدی‌اش، در برگه‌های تفسیری خود، از دین زیاد سخن می‌گوید و نام و یاد دین در این برگه‌ها، پرتکرار و زنده است. شاید بدین علت که دین فقط نقشه و چشم‌اندازی است که از سمت خدای متعال طراحی و اجرا می‌شود و زندگی بشری در سایه فقط همین نقشه و طراحی است که می‌تواند مسیر حقیقی‌اش را بی‌ماید. نمونه‌های توجه ویژه به دین و اولویت‌مندی دین در عبارت‌های زیر مشهود است:

دین از ناحیه حق است و نظردادن در قبال آن محل ندارد. بزرگ‌ترین مشکل، این است که برای خوش آمدن مردم، حضرت حق را به غضب در آورد. امام علیه الصلاه و السلام فرمودند: خریدی رضای مخلوق را که بدین وسیله، خشم موجود مقدس حق را برانگیختی (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۱۴۰۴، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

در کلام مذکور، پس از پذیرش حقانیت دین، نظر دین به عنوان تنها نظر مقبول معرفی شده است که همه دیگر نظرات در مقابل آن پذیرفته نمی‌شوند، زیرا پذیرش نظرات مخالف با دین، غضب حضرت حق را در پی دارد که تاوان و پیامدش چندان گران‌بار است.

قابل توجه است که نوع نگاه به دین در مراوده با دین و استفاده از آن اثرگذار است. گاه دین، به عنوان ابزاری شخصی و فردی دیده می‌شود و از حوزه امور فردی فراتر

نمی‌رود و گاه دین، به‌عنوان مجموعه‌ای کارآمد در همه حوزه‌ها و عرصه‌ها به‌کار گرفته می‌شود که این نوع رابطه با دین، محصول بینش توحیدی می‌باشد و این نوع رابطه تا دشوارترین عرصه‌ها برقرار است و در همه جا حضور می‌یابد.

۵-۵. اصالت عبودیت و بندگی

بندگی و عبودیت، کامل‌ترین مفهومی است که جایگاه انسان را مشخص می‌کند. «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ وَ جَنَّ و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا پرستش کنند» (ذاریات، ۵۶)؛ بنابراین مفهوم بندگی، مفهومی مهم و کلیدی است و در بینش توحیدی دارای اهمیت می‌باشد. مفسر توحیدی به این مفهوم مهم و کلیدی توجه ویژه دارد و در تفسیر قرآن از آن زیاد یاد می‌کند، زیرا عبودیت از لوازم توحید ربوبی است و آیات «مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ...؛ من به آنها نگفتم جز آنچه را که به من فرمان دادی، که خدایی را که پروردگار من و پروردگار شماست بپرستید» (مائده، ۱۱۷) و «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوا هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ؛ به یقین خداوند پروردگار من و پروردگار شماست، پس او را بپرستید، این است راه راست» (آل عمران، ۵۱) عبودیت را بر خدای پروردگار منحصر می‌داند. به‌عنوان نمونه، در تفسیر سوره ماعون، مفسر توحیدی این‌گونه می‌نویسد: «بر ماست که بررسی کنیم وسیله بندگی را به‌وجود بیاوریم و پس از مشخص شدن و به‌کارزدن تا از آن فارغ نشدیم، به‌کار دیگر نپردازیم. البته در هر حال مراعات بندگی بایستی به‌هیچ وجه بریده نشود» (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۳۰۲۲، بارگذاری شده در: <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

اینکه مفسر، تدارک مسیر بندگی را مسئولیت انسان معرفی می‌کند، حاکی از جایگاه بالای بندگی در قاموس و ذهنیت او است. او آن‌قدر بندگی را مهم محسوب کرده است که انسان را به فراهم‌سازی مسیر بندگی ملزم می‌شمارد و رعایت و توجه همیشگی به بندگی را ضروری می‌داند. گو این‌که انسان در ابعاد مختلف زندگی، در فضا و پارادایمی زیست می‌کند که بندگی، شاخص اول آن است و همواره باید آن را در امور مختلف لحاظ کند تا مورد غفلت واقع نشود.

مفهوم بندگی در دست نوشته‌های آیت‌الله علوی بسیار پرتکرار و مورد توجه است. به گونه‌ای که می‌توان برداشت کرد که زندگی بدون بندگی، زندگی بی‌ارزش‌مانند. برخی از موارد توجه به مفهوم بندگی را می‌توان به برگه‌های زیر مراجعه کرد: (دست‌نوشته‌های آقا، شماره‌های ۲۰۹۶/۲۹۸۳/۱۵۲۳، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

۵-۶. ولایت‌مداری

ولایت، به معنی تصدی و صاحب‌اختیاری (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۲۵۶) حجت زمان (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۷۲۰) است که به انتخاب خدای متعال واقع می‌شود. با توجه به این معنا، ولایت‌مداری به معنای ترجیح نظر ولی بر دیگر نظرات اعم از نظرات خود و دیگران است که این نظر کاملاً و دقیقاً مطابق با نظر خدای متعال می‌باشد. پذیرش نظر ولی به عنوان نظر برگزیده و باورمندی به ولایت‌مداری از توابع و کارکردهای بینش توحیدی می‌باشد. بدین ترتیب که خدای متعال به جهت برخورداری از ماهیت غیب‌بودن، نماینده‌ای با ماهیت مردمی در زمین انتصاب می‌کند تا امر و نظر او را به مردم تبلیغ کند.

مفسر توحیدی با استفاده از همین بینش، در تفسیر آیات به ولایت‌مداری توجه ویژه می‌کند و جایگاه ویژه برای ولی خدا در نظر می‌گیرد. به عنوان نمونه، مفسر توحیدی در تفسیر آیه «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ» (قریش، ۳)، دیدگاه بت‌پرستان را نقد می‌کند که بت‌پرستان بت را مظهر حضرت حق می‌دانستند؛ در حالی که آنچه مشخص است، بت‌ها موجودی نیستند که قابلیت داشته باشند مظهربودن را و مظهر بلکه معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌باشند (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۳۰۰۰، بارگذاری شده در: <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

در این تفسیر، ولایت‌مداری مفسر باعث شده است که ولی و معصوم را به عنوان تنها مظهر کامل برای خدای متعال معرفی کنند. حال آنکه بت‌پرستان که ولایت‌مدار نبودند و ولایت الهی را باور نداشتند، به جای معصوم، بت‌های دست‌ساز خود را به عنوان نماینده خدا لحاظ می‌کردند.

ولایت‌مداری و باورمندی به ولایت معصوم، فایده و کارکرد عملی به دنبال دارد که

مفسر توحیدی را به تبعیت و پیروی از ولی خدا سوق می‌دهد. این مفسر در تفسیر سوره عصر بدین کارکرد عملی توجه می‌دهد که هدف از عصر، خروج حضرت حجت علیه السلام است و ما تابع معصومان می‌باشیم و فرموده آنها است که هر چه را متذکرند، بایستی بدو معتقد شد و در همان حد، نظر مقدس آنان را عملی نمود (دست نوشته‌های آقا، شماره ۲۱۹۶، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>). این برداشت تفسیری را می‌توان در روایت «نحن الادلاء علی الله» (صدوق، بی‌تا، ص ۱۵۲) جستجو کرد که معصومان خود را به‌عنوان راهنما و هادی به‌سوی خدا معرفی می‌کنند.

۷-۵. توجه ویژه و همیشگی به اخلاص

خلوص نهایی این است که انسان از هر چیزی که رنگ تعلق به غیر خدا دارد و غیرالهی است، پاک و خالص شود. انسان مخلص نه دلی در گروی دنیا دارد، نه بهشت و نه حتی خودش. او تمام هویت و دنیا و بهشتش را برای خدا می‌بیند و هیچ سهمی برای غیر خدا حتی خویشتن نمی‌بیند (وکیلی، ۱۴۰۰، ص ۱۸)، چرا که «الخير كله لله؛ هر چه خوبی در عالم است، متعلق به خداوند متعال می‌باشد». این راه تحقق توحید است (وکیلی، ۱۴۰۰، ص ۴۹).

به عنوان مثال، آیه «قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَ لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ؛ بگو: آیا با ما در باره خدا گفتگوی بی‌منطق و احتجاج نادرست می‌کنید؟! در حالی که او پروردگار ما و شماست [و همه کارهایش بر وفق حکمت و مصلحت است، و جای گفتگوی بی‌منطق و احتجاج نادرست نیست] و اعمال ما مربوط به خود ما و اعمال شما مربوط به خود شماست، و ما [در ایمان، اعتقاد، طاعت و عبادت] برای او اخلاص می‌ورزیم» (بقره، ۱۳۹) از محاجه برخی افراد با جامعه ایمانی گزارش می‌دهد که در مورد خدای متعال مخالفت و ناسازگاری داشتند و جامعه ایمانی، دامن خود را از مخالفت و ناسازگاری آنها بر می‌چیند و خود را خالصانه در محضر خدای متعال تسلیم می‌بیند. بخش قابل توجه در این آیه، عبارت «وَ نَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ» است که از مفهومی کلیدی به نام اخلاص خبر می‌دهد.

مفسر توحیدی ذیل این آیه، داد سخن را فراز می‌دهد تا اهمیت و جایگاه والای اخلاص را در بینش توحیدی خاطر نشان سازد. آیت‌الله علوی در تفسیر عبارت «وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ» می‌نویسند: «اخلاص بدین معناست که بنده چیزی یا کسی را در بندگی و عبادت شریک قرار ندهد و پرستش او فقط برای جلب رضایت خدا باشد. در آیه ۱۱۰ سوره کهف آمده است: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا؛ پس هر کس که به لقاء پروردگارش امید دارد، باید عمل شایسته انجام دهد و هیچ کس را در عبادت پروردگارش شریک نکند».

از آنجا که اخلاص از اثرگذاری بالایی برخوردار است، این مفسر توحیدی به آیات و روایات زیادی استناد می‌کند تا بیشتر از اخلاص سخن گوید و اهمیت مهم آن را برای مخاطب روشن تر نماید.

گاه اخلاص را به‌عنوان مهم‌ترین عامل قبول عمل ذکر می‌کند و دو رکعت نماز برای رضای خداوند را موجب دست‌یابی به بهشت معرفی می‌کند. «عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن إسماعيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن ربكم لرحيم يشكر القليل، إن العبد ليصلي ركعتين، يريدهما وجه الله فيدخله الله الجنة، وإنه ليتصدق بالدرهم، يريده وجه الله فيدخله الله به الجنة؛ اسماعيل بن يسار می‌گوید شنیدم از حضرت صادق عليه السلام که می‌فرمود: «پروردگار شما بسیار مهربان است که از عمل کوچکی هم تقدیر می‌کند. مثلاً بنده او دو رکعت نماز با خلوص نیت و برای رضای حق می‌خواند خداوند با همین عمل او را داخل بهشت می‌نماید و بنده او یک درهم با خلوص نیت و برای رضای خدا صدقه می‌دهد، خداوند با همین عمل او را داخل بهشت می‌نماید» (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۳).

حال آنکه فقدان اخلاص باعث می‌شود که نظر و رأی دیگران معیار عمل قرار گیرد و توجه به رضایت و خوش آمد غیر پروردگار، بزرگ‌ترین عامل نابودی عمل می‌باشد (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۲۰۳۱، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

اینکه مفسر توحیدی در باب اخلاص زیاد سخن می‌گوید و از زوایای گوناگون و با ادبیات و تعابیر مختلف اخلاص را تبیین و توصیف می‌کند، حاکی از آن است که از

نظر او و در بینش توحیدی، اخلاص مفهومی اصلی و بنیادین در هندسه دین است و لازم است همیشه و همواره از این مفهوم در همه اعمال و رفتار بهره گرفت.

۸-۵. آخرت‌مداری

از عوامل و نتایج بینش توحیدی، اقبال به آخرت جاودان در برابر دنیای گذرا است. آخرت‌مداری به معنای ترک و رهاسازی دنیا نیست، بلکه در این بینش، آخرت به‌عنوان مقصد و موطن اصلی پذیرفته می‌شود و دنیا معبر و مسیری است که انسان برای رسیدن به موطن اصلی از آن عبور می‌کند و توشه و کمالات لازم برای آن موطن را از دنیا بر می‌گیرد. در تعریف آخرت‌گرایی این‌گونه آمده است که آخرت‌گرایی جنسی از ایمان توحیدی نسبت به موضوع آخرت است که به‌واسطه عاقبت‌نگری در امور ایجاد می‌شود و فوائد مهم و زیادی بر آن مترتب است (نک: کوچک‌زاده، ۱۳۹۹). این باور بر این اساس استوار است که در انسان حقیقتی وجود دارد که با متلاشی شدن بدن از بین نمی‌رود (طوبایی، ۱۳۸۵).

مفسر توحیدی با همین پیش‌فرض آخرت‌مداری، آیه «أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (شرح، ۱) را این‌گونه تفسیر می‌کند: شرح صدر بی‌دینی به این نحو است که زندگی دنیا را ترجیح می‌دهند بر آخرت و شرح صدر دین‌دار به ترجیح آخرت است بر دنیا (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۲۰۸۴، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

این تفسیر از آیه کاملاً آخرت‌مداری مفسر توحیدی را آشکار می‌کند؛ زیرا در این آیه، از آخرت و آخرت‌مداری هیچ سخنی به میان نیامده است. اما مفسر توحیدی، شرح صدر را در دو دسته دینی و غیردینی توصیف می‌کند و معیار این دسته‌بندی را دنیامداری و آخرت‌مداری قرار می‌دهد. بی‌دین شرح صدرش را برای رسیدن به دنیا به کار می‌گیرد و دین‌دار از شرح صدر به‌عنوان ابزاری برای تامین جایگاه اخروی استفاده می‌کند.

۹-۵. اطاعت‌محوری

از دیگر مفاهیم برجسته در شبکه مفاهیم بینش توحیدی، مفهوم «اطاعت» است که

تعلق محض به خدا دارد. بینش توحیدی، دارنده‌اش را در صحنه عمل به عمل توحیدی فرامی‌خواند و اطاعت را به تنها مطاع آن، خدای متعال نسبت می‌دهد («... فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُونِ») (آل عمران، ۵۰).

از همین رو مفسر توحیدی در تفسیر آیه «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» و نعمت پروردگارت را (که به تو ارزانی داشته) بازگو کن» (ضحی، ۱۱) با توجه به سیاق سوره ضحی می‌نویسد: «در هر کاری، مهر اطاعت حضرت حق به او بخورد. دو سوم مردم از برق برخوردارند با اینها همه، مخترع دوزخی است» و العجنه للمتقين و النار للملحدین». مخترع اگر نظرش امر حقی بوده، بسیار مقام عالی دارد. انسان باید به پروردگارش عنایت داشته باشد و اگر نداشت، هر کاری انجام دهد، مفید نیست و آن عدم فک رقبه است از نار (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۲۰۹۹، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

در این تفسیر، هر عمل و رفتاری فقط در سایه اطاعت از خدا است که ارزش و فایده پیدا می‌کند و عملی که در پرتو اطاعت انجام نگیرد، بی‌ارزش خواهد بود و انجام‌دهنده‌اش را به بهشت سعادت نخواهد رساند.

۵-۱۰. معنویت‌مداری

انسان در دنیا با دو ماهیت ماده و معنا زندگی می‌کند و از هر دو استفاده می‌کند. اما نحوه و اندازه استفاده از دو گانه ماده و معنا در میزان و کیفیت بهره‌برداری از آن دو اثرگذار است. اگر انسان میان دو گانه ماده و معنا، تنها به سمت ماده حرکت و معنویت را در زندگی تعطیل کند، زندگی حیوانی پیدا می‌کند و از مرتبه والای انسانی سقوط می‌کند. و چنانچه او معنویت را برگزیند و به ماده بی‌توجه بماند، زندگی ناقص جدی پیدا می‌کند و بازه زمانی معمولی زندگی او دستخوش تغییر می‌شود. اما زندگی معتدل بشری اقتضا می‌کند که از هر دو گانه ماده و معنا استفاده کند، اما ماده را تنها در مسیر تکامل معنا قرار دهد تا استفاده از ماده، مسیر هدفمند پیدا کند و همواره در مسیر رشد و

تکامل حرکت کند. این نحوه استفاده از ماده و معنا اصطلاحاً به معنویت‌مداری نام برده می‌شود که با وجود استفاده از ماده، ولی ابتدا و تمرکز بر معنا است و آفتاب معنویت بر آسمان زندگی همیشه برقرار است حتی در مادی‌ترین امور! چنان‌که در تعریف معنویت به جستجوی امر مقدس یا معنا (سعیدی، ۱۳۹۹)، منظور از جستجو، توجه محض و تمرکز بر معنا یا امر مقدس نیست، بلکه جستجو به معنای ترجیح و اولویت‌دادن معنا بر ماده و امر مقدس بر امر غیرمقدس مقصود می‌باشد.

تحت تأثیر این نگرش معنویت‌مدارانه، مفسر توحیدی آیات قرآن را این‌گونه تفسیر می‌کند:

«وَمَا يَعْنى عَنْهُ مَالٌ إِذَا تَرَدَّى» (لیل، ۱۱): ثروت آن‌طور که بایست هست و در مردمی وجود دارد، منتهی عده‌ای از آن‌ها از علم دین دورند و با اینکه اوضاع به‌طور کلی تغییر کرده؛ مثلاً مسافرت در دو ماه، اکنون به‌صورت یک ساعت عملی می‌شود و با این سنخ تغییرات سبب می‌شود که شخص بیشتر به حضرت حق توجه نماید. ولی از مرحله انسانی دورند و سقوط نمودند. و استعدادی که دارند، هرچه هست، در امور مادی به کار می‌زنند و آنچه بر اثر آن، خود را از معنویات دور نمودند، در مقابل اسفل السافلین به‌عنوان دوزخ برای آن‌ها معرفی شده و نصیب آن‌ها خواهد بود (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۲۱۲۸، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

در این بیان تفسیری، وضعیت کنونی حیات بشری با وضعیت گذشته مقایسه شده است که سرعت انجام کارها در وضعیت کنونی بسیار نسبت به وضعیت گذشته رشد و پیشرفت داشته است. اما بشر زمانی از این رشد و پیشرفت ظاهری، بهره حقیقی را برداشت خواهد کرد که از این رشد پیش آمده در مسیر درست و به نحو درست استفاده کند. و نحوه درست از رشد و پیشرفت، این است که رشد در مسیر معنویت به کار گرفته شود. نه اینکه رشد تنها برای پیشرفت مادی و انبوه ثروت و مقام استفاده گردد، بی‌آنکه تغییری و بهبودی در معنا و معنویت حاصل گردد که چون چنین شود، حیات متعالی بشری به زندگی حیوانی تنزل رفته است.

۵-۱۱. ایمان‌مداری

ایمان به معنای علم و تصدیق (خادمی و ماجدی، ۱۳۹۳)، تعلق و پیوند قلبی نسبت به موضوعات و موجودات خاص است که در بینش توحیدی از جایگاه بسیار والایی برخوردار است؛ از همین رو، مفسر توحیدی در تفسیر خود از مفهوم ایمان زیاد استفاده می‌کند و این مفهوم، حضوری پررنگ در تفسیر توحیدی دارد. برای نمونه در تفسیر آیه «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (عصر، ۳)، مفسر توحیدی چنین می‌نویسد: «ارمنی را برتری می‌دهند در کار شخصی خود بر مسلمان و این گفته بی‌جا است. چون او متکی به ایمان نیست و مثلاً متکی است به امر اقتصادی و یا غیر آن که زیندگی ندارد (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۱۳۷۵، بارگذاری‌شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

مثالی که مفسر توحیدی در تفسیر آیه مذکور استفاده می‌کند، به روشنی اهمیت زیرساختی بودن ایمان را خاطر نشان می‌کند. او در این مثال، مسلمان را به جهت زیندگی به عنصر ایمان بر دیگر انسان‌ها برتری می‌دهد و معیار برتری و فضیلت را ایمان معرفی می‌کند. این برتری از آن روست که ایمان نقش چشم‌گیری در گرایش و رفتار دارا می‌باشد و اندازه اثرگذاری آن در اصلاح گرایش و رفتار بسی بسیار است. چه اینکه ایمان، تنها عنصر بنیادی و پایدار است که قابل اعتماد می‌باشد و می‌توان اثرگذاری آن بر دیگر عناصر چون گرایش و رفتار را همیشه شاهد بود.

۵-۱۲. حق‌مداری

حق به معنای ثابت نقیض باطل (هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۴۷) و به معنای اختصاص (محسنی، ۱۴۰۰) همواره مطلوب انسان در همه حوزه‌ها بوده است که گاه به درستی یافت می‌شود و گاه با تشخیص نادرست، خلاف آن مورد عمل واقع می‌گردد. با توجه به تسری حق در همه حوزه‌های زندگی بشری و نقش داشتن آن در رسیدن به سعادت، این مفهوم به مفهومی مهم و بنیادین تبدیل شده است که در بینش توحیدی بدان توجه بسیار می‌شود. چنانکه مفسر توحیدی در تفسیر آیات از این مفهوم

زیاد سخن می گوید و از آن به عنوان مفهومی معیار و میزان استفاده می کند. به عنوان مثال، حق می تواند به عنوان معیار در روابط عمومی مورد استفاده قرار گیرد. بدین گونه که چون شخص بخواهد با فردی راه ارتباط را باز کند، اول ببیند که حق باوری در او هست. پس از آنکه بود، باقی دیگر هرچه بود، روی آن حساب نمی شود و آنان که در کربلا بودند، حق شناس نبودند که چنان شدند (دست نوشته های آقا، شماره ۳۰۳۲، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

در این بیان مفسر توحیدی، حق به عنوان نخستین و تنها معیار در روابط عمومی معرفی شده است که شروع و بقای ارتباط با دیگران را تنظیم و نظارت می کند.

۵-۱۳. توجه به متعلقات ویژه الهی

در بینش توحیدی، همه موضوعات، مفاهیم و موجودات در سایه خدای متعال تعریف می شوند و خداوند به عنوان آفریننده و پروردگار همه مفاهیم و موجودات، همیشه همراه آن ها در نظر گرفته می شود. در میان این مفاهیم و موجودات، برخی موجودات از اعتبار، ارزش و جایگاه بالاتری برخوردار هستند و مفسر توحیدی توجهی ویژه به آن ها دارد. نمونه را می توان به «مسجد الحرام» اشاره کرد که چون آنجا محل نزول قرآن بوده است، خواندن قرآن در آنجا نشاطی دارد (دست نوشته های آقا، شماره ۲۰۴۷، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>). این نشاط برخاسته از جایگاه و ارزشی است که این مکان بدان رفعت یافته است؛ همچنین؛ همچنین ماه مبارک رمضان از جمله زمان هایی است که به جهت وقوع نزول قرآن در آن، از شادابی و نشاط ویژه ای برخوردار است و مؤمن در این ماه مبارک، شادابی خاصی را در می یابد (دست نوشته های آقا، شماره ۲۰۴۷، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

توجه زیاد به متعلقات الهی حاکی از سطحی بالا از بینش توحیدی می باشد که موحد را نه تنها در یاد خدا نگه می دارد که متعلقات و منسوبات او را ارزشی ویژه می دهد که در ذهن و جان موحد، همواره زنده هستند.

۵-۱۴. اعتماد به تقدس الفاظ قرآن

از دیگر کارکردهای بینش توحیدی در تفسیر، این است که مفسر برای صرف الفاظ قرآن، جایگاه والایی در نظر می‌گیرد و نوعی تقدس و ارزشمندی بدان‌ها می‌بخشد. این تقدس و ارزشمندی الفاظ قرآن به جهت انتساب آن‌ها به خدای متعال است که امیرمؤمنان علیه السلام درباره این الفاظ می‌فرماید: «وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله لم يكن من قبل ذلك كائنا، ولو كان قديما لكان إلها ثانيا؛ گفته خدای سبحان با کرده او یکی است، که پدیدش آورد، و گفته‌اش از کرده‌اش جدا نیست. آن را پدید آورد و پیش از آن نبود، و گر نه خدای دیگری می‌بود» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶).

در این روایت، حضرت برای توصیف نزول قرآن، از تعبیر «تمثیل» استفاده کردند که بیانگر تنزل و تبدل حقیقت دست نیافتنی کلام خدا به امری محسوس در قالب تمثیل است (پوررستمی، ۱۳۹۱) که این تمثیل بر عبارات و الفاظ تعلق می‌گیرد (پوررستمی، ۱۳۹۱، ص ۹۴)؛ زیرا تنها موجود محسوس در پدیده نزول، همین الفاظ و عبارات می‌باشند. با توجه به اهمیت بالای الفاظ قرآن و تفاوت این الفاظ با الفاظ دیگر کتب، مفسر توحیدی توجه ویژه‌ای بدان دارد. به‌عنوان نمونه، آیه الله علوی در مورد تقدس الفاظ قرآن این‌گونه می‌نویسند: «در قرآن خواندن، حق تعالی نیز جدای از ثواب، طرف حساب است و از ترجمه قرآن خواندن، این هنر از او ساخته نیست» (دست‌نوشته‌های آقا، شماره ۱۳۵۵، بارگذاری شده در <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>).

توجه دقیق و ظریف مفسر توحیدی به الفاظ قرآن و مقایسه الفاظ با ترجمه، حاکی از آن است که مفسر برای صرف الفاظ قرآن، جایگاه مقدس و باارزشی قائل است و علت این تقدس و ارزش را این‌گونه بیان می‌کند که با خواندن الفاظ ما در برابر خدای متعال قرار می‌گیریم و خداوند مخاطب و طرف حساب ما می‌شود. همین که در برابر خداوند قرار می‌گیریم و او طرف حساب ما می‌شود، پدیده‌ای است مفید و اثرآفرین که دستاوردهای نورانی و معنوی را در پی دارد.

اینکه مفسر، ارزشمندی الفاظ را در روبرویی با خدای متعال تعلیل می‌کند، نتیجه بینش توحیدی است که ذهنیت او را از الفاظ قرآن به صاحب قرآن منتقل می‌کند که

الفاظ به جهت انتساب به صاحب، دارای ارزشی ویژه هستند و تنها این الفاظ هستند که ارتباط مستقیم و بی‌واسطه‌ای میان قاری و خداوند ایجاد می‌کنند. وانگهی ترجمه الفاظ حائز این ارزش و تقدس نیست و توان برقراری ارتباط مستقیم میان قاری و خداوند را دارا نمی‌باشد. گفتنی است که در دیگر منابع قرآن پژوهی، این نگاه توحیدی معمولاً رعایت نشده است و قرآن پژوهان قدسیت الفاظ قرآن را به تعبد محض و قرب به حق تعالی نسبت می‌دهند (معرفت، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵) که هرچند نسبتی توحیدی است، اما در مقایسه با نسبت مذکور از درجه توحیدی پایین‌تری برخوردار است.

نتیجه‌گیری

پژوهش انجام‌شده با پیش‌فرض اهمیت اعتبار بینش توحیدی در همه ساحات، کارکردهای این نوع بینش را در ساحت تفسیر ردیابی کرد که مهم‌ترین کارکردهای به‌دست آمده عبارتند از:

خدامحوری مفسر، توجه مفسر به انقطاع از غیر خدا و عدم درخواست از غیر او، توجه ویژه به ربوبیت توحیدی، اولویت‌مندی دین (توجه ویژه به دین)، اصالت عبودیت و بندگی، ولایت‌مداری، توجه ویژه و همیشگی به اخلاص، آخرت‌مداری، اطاعت‌محوری، معنویت‌مداری، ایمان‌مداری، حق‌مداری، توجه به متعلقات ویژه الهی و اعتماد به تقدس الفاظ قرآن.

این کارکردها هر کدام ضلعی از هندسه خدامحوری هستند که مفسر توحیدی، تفسیر خود را بر پایه آن‌ها سامان‌دهی می‌کند.

در تحلیل کارکردهای به‌دست آمده می‌توان گفت که انقطاع از غیر خدا، مفهوم سلبی خدامحوری است. و توجه به مفاهیمی چون ربوبیت الهی، دین، عبودیت، ولایت، اخلاص، آخرت، اطاعت، معنویت، ایمان، حق و الفاظ قرآن از آن‌رو اتفاق می‌افتند که متعلق به خدای متعال هستند و بر محور و مدار خداوند هستی می‌یابند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. ابن شهر آشوب، محمد. (۱۳۷۶). مناقب آل أبي طالب (ج ۳، محقق: گروهی از اساتید نجف). نجف: مطبعة الحيدرية.
 ۲. ایزدی، مصطفی. (۱۳۷۰). دیدگاه توحیدی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
 ۳. برقی، احمد. (۱۳۷۰). المحاسن (محقق: سید جلال الدین الحسینی، ج ۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 ۴. بهشتی، احمد. (۱۳۷۵). ربوبیت و عبودیت. درس‌هایی از مکتب اسلام، ۳۶(۵)، صص ۳۹-۴۵.
 ۵. پوررستمی، حامد. (۱۳۹۱). بررسی و حیاتی‌بودن الفاظ قرآن کریم با تأکید بر خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه. پژوهش‌های نهج البلاغه، ش ۳۳، صص ۸۵-۱۰۰.
 ۶. حجازی، قدسیه. (۱۳۵۹). بنیاد توحید. بی‌جا: مرکز تحقیقات و انتشارات حقوقی قدسی.
 ۷. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۲ق). الله‌شناسی. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه.
 ۸. حیدری، اعظم. (۱۳۹۵). نقش بینش توحیدی در کسب فضایل اخلاقی بر اساس آیات قرآن کریم (راهنما: سکینه آخوند). قم: دانشگاه علوم و معارف قرآن.
 ۹. خادمی، ماجدی؛ عین‌الله، قدسیه. (۱۳۹۳). چیستی ایمان از دیدگاه ملاصدرا. فلسفه دین، ۱۱(۲۳)، صص ۲۸۹-۳۲۴.
 ۱۰. داودی جونقانی، نگین. (۱۳۹۸). کارکرد اندیشه توحیدی در مسئولیت‌پذیری در سیره و سخن علوی (اساتید راهنما: حمیدرضا سروریان و علی‌رضا رستمی هراتی). قم: دانشگاه حضرت معصومه علیها‌السلام.
 ۱۱. دست‌نوشته‌های آقا، بارگذاری شده در: <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>

۱۲. ربیعی، یدالله؛ نگارش، حمید. (۱۳۹۵). رابطه ربوبیت توحیدی و عنایت الهی در نظام اندیشه قرآنی. تحقیقات کلامی، ش ۱۵، صص ۴۵-۶۰.
۱۳. سعیدی، محمدمسعود. (۱۳۹۹). چیستی معنویت به مثابه موضوعی برای پژوهش‌های تطبیقی در قرآن. پژوهش‌های عقلی نوین، ش ۱۰، صص ۱۴۷-۱۷۰.
۱۴. شریفی‌نیا، محمدحسین. (۱۳۹۱). الگوهای روان‌درمایی یکپارچه با معرفی درمان یکپارچه توحیدی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. شوکت پورلطفی، شهلا؛ شمسیان، محمد. (۱۴۰۰). رابطه شیوه‌های فرزندپروری و دین‌مداری با تاب‌آوری دانش‌آموزان. روان‌شناسی و علوم رفتاری ایران، ش ۲۷، صص ۵۱-۶۲.
۱۶. صادقی، نبی. (۱۳۵۹). ابعاد جهان بینی توحیدی قرآن. قم: دارالفکر.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (بی‌تا). التوحید (محقق: سیدهاشم حسینی طهرانی). قم: نشر اسلامی.
۱۸. صدیقی، حسین. (۱۳۹۲). کارکردهای باور توحید عبادی در زندگی از دیدگاه آیات و روایات. فصلنامه علمی تخصصی محفل، ش ۱۱، صص ۱-۷.
۱۹. طباطبایی بروجردی، حسین. (۱۳۹۹). جامع‌أحادیث الشیعة (ج ۱). قم: المطبعة الحیدریة.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۱. طبرسی، علی. (۱۴۱۸ق). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار (محقق: مهدی هوشمند). قم: دارالحديث.
۲۲. طباطبایی، محمدتقی. (۱۳۸۵). مروری بر جایگاه آخرت‌گرایی در مدیریت اسلامی و تأثیر آن در حوزه وظیفه برنامه‌ریزی. پژوهشنامه حقوق اسلامی، ش ۲۳، صص ۱۷-۴۰.
۲۳. کلانترزاده، فریبا. (۱۳۹۷). بررسی جلوه‌های توحید در قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی. آفاق علوم انسانی، ۲(۱۶)، صص ۲۱-۳۴.
۲۴. کوچک‌زاده، مریم. (۱۳۹۹). مفهوم آخرت‌گرایی، چگونگی تحقق آن در فرد و چگونگی ترویج آن در جامعه. همایش ملی قرآن و روانشناسی، دوره ۱، صص ۶۷۰-۶۸۵.

۲۵. محسنی، محمد سالم. (۱۴۰۰). چیستی حق بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبائی. پرتو خرد، ش ۲۱، صص ۵-۲۲.
۲۶. محمدی، پهلوان؛ فقهی زاده، روح الله و منصور، عبدالهادی. (۱۳۹۳). مؤلفه‌های خدامحوری و آثار آن در زندگی از دیدگاه قرآن و روایات. اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۶، صص ۲-۲۲.
۲۷. محمود، مصطفی. (۱۳۵۹). جهان‌بینی توحیدی: سفری از شک به ایمان (مترجم: محمد مهدی فولادوند). تهران: شرکت نشر البرز، پیکان.
۲۸. مشایخی‌راد، شهاب‌الدین. (۱۳۸۱). اصول تربیت از دیدگاه اسلام. روش‌شناسی علوم انسانی. ش ۳۲، صص ۵۰-۶۸.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۷). توحید. قم: شفق.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۳). تهران: صدرا.
۳۲. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۲). تاریخ قرآن. تهران: سمت.
۳۳. مؤمنی، غلامرضا. (۱۳۹۱). جایگاه دین در تربیت خانواده. مکتبه و اندیشه، ش ۴۵، صص ۷۳-۶۴.
۳۴. میرباقری، سید محسن. (۱۳۹۴). خدامحوری یا انسان محوری؟ رشد آموزش قرآن، ش ۴۸، صص ۴-۹.
۳۵. نورمحمدی، غلامرضا. (۱۳۹۸). نقش بینش توحیدی در سلامت انسان. قرآن و طب، ش ۷، صص ۲-۷.
۳۶. وکیلی، محمد حسن. (۱۳۹۷). توحید داروی دردها. مشهد: موسسه جوانان آستان قدس رضوی.
۳۷. وکیلی، محمد حسن. (۱۴۰۰). تجلی توحید در زندگانی حضرت فاطمه علیها السلام. مشهد: ملک اعظم.

۳۸. وکیلی، محمدحسن. (۱۴۰۱). سلوک توحیدی. مشهد: صبیح توحید، موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۳۹. هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة. تهران: مکتبه الاسلامیه.
۴۰. <http://www.hsu.ac.ir/alavi> (درگذشت حجت‌الاسلام والمسلمین علوی سبزواری از اساتید بزرگ حوزه در خراسان، ۱۳۹۹/۱۱/۴).
۴۱. <http://jahedkhabar.ir/?p=71363> (درگذشت حجت‌الاسلام والمسلمین علوی سبزواری از اساتید بزرگ حوزه در خراسان، ۱۳۹۹/۱۱/۴).

References

* The Holy Qur'an.

** Nahj al-Balaghah

1. Barqi, A. (1991). *Al-Mahasin* (S. Jalal al-Din al-Husseini, Ed., Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]
2. Beheshti, A. (1996). Rabubiyat va 'Ubudiyat. *Lessons from the School of Islam*, 36(5), pp. 39-45. [In Persian]
3. Davoodi Jonghani, N. (2019). *The Function of Monotheistic Thought in Responsibility in the Life and Words of Ali* (Supervisors: Hamidreza Sarooryan & Ali Reza Rostami Herani). Qom: Hazrat Masoumeh University. [In Persian]
4. *Handwritten Notes of Agha*, From: <https://cloud.hsu.ac.ir/apps/files/sharinglinks>.
5. Hashemi Khoei, M. H. (2023). *Manhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Maktabat al-Islamiyah. [In Arabic]
6. Heidari, A. (2016). *The Role of Monotheistic Insight in Acquiring Ethical Virtues Based on the Verses of the Quran* (Advisor: Sakineh Akhoond). Qom: University of Quranic Sciences and Teachings. [In Persian]
7. Hejazi, Q. (1980). *Towhid Foundation*. Center for Legal Research and Publications of Ghodsi. [In Persian]
8. Hosseini Tehrani, S. M. H. (2000). *Ilahiyat*. Mashhad: Alamah Tabataba'i Publications. [In Arabic]
9. Ibn Shahr Ashoub, M. (1997). *Manaqib Al Abi Talib*. (Vol. 3, Group of Scholars of Najaf, Eds.). Najaf: Matba'at Al-Haidariyya. [In Arabic]
10. In memoriam: Death of Hojjat al-Islam wal Muslimeen Alavi Sabzevari, one of the great scholars of the seminary in Khorasan. (2020). Retrieved from <http://www.hsu.ac.ir/alavi> [In Persian]
11. In memoriam: Death of Hojjat al-Islam wal Muslimeen Alavi Sabzevari, one of the great scholars of the seminary in Khorasan. (2020). Retrieved from <http://jahedkhabar.ir/?p=71363> [In Persian]
12. Izadi, M. (1991). *Monothetic Perspective*. Tehran: Office of Islamic Culture Publications. [In Persian]

13. Kalantarzadeh, F. (2018). An Examination of the Manifestations of Monotheism in the Quran from the Perspective of Allameh Tabatabai. *Horizons of Humanities*, 2(16), pp. 21-34. [In Persian]
14. Khademi, M., & Einollah, G. (2014). The Nature of Faith from the Perspective of Mulla Sadra. *Philosophy of Religion*, 11(23), pp. 289-324. [In Persian]
15. Kuchakzadeh, M. (2020). The Concept of Hereafter Orientation, Its Realization in Individuals, and Its Promotion in Society. *National Conference on the Quran and Psychology*, 1, pp. 670-685. [In Persian]
16. Mahmoud, M. (1980). *Monotheistic Worldview: Journey from Doubt to Faith* (M. Mahdi Fouladvand, Trans.). Tehran: Alborz Publishing Company. [In Persian]
17. Marefat, M. H. (2003). *History of the Quran*. Tehran: SAMT. [In Persian]
18. Masbah Yazdi, M. T. (1989). *Monotheism*. Qom: Shafaq. [In Persian]
19. Mirbaqeri, S. M. (2015). Servitude or Anthropocentrism? *Growth of Quranic Education*, 48, pp. 4-9. [In Persian]
20. Mohammadi, P., Faghihzadeh, R., & Mansoor, A. H. (2014). Components of Servitude and Its Effects on Life from the Perspective of the Quran and Narrations. *Islam and Social Studies*, 6, pp. 2-22. [In Persian]
21. Mohseni, M. S. (2021). The Concept of Right Based on the Theory of Epistemology of Allameh Tabatabai. *Parto-e Khirad*, 21, pp. 5-22. [In Persian]
22. Mo'meni, G. (2012). The Role of Religion in Family Education. *Correspondence and thought*, 45, pp. 64-73. [In Persian]
23. Moshayekhi Rad, S. (2002). Principles of Education from the Islamic Perspective. *Methodology of Human Sciences*, 32, pp. 50-68. [In Persian]
24. Motahhari, M. (1999). *Introduction to Monotheistic Worldview*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
25. Motahhari, M. (2005). *Collected Works of Martyr Motahhari* (Vol. 3). Tehran: Sadra. [In Persian]

26. Noormohammadi, G. R. (2020). The Role of monotheistic insight on human health. *Quran and Medicine*, 7, pp. 2-7. [In Persian]
27. Poorrostami, H. (2012). Investigation of the Divine Nature of the Words of the Quran with Emphasis on Sermon 186 of Nahj al-Balagha. *Nahj al-Balagha Research*, 33, pp. 85-100. [In Persian]
28. Rabiei, Y., & Negarish, H. (2016). The Relationship between Monotheistic Lordship and Divine Favor in the System of Quranic Thought. *Theological Research*, 15, 45-60. [In Persian]
29. Sadeghi, N. (1980). *The Dimensions of Quranic Monotheistic Worldview*. Qom: Dar al-Fikr. [In Persian]
30. Sadooq, M. (n.d.). *Al-Tawhid* (S. H. Husseini Tehrani, Ed.). Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
31. Saeidi, M. M. (2021). The Concept of Spirituality as a Subject for Comparative Research in the Quran. *New Rational Research*, 10, pp. 147-170. [In Persian]
32. Sedighi, H. (2013). The Functions of Belief in Divine Unity in Life from the Perspective of Quranic Verses and Narrations. *Mahfel Quarterly Journal*, 11, pp. 1-7. [In Persian]
33. Sharifinia, M. H. (2012). *Unified Psychological Patterns with Introduction to Unified Therapeutic Approach*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
34. Shokatpour Lotfi, S., & Shamsian, M. (2021). The Relationship between Parenting Styles and Religiosity with Resilience in Students. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*, 27, pp. 51-62. [In Persian]
35. Tabarsi, A. (1997). *Mishkat al-Anwar fi Ghurar al-Akhbar* (M. Houshmand, Ed.). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
36. Tabatabai Borujerdi, H. (2018). *Comprehensive Shiite Traditions* (Vol. 1). Qom: Al-Matba'ah Al-Haidariyyah. [In Arabic]
37. Tabatabai, S. M. H. (1971). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 10). Beirut: Al-Alami Institute. [In Arabic]

38. Toobayi, M. T. (2006). A Review of the Place of Hereafter Orientation in Islamic Management and Its Impact on the Duty of Planning. *Islamic Law Research Journal*, 23, pp. 17-40. [In Persian]
39. Vakili, M. H. (2018). *Monotheism: The Cure for Pain*. Mashhad: Youth Institute of Astan Quds Razavi. [In Persian]
40. Vakili, M. H. (2023). *Manifestation of Monotheism in the Life of Hazrat Fatemeh*. Mashhad: Melk Aazam. [In Persian]
41. Vakili, M. H. (2024). *Monotheistic Conduct*. Mashhad: Sobh-e Towhid, Institute of Strategic Studies in Islamic Sciences and Studies. [In Persian]

An Exploration of Women's Employment from the Perspective of the Qur'an and Narratives

Sayed Asghar Hosseini Khan Be Bon¹

Received: 08/04/2023

Accepted: 05/05/2024



Abstract

One of the important topics regarding women in Islamic societies is the permissibility or condemnation of women's employment from an Islamic perspective. This topic falls under the subcategories of gender equality and equal rights of women and men. Women, by expressing maternal emotions, Islamic upbringing, and strengthening their Islamic spirit, can become human developer and can also fulfill their role in providing for their livelihood through work and effort. What needs to be examined is whether Islam grants women the right to work outside the home and whether women can engage in employment to earn income and meet the financial needs of the family outside the home. The purpose of this research is to inform women seeking employment and familiarize them with the Islamic perspective on their employment. This research examines this topic by referring to Qur'anic verses, narratives, interpretations, and conducting a library study using a descriptive-analytical method. Undoubtedly, according to Islamic teachings, the observance of women's

1. PhD student in Islamic theology and studies with a focus on Quran and Hadith sciences, Islamic Azad University, Yadegar Imam Khomeini Branch, Shahr-e Rey, Tehran, Iran. a.hoseini1183@gmail.com.

* Hosseini Khan Be Bon, S. A. (1402 AP). An Exploration of Women's Employment from the Perspective of the Qur'an and Narratives. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(17), pp. 101-128. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.66269.1255>.

interests and their protection from harm should always be considered. It is derived from the Qur'anic verses and narratives that women's employment outside the home is permissible, but the preservation of women's interests, chastity, and protection should be taken into account.

Keywords

The Qur'an, narratives, women, women's employment.

دراسة عمل المرأة من منظور القرآن والحديث

سيداصغر حسيني خان به بن^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣ / ٠٤ / ٠٨ تاريخ القبول: ٢٠٢٤ / ٠٥ / ٠٥

الملخص

أحد الموضوعات المهمة المتعلقة بالمرأة في المجتمعات الإسلامية هو جواز أو تقييد عمل المرأة خارج البيت من منظور الإسلام. ويعتبر هذا الموضوع أحد الأقسام الفرعية لقضية المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة. يمكن للمرأة أن تصبح مربيّة للإنسان من خلال التعبير عن مشاعر الأمومة والتربية الإسلامية وتعزيز الروح الإسلامية، كما يمكن لها أيضًا أن تلعب دورًا في توفير نفقات وتكاليف المعيشة بالعمل والجهد. والموضوع الذي يجدر بالدراسة والبحث هو أنه هل أعطى الإسلام المرأة حق العمل خارج بيتها؟ وهل يمكن للمرأة أن تُمارس نشاطها المهني خارج بيتها لتوفير المال واحتياجات أسرتها؟ والهدف من هذه الدراسة هو توعية المرأة الباحثة عن العمل وأن تتعرّف على رؤية الإسلام في عملها خارج بيتها. وتمت دراسة هذا الموضوع باتباع المنهج الوصفي التحليلي من خلال الاستشهاد بالأيات والأحاديث والتفسير اعتمادًا على المصادر المكتبية. ومما لا شك فيه، وفقًا للتعاليم الإسلامية، أنّ مراعاة مصلحة المرأة ووقايتها من الأضرار هي من القضايا الهامة التي يجب الاهتمام بها دائمًا. ويتبين من آيات القرآن الكريم والأحاديث أنّه يجوز أصل عمل المرأة خارج بيتها لكنه ما يجب أن يُأخذ بعين الاعتبار هو مراعاة مصلحة المرأة ووقايتها من الأضرار.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، الأحاديث، المرأة، عمل المرأة.

١. طالب الدكتوراه في علوم القرآن والحديث، الجامعة الإسلامية الحرّة، فرع الإمام الخميني، ري (طهران)، إيران.
a.hoseini1183@gmail.com

* حسيني خان به بن، سيداصغر. (٢٠٢٣م). دراسة عمل المرأة من منظور القرآن والحديث. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٧)، صص ١٠١-١٢٨. <https://Doi.org/10.22081/IQSS.2024.66269.1255>

کاوشی در اشتغال زنان از دیدگاه قرآن و روایات

سیداصغر حسینی خان به بن^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۶



چکیده

یکی از موضوعات مهم در رابطه با زنان در جوامع اسلامی، جوازپذیری یا تقبیح اشتغال زنان از دیدگاه اسلام است. این موضوع از زیرشاخه‌های موضوع برابری و تساوی حقوق زن و مرد به‌شمار می‌رود. زنان با ابراز عواطف مادری و تربیت اسلامی و تقویت روحیه اسلامی می‌توانند انسان‌ساز شوند و نیز می‌توانند با کار و کوشش در تأمین مخارج زندگی ایفای نقش کنند. آنچه بایسته بررسی است اینکه، آیا اسلام برای زن حق اشتغال در بیرون از منزل قرار داده است و آیا زن می‌تواند برای کسب درآمد و تأمین معیشت و نیازمندی‌های خانواده بیرون از منزل مشغول کار شود؟ هدف از این پژوهش آگاهی‌دادن به زنان جویای کار و آشناکردن آنها با دیدگاه اسلام درباره اشتغال‌شان است. در این پژوهش با استناد به آیات و روایات و تفاسیر و با مطالعه کتابخانه‌ای و به روش توصیفی - تحلیلی این موضوع مورد بررسی قرار گرفته است. بی‌تردید بنابر آموزه‌های اسلامی، رعایت مصلحت زنان و مصونیت داشتن آنان از مسائلی است که همیشه باید رعایت گردد. از آیات قرآن کریم و روایات به‌دست می‌آید که اصل اشتغال زنان در بیرون منزل جایز است، ولی باید رعایت مصلحت زن و عفت و مصونیت‌داشتن وی مورد توجه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، روایات، زنان، اشتغال زنان.

۱. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ع)، شهری، تهران. ایران. a.hoseini1183@gmail.com

* حسینی خان به بن، سیداصغر. (۱۴۰۲). کاوشی در اشتغال زنان از دیدگاه قرآن و روایات. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۷)، صص ۱۰۱-۱۲۸. <https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.66269.1255>.

از نظر آموزه‌های اسلامی زنان و مردان در اصل آفرینش و در وصول به بالاترین مراتب کمال و معنویت مساوی هستند. قرآن کریم می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا؛ هر کس از مرد و زن که کاری نیک و شایسته کند، در حالی که مؤمن باشد، هر آینه او را به زندگانی پاک و خوشی زنده بداریم، و مزدشان را بر پایه نیکوترین کاری که می‌کردند پاداش دهیم» (نحل، ۹۷)؛ بنابراین آیه، زن و مرد در رسیدن به حیات طیبه برابر هستند، یعنی رسیدن به حیات طیبه در گرو جنسیت نیست. نیز، قرآن کریم می‌فرماید: «أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ؛ بی‌تردید من عمل هیچ عمل‌کننده‌ای از شما را - از مرد یا زن که همه از یکدیگرید و با هم پیوند دارید - ضایع نخواهم کرد» (آل عمران، ۱۹۵)؛ بنابراین آیه، اعمال هر یک از مرد و زن تباه نمی‌شود و نزد خداوند محفوظ است. در احکام الهی زن و مرد به لحاظ تکلیف باهم برابرند، مگر در احکام خاص زنان. احکامی از قبیل امر به معروف، اقامه نماز و دادن زکات در این آیه برای مردان و زنان آمده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ؛ و مردان و زنان باایمان دوست و یاور و سرپرست یکدیگرند، به هر کار نیک (از نظر عقل و شرع) فرمان می‌دهند و از هر کار زشت (از دیدگاه عقل و شرع) باز می‌دارند و نماز را برپا می‌کنند و زکات می‌دهند» (توبه، ۷۱). امام خمینی علیه السلام می‌فرماید: «از حقوق انسانی، تفاوتی بین زن و مرد نیست؛ زیرا که هر دو انسانند» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، صص ۳۶۴-۳۶۵).

بر اساس آموزه‌های اسلامی بیکاری برای مرد و زن، امری مذموم می‌باشد. امام هفتم، موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ لَيُبْغِضُ الْعَبْدَ الْفَارِغَ؛ به راستی که خداوند شخص بیکار را دشمن می‌دارد» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، صص ۱۶۹). این روایت زن و مرد را شامل است. سرور زنان جهانیان، حضرت فاطمه علیها السلام همیشه در خانه کار می‌کرد. روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله به منزل حضرت فاطمه علیها السلام وارد شد و از اوضاع و احوال زندگی آنان

پرسید. فاطمه در جواب گفت: «ای رسول خدا، دستان من در اثر کار با آسیاب سنگی تاول زده و زخم شده است!» (دشتی و همکاران، ۱۳۷۲، ص ۱۶۵).

آنچه بایسته پژوهش و بررسی می‌باشد این است که، آیا از دیدگاه اسلام زن حق اشتغال در بیرون از منزل را دارد و آیا زن مجاز است برای کسب درآمد و تأمین معیشت و نیازمندی‌های خانواده بیرون از منزل مشغول کار شود؟ از آنجاکه یک زن مسلمان باید براساس احکام اسلامی زندگی خود را تنظیم کند و طبق قوانین اسلامی عمل نماید، پرسش یادشده برای یک زن مسلمان و مقید به احکام اسلامی مهم است. در پژوهش پیش‌رو پرسش یادشده مورد بررسی قرار گرفته است.

البته توجه به این نکته بایسته است که تساوی میان مرد و زن صددرصد نیست، بلکه پرواضح است که زن و مرد از نظر تکوینی تفاوت دارند و نیز در احکام تشریحی میان آنان تفاوتی وجود دارد. برخی تفاوت‌های تکوینی میان زن و مرد چنین است: یکی، تفاوت‌های بیولوژیک (ساختار بدن) و فیزیولوژیک؛ دوم، زنان رقیق‌القلب‌ترند؛ سوم، رفتارگرایی مردان بیشتر به کارهایی سنگین التفات بهتری نسبت به زنان داده شده‌اند.

از نظر تشریحی نیز در برخی احکام میان زنان و مردان تفاوت است، مثلاً از نظر اسلام، نفقه (مسکن، لباس، غذا، اثاث خانه و سایر مواردی که به‌طور متعارف با وضعیت زن متناسب باشد)، مهر و صداق (کابین) برعهده مرد است. در موضوع طلاق و دیه و ارث نیز میان مرد و زن تفاوتی وجود دارد. باید زنان در انتخاب شغل به این تفاوت‌ها توجه داشته باشند.

۱. پیشینه تحقیق

پس از انقلاب اسلامی ایران در حوزه مربوط به زنان، پژوهش‌های گسترده‌ای انجام شده است که در بخش اشتغال زنان، برخی فعالیت‌های پژوهشی انجام شده عبارتند از: کتاب‌های: ۱. حضور زن در عرصه‌های اجتماعی - اقتصادی از نگاه آیات و روایات

طاهری‌نیا، ۱۳۸۹؛ ۲. وضعیت زن در عصر اسلامی (نیم قرن اول هجری) (واعظی، ۱۳۹۰؛ ۳. بررسی حقوقی اشتغال زن در حقوق بین‌الملل (نواصر، ۱۳۹۸).

و مقالاتی از جمله: ۱. «مستندات قرآنی مفسران معاصر فریقین پیرامون اشتغال زنان» (دیانی دردشتی و حسینی میرصافی، ۱۳۹۹) نویسنده در این مقاله آرای تفسیری رشیدرضا از مفسران اهل تسنن در تفسیر المنار و علامه طباطبایی از مفسران شیعه در تفسیر المیزان را مورد بررسی قرار داده و با بررسی موضوع اشتغال زنان از منظر قرآن با روش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی به مقایسه نظرات آن دو پرداخته است، که بنابر نظر هر دو مفسر دیدگاه اعطای حقوق مالی و استقلال زن بر اموال او از قوانین مترقی اسلام می‌باشد.

۲. «بررسی تطبیقی اشتغال زنان در مکتب اسلام و فمینیسم» (خسروشاهی و مؤمنی‌راد، ۱۳۹۴) در این مقاله تلاش شده تا نگاه اسلام و فمینیسم به مسئله اشتغال زنان ترسیم گردد.

۳. «بررسی جایگاه زن در اخلاق اسلامی با تأکید بر حق حضانت و اشتغال زنان در حقوق اسلام و بشر» (علینژاد و همکاران، ۱۳۹۶) در این مقاله حق حضانت زن نسبت به فرزندان در صورت نبود همسر و اشتغال زنان در بیرون از منزل از نگاه حقوق اسلامی و حقوق بشر مورد بررسی قرار گرفته است.

۴. «ارائه شاخص‌های الگوی مطلوب اشتغال بانوان براساس تجربه صدراسلام» (مقدم و مؤمنی‌راد، ۱۳۹۷) در این مقاله روش تحلیل محتوا تجربه تاریخی اشتغال زنان در صدر اسلام بررسی شده است.

۵. «اشتغال زنان؛ پیامدها و راهکارها» (عطارد، ۱۳۸۵) در این مقاله، ضمن اقرار به فواید و مزایای مثبت اشتغال، به تفصیل، به بیشتر پیامدهای منفی اشتغال زنان پرداخته شده و سازوکارها و رهیافت‌هایی برای آفت‌زدایی از حوزه اشتغال زنان، مطرح شده است.

و پایان‌نامه‌هایی همچون: ۱. «بررسی تطبیقی اشتغال زنان در اسلام و مسیحیت» (احسانی قمشلوئی، ۱۴۰۰). ۲. «چالش‌های اخلاقی اشتغال زنان در خانواده و راهکارهای آن از دیدگاه اسلام» (مهدیوان، ۱۳۹۵) و «اشتغال زن از منظر قرآن و حدیث» (روزبهبانی، ۱۳۷۸)

که در این پایان‌نامه با توجه به آیات قرآن کریم و روایات جواز اشتغال زنان بیرون خانه اثبات شده و دلایل قرآنی و روایی مخالفان اشتغال زنان بیرون منزل پاسخ داده شده است.

۲. مفاهیم

۲-۱. اشتغال

واژه اشتغال، یک واژه عربی از باب افتعال و از ریشه «شغل» است که به معنای سرگرم شدن می‌باشد. «الشُّغْلُ وَ الشُّغْلُ» حالت و عارضه‌ای است که انسان را از دیگر چیزها غافل می‌سازد و موجب فراموشی انسان می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۷). اگر این واژه با حرف «عن» متعدی شود، معنای اعراض و روی گردان شدن را دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۹۵). در زبان فارسی واژه اشتغال، یعنی به کاری پرداختن، مشغول شدن به کاری (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۲۲۶)؛ همچنین به معنای سرگرم شدن، سرگرمی و گرفتاری به کار رفته است (معین، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰). در قرآن کریم مشتقات واژه شغل به کار رفته است، مانند: «إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ؛ همانا بهشتیان در آن روز در حال و هوایی خوش‌اند و مسرور و متلذذند» (یس، ۵۵) و «سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَ أَهْلُونَا؛ به‌زودی بازنهاده‌شدگان از بادیه‌نشینان عرب (که در حدیبیه با تو شرکت نکردند) به تو خواهند گفت: (محافظت) اموال و کسان ما، ما را مشغول کرد» (فتح، ۱۱).

معنای اصطلاحی «اشتغال» عبارتست از: کار و انجام وظایف که شامل کوشش‌های فکری و جسمی می‌شود و به هدف تولید کالا و خدمات برای تأمین نیازهای انسان‌ها صورت می‌گیرد؛ بنابراین معنای اصطلاحی اشتغال شامل همه فعالیت‌های اقتصادی، چه فکری، تخصصی و غیرتخصصی که در برابر آن، حقوق منظم و حق‌الزحمه پرداخت می‌گردد، می‌شود (مریدی، نوروزی، ۱۳۷۳، ص ۵۲). گفته‌اند اشتغال سه ویژگی مهم دارد: ۱. فعالیت مشخص و منظم؛ ۲. پرداخت مزد در قبال انجام کار؛ ۳. فاصله بودن بین محل کار و منزل (آبوت و والاس، ۱۳۸۰، ص ۱۶۶). باید توجه داشت که تعریفی که از اشتغال شد،

براساس فرهنگ غرب است، ولی در فرهنگ اسلامی، اشتغال با واژه «کار» باید معنا گردد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷).

۲-۲. کار

«کار» در لغت، به معنای فعالیت، تلاش و کوشش است. در اصطلاح اقتصادی، عامل تولید است که برای آن تعریف‌های متعددی ارائه شده است: ۱. کار، یکی از عوامل تولید است که تمام فعالیت‌های اقتصادی انسان، اعم از فکری و یدی، تخصصی و غیر تخصصی برای تولید ثروت را در برمی‌گیرد. ۲. کار می‌تواند، به عنوان انجام وظایفی تعریف شود که متضمن صرف کوشش‌های فکری و جسمی بوده و هدفشان تولید کالاها و خدماتی است که نیازهای انسانی را برآورده می‌سازد. ۳. شغل یا پیشه کاری است که در مقابلش مزد یا حقوق منظمی پرداخت می‌گردد (جعفری و حبیبی، ۱۳۸۱، صص ۷۰-۷۳).

بنابراین فعالیتی که در برابر آن پاداش و مزد پرداخت نگردد، کار محسوب نمی‌شود (قره‌باغیان، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱).

۲-۳. اشتغال زنان

زنان در دو عرصه فعالیت دارند، یکی عرصه خانه، کارهایی از قبیل: آشپزی، شستشو، نظافت خانه، رسیدگی به فرزندان و همسر، که به آنها کار خانگی گفته می‌شود، دیگری عرصه اجتماع که به آن، کار بیرون گفته می‌شود. اصطلاح اشتغال زنان مربوط به عرصه دوم است. پس به فعالیت زنان در عرصه اجتماع که همراه با پرداخت حقوق و دست‌مزد است، اشتغال زنان می‌گویند.

۳. ادله جواز اشتغال زنان از نگاه قرآن

پیش از بیان ادله کسانی که موافق اشتغال زنان هستند یک مقدمه ذکر می‌شود. حضور همه، چه زن و چه مرد، در صحنه اجتماع یک ضرورت است. اگر انسان موفق نشد در

یک مسئله اجتماعی حضور پیدا کند، از فیضی بی بهره می ماند که جبران آن فقط با استغفار رسول الله الاعظم ترمیم می شود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ؛ همانا مؤمنان کسانی اند که به خدا و پیامبر او ایمان آورده اند و چون با او (پیامبر) در کاری عمومی گرد آیند نروند تا از او اجازه خواهند» (نور، ۶۲). دین از آن جهت که بشر را با دید جمعی می نگرد، برای انسان به یک هویت جمعی معتقد است که با شرکت همه افراد جامعه، قابل تحقق است. حضور زن در سیاست و مبارزه علیه ظالمان به تفریر معصومین علیهم السلام رسیده است. زمانی که در زمان ائمه علیهم السلام در سیاست دخالت و علیه حکومت ها قیام می کردند نه تنها توسط ائمه معصومین علیهم السلام نهی نمی شدند، بلکه مورد تأیید هم قرار می گرفتند.

اگر انجام کاری و شغلی، مختص زنان و یا منحصر در زنان باشد، در این صورت، اشتغال زنان نه تنها مستحب، بلکه واجب است. مثلاً، اگر زنان مطلبی از مطالب اسلامی را بدانند، ولی مردان ندانند، در این صورت تدریس و تعلیم بر زنان واجب می شود (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۸۴).

در آموزه های اسلامی پیش از بیان احکام شرعی زنان، به مبانی حاکم بر اصول و احکام زنان پرداخته شده است؛ از قبیل: تساوی زن و مرد در اصل آفرینش و برابری زن در رسیدن به بالاترین مراتب کمال و معنویت؛ زیرا، خاستگاه کسب فضایل روح است نه جسم و برقراری عدالت در حقوق میان زن و مرد.

از چند دسته از آیات قرآن کریم جواز اشتغال زنان استفاده می شود که در اینجا به آنها اشاره می کنیم:

دسته اول: آیاتی که برای زنان استقلال اقتصادی قائل شده است. قرآن کریم درباره استقلال اقتصادی مردان و زنان می فرماید: «لَلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ؛ برای مردان بهره ای است از آنچه کسب کرده اند (به دستشان رسیده از راه خصوصیات غیراختیاری یا امور اختیاری) و برای زنان نیز بهره ای است از آنچه کسب کرده اند» (نساء، ۳۲). دلالت این آیه بر استقلال اقتصادی زنان از واژه «کسب» است. مشتقات این واژه ۶۷ بار در قرآن تکرار شده است، و به معنای کاری می باشد که برای

جلب نفع یا دفع ضرر است، نیز به معنای کسب مال و علم و طلبیدن آن دو آمده است و کسب اثم و گناه به معنای متحمل شدن و انجام دادن گناه می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۰۹).

در تمام موارد کاربرد مشتقات واژه «کسب» در قرآن کریم، فقط در آیه فوق به معنای کار و تلاش مادی و درآمد اقتصادی می‌باشد. آیه شریفه، مطلق است و هر نوع درآمدی که زنان به دست می‌آورند شامل می‌شود، این درآمد چه از طریق ارث باشد، چه از طریق هبه، مهریه، نذر و امثال آن و چه از طریق اشتغال؛ بنابراین لازمه اطلاق آیه در طریق مالکیت زنان، جواز اشتغال آنان خواهد بود.

دسته دوم: آیاتی که داستان کار کردن دختران شعیب در بیرون خانه را بازگو می‌کند. دختران شعیب به علت کهولت سن پدرشان برای کسب به شغل دامداری و چوپانی مشغول بودند (ر.ک: قصص، ۲۳-۲۵). از این داستان معلوم می‌شود که اولاً، کار کردن زنان بیرون خانه قبل از اسلام هم وجود داشته است و ثانیاً، قرآن کریم چنین عملی را بعد از نقل آن، رد نکرده و از رد نکردن آن، تأیید استفاده می‌شود.

دسته سوم: قرآن درباره زنانی که همسرانشان را از دست دادند، پس از طی عده وفات، می‌فرماید: «إِنَّ خَرْجَنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللَّهُ غَزِيْرٌ حَكِيْمٌ؛ پس اگر خود آنها بیرون رفتند، پس راجع به آنچه درباره خودشان به طور شایسته انجام دهند (ازدواج یا اشتغالی انتخاب نمایند)، بر شما (وارثان میّت) گناهی نیست (و هزینه ساقط می‌شود) و خداوند توانا و حکیم است» (بقره، ۲۴۰). اطلاق و عموم این آیه، شامل اتخاذ شغل نیز می‌شود. رشید رضا در مورد این آیه بیان می‌دارد: «اگر زنان بخواهند در بخشی از زندگی خود که فارغ از انجام حقوق دیگران است، به فعالیت‌های اقتصادی و یا اجتماعی بپردازند، مانعی ندارد، به شرطی که طبق فرموده قرآن براساس معروف یعنی اصول عقلانی و انسانی و عرف جامعه باشد. برای مثال، شغلی که منافاتی با حیثیت خانوادگی و وظایف زندگی مشترک نداشته باشد (رشید، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۱). علامه طباطبایی رحمته الله علیه در مورد این آیه بیان می‌دارد: «فلا جناح» کنایه از دادن اختیار به زنان است در کارهایی که انجام می‌دهند. اگر خواستند بعد از عده

طلاق، ازدواج کنند و همچنین نمی‌توانند او را از این کار باز دارند. عادت جاهلیت نباید مانع اختیار آنها در مورد کارشان گردد. این حق مشروع آنهاست و در اسلام کسی نمی‌تواند دیگری را از عمل معروف بازدارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۶۲).

دسته چهارم: آیاتی که درباره مرضعه است، یعنی درباره زنانی که نوزادان دیگران را شیر می‌دهند و به آنان دایه می‌گویند و از این طریق کسب اجرت می‌کنند. این آیات بر جواز اصل اشتغال زنان دلالت دارد، مانند این دو آیه: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ؛ پس اگر برای فرزند شما شیر دادند مزد آنها را بدهید» (طلاق، ۶)؛ «وَإِنْ تَعَاوَرْتُمْ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى؛ و اگر با یکدیگر سخت‌گیری کردید، زن دیگری آن بچه را شیر دهد (مرد باید برای طفل دایه بگیرد)» اگر زن و مرد در شیردادن به کودک با هم به توافق نرسیدند، به این صورت که یا زن حاضر نیست به کودک شیر بدهد و یا اجرتی بیش از معمول می‌خواهد، در این صورت، بر پدر کودک لازم است برای تغذیه کودک، دایه بگیرد تا طفل آسیب نبیند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۵۳۱).

دسته پنجم: آیاتی که کار و تلاش مادی را برای انسان مجاز دانسته است. در این آیات، از واژه ترکیبی «ابتغاء فضل» استفاده شده است. مانند آیات ذیل:

«رَبُّكُمْ الَّذِي يُرِيكُمْ الْفُلُوكَ فِي الْبَحْرِ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا؛ پروردگار شما کسی است که کشتی‌ها را در دریا (به بخشیدن قدرت ابتکار و ابزار ساخت کشتی و نرم نمودن طبیعت آب) به سود شما می‌راند تا از فضل و روزی او بجوید، زیرا او همیشه با شما مهربان است» (اسراء، ۶۶).

«وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحْوِنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ؛ و ما شب و روز را دو نشانه (از توحید و قدرت و حکمت خود) قرار دادیم پس آن نشانه را که شب است بی‌نور، و آن نشانه را که روز است روشن ساختیم، تا شما (در آن روشنی) از پروردگارتان فضل و رحمتی بطلبید (مشغول کسب و کار شوید)» (اسراء، ۱۲).

«فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ و چون نماز تمام شد (مجازید که) در روی زمین پراکنده شوید و از فضل

خدا بطلید (در پی کار و روزی روید) و خدا را بسیار یاد کنید، شاید رستگار گردید» (جمعه، ۱۰).

«لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ؛ بر شما گناهی نیست که (در اثنای حج) از پروردگارتان فضل و روزی طلبید» (بقره، ۱۹۸).

تعبیر «ابتغاء فضل» در آیاتی که ذکر شد، شامل تجارت و کسب و تلاش اقتصادی می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۲۷ و ج ۶، صص ۶۱۹، ۶۵۹ و ج ۱۰، ص ۴۳۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۲؛ ج ۱۹، ص ۲۷۴). از سوی دیگر، آیات یاد شده گرچه به صورت جمع مذكر است، ولی شامل زنان نیز می‌شود، همانند دیگر احکام از قبیل: نماز، زکات، حج، جهاد و ... که در قرآن آمده است و به صورت جمع مذكر است، ولی مخصوص مردان نیست و زنان را نیز دربرمی‌گیرد.

دسته ششم: آیاتی که می‌گویند خداوند زمین را مسخر انسان قرار داده و برای کار و طلب روزی رام انسان قرار داده است، مانند آیه ۱۵ سوره ملک که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْسُوهَا فِي مَنَازِلِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ؛ اوست که زمین را برای شما رام کرد، پس در اطراف و کناره‌های آن راه روید و از روزی او بخورید». این آیه انسان‌ها را به تصرف در طبیعت و فعالیت و تلاش اقتصادی امر می‌کند. این آیه نیز شامل مردان و زنان می‌شود. تعبیر «كُلُوا مِن رِّزْقِهِ» در این آیه به معنای انواع طلب و تصرف در زمین است. پس تعبیر «اکل» در آیه به معنای انواع تصرف در زمین است، همانند آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (بقره، ۱۸۸، نساء، ۲۹) که به معنای تصرف کردن است. براساس این تفسیر، آیه شریفه، به انسان‌ها گوشزد می‌کند که ما زمین را به گونه‌ای آفریدیم که شما بتوانید با انواع تصرف در آن، زندگی مادی خود را تأمین کنید و سپس به وسیله امر با واژه «كلوا» انسان‌ها را به انواع کار و تلاش اقتصادی مثل صیادی، کشاورزی، دامداری و انواع تصرفات در زمین برای استفاده از نعمت‌های الهی و استفاده از ارزاق آن ترغیب و تشویق کرده است.

«وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِنَا كَلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسَخَّرُ جُودًا مِنْهُ حَلِيَّةٌ تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ؛ او کسی است که دریا را مسخر

[شما] ساخت تا از گوشت آن بخورید و زیوری برای پوشیدن از آن استخراج کنید و کشتی ها را می بینی که سینه دریا را می شکافند تا شما [به تجارت پردازید و] از فضل خدا بهره گیرید؛ شاید شکر نعمت های او را بجا آورید» (نحل، ۱۴).

دسته هفتم: آیاتی که می گوید خداوند خرید و فروش را حلال نموده و ربا را حرام کرده است، که این آیات شامل مردان و زنان می شود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا؛ خدا خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرده است» (بقره، ۲۷۵) پس اشتغال به خرید و فروش برای مردان و زنان جایز شمرده شده است.

دسته هشتم: آیاتی که برخی شغل های خاص را مطرح کرده است که شامل مردان و زنان می شود، مانند: صیادی و شکار حیوانات که هنگام احرام یا در حرم برای زنان و مردان جایز نیست. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، در حالی که محرمید یا در حرم هستید شکار نکشید» (مائده، ۹۵) و «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا؛ بر شما شکار از خشکی مادامی که در حال احرامید یا در حرم هستید حرام است» (مائده، ۹۶). از این آیات معلوم می شود که شغل صیادی در غیر حرم و در غیر حال احرام برای مردان و زنان جایز است؛ از این رو قرآن کریم شکار کردن در غیر حال احرام و در غیر حرم را مجاز می شمارد: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا؛ چون از حرم و احرام در آمدید، می توانید شکار کنید» (مائده، ۲)؛ بنابراین لازمه این گونه آیات آن است که اشتغال بیرون منزل برای زنان منعی ندارد.

۴. ادله جواز اشتغال زنان از نگاه روایات و سیره مسلمانان در صدر اسلام

افزون بر آیات قرآن، از روایات نیز جواز اشتغال زنان استفاده می شود. که در اینجا به برخی از آنها اشاره می کنیم.

اول: رسول خدا ﷺ به زنان جوان اجازه دادند تا در مراسم عید فطر و قربان از منازل خارج شوند، و برای تهیه روزی بساط بگسترانند. سیره و نوع برخورد پیامبر ﷺ با اشتغال زنان در عصر رسالت به خوبی گویای جواز کار زنان است. و جواز بسیاری از کارها برای زنان امضا شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۲، ص ۱۵۵، ج ۹۰، ص ۳۷۴).

دوم: روایاتی که اجرت گرفتن زن نوحه‌خوان و آوازخوان را جایز شمرده است. از امام صادق علیه السلام از اجرت زن نوحه‌گر پرسیده شد. آن حضرت فرمود: «لَا بَأْسَ بِهِ وَ قَدْ نِيحَ عَلَي رَسُولِ اللَّهِ؛ اشکالی ندارد حتی اگر بر پیامبر نوحه کند» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۸۳). از حنان بن سدیر نیز روایت شده که: در محله ما زنی بود که کنیزی نوحه‌خوان داشت. این زن از طریق نوحه‌خوانی کنیزش، زندگی خود را اداره می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، صص ۱۵۱ و ۸۶)

ابوبصیر از امام باقر علیه السلام درباره کسب و درآمد زنان آوازخوان پرسید. امام فرمود: «الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ حَرَامٌ وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ؛ اگر در مجلس مردان وارد شوند، حرام است، ولی اگر برای مجالس عروسی زنانه آواز بخوانند اشکالی ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۱) در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام وارد شده که حضرت فرمودند: «أَجْرُ الْمُغْنِيَةِ الَّتِي تَزُفُّ الْأَعْرَاسَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ؛ مزد و اجرت زن آوازخوانی که برای مجلس عروسی می‌خواند در صورتی که مردان در آن مجلس نباشند، اشکالی ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲۰).

سوم: روایاتی که بیانگر سیره زنان مسلمان در زمان معصومین است که بیرون منزل مشغول کار بودند. زنی در اسلام به نام ام‌معبد النصارى بود که هنگام فصول و برداشت میوه‌ها در تهیه آب میوه برمی‌آمد و آن را در بازار به قیمت مناسب می‌فروخت و از این طریق به فروش نوشیدنی برای عامه مشغول بوده است (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۳۹۶). رانطه همسر عبد‌الله بن مسعود، از صحابی مشهور رسول خدا صلی الله علیه و آله از جمله زنانی بود که به صنعت‌گری می‌پرداخت (طبرانی، بی‌تا، ج ۲۴ ص ۲۶۵ - ۲).

حضرت خدیجه علیها السلام زن توانا و قدرت‌مند جزیره العرب بود. او از چهره‌های بارز و از تاجران سرشناس عربستان و کشورهای همجوار آن بوده که ارقام عمده‌ای از کالاهای مورد نیاز را خرید و فروش می‌کرد (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۲). اسماء بنت عمیس و ام ایمن در خانه حضرت زهرا علیها السلام خدمت می‌کرده‌اند. شاطری و نان‌پزی زنان از مشاغل رایج صدر اسلام بوده است. فضه کنیز حضرت زهرا علیها السلام در خانه آن حضرت نان می‌پخت.

زنان در صدر اسلام در جنگ‌ها شرکت می‌کردند. در جنگ «احد» زنان بسیاری برای کمک به مجاهدان شرکت داشتند و با رساندن آب و غذا و شستن لباس‌ها و یا پرستاری مجروحان، به سپاه اسلام یاری می‌رساندند. از جمله: ام‌ایمن، «ربیع» دختر معوذ انصاری، «حمنه بنت جحش» و برخی زنان حاضر برای رزمندگان آب و نان حمل می‌کردند (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۵۱؛ ابن سعد، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۸).

بسیاری از کارها وجود داشتند که زنان متصدی آن بودند؛ صنایع دستی، نخریسی، پارچه‌بافی، تجارت، بازرگانی، فروشندگی، پرستاری، امدادگری، نانواپی و چوپانی، از جمله مشاغل عصر رسالت بود، که برخی زنان بدین شغل‌ها اشتغال داشتند. پیامبر اکرم ﷺ در امور غیرعامه از قبیل تعلیم و تعلم، پرستاری بیماران و مداوای آنان را منع نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۶۴).

۵. ادله عدم جواز اشتغال زنان از نگاه قرآن

برخی با اشتغال زنان در بیرون خانه مخالف هستند و برای اثبات دیدگاه خود به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده‌اند.

آیه اول: نخستین آیه که مخالفان جواز اشتغال زنان به آن تمسک کرده‌اند، آیه ۳۳ سوره احزاب است که می‌فرماید: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ؛ و در خانه‌ها تان آرام گیرید، و به شیوه جاهلیت پیشین به خودنمایی بیرون نیابید».

این آیه شریفه به ماندن زنان در منزل و بیرون‌نیامدن امر کرده است. وقتی اصل بیرون آمدن برای زنان ممنوع باشد، پس به طریق اولی کارکردن و اشتغال بیرون منزل ممنوع خواهد بود.

آیه دوم: دومین آیه که مخالفان جواز اشتغال زنان به آن تمسک کرده‌اند، آیه ۵۳ سوره احزاب است که می‌فرماید: «وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ؛ و چون از آنان (زنان پیامبر) کالایی خواهید از پشت پرده بخواید. این برای دل‌های شما و دل‌های ایشان پاکیزه‌تر است». این آیه شریفه ارتباط

زنان و مردان را از پشت پرده معرفی می‌کند. لازمه اشتغال بیرون منزل، ارتباط زنان و مردان است.

۶. ادله عدم جواز اشتغال زنان از نگاه روایات

مخالفان جواز اشتغال زنان در بیرون منزل به برخی روایات نیز تمسک کرده‌اند از قبیل روایات زیر:

اول: روایاتی که می‌گویند زنان عورتند، آنها را در خانه نگهداری کنید (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۳۵)؛

دوم: روایتی که می‌گوید: برای زنان بهتر این است که مردان را نبینند و مردان هم آنها را نبینند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۳۶)؛

سوم: در روایتی از جابر جعفی به نقل از امام باقر علیه السلام نیز آمده است که نماز زن در منزل بهتر از نماز به جماعت در مسجد است» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۱۱۵)، در حالی که نماز در مسجد و اقامه نماز جماعت و جمعه فضیلت بسیاری دارد. با وجود تأکید روایات بر رفتن به مسجد و اقامه نماز در مسجد، حضور زن در مسجد و خواندن نماز در مسجد و به جماعت، افضل از نماز خواندن در منزل شمرده نشده است. این مطلب به خوبی نگرش دین به زن نسبت به حضور در مسجد واضح می‌نماید که اشتغال زن در خارج از خانه مهم‌تر از مسجدرفتن و اقامه نماز جمعه و جماعت نیست. از امام صادق علیه السلام نقل شده که به امام علی علیه السلام کار در بیرون سفارش و به حضرت فاطمه کار در منزل را سپرد (دستی و همکاران، ۱۳۷۲، ص ۱۶۸).

بنابراین لازمه چنین روایاتی عدم اشتغال زن در بیرون منزل است.

براساس همین روایات است که فقهای بزرگ گفته‌اند: «یستحب حبس المرأة فی البیت فلا تخرج الا لضروره؛ حبس زن در خانه مستحب است، زن به بیرون خانه نرود مگر در وقت ضرورت (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۹۰)؛ بنابراین صاحب عروه بر حبس زن در خانه فتوا داده است.

۷. پاسخ ادله مخالفان جواز اشتغال زنان

کسانی که طرفدار جواز اشتغال زنان در بیرون منزل هستند، ادله مخالفان را پاسخ داده‌اند.

آیه ۳۳ سوره احزاب مربوط به چگونه بیرون رفتن است نه اصل بیرون رفتن. این آیه می‌گوید: همانند جاهلیت پیشین که به صورت خودنمایی و آرایش بیرون می‌رفتند، بیرون نروید. پس این آیه ربطی به اشتغال زنان ندارد. آیه ۵۳ سوره احزاب نیز ربطی به اشتغال زنان ندارد، چراکه اولاً، مربوط به زنان پیامبر است، ثانیاً، در صورت تعمیم آیه و شمول آن نسبت به همه زنان، آیه مربوط به ارتباط زنان با مردان نامحرم است، نه اینکه مربوط به خروج زن از منزل و کار کردن باشد.

همچنین در پاسخ به استناد روایاتی که از فاطمه زهرا علیها السلام نقل شده، معتقدند: اینها دلالت می‌کنند که در صورت وجود کار در خانه و غیرخانه، زن کار در خانه را ترجیح دهد. در خصوص روایاتی که می‌فرمودند مردی زن را نبیند؛ این لزوماً بر ماندن در خانه و کار در خانه دلالت نمی‌کند؛ چون ممکن است زنی بیرون از خانه کار کند (شاغل)، ولی در محل کار او، هیچ مردی نباشد؛ مثلاً در بیمارستانی که همه پرسنل و ارباب رجوع آن خانم هستند، یا معلم در مدرسه که همه دانش‌آموزان و معلمان زن هستند. پس این ادله بر عدم اشتغال دلالتی ندارد. جریان عتاب حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به عایشه نیز به عنوان یک قضیه حقیقه مطرح نیست، بلکه تقریباً نظیر قضیه شخصی یا قضیه خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۲۴)؛ پس این روایت هر خروجی را محکوم نمی‌کند، بلکه به خروج خاصی که به قصد فساد صورت می‌گیرد، محدود می‌کند و به اشتغال زنان مربوط نمی‌شود. در خصوص روایتی که می‌گویند بر زنان نماز جماعت و نماز جمعه نیست، از باب رخصت است نه عزیمت؛ یعنی الزام از زن گرفته شده، نه اینکه حق شرکت در جمعه و جماعت را ندارد. به تعبیر دیگر، شرکت نکردن اینها در نماز جمعه و جماعت عتاب ندارد، نه اینکه شرکت کردنشان ثواب نداشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۲۴).

۸. جمع‌بندی ادله موافقان و مخالفان

در جمع‌بندی ادله مخالفان و موافقان اشتغال زنان می‌توان گفت: این ادله معارض نیستند و قابل جمع هستند. حداکثر چیزی که از ادله مخالفان استفاده می‌شود این است که، مشغول شدن زن در خانه، سنت است و مطلوب. آنچه از ادله موافقان استفاده می‌شود این است که، بیرون رفتن زن از خانه و حضورش در اجتماع و اشتغالش مانعی ندارد؛ بلکه در مواردی هم لازم و ضروری است؛ بنابراین، اشتغال زنان به خودی خود امری مباح است و جمع مباح و مستحب به این است که در صورتی که زن بین اشتغال در بیرون و کار در خانه، مخیر باشد، مستحب است که کار در خانه را برگزیند و اگر مصلحت جامعه اقتضا کند که زن حتماً شاغل شود، استحباب کار در خانه از بین می‌رود؛ چراکه امر مستحب توان مقابله با واجب را ندارد. از سوی دیگر، اگر در جایی دلیل بر حرمت شاغل شدن زن اقامه شود، مثل قضاوت و امارت، در اینجا هم زن نباید شاغل شود و اجتهاد در مقابل نصّ معنا ندارد (خیری، ۱۳۸۵).

نتیجه اینکه، اصل اشتغال زن در بیرون خانه از نظر اسلام مانعی ندارد. در روایات ائمه اطهار (علیهم‌السلام) ما روایتی نیست که اشتغال زن را به‌طور کلی حرام اعلام کرده باشد، بلکه روایات بیشتر در مورد چگونگی حضور زن در اجتماع و کار و فعالیت او سخن بیان شده است. امام علی (علیه‌السلام) فرمودند: «به زن بیش از حد و توانش کار واگذار مکن و این برای حال او بهتر و برای زندگی او مناسب‌تر است؛ زیرا زن ریحانه است و قهرمان نیست» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

نهی در این روایت، نهی ارشادی است و به حالات روحی و جسمی زنان اشاره می‌کند و بیانگر آن است که آنها باید وظایفی را برعهده گیرند که با وضعیت جسمانی و عاطفی‌شان متناسب باشد و آسایش و آرامش آنها را برهم نزند. روایات دیگری نیز در مورد نحوه حضور زن در اجتماع وجود دارد که آنان را به رعایت عفت و تقوا و عدم اختلاط با مردان دعوت می‌کند. در زمینه روابط کلامی نیز که زمینه‌ای برای برقراری روابط عاطفی عمیق است (تاجیک، ۱۳۹۱، ص ۲۳). در روایات و قرآن توصیه‌هایی به زنان شده است؛ مانند اینکه با لحن نازک و تحریک‌آمیز سخن نگویند (احزاب، ۳۲) و

در یک مکان خلوت یک مرد و زن کار نکنند. محمد طیار گوید: «وارد مدینه شدم و منزلی می طلبیدم تا اجاره کنم، به خانه‌ای وارد شدم که دارای دو اتاق بود و دری میان آن دو قرار داشت و در یکی از آنها زنی زندگی می کرد. آن زن به من گفت: این اتاق را اجاره کن، گفتم: این دو اتاق به هم راه دارد و من جوان هستم، تو نیز جوانی و صلاح نیست. گفت: تو اجاره کن من در را می بندم، من پذیرفتم و متاعم را به آنجا بردم، و به او گفتم: در را ببند، گفت: از اینجا نسیم می آید، بگذار باز باشد. گفتم: من و تو هر دو جوان هستیم در را ببند، گفت: تو در اتاق بنشین و من در اتاق خود، نزد تو نمی آیم و به تو نزدیک نمی شوم و از بستن در سر باز زد. من خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و ماجرا را عرض کردم و پرسیدم می توانم آنجا بمانم؟ فرمود: از آنجا به جای دیگر برو؛ زیرا هیچ مرد و زنی در مکانی خلوت نکنند، مگر آنکه شیطان سومی آنها باشد (صدوق، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۳۴۲).

۱۲۱

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

کاوشی در اشغال زنان از دیدگاه قرآن و روایات

خداوند متعال در مورد کیفیت حضور زنان در اجتماع می فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَضْنَ مِنْ أَنْصَابِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ؛ به زنان باایمان بگو: چشم‌های خود را (از نگاه هوس آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را - جز آن مقدار که ظاهر است - آشکار نمایند و اطراف روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند تا گردن و سینه با آن پوشانده شود» (نور، ۳۱). قرآن کریم در داستان دختران حضرت شعیب علیه السلام چنین می فرماید: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْتَفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءَ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ؛ و هنگامی که به (چاه) آب مدین رسید، گروهی از مردم را در آنجا دید که چهارپایان خود را سیراب می کنند؛ و در کنار آنان دو زن را دید که مراقب گوسفندان خویشند و به چاه نزدیک نمی شوند؛ (حضرت موسی) به آن دو گفت: کار شما چیست؟ (چرا گوسفندان خود را آب نمی دهید؟! گفتند ما آنها را آب نمی دهیم تا چوپان‌ها همگی خارج شوند؛ و پدر ما پیرمرد کهنسالی قادر بر این کارها نیست» (قصص، ۲۳). این آیه نیز دلالت دارد بر اینکه، زنان هنگام کار کردن بیرون خانه باید عفت را رعایت بکنند.

بنابراین، فرهنگ دینی با اشتغال زن مخالفتی ندارد، ولی توجه به مبانی مورد قبول آموزه‌های دینی دارای اهمیت است. از آنجا که خانواده و تربیت فرزندان صالح از دیدگاه اسلام مسئله مهمی است و حفظ عفت از نظر اسلام مهم می‌باشد، می‌توان گفت در اشتغال زنان رعایت نکات زیر بایسته است:

۱. لطمه‌نزدن به وظایف مادری و همسری؛ ۲. عدم کاهش روحیه زنانه؛ ۳. کار در محلی که بانوان حضور دارند و کمترین ارتباط با نامحرم را دارد؛ ۴. ترجیحاً کارهایی که می‌توان در منزل آن‌ها را انجام داد؛ ۵. در راستای تعالی زن‌بودن؛ ۶. گرفتن کمترین وقت؛ ۷. خسته‌نکردن زنان از نظر جسمی و روحی.

نتیجه‌گیری

از مطالبی که در مقاله گفته شد نکات زیر نتیجه گرفته می‌شود:

۱. اسلام باعث عقب‌ماندگی زنان نیست و برای زنان در اشتغال مانع تراشی نمی‌کند. طبق آیات و روایات اشتغال زنان جایز است.
۲. رویکرد آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام نشان می‌دهد، زنان می‌توانند از کسب خود درآمدی داشته باشند و زنان می‌توانند به اختیار در آنچه که از دسترنج و زحمت خود به دست آورده‌اند، هزینه نمایند.
۳. براساس آموزه‌های دینی، خانواده بنیاد اساسی می‌باشد و زن از ارکان اصلی آن محسوب می‌شود. نکته دارای اهمیت این است حق اشتغال زن، نباید سبب سستی بنیان خانواده و یا از هم پاشیدگی خانواده شود.
۴. شغلی به مصلحت زنان است که متناسب با حالت روحی و جسمی زن باشد.
۵. در تقدیم کار در منزل و کار در بیرون منزل رجحان با کار در منزل است.
۶. زن هنگام اشتغال در بیرون منزل بایستی رعایت عفاف و حجاب و احکام اسلامی را داشته باشد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
۱. آبوت، پاملا؛ والاس، کلر. (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی زنان (مترجم: منیژه نجم عراقی). تهران: نشر نی.
 ۲. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم محمد بن حمد شیبانی. (۱۴۰۹ق). اسدالغابة فی معرفة الصحابة (ج ۵ و ۶). بیروت: دار الفکر.
 ۳. ابن سعد، محمد. (بی تا). الطبقات الكبرى (ج ۱۴). بیروت: دار صادر.
 ۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۳). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۵. ابن هشام، عبدالله بن یوسف. (بی تا). السیرة النبویة (ج ۱). بیروت: دار التراث العربی.
 ۶. احسانی قمشلوئی، علی. (۱۴۰۰). پایان‌نامه کارشناسی ارشد: بررسی تطبیقی اشتغال زنان در اسلام و مسیحیت (استاد راهنما: عباس شفیعی). دانشگاه ادیان و مذاهب، دانشکده زن و خانواده.
 ۷. باقری، شهلا. (۱۳۸۲). اشتغال زنان در ایران؛ درآمدی بر عوامل مؤثر بر اشتغال زنان در چهل سال گذشته. تهران: شورای فرهنگی - اجتماعی زنان.
 ۸. تاجیک، بنت‌الهدی. (۱۳۹۱). اشتغال زنان از دیدگاه اسلام. ماهنامه زمانه، شماره ۲۳-۲۴، صص ۹۱-۹۳.
 ۹. جعفری، مصطفی؛ حبیبی، محمود. (۱۳۸۱). فرهنگ کار. ماهنامه تدبیر، ۱۳(۱۲۵)، صص ۷۰-۷۳.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۱). زن در آینه جلال و جمال. قم: مرکز نشر فرهنگی رجا.
 ۱۱. خسروشاهی، قدرت‌الله؛ مؤمنی‌راد، فهیمه. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی اشتغال زنان در مکتب اسلام و فمینیسم. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۰۴، صص ۱۱۷-۱۳۴.

۱۲. خمینی، روح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (ج ۴). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
۱۳. خیری، یوسف. (۱۳۸۵). اشتغال زنان و پیامدهای آن. بانوان شیعه، شماره ۹، صص ۱۶۱-۱۸۶.
۱۴. دشتی، محمد با همکاری جمعی از پژوهشگران مؤسسه. (۱۳۷۲). نهج الحیاة؛ فرهنگ سخنان فاطمه زهرا علیها السلام. قم: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغتنامه (ج ۲). تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. دیانی دردشتی، زهرا؛ حسینی میرصفی، سیده فاطمه. (۱۳۹۹). مستندات قرآنی مفسران معاصر فریقین پیرامون اشتغال زنان. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۴(۲۷)، صص ۲۹-۵۷.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.
۱۸. رشید، رضا محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار (ج ۲). بیروت: دار المعرفه.
۱۹. روزبهانی، مهین. (۱۳۷۸). پایان نامه اشتغال زن از منظر قرآن و حدیث (کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، استاد راهنما: جعفر نکونام). اراک: دانشگاه آزاد اسلامی اراک.
۲۰. صدوق، محمد بن حسین، ابن بابویه. (۱۳۶۷). من لایحضره الفقیه (ج ۴، مترجم: علی اکبر غفاری). تهران: نشر صدوق.
۲۱. صدوق، محمد بن حسین، ابن بابویه. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (ج ۱ و ۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طاهری نیا، احمد. (۱۳۸۹). حضور زن در عرصه های اجتماعی - اقتصادی از نگاه آیات و روایات. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمد کاظم. (۱۴۱۹ق). العروة الوثقی فیما تعم به البلوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۲ و ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳ و ۱۹). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. طبرانی، سلیمان بن احمد. (بی تا). المعجم الکبیر (ج ۲۴). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲، ۶ و ۱۰). تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۲۸. عطارد، فاطمه. (۱۳۸۵). اشتغال زنان؛ پیامدها و راهکارها. بانوان شیعه، شماره ۸، صص ۱۳۹-۱۵۸.
۲۹. علینژاد، ایلناز؛ صالحی، سیدمهدی و نیکخواه سرنقی، رضا. (۱۳۹۶). بررسی جایگاه زن در اخلاق اسلامی با تأکید بر حق حضانت و اشتغال زنان در حقوق اسلام و بشر. پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۳۰، صص ۱۶۱-۱۷۴.
۳۰. قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۶). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (ج ۲). تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۳۲. قره باغیان، مرتضی. (۱۳۷۶). فرهنگ اقتصادی و بازرگانی (چاپ دوم). تهران: رسا.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۵، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری). قم: دارالکتب الاسلامیة.
۳۴. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (ج ۱، ۲۲، ۸۱، ۹۰ و ۱۰۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. مریدی، سیاوش؛ نوروزی، علیرضا. (۱۳۷۳). فرهنگ اقتصادی. تهران: پیشبرد.
۳۶. معین، محمد. (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۳۷. مهدویان، طاهره. (۱۳۹۵). پایان نامه کارشناسی ارشد: چالش‌های اخلاقی اشتغال زنان در خانواده و راهکارهای آن از دیدگاه اسلام (استاد راهنما: محمدجواد فلاح، استاد مشاور: صادق گلستانی). قم: دانشگاه معارف اسلامی.

۳۸. نواصر، فاطمه. (۱۳۹۸). بررسی حقوقی اشتغال زن در حقوق بین‌الملل. تهران: انتشارات فرزندگان دانشگاه.

۳۹. واعظی، محمدجواد. (۱۳۹۰). وضعیت زن در عصر اسلامی (نیم قرن اول هجری). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

References

* The Holy Qur'an

** Nahj al-Balaghah

1. Abott, P., & Wallace, C. (2001). *Sociology of Women*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
2. Alinezhad, I., Salehi, S. M., & Nikkhah Sarneqi, R. (2017). Investigating the Status of Women in Islamic Ethics with Emphasis on the Right of Custody and Women's Employment in Islamic and Human Rights. *Ethical Research*, 30, pp.161-174. [In Persian]
3. Atarod, F. (2006). Women's Employment: Consequences and Solutions. *Shia Women*, 8, pp. 139-158. [In Persian]
4. Baqeri, S. (2003). *Women's Employment in Iran: An Overview of Influencing Factors over the Past Forty Years*. Tehran: Cultural and Social Council of Women. [In Persian]
5. Dashti, M., with the collaboration of a group of researchers from the institute. (1993). *Nahj al-Hayat: The Dictionary of Fatima's Words*. Qom: Amiralmomeneen Research Institute. [In Persian]
6. Dehkhoda, A. (1994). *The Dictionary* (Vol. 2). Tehran: Tehran University. [In Persian]
7. Deyani Dardashti, Z., & Hosseini Mirsafi, S. F. (2020). Quranic Documentation of Contemporary Commentators from Both Groups on Women's Employment. *Quran and Hadith Research Journal*, 14(27), pp. 29-57. [In Persian]
8. Ehsani Qamshalui, A. (2021). *Master's Thesis: Comparative Study of Women's Employment in Islam and Christianity* (Advisor: A. Shafii). University of Religions and Denominations, Faculty of Women and Family. [In Persian]
9. Ghorbaniyan, M. (1997). *Economic and Commercial Dictionary* (2nd ed.). Tehran: Rasa. [In Persian]
10. Ibn Athir, A. (1988). *Asad al-Ghabah fi Ma'rifat al-Sahabah* (Vols. 5, 6). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

11. Ibn Faris, A. (1983). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Vol. 3). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
12. Ibn Husham, A. (n.d.). *Al-Sirah al-Nabawiyah* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Thaqafah. [In Arabic]
13. Ibn Saad, M. (n.d.). *Al-Tabaqat al-Kubra* (Vol. 14). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
14. Jafari, M., & Habibi, M. (2002). Work Culture. *Tadbir*, 13(125), pp. 70–73. [In Persian]
15. Javadi Amoli, A. (1992). *Women in the Mirror of Glory and Beauty*. Qom: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
16. Khairi, Y. (2006). Women's Employment and Its Consequences. *Shia Women*, 9, 161-186. [In Persian]
17. Khomeini, R. (2010). *Sahifeh Imam* (Vol. 4). Tehran: Institute for the Publication and Promotion of the Works of Imam Khomeini. [In Persian]
18. Khosroshahi, G., & Momenirad, F. (2015). A Comparative Study of Women's Employment in Islam and Feminism. *Islamic Social Studies Research*, 104, pp. 117-134. [In Persian]
19. Kulayni, M. B. Y. (1988). *Al-Kafi* (Vol. 5, A. A. Ghafari, Ed.). Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Persian]
20. Mahdavian, T. (2016). Master's Thesis: *Ethical Challenges of Women's Employment in the Family and Solutions from an Islamic Perspective* (Supervisor: Mohammad Javad Fallah, Consultant: Sadegh Golestani). Qom: University of Islamic Sciences. [In Persian]
21. Majlesi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar* (Vols. 1, 22, 81, 90, 101). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
22. Mo'in, M. (1996). *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
23. Moridi, S., & Norouzi, A. (1994). *Economic Culture*. Tehran: Pishbord. [In Persian]
24. Navaaser, F. (2019). *Legal Examination of Women's Employment in International Law*. Tehran: Farzangan University Press. [In Persian]
25. Qarashi, S. A. (1992). *Quranic Lexicon* (Vol. 6). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]

26. Qurtubi, M. B. A. (1985). *Al-Jami' li Ahkam al-Quran* (Vol. 2). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
27. Raghīb Isfahani, H. (1991). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*. Beirut: Dar al-Ilm. [In Arabic]
28. Rashid, R. M. (1992). *Tafsir al-Quran al-Hakim al-Shahir bi Tafsir al-Manar* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
29. Rozbahani, M. (1999). *Master's Thesis on Women's Employment from the Perspective of the Quran and Hadith* (Master of Quran and Hadith Sciences, Supervisor: Ja'far Nakonam). Arak: Islamic Azad University, Arak Branch. [In Persian]
30. Saduq, M. B. H., Ibn Babawayh. (1988). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Vol. 4, A. A. Ghaffari, Trans.). Tehran: Saduq Publication. [In Persian]
31. Saduq, M. B. H., Ibn Babawayh. (1994). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Vol. 1, 3). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
32. Tabarani, S. B. A. (n.d.). *Al-Mu'jam al-Kabir* (Vol. 24). Beirut: Dar Hayya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
33. Tabarsi, F. B. (1993). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 2, 6, 10). Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
34. Tabatabai, S. M. H. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (S. M. B, Musavi Hamedani, Trans., Vols. 2, 4). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
35. Tabatabai, S. M. H. (2011). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vols. 13, 19). Beirut: Al-Ilmiyah Foundation. [In Arabic]
36. Tabatabai, S. M. K. (1998). *Al-Urwah al-Wuthqa fi Ma Ta'ma bi al-Balwa*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
37. Taherinia, A. (2010). *Women's Presence in Social and Economic Fields from the Perspective of Verses and Narrations*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
38. Tajik, B. (2012). Women's Employment from the Perspective of Islam. *Zamaneh*, pp. 23-24, 91-93. [In Persian]
39. Vaezi, M. J. (2011). *The Status of Women in the Islamic Era (First Half of the First Century AH)*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

An Analysis of Narrative of Noah in the Holy Qur'an and the Bible

Qasem Mohseni Mari¹

Bahram Jamshidi²

Received: 13/01/2024

Accepted: 01/05/2024



Abstract

The narrative of Noah in the Holy Qur'an and the Bible shares a common theme. However, the narration method of these texts about Noah, due to the differences in the theme and the central core, provided the basis for the differences in the narratives in expressing the characteristics of Noah. The aforementioned religious texts, with their different approaches in the realms of theology, ontology, and anthropology, have narrated the story of Noah, which is the origin of the discrepancy between the Holy Bible and the Quran in the narration of Noah's story. In the narrative of the Holy Qur'an, with the focus on monotheism as the central core of the text, the narrative of Noah is different in terms of structure and content from the narrative in the Holy Bible. In this structure, the emphasis of Noah's narrative is recognized in the individual scope, piety, and purity from religious sins, and his selection by God, which played a role in his social sphere as a means of preaching and warning to his people. The present research employs a descriptive and analytical method, utilizing library documents, to represent the personal and social characteristics and the

1. Assistant Professor, Islamic Azad University, Islamshahr Branch, Islamshahr, Iran.goshadandish@gmail.com.

2. Islamic Azad University, Islamshahr Branch, Islamshahr, Iran. bjamshidi.1049@gmail.com.

* Mohseni Mari, Q., Jamshidi, B. (1402 AP). An Analysis of Narrative of Noah in the Holy Qur'an and the Bible. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(17), pp. 129-158.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.68337.1283>.

lifestyle of Noah (peace be upon him) in the narrations of the Holy Bible and the Quran. The direct influence of the narratives from the content of the texts themselves and the divergence of each narrative in the recognition of Noah's identity are among the findings of the research.

Keywords

The Holy Qur'an, Tanakh, narrative, The Bible, Noah.

دراسة السرد القرآني وسرد الكتاب المقدس

في قصة النبي نوح عليه السلام

قاسم محسني مري^١ بهرام جمشيدى^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠١/١٣ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٥/٠١

الملخص

تتشابه قصة النبي نوح عليه السلام في الكتاب المقدس مع القرآن الكريم من حيث الموضوع إلا أنه تختلف السرديات القصصية لهذه القصة في الكتابين، بسبب الاختلافات الموجودة في المضمون والنواة الرئيسة فيهما، الأمر الذي يُوقر اختلاف السردين في التعبير عن صفات النبي عليه السلام. تسرد النصوص الدينية المذكورة قصة سيدنا نوح عليه السلام، وفقاً لمنهجها الفكرية المختلفة في مجال علم اللاهوت، وعلم الأنطولوجيا (علم الوجود)، وعلم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)، وهذا هو مصدر الاختلاف بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم في سرد قصة النبي نوح عليه السلام. تتحور السردية القرآنية في قصة النبي نوح عليه السلام حول التوحيد باعتباره النواة الرئيسة للنص وتختلف من حيث الشكل والمضمون مع سرد الكتاب المقدس، حيث نلاحظ أنه قد اتّصف على الصعيد الفردي بخالص الإيمان، وكمال العبودية لله تعالى، والعصمة من الذنوب كما يصطفاه الله سبحانه وتعالى ويجتنبه على العالمين. وتجلّت شخصية النبي المتميّزة بهذه الصفات على الصعيد الاجتماعي في التبشير والإنذار. والمنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج الوصفي الوثائقي

١٣٢

مُطالعة القرآن

سال پنجم، شماره سوم، پاییز ١٤٠٢ (پیاپی ١٧)

١. أستاذ مساعد، الجامعة الإسلامية الحرّة، كرج، إيران (الكاتب المسؤول). goshadandish@gmail.com

٢. أستاذ محاضر، الجامعة الإسلامية الحرّة، كرج، إيران. bjamshidi1049@gmail.com

* محسني مري، قاسم؛ جمشيدى، بهرام. (٢٠٢٣م). دراسة السرد القرآني وسرد الكتاب المقدس في قصة النبي نوح عليه السلام. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٧)، صص ١٢٩-١٥٨.

وتسعى الدراسة اعتمادًا على الوثائق والمصادر المكتبية إلى تبیین صفات نوح عليه السلام الفردية والاجتماعية و أسلوب حياته في السرد القرآني وسرد الكتاب المقدس ومن النتائج التي توصل إليها البحث هو أن كل واحد من السردية القرآنية والكتابية قد تأثرت بمضمونها الخاص في تعريف شخصية نوح عليه السلام.

الكلمات المفتاحية

القرآن الكريم، التناخ، القصة، الكتاب المقدس، نوح عليه السلام.

بررسی روایت‌گری نوح در قرآن کریم و کتاب مقدس

بهرام جمشیدی^۲

قاسم محسنی‌مری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳



چکیده

روایت نوح علیه السلام در کتاب مقدس و قرآن کریم از جهت موضوع مشترک است؛ اما شیوه روایت‌گری این متون درباره نوح علیه السلام به دلیل تفاوت‌ها در درون‌مایه و هسته مرکزی، زمینه تفاوت روایت‌ها در بیان ویژگی‌های نوح علیه السلام را فراهم کرد. متون دینی یادگشته با توجه به رهیافت‌های متفاوت در گستره خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به روایت‌گری از داستان نوح پرداخته‌اند و همین جهت منشأ اختلاف کتاب مقدس و قرآن کریم در روایت‌گری داستان نوح می‌باشد. در روایت قرآن کریم با محوریت توحید به‌عنوان هسته مرکزی متن، روایت نوح از جهت ساختاری و محتوایی با روایت کتاب مقدس متفاوت است. در این ساختار، قوام‌بخش روایت نوح علیه السلام در گستره فردی، پیراستگی و بی‌آلایشی از گناهان دینی و برگزیدگی از جانب خدا شناخته شد که این هویت در حوزه اجتماعی نقش تبشیر و انذار قوم بازنمون یافت. پژوهش حاضر با شیوه توصیفی و تحلیلی و با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای در بازنمایی ویژگی‌های فردی و اجتماعی و منش زیسته نوح علیه السلام در روایت‌گری کتاب مقدس و قرن کریم است. تأثیرپذیری مستقیم روایت‌ها از درونمایه متون خود و واگرایی هر کدام از روایت‌ها در بازشناسی هویتی نوح علیه السلام از یافته‌های پژوهش است.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، تنخ، روایت، کتاب مقدس، نوح.

۱. استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، اسلامشهر، ایران (نویسنده مسئول). goshadandish@gmail.com

۲. مربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اسلامشهر، اسلامشهر، ایران. bjamshidi.1049@gmail.com

* محسنی مری، قاسم؛ جمشیدی، بهرام. (۱۴۰۲). بررسی روایت‌گری نوح در قرآن کریم و کتاب مقدس. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، (۱۷)۵، صص ۱۲۹-۱۵۸. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.68337.1283>

مقدمه و بیان مسئله

روایت نوح علیه السلام و کنش‌های وی در هریک از متون دینی متناسب با عناصر گفتمانی به‌عنوان حوزه فرهنگی مولد، بازتاب یافت. بر این اساس ویژگی روایی و فردی نوح علیه السلام و رویدادهای وابسته به آن برپایه چشم‌انداز باوری قرآن کریم متفاوت از روایت‌گری نیمه اساطیری کتاب مقدس است. متون دینی یادگشته با توجه به رهیافت‌های متفاوت در گستره خدانشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی به روایت‌گری از داستان نوح پرداختند. نوع رهیافت هستی‌شناختی انسان به شکل خاستگاهی، در روایت کتاب مقدس همانند روایت‌های اسطوره‌ای در پیوند با رنجوری خدایان در انجام امور روزمره و معیشتی است. در این جهت خدایان برای رهیدگی از درد و رنج ناشی از معاش خود، آدمیان را ایجاد کردند و عذاب دادن آدمیان نیز نوعی رهیدگی از رنجوری و شری که انسان‌ها پدید آوردند، می‌باشد. اما روایت نوح در روایت‌گری قرآن کریم با زاویه دیدی متفاوت و کانونی شدگی نوین در نسبت با نظام‌های اسطوره‌ای یا نیمه اسطوره‌ای روایت جدید است. این روایت نوین در بافتاری شرک‌آمیز و دریافت مبهم از شأن الوهی تکوّن یافت و تلاش کرد تا با تقابل عناصر دوگانه حق و باطل، با بهسازی و بازسازی روایت در قالب نظام گفتمان نوین با محوریت توحید، روایتی متفاوت از کتاب مقدس ارائه دهد. در روایت نوین نوح علیه السلام به‌عنوان اولین پیامبر اولوالعزم و صاحب شریعت و دعوت‌گر حق و هشداردهنده معاد شناخته شد که با پایداری و استقامت در راه حق برای هدایت قوم خود برانگیخته شد.

براین اساس پرسش اصلی جستار چنین صورت‌بندی می‌شود: ویژگی‌های فردی و اجتماعی نوح در روایت قرآن کریم و کتاب مقدس چیست؟

پرسش‌های فرعی:

الف) دلیل تفاوت‌های هویتی نوح در روایت‌گری متون یادگشته چیست؟

ب) وجوه اشتراک و ویژگی هویتی نوح در روایت‌گری قرآن کریم و کتاب مقدس

چیست؟

این جستار با شیوه توصیفی و تحلیلی با بهره‌مندی از اسناد کتابخانه‌ای در پی

بازنمایی و ویژگی‌ها و منش زیسته نوح علیه السلام در روایت‌گری کتاب مقدس و قرآن کریم است. در این نگره نوع کنش پدیدآورندگان متن آگاهانه و هدف‌مند متناسب با وضعیت بیرونی و درونی متن بوده و روایت در سطح متن به همراه شخصیت‌پردازی‌های آن بر پایه الگوواره و بینش خداشناسی و هستی‌شناسی ویژه هریک استوار است.

۱. پیشینه

پیشینه پژوهش داستان نوح علیه السلام افزون بر کتاب‌های تفسیری، نوشتار مستقل در قالب کتاب و مقاله هم انجام شده. از جمله:

کتاب سیمای نوح در ادیان الهی (پورحسین، ۱۳۸۲) که به فضایل اخلاقی و تربیتی نهفته در روایت نوح پرداخت.

کتاب «مقایسه قصص در قرآن و عهدین» (اشرفی، ۱۳۸۵) که به گونه مقایسه تطبیقی داستان حضرت نوح علیه السلام در تورات و قرآن انجام گرفت.

کتاب داستان پیامبران در تورات، تلمود، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی (یزدان‌پرست، ۱۳۸۷) که با رویکرد مقایسه‌ای، داستان پیامبران در عهدین، قرآن و ادبیات فارسی به بحث گذاشته شد.

مقاله «بررسی تطبیقی داستان حضرت نوح علیه السلام تا شروع طوفان در قرآن و سفر پیدایش» (همای، ۱۳۸۵) به مقایسه این داستان در تورات و قرآن پرداخت.

مقاله «کشتی نوح علیه السلام در قرآن، تورات و روایات اسلامی و یهودی» (حسینی‌زاده، ۱۳۹۲) به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های این داستان در مورد کشتی حضرت نوح علیه السلام اشاره شد.

مقاله «تبارشناسی اسطوره در قرآن و با نگره روایت طوفان نوح» (محسنی و همکاران، ۱۳۹۸) به بررسی تبار روایت توفان در متون پیشینی پرداخت.

مقاله «مقایسه داستان حضرت نوح علیه السلام در تورات و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی» (رضازاده قرآن و همکاران، ۱۳۹۸) به مقایسه داستان نوح در دو متن قرآن کریم و

تورات پرداخته و انعکاس و این داستان در ادبیات فارسی و تأثیرپذیری این متون ادبی از قرآن را بررسی کرد.

مقاله «بررسی تطبیقی داستان حضرت نوح علیه السلام از نظر قرآن و کتاب مقدس» (شمس‌بخش و مطهری، ۱۳۹۸) با بررسی شباهت داستان نوح در قرآن و تورات در پی اثبات منشأ واحد در روایت‌گری دو متن بوده و تفاوت‌ها در روایت‌ها را ناشی از تحریف تورات دانسته است.

با توجه به نوشتار متعدد در این حوزه، نوشته‌ای مستقل و تطبیقی در بازنمایی ویژگی‌ها و منش زیسته نوح علیه السلام انجام نشده است.

۲. مفاهیم

شناخت محتوای متن پژوهشی مرتبط با آشنایی مفاهیم کاربردی درون اثر پژوهشی می‌باشد. در این جهت برخی مفاهیم به کار رفته در این جستار بررسی می‌گردد.

۲-۱. کتاب مقدس

کتاب مقدس شامل کتاب عهد عتیق و جدید است. عهد عتیق یا تنخ، به مجموعه کتاب‌های دینی یهودیان گفته می‌شود. در این سامانه، اسفار پنج‌گانه به اضافه اسفار انبیا (نویشیم) و نوشته‌ها (کتوبیم) می‌باشد، که تورات یا تورای عبری در معنای آموزش، شریعت و قانون مهم‌ترین بخش آن است (هوشنگی و دیگران، ۱۳۹۱، صص ۳۷-۳۸). مقصود از تورات در شکل رایج، پنج سفر نخستین کتاب مقدس یهودیان است که شامل: ۱. کتاب برشیت یا آفرینش؛ ۲. کتاب شموت یا خروج (که به خروج از مصر پرداخت)؛ ۳. کتاب ویتقرا یا لاویان (کتاب قوانین مربوط به کاهنان)؛ ۴. کتاب بیدبار یا اعداد (کتاب سرشماری)؛ ۵. کتاب دواریم یا تثبیه (کتاب تکرار قوانین تورات) (هوشنگی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۳۷). در این پژوهش منظور از کتاب مقدس همان پنج سفر آغازین یا تورات است.

۲-۲. گفتمان

گفتمان^۱ به عنوان پدیده زبان‌شناختی به گونه‌ای از رفتار اجتماعی مبتنی بر دانش، هویت‌ها، روابط اجتماعی و مناسباتی که قدرت را بازتولید کرده اشاره دارد که بر پایه آن سایر ساختارهای اجتماعی تکوّن می‌یابند (یورگنسن، ۱۳۸۹، ص ۱۲۸). تحلیل در نظریه تحلیل گفتمان، دریافت ایدئولوژی در پس متون است تا ناگفته‌های گوینده و نویسنده آشکار گردد (ون دایک، ۱۳۸۳، ص ۴). براین اساس هر کدام از متون دینی در نظام گفتمانی ویژه و با ساختاری متناسب با ایدئولوژی خود ایجاد شدند.

۲-۳. روایت

در سنت فارسی، روایت^۲ به معنای حدیث، خیر و نقل کردن سخن است و در اصطلاح ادبی متنی که داستان را بیان می‌کند (نوشه، ۱۳۸۱، ص ۶۹۵). روایت در سطوح متفاوت عینی و ذهنی به بیان رخدادی در توالی زمانی و مکانی می‌پردازد. این رخدادها، در صورت‌بندی شرح یک زندگی یا شرح اندیشه‌ای یا هر پدیده‌ای بازنمون می‌شود و با جنبه‌های داستانی در سطح داستان یا سطح متن تکوّن می‌یابد. روایت در سطح داستان به بازنمایی واقعی رخدادها و پدیدارها می‌پردازد، که بازخوانی این سطح از روایت نیازمند ابزارهای روش پژوهشی ویژه در علوم تجربی طبیعی و انسانی می‌باشد. اما روایت در سطح متن، در پی آشکارگی کانونی یا چشم‌انداز باوری راوی از پس روایت است (حری، ۱۳۸۷، صص ۹۶-۹۸). در این جهت روایت در سطح متن به نوعی مستلزم وجود انسان یا شبه انسان یا هر موجود ذی‌شعور به عنوان شخصیت تجربه‌گر است که آدَمیان از تجربه آن درس می‌گیرند (تولان، ۱۳۸۳، ص ۱۹)؛ بنابراین روایت بازگویی داستان در یک زمان توسط راوی است، شخصیت‌هایی که توسط آن‌ها عمل انتقال پیام توسط آن‌ها انجام می‌شود و روایت‌شنوها مخاطبانی‌اند که پیام برای آن‌ها بازگو می‌شود. روایت‌گری

1. Discourse

2. Narrative

متون از ویژگی‌های نوح علیه السلام در سطح متن هم به ویژگی شخصی و هم به ویژگی نوع روایت می‌پردازد که متناسب با واقع شدن در نظام گفتمانی ویژه هر کدام از متون است.

۳. روایت نوح در کتاب مقدس

روایت نوح به همراه کهن رویداد (توفان) مرتبط با زمان زیست او با عناصر تکرارشونده در عهد عتیق هم‌پیوند با مؤلفه خداشناسی و انسان‌شناسی قابل‌بازشناسی است. البته این عناصر بازگفته در ارتباط با وضعیت فرهنگی و اجتماعی در قالب بافتار خاص قوم بنی‌اسرائیل است. این قوم به دلیل تقارن زمانی و مکانی و هم‌زیستی با تمدن‌های میان‌رودانی و غیر آن و پیوند این سرزمین‌ها با اساطیرشان، هم‌کنشی و تعاملی در فرآیند تاریخی با این اقوام انجام دادند که پیامد آن، تأثیرپذیری نظام گفتمانی اساطیری در سنت نوشتاری و شفاهی یهود بود (هنری هوک، ۱۳۷۲، ص ۳۵؛ شاله، ۱۳۴۶، ص ۳۶۸). دریافت ویژگی‌های فردی و اجتماعی نوح نیز در این متن در پیوند با داستان توفان است. داستان توفان در روایت تورات به گونه یک‌جا و منسجم با شرح جزئیات است (پیدایش، ۶). در روایت‌گری کتاب مقدس نوح هفتمین نسل از تبار آدم علیه السلام است (پیدایش، ۵/۲۶) که به واسطه عدالت، درست‌کرداری و اینکه با خدا راه می‌رفت، از نجات‌یافتگان عذاب توفان شد (پیدایش، ۹/۶). این رهاییش به همراه برگزیدگی جهت نجات قوم، کسان خود و سایر موجودات نشان از شایستگی و برگزیدگی او از جانب یهوه، خدای یهودیان دارد. سفر پیدایش / برشیت، باب شش تا پایان باب نهم به مسئله دلیل توفان نوح و حوادث آن می‌پردازد؛ که بخشی از آن چنین است:

چون آدمیان شروع به زیاد شدن در روی زمین کردند و دختران بر ایشان متولد گردیدند. پسران خدا - بنی‌الوهیم - دختران آدمیان را دیدند که نیکو نظرند، و از هر دام که خواستند، زنان به زور برای خویشان می‌گرفتند. یهوه گفت: «روح من در انسان دمیده شده پایدار نمی‌ماند؛ زیرا که او بشر متجاوز است. لیکن ایام وی صدویست سال خواهد بود» (شاید توبه کند). در آن ایام (که مردم متجاوز شدند) مردان تنومند در زمین بودند و بعد از هنگامی که پسران خدا به دختران

آدمیان در آمدند و آن‌ها برای ایشان اولاد زاییدند، ایشان جبارانی بودند که در زمان گذشته، مردان نامور شدند. یهوه دید که شرارت انسان در زمین بسیار است، و هر تصور از خیال‌های دل وی پیوسته محض شرارت است. یهوه پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت. و یهوه گفت: انسان را که آفریده‌ام، از روی زمین محو سازم، انسان، بهائم، حشرات و پرندگان هوا را، چون که متأسف شدم از آفرینش آن‌ها. ولی نوح/نوح در نظر یهوه پسندیده آمد. این است پیدایش نوح. نوح مردی عادل و در عصر خود کامل بود. و نوح با خدا راه می‌رفت» (پیدایش، ۱/۶-۹).

۴. ویژگی‌های نوح عليه السلام در روایت‌گری کتاب مقدس

نوح (ن) در عبری به معنی راحت و استراحت است (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۸۹۶) فرزند لمخ (لچ). کتاب مقدس نامیدن وی به نوح از جانب لمک را به دلیل نماد راحتی و آسایش او دانست. «و وی را نوح نام نهاده گفت، این ما را تسلی خواهد داد از اعمال ما و از محنت دست‌های ما از زمینی که یهوه آن را ملعون کرد.» البته چنین نام‌گذاری مورد پسند یهوه واقع شد (پیدایش، ۸/۶). در این روایت اولین شاخصه نوح در قالب نماد بیان شد. ویژگی‌های دیگر نوح در کتاب مقدس در پیوند با زیست اجتماعی و شیوه رویارویی او با رویدادهای اجتماعی است. بر این اساس روایت‌گری کتاب مقدس از نوح هم پیوند با عملکرد قوم نوح را چنین توصیف می‌کند: «و زمین نیز به نظر یهوه فاسد گردیده و زمین از ظلم پر شده بود و خدا زمین را دید که اینک فاسد شده است، زیرا که تمامی بشر راه خود را بر زمین فاسد کرده بودند و خدا به نوح گفت انتهای تمامی بشر به حضورم رسیده است، زیرا که زمین به سبب ایشان پر از ظلم شده است و اینک من ایشان را با زمین هالک خواهم ساخت» (پیدایش، ۱۱/۶-۱۳). ویژگی عدالت، کامل و سلوک ویژه که با تعبیر با خدا راه می‌رفت (پیدایش، ۹/۶) دارای صداقت و راست‌کردار بود (مزایر، ۲/۱۵). یادکرد عدالت، کمال و صداقت نوح در این روایت‌گری برآمده از شیوه زیست اجتماعی او بود. در روایت‌گری تنخ شرط حضور در خیمه خداوند و

ساکن شدن در کوه مقدس او، سلوک، عدالت و صداقت بیان شد. «آن کس که بی عیب (کامل) سالک باشد و عدالت را به جا آورد و در دل خویش راستگو باشد» (مزامیر، ۱/۱۵-۲). وی فرمانبردار خداوند بود. «پس نوح چنین کرد و به هرچه خدا او را امر فرمود عمل نمود» (پیدایش، ۲۲/۶). تقابل عناصر دوگانه ظلم و عدالت، فاسد و صالح، اطاعت و عصیان و راستی و ناراستی ناشی از دو عملکرد قوم نوح و خود نوح می باشد. در این تقابل فرمانبری خدا به نوح و فرزندانش برکت داد و در عوض عصیان گران را با توفان نابود ساخت. و خدا نوح و پسرانش را برکت داده بدیشان گفت: «بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید» (پیدایش، ۱/۹). تورات در روایتی نوح و فرزندانش را مورد خطاب خدا دانست. «و خدا نوح و پسرانش را با وی خطاب کرده گفت: «اینک من عهد خود را با شما و بعد از شما با ذریت شما استوار سازم» (پیدایش، ۸/۹-۹). نوح پس از آدم مخاطب پیمان و عهد الهی شد. پیش از توفان «لکن عهد خود را با تو استوار می سازم» (پیدایش، ۱۸/۶) و پس از توفان که فرزندان وی نیز در این عهد مشارکت دارند. «اینک من عهد خود را با شما و بعد از شما با ذریت شما استوار سازم» (پیدایش، ۹/۹). هرچند در ادامه رفتارهایی از نوح نقل کرده که با گفته های پیشنی در توصیف کمال در گستره فضیلت اخلاقی مغایرت دارد. «وی پس از برکت خدا شراب خورد و مست شد و در پی آن عریان شد» (پیدایش، ۲۱/۹). نوح پیش از آنکه به خود پیردازد و در جهت فضیلت اخلاقی کوشش کند، دیگران را که ناظر رفتار وی بودند و یا آن را گزارش کردند عتاب و لعنت کرد و دیگران را که سکوت پیشه ساختند را مورد عنایت قرار داد. «و حام، پدر کنعان، برهنگی پدر خود را دید و دو برادر خود را بیرون خبر داد. و نوح از مستی خود به هوش آمده دریافت که پسر کهترش با وی چه کرده بود. پس گفت: کنعان ملعون باد! برادران خود را بنده بندگان باشد. و گفت: متبارک باد یهوه خدای سام! و کنعان بنده او باشد» (پیدایش، ۲۲/۹-۲۶).

۵. روایت نوح عليه السلام در قرآن کریم

قرآن کریم با بازسازی و طراحی نظام جدید، با زاویه دید و کانونی شدگی الله روایت

نوبین و متفاوتی از نوح عَلَيْهِ السَّلَام، منش زیسته و ویژگی‌های او ارائه کرد. البته نوع روایت‌گری قرآن کریم هم پیوند به روایت شنوهای آن (مخاطبان) در مکه و مدینه برای تأثیرگذاری در حق‌پذیری است. بر این اساس داستان نوح برخلاف متون پیشینی نامنظم و پراکنده در سوره‌های متعدد در ۲۹ سوره با کاربست ۴۳ بار نام او در قالب مجموعه‌هایی از آیات صدو چهارده گانه روایت شد. تعبیر قرآن کریم از روایت نوح «أَنْبَاءُ الْغَيْبِ» اخبار از جهان غیب بر پیامبر عَلَيْهِ السَّلَام است که به او وحی شده است و پیامبر عَلَيْهِ السَّلَام و قومش پیش از آن از این روایت آگاهی نداشتند. «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ؛ اینها از خبرهای غیب است که بر تو وحی می‌کنیم. پیش از این نه تو آنها را می‌دانستی و نه قوم تو. پس صبر کن، زیرا عاقبت نیک از آن پرهیزگاران است (هود، ۴۹).

۶. ویژگی‌های نوح در روایت‌گری قرآن کریم

از عمده‌ترین شاخصه‌های نوح عَلَيْهِ السَّلَام در فرهنگ گفتمان قرآن برخلاف متون پیشینی رسالت الهی برای دعوت مردم به توحید و عبودیت است. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ؛ و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم، که (به آنان) گفت ای قوم من خداوند را بپرستید که خدایی جز او ندارید، آیا پروا نمی‌کنید» (مومنون، ۲۳، اعراف، ۵۹). وی در زمره برگزیده‌شدگان بر جهانیان «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ؛ بی تردید خدا آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را [به خاطر شایستگی‌های ویژه‌ای که در آنان بود] بر جهانیان برگزید» (آل عمران، ۳۳) و از پیامبر اولوالعزم و صاحب شریعت معرفی شد: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ؛ از دین آنچه را به نوح سفارش کرده بود، برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را به ابراهیم و موسی و عیسی به آن

توصیه کردیم [این است] که: دین را برپا دارید و در آن فرقه فرقه و گروه گروه نشوید. بر مشرکان دینی که آنان را به آن می‌خوانی گران است. خدا هر کس را بخواهد به سوی [این] دین جلب می‌کند، و هر کس را که به سوی او باز گردد به آن هدایت می‌کند» (شوری، ۱۳) روایت نوح از عالم غیب است و خداوند وی را به اسرار عالم آگاه ساخت «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا. إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا؛ [او] دانای غیب است و هیچ کس را بر غیب خود آگاه نمی‌کند) مگر پیامبرانی را که [برای آگاه‌شدن از غیب] برگزیده است، پس نگهبانانی [برای محافظت از آنان] از پیش رو و پشت سرشان می‌گمارد» (جن، ۲۶-۲۷). در این جهت وی از غیب آگاهی داشت. «وَ يَصْنَعُ الْفُلْكَ وَ كَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ. فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُحْزِنُهُ وَ يَجُلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ؛ و [نوح] کشتی را می‌ساخت و هرگاه گروهی از [اشراف و سران] قومش بر او عبور می‌کردند، او را به مسخره می‌گرفتند. گفت: اگر شما ما را مسخره می‌کنید، مسلماً ما هم شما را [هنگام پدید آمدن توفان] همان‌گونه که ما را مسخره می‌کنید، مسخره خواهیم کرد. به زودی خواهید دانست که چه کسی را [در دنیا] عذابی خوارکننده و [در آخرت عذابی] پایدار خواهد رسید» (هود، ۳۸-۳۹). وی در پیمایش مسیر هدایتگری به‌طور پیوسته بر خدا توکل می‌کرد (یونس، ۷۱). صبوری (عنکبوت، ۱۴)، خیرخواهی (اعراف، ۶۲)، نیایش‌گری (نوح، ۲۸) و راست‌کرداری (هود، ۳۱) سبب شد افزون بر مستجاب‌الدعوه شدن «وَ لَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ. وَ نوح ما را ندا کرد [و ما ندایش را اجابت کردیم] پس ما به‌راستی نیکو اجابت‌کننده‌ای هستیم. (صافات، ۷۵، نوح، ۲۶-۲۷) مورد خطاب سلام خداوند گردد: «سَلَامٌ عَلٰی نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ؛ سلام بر نوح در میان جهانیان» (صافات، ۷۹). در روایت‌گری قرآن کریم، از نوح دارای نام نیک تا ابد یاد شده است «وَ تَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ؛ و در میان آیندگان برای او نام نیک به‌جا گذاشتیم.» (صافات، ۷۸). که با ذریه او ادامه می‌یابد. «وَ جَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ؛ و تنها ذریه او را [در زمین] باقی گذاشتیم» (صافات، ۷۷). در این جهت از افتخارات نوح در نظام روایی قرآن،

داربودن فرزندان و نسل شایسته می‌باشد که از بازماندگان در زمین می‌باشند. در ادامه از شاخصه‌های وی ایمان به خدا «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات، ۸۱) و شکر گزار نعمت‌های الهی روایت شد. «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا؛ نسل کسانی که با نوح [در کشتی] سوار کردیم! مسلماً او بنده‌ای بسیار سپاس گزار بود [پس شما هم چون او با عمل به فرمان‌های حق سپاس گزار باشید]» (اسراء، ۳). از شاخصه‌های یادگشته در متن وحیانی نیکوکاری و بهره‌مند از پاداش الهی است. «إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ؛ ما نیکوکاران را این گونه پاداش می‌دهیم» (صافات، ۸۰). از پاداش الهی به نوح بهره‌مندی از پیروانی همانند ابراهیم است. «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ. وَبِرَاسْتِي إِبْرَاهِيمَ از پیروان نوح بود» (صافات، ۸۳).

براساس این آیات نوح از رسولان الهی بود و قلمرو رسالتش، محدود به قومش بود. فرستادن رسولان به سوی مردم، نعمتی معنوی در کنار سایر نعمت‌های الهی برای بشر و نمودی از ربوبیت الهی بر احوال آفرینش است و دعوت‌گری نوح به توحید و پرستش خدای یگانه بوده و قومش مردمی بت پرست و شرک‌پیشه بودند. (ما لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) گرایش به توحید، تقوا و بیم از خداوند است. (أَلَا تَتَّقُونَ) مشکل اصلی قوم نوح عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نفی توحید و عبودیت و پرستش خدایان انضمامی با نام‌های «ود»، «سواع»، «یعوق»، «یعوق» و «نسر» بود. (وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَدْرُنَّ وَدًّا وَلَا سِوَاعًا وَلَا يَعُوقَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا؛ و گفتند زنه‌ار خدایان خود را رها مکنید و نه ود را واگذارید و نه سواع و نه یعوق و نه یعوق و نه نسر را) (نوح، ۲۳). قرآن کریم از نوح با توصیف از بندگان صالح خدا یاد کرد. «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ؛ خدا برای کافران، زن نوح و زن لوط را مثل زده که تحت سرپرستی و زوجیت دو بنده شایسته از بندگان ما بودند، ولی [در امر دین و دین‌داری] به آن دو [بنده شایسته ما] خیانت ورزیدند و آن دو [پیامبر] چیزی از عذاب خدا را از آن دو زن دفع نکردند و [هنگام مرگ] به آن دو گفته شد: با وارد شوندگان وارد آتش شوید» (تحریم، ۱۰).

۷. ویژگی‌های قوم نوح علیه السلام در قرآن کریم

قرآن کریم در آیاتی به توصیف قوم نوح پرداخت. چهره قوم نوح در روایت قرآن کریم در پیوند با روح کلی متن و در پیوند با سیاق^۱ آیات است. در این منطق، آیات مطرح شده درباره قوم نوح نسبت با آیات پیشین متناسب با قرینه لفظی و حالی است. قرینه حالی آن برای تسلی خاطر، دلجویی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، تهدیدی برای روایت‌شنوها و تبیینی برای هویت‌سازی جدید می‌باشد. براین اساس دروغگوخوانی و ناباوری پیامبران از جانب قومشان یک سنت دیرینه بود که موجبات آزار آنان را فراهم می‌ساخت که در پی آن، ناامیدی از هدایت‌پذیری و حق‌ستیزی اقوام زمینه درخواست یاری خداوند برای عذاب از آن قوم را ایجاد کرد. با این نگره قوم نوح به‌عنوان اقوام پیشینی، پیامبری و آموزه‌های وحیانی نوح علیه السلام را تکذیب کردند. «وَصَرْنَا مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ؛ و او را در برابر گروهی که آیات ما را تکذیب کردند، یاری دادیم قطعاً آنان گروه بدی بودند پس همه آنان را غرق کردیم» (انبیاء، ۷۷، اعراف، ۶۴). اینان با تکبر و سرمست از قدرت شنوایی خود را از دست دادند. «وَإِنِّي كَلَّمَا

دَعَوْتُهُمْ لِيَتَغَفَّرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعَسُوا رِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا؛ و من هرگاه آنان را دعوت کردم تا آنان را بیامرزی، انگشتان خود را در گوش‌هایشان کردند و جامه‌هایشان را به سر کشیدند و بر انکار خود پافشاری ورزیدند و به شدت تکبر کردند» (نوح، ۷). از دیگر ویژگی این قوم کوردلی «إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ» (اعراف، ۶۴) و آزارگری پیامبر زمان‌شان بود. «وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَنَصَرِنَّا عَلَىٰ مَا آذَيْنُمْنَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ؛ و ما را چه عذر و بهانه‌ای است که بر خدا توکل نکنیم، درحالی که ما را به راه‌های خوشبختی و سعادت‌مان هدایت کرد، و قطعاً بر آزاری که [در راه دعوت به توحید] از ناحیه شما به ما می‌رسد،

۱. سیاق، عبارت از ساختار کلی است که در سامانه‌ای از کلمات، جمله‌ها و آیات سایه می‌افکند و بر معنای آن اثر می‌گذارد. سیاق ممکن است از مقوله الفاظ باشد، مانند: کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر، یک سخن بهم‌پیوسته را تشکیل می‌دهند و یا قرینه حالی باشند، مانند: اوضاع و احوالی که سخن در آن اوضاع و احوال مطرح شده است (رجبی، ۱۳۸۵، صص ۹۲، ۱۲۰).

شکیبایی می‌ورزیم، پس باید توکل کنندگان فقط بر خدا توکل کنند» (ابراهیم، ۱۲). در پی چنین ویژگی‌های منفی عذاب الهی نازل شد. «فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ أَعْرِفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ؛ پس او را تکذیب کردند، ما هم او و کسانی که در کشتی همراهش بودند، نجات دادیم و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، غرق نمودیم، زیرا آنان گروهی کوردل بودند» (اعراف، ۶۴).

قرآن کریم بار رد تشخیص برساخته متون پیشینی از نوح و رویدادهای هم‌پیوند با آن به بازسازی و بهسازی شخصیت و قهرمان داستان برپایه ایدئولوگ نوین می‌پردازد. بینش نوین با محوریت توحید هویتی جدید برای قهرمان داستان بازسازی می‌شود. نقش آفرینی وی در مقام نبی و کنشگری در امر هدایت قوم که پاداش چنین منشی را برعهده کنشگر حقیقی یعنی الله است. ویژگی اجتماعی نوح علیه السلام در گفتمان قرآن کریم در نسبت با قوم خود در مؤلفه‌های دوگانه حق و باطل، کافر و مؤمن، عذاب و پاداش، بهشت و جهنم بازنمایی می‌شود. هویت جمعی در این گفتمان بر پایه ایمان و کفر با مؤمن و کافر بازنمایی شد. «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ؛ پس سران قومش که کافر بودند گفتند» (هود، ۲۷). هویت‌دهی قرآن کریم که نوعی ویژگی خاص دوگروه در برابر آموزه‌های دینی است در آیاتی اشاره شد (هود، ۴۰، ۴۲ و ۴۵). ارزش‌دهی و ارزش‌گذاری‌های منفی قرآن کریم نیز با قالب واژگانی ملأ، کاذبین، اراذلنا، قوما تجهلون، ظالمین، مغرِقون و خاسرون (هود، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۴۲، ۴۶، ۴۷) بازنمون شد.

شیوه فراخوانی نوح علیه السلام در این روایت‌گری افزون‌بر تنوع، پافشاری و پایداری درباره حق در رویارویی با معاندان و منکران است (اعراف، ۶، شعراء، ۱۶، هود، ۲۴، نوح، ۲۸). وی در مسیر دعوت‌گری از شیوه نهانی و آشکار بهره جست. «ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا؛ باز من به آنان اعلام نمودم و در خلوت [و] پوشیده نیز به ایشان گفتم» (نوح، ۹). اعلان و اسرار در تقابل باهم بیانگر نهان آشکار در فراخوانی مردم است (سیدقطب، ج ۵، ص ۳۵۱۵). انذارگری، «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ» (هود، ۲۵، شعراء، ۱۱۵) همراه با شفقت‌ورزی، «أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ؛ که جز خدا را نپرستید، زیرا من از عذاب روزی سهمگین بر شما بیمناکم» (هود، ۲۶، اعراف، ۵۹)،

آزادمنشی در فراخوانی با تأکید بر اراده و اختیار افراد در پذیرش حق، «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ؟» گفت ای قوم من به من بگوئید اگر از طرف پروردگام حجتی روشن داشته باشم و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است آیا ما [باید] شما را درحالی که بدان اکره دارید به آن وادار کنیم» (هود، ۲۸)، یادآوری نعمت‌های الهی برای زمینه‌سازی در پذیرش دعوت (نوح، ۱۳-۲۰)، عدم مطالبه مزد در برابر زحمت رسالت «وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ؛ و ای قوم من بر این [رسالت] مالی از شما درخواست نمی‌کنم مزد من جز بر عهده خدا نیست» (هود، ۲۹)، فراخوانی به استدلالی «قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ؟» گفتند: ای نوح! با ما جدال و ستیزه کردی و بسیار هم جدال و ستیزه کردی، درنهایت اگر از راستگویانی آنچه را [از عذاب] به ما وعده می‌دهی، برایمان بیاور» (هود، ۳۲) و رهایی دادن از هرگونه بلایا و دشواری‌ها و ورستگاری در قالب داستان کشتی از جمله شیوه رویارویی بود «فَنَجَّيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ» (یونس، ۷۳).

۱۴۷

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

بررسی روایت‌گری نوح در قرآن کریم و کتاب مقدس

۸. اشتراکات ساختاری روایت در کتاب مقدس و قرآن کریم درباره نوح عليه السلام و قومش

ناخشنودی خدا از فساد و ظلم در زمین ناشی از عمل آدمیان در هردو روایت مشترک است. در روایت‌گری تورات به دلیل ظلم آدمیان زمین فاسد شد. «و يَهُوهَ دِيدَ كِه شِرَارَتِ اِنْسَانِ دَر زَمِينِ بَسِيَارِ اسْتِ وَ هَرِ تَصْوَرِ از خِيَالِ هَايِ دِلِ وِي دَائِمًا مَحْضِ شِرَارَتِ اسْتِ» (پیدایش، ۵/۶). و در روایتی دیگر گوید: «و زمین نیز به نظر خدا فاسد گردیده و زمین از ظلم پر شده بود» (پیدایش، ۱۱/۶-۱۲). در قرآن کریم به گونه عام این ستمگری را روایت کرد «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ؛ و چه کسی ستمکارتر از آن کس است که بر خدا دروغ بنهد آنان بر پروردگارشان عرضه می‌شوند» (هود، ۱۸). فساد و ظلم از ویژگی‌های مردمانی است که زمینه مأموریتی را فراهم کرد که در هر دو متون بازتاب یافت. انتخاب نوح عليه السلام در هردو متن براساس

مشیت و اراده خداوند است (حج، ۷۵؛ تنبیه، ۱۸/۱۸-۱۹). در این جهت در هر دو متن نوح به سوی قومش برای مأموریتی فرستاده می‌شود (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ ما نوح را به سوی قومش فرستادیم که قومت را پیش از آنکه عذابی دردناک به آنان رسد هشدار ده) (نوح، ۱). در روایت کتاب مقدس نوح به سوی قومش برای هدایت فرستاده نمی‌شود، بلکه مأموریت می‌یابد خود و یارانش را از این توفان نجات دهد (پیدایش، ۱۳/۶-۲۲). اما در قرآن کریم این مأموریت برای انذار قومش بوده، پیش از آن که عذاب الهی نازل گردد (نوح، ۱). هر دو متن افزون بر بیان ویژگی قوم نوح، شخصیت نوح عليه السلام را توصیف کردند (نوح، ۱، ۲۸؛ پیدایش، ۸/۶-۹). در روایت هر دو متن نوح عليه السلام مورد خطاب خداست (پیدایش، ۱۳/۶، ۱/۷). در قرآن کریم نیز نوح مورد خطاب خداوند است: «قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ وَأُمَّمٌ سَنُنْعُهُمْ ثُمَّ يَمْسُهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ گفته شد ای نوح با درودی از ما و برکت‌هایی بر تو و بر گروه‌هایی که با تو فرود آی و گروه‌هایی هستند که به‌زودی برخوردارشان می‌کنیم سپس از جانب ما عذابی دردناک به آنان می‌رسد» (هود، ۴۸). در کتاب مقدس یهوه از نوح و فرزندانش عهد و پیمان می‌بندد. «اینک من عهد خود را با شما و بعد از شما با ذریت شما استوار سازم» (پیدایش، ۹/۹، ۱۱، ۱۷). در روایت گری قرآن کریم نیز خداوند از نوح عهد و پیمان می‌گیرد. «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا. لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا؛ و [یاد کن] هنگامی را که از پیامبران پیمان گرفتیم و از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی پسر مریم و از [همه] آنان پیمانی استوار گرفتیم. تا راستان را از صدقشان باز پرسد و برای کافران عذابی دردناک آماده کرده است» (احزاب، ۷-۸). مدت کنش‌گری نوح عليه السلام در هر دو روایت به آن اشاره شد. تورات عمر وی را ۹۵۰ سال گزارش کرد. «پس جمله ایام نوح نهصد و پنجاه سال بود که مرد» (پیدایش / ۹: ۲۹)؛ ولی این مدت در قرآن کریم برای رسالت وی تا وقوع توفان روایت شد (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ؛ و به‌راستی نوح را به‌سوی قومش فرستادیم پس در میان آنان

نهد و پنجاه سال درنگ کرد تا توفان آنها را، در حالی که ستمکار بودند، فراگرفت»
(عنکبوت، ۱۴).

۹. مقایسه روایت‌گری از نوح علیه السلام در کتاب مقدس و قرآن کریم

روایت‌گری قرآن کریم و یهود بر پایه زیست جهان‌های^۱ متفاوت است. در این جهت روایت‌ها در فرآیند کنش‌های ارتباطی و هم‌کنشی متن با زمینه‌های درونی و بیرونی تکون یافتند. بسترهای درونی متن مبتنی بر مؤلفه‌ها خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی زیست جهان‌هاست. در این جهت بصیرت‌گفتمانی کتاب مقدس با رهیافت اسطوره‌ای بوده که به دنبال آشکارسازی الگوی ازلی جهان تجربه شده است و سعی دارد با توصیف و تبیین جهان با الگوواره اسطوره‌ای به روایت‌گری در چارچوب امور کیهانی و فراطبیعی پردازد و حقایق را آشکار کند. در این تلقی انسان‌ها نمودهای رفتاری خود و امور گیتیانه (زمین) را بازنمونی از الگوی مثالی، ازلی و کیهانی تلقی می‌کردند (الیاده، ۱۳۸۱، صص ۴۹-۵۰). هستی آدمیان بر اساس این الگو طراحی شد که خدایان در کیهان برای اداره امور گیتیانه نیازمند به یاری می‌باشند و آفرینش انسان می‌تواند از درد و رنج آن‌ها در این امر بکاهد، تعریف گشت (کریم، ۱۳۸۳، ص ۹۷)؛ بر این اساس کتاب مقدس (بخش سفر پیدایش) انسان و تمام ساحات وجودش را در نسبت به خدا، خود و جهان از این شکل‌گفتمانی تعریف کرد. در این جهت در کتاب مقدس به نبوت نوح اشاره نشد، بلکه عدالت و راست‌کرداری وی موجب التفات خدا گشت و یهوه وی را به دلیل شرارت بنی‌الوهم مجازات نکرد.

نظام‌گفتمانی قرآن کریم با مرکزیت محوری توحید به‌عنوان هسته مرکزی متن و مؤلفه‌های همبسته با الگوی توحیدی به بازخوانش آموزه‌ها و گزاره‌ها پرداخت (ر.ک: توحید، ۱-۴؛ توبه، ۱۲۹؛ آل عمران، ۲؛ طه، ۱۴؛ نحل، ۳۶؛ انبیاء، ۲۵). البته در روایت جدید عناصر

۱. زیست جهان‌افق معنایی که در فرآیند کنش‌های ارتباطی تکون می‌یابد و به صورت پس‌زمینه در کنش‌های ارتباطی عمل نموده و پندارها، گفتارها و رفتار افراد بر اثر زیست جهانی که در آن واقع هستند، می‌باشد (هولاب، ۱۳۹۳، صص ۵۸-۵۹).

درون‌دینی و برون‌دینی اسلام در قالب سیاق مورد توجه قرار گرفت. در این جهت روایت نوح علیه السلام در پیوند با عناصر گفتمانی قرآن کریم است. در این نظام نوح علیه السلام با برخوردارگی از مقام نبوت و اتصال به وحی مورد خطاب خداست که برای هدایت‌گری قومه اقدام نماید. نوح علیه السلام در این روایت، پیامبری صاحب شریعت دعوت خود را با پرستش خدای یکتا آغاز نمود (ر.ک: نوح، ۴-۲، ۱۳-۱۶؛ هود، ۲۶؛ مومنون، ۲۳؛ اعراف، ۵۹). اوصاف نبی در متن وحیانی به گونه صفت نیک انسانی که شایسته و لازمه پیامبری و سعادت الهی است (خوئی، ۱۳۸۵، ص ۶۷). در این جهت نوح علیه السلام در روایت‌گری قرآن کریم از هدایت الهی برخوردار بوده (انعام، ۸۴) که با توکل پیوسته بر خدا (یونس، ۷۱) و سلام خداوند همراه وی است (صافات، ۷۹، ۱۰۹، ۱۲۰) با عنوان انذارکننده (هود، ۲۵؛ شعراء، ۱۱۵؛ نوح، ۲)، منادی پروردگار (صافات، ۷۵) معرفی شد. منش زیسته وی بر پایه امر توحید بوده که با شکر و احسان جایگاه صالح را پیدا کرد (تحریم، ۱۰؛ اسراء، ۳؛ صافات، ۹۷-۸۰). در ادامه نوح مورد سلام خدا «سَلَامٌ عَلٰی نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ؛ درود بر نوح در میان جهانیان» (صافات، ۷۹) و از بندگان مؤمن دانسته شد است. «اِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ» (صافات، ۸۲). حال آن که این موقعیت زیسته در تورات به گونه دیگر روایت شد. نوح در این نظام گفتمانی فردی عادل و راست‌کرداری است که در زمانه خود انسان کامل تلقی شد و در این جهت مورد توجه یهوه قرار گرفت (سفر پیدایش، ۹/۶). پیشینه وی در قالب نسب وی در این متن گزارش شد که لمک پسر متوشالچ، پدر نوح است (پیدایش، ۵/۲۸-۳۱). در روایت‌گری تورات اشاره به پیامبر صاحب شریعت نشد (یزدان‌پرست، ۱۳۸۴، صص ۱۴۰-۱۴۱؛ خزایی، ۱۳۷۱، ص ۴۱۶). حال آن که در متن وحیانی قرآن نوح پیامبر صاحب شریعت و الوالعزم است (احقاف، ۳۵). پاکی و صداقت پیامبران در تمامی ساحات وجودی و الگوی زمانه خود بودن و دوربودن از هرگونه گناه و پلیدی (جن، ۲۶-۲۷؛ بقره، ۲۱۳؛ حج، ۷۵؛ انعام، ۹۰) و برانگیختگی از سوی خدا (حدید، ۲۵) و دلسوزی به قوم خود (اعراف، ۶۲، ۶۸) و اطاعت‌پذیری از اوامر الهی (نجم، ۳-۴) از ویژگی‌های پیامبران در روایت‌گری متن وحیانی است. چنین ویژگی‌هایی برای تأثیرگذاری پیروان‌شان ضروری بود (طباره، ۱۳۷۶ق، صص ۲۶۲-۲۶۳). حال آن که در عهد عتیق چنین ویژگی‌های

الهی کم رنگ است و نوح شراب‌خوار توصیف شد (پیدایش، ۲۱/۹، ۳۲-۳۷).

واژه نبی در گفتمان قرآن با مؤلفه برگزیدگی الهی و مرتبط با وحی برای هدایت‌گری آدمیان است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۸۴). اما در گفتمان تورات با گستردگی معنایی شامل غیگیویان، درویشان، مأموران مذهبی، رهبران سنت‌های مذهبی می‌شوند که به سبب اعلان، خبر دادن از گذشته و آینده به آن موصوف گشتند (آشتیانی، ۱۳۶۸، صص ۳۲۷-۳۲۸). پیشگو، بیننده خواب و رویا، رائی (نگرنده و بیننده) و اشخاصی که با روش خارق‌العاده برای دیدن و علم به امور که تنها خدا بر آن آگاهی دارد، از جانب خدا منور می‌گشتند گفته شد (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵). البته چنین ویژگی گفته‌شده در روایت توفان برای قهرمان آن دیده نمی‌شود. در ادامه باید افزود که به نظر می‌رسد واژه نبی در روایت قرآن کریم و تورات اشتراک لفظی باشد؛ زیرا در تورات شمول معنایی آن شامل هرگونه خبر دادن، اعلام کردن از راه پیش‌گویی و طرق دیگر می‌شود.

کنش‌گری نوح عليه السلام در میان قومش با انذار و تبشیر فراوان برای ایمان‌آوری است (نوح، ۵-۱). نوح در روایت قرآت کریم در میان مردمی برانگیخته شد که با بت‌پرستی، عدم‌پذیرش حق و انواع گناه پیامبری او را انکار کردند (مومنون، ۲۴؛ اعراف، ۶۰؛ هود، ۲۷، ۲۹، ۳۸؛ شعراء، ۱۰۵). عامل فساد قوم وی ناشی از فرمانبری از بزرگان‌شان بود (ذاریات، ۴۶؛ اعراف، ۶۴؛ نوح، ۲۱). در تورات خداوند از خلقت انسان (با توجه به شرارتش)، پشیمان می‌شود و نه تنها تصمیم به نابودی انسان می‌گیرد، بلکه قصد هلاکت جمیع بهایم و حشرات و هر آنچه روی زمین است را می‌نماید (پیدایش، ۵/۶-۲۲). بر این اساس در روایت‌گری قرآن کریم نقش اجتماعی نوح عليه السلام در فراخوانی و دعوت‌گری بر اصول توحید، نبوت و معاد استوار است. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ» (هود، ۲۵-۲۶). چنین رهیافتی در زبان دیگر انبیای الهی نیز روایت شده است (ر.ک: اعراف، ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵). در نظام گفتمانی کتاب مقدس برخلاف روایت‌گری داستان قرآن کریم که به اعمال مؤمنان می‌پردازد به مسائل معمولی انسانی، برگزیدگی قوم یهود و پیروزی این قوم بر دشمنانش پرداخته شد و به نکات اعتقادی توجهی نشد (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۵۰). در قرآن از انذار و تبشیر نوح و گفتگوی او با قومش

سخن رفته است، ولی در تورات از این گفتگوها نشانی نیست. در گفتمان قرآن کریم نوح علیه السلام به دلیل غفلت افراد قومش از شیوه‌های متفاوت تبلیغی بهره می‌جوید. وی با کاربست گفتمان منطقی، عاطفی، تشویقی و تحذیری در پی بیداری و بیان فضائل و ثمرات اعتقاد به توحید و ایمان آوردندشان است (هود، ۲۸-۳۴).

در ادامه ویژگی‌های روایی در دو متن متفاوت است. در تورات به نوح گفته می‌شود از چارپایان حلال گوشت، هفت جفت نر و ماده و از غیر حلال گوشت‌ها هم از هر جفت دو نوع نر و ماده و از پرندگان آسمان نیز از هر نوع هفت جفت نر و ماده، برای سوار شدن در کشتی برگزین، ولی در قرآن فقط به ذکر یک جفت بسنده شده است. در تورات همسر نوح از نجات یافتگان است، ولی در قرآن از غرق شدگان، همچنین در قرآن یکی از فرزندان نوح (او را کنعان گفته‌اند) نیز جزو غرق شدگان است. در روایت تورات کشتی نوح پس از توفان بر کوه «آارات» فرود می‌آید، ولی در قرآن بر کوه «جودی». در تورات خداوند از نابودی جهان پشیمان شده و برای اینکه دوباره چنین نکند، نشان عهدش (قوس رنگین کمان) را در ابر می‌گذارد. در تورات عمر نوح ۹۵۰ سال بیان شده، ولی در قرآن این زمان برای بیان مدت رسالت نوح تا وقوع توفان است (عنکبوت، ۱۴). در تورات از مست کردن نوح و کشف عورتش و ملعون شدن فرزندش به علت فاش کردن این موضوع نزد دیگران سخن به میان آمده است، ولی در قرآن نوح پیامبری با ایمان و نیکوکار معرفی شده است. محدوده توفان نوح در تورات کل جهان است، ولی در قرآن محصور به محل زندگی او می‌باشد. در روایت توراتی به اعداد و ارقام اشاره شده است، ولی در نقل قرآنی چندان به اعداد و ارقام اشاره نشده است.

نتیجه‌گیری

۱. روایت نوح در قرآن کریم در سوره‌های متعدد و پراکنده‌ای، ولی هدف‌مند و متناسب با سیاق متن است. ویژگی‌های روایی و فردی نوح علیه السلام در قرآن کریم متناسب با نظام گفتمانی آن با لحاظ دریافت هسته مرکزی متن توحید و نبوت و معاد است.
۲. در کتاب مقدس دریافت ویژگی‌های فردی و اجتماعی نوح علیه السلام در پیوند با داستان

توفان به گونه یک‌جا و منسجم با شرح جزئیات، ولی قصه‌پردازانه و اسطوره‌ای است. ۳. ویژگی نوح در روایت قرآن کریم براساس عناصر دوگانه حق و باطل، ایمان و کفر و پاداش و کیفر و ویژگی در هدایت‌گری یا مؤلفه نبی قابل دریافت؛ اما ویژگی فردی و روایی نوح در کتاب مقدس فاقد مؤلفه‌های گفته‌شده در روایت‌گری قرآن کریم بوده و جنبه فردی دارد.

۴. کنش‌گری نوح عليه السلام در قرآن کریم در میان قومش با انذار و تبشیر فراوان با شیوه‌های متنوع برای ایمان‌آوری است. چنین کنش‌گری در روایت کتاب مقدس وجود ندارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید (سفر پیدایش)

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). تحقیقی در دین یهود. تهران: نشر دانش.
۲. اشرفی، عباس. (۱۳۸۵). مقایسه قصص در قرآن و عهدین. تهران: امیرکبیر.
۳. انوشه، حسن. (۱۳۸۱). دانشنامه ادب فارسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. الیاده، میرچا. (۱۳۸۱). اسطوره، رویا و راز (مترجم: رویا منجم). تهران: علم.
۵. پورحسین، محمدکاظم. (۱۳۸۲). سیمای نوح در ادیان الهی. تهران: امین.
۶. تولان، مایکل. (۱۳۸۳). درآمدی نقادانه و زبان شناختی بر روایت (مترجم: ابوالفضل حرّی). تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
۷. حرّی، ابوالفضل. (۱۳۸۷). احسن القصص، رویکرد روایت شناختی به قصص قرآن. نقد ادبی، (۲)۱، صص ۸۳-۱۲۲.
۸. حسینی‌زاده، سیدعبدالحمید. (۱۳۹۲). کشتی نوح عليه السلام در قرآن، تورات و روایات اسلامی و یهودی. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، (۳)۲، صص ۵۵-۷۰.
۹. حمید، یزدان‌پرست. (۱۳۸۷). داستان پیامبران در تورات، تلمود، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی. تهران: اطلاعات.
۱۰. خزانلی، محمد. (۱۳۷۱). اعلام قرآن (چاپ چهارم). تهران: امیرکبیر.
۱۱. خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). مرزهای اعجاز (مترجم: جعفر سبحانی). قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۱۲. رجبی، محمود. (۱۳۸۵). روش‌شناسی تفسیر قرآن. قم: سمت.
۱۳. رضازاده قرآن، مهدی؛ شمیسا، سیروس؛ مدرس‌زاده، عبدالرضا و حمامی لاله‌زار، یونس. (۱۳۹۸). مقایسه داستان حضرت نوح عليه السلام در تورات و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی. فقه و تاریخ تمدن، (۱۹)۵، صص ۸-۱۴.

۱۵۴

مِظَالِ الْعِلْمِ فِي تَرْجُمَاتِ

سال پنجم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۲ (پیاپی ۱۷)

۱۴. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۳۳۵). فی ظلال القرآن (مترجم: احمد آرام). تهران: علمی.
۱۵. شاله، فیلسین. (۱۳۴۶). تاریخ مختصر ادیان بزرگ (مترجم: منوچهر خدایار محبی). تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. شمس‌بخش، ناصر، مطهری، زهرا. (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی داستان حضرت نوح علیه السلام از نظر قرآن و کتاب مقدس. مطالعات تطبیقی قرآن‌پژوهی، ۴(۸)، صص ۶۹-۹۰.
۱۷. طباره، عقیف عبدالفتاح. (۱۳۷۶ق). اليهود فی القرآن. قم: الشریف المرتضی.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲). بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
۱۹. کریم، ساموئل. (۱۳۸۳). الواح سومری (مترجم: داود رسایی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. محسنی، قاسم؛ توحیدلو، مری اکبر و دل‌افکار، علیرضا. (۱۳۹۸). تبارشناسی اسطوره در قرآن و با نگره روایت توفان نوح. پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۳(۲۵)، صص ۲۱۷-۲۴۰.
۲۱. هاکس، مستر. (۱۳۸۳). قاموس کتاب مقدس. تهران: اساطیر.
۲۲. هماهی، عباس. (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی داستان حضرت نوح علیه السلام تا شروع توفان در قرآن و سفر پیدایش. پژوهش دینی، شماره ۱۳، صص ۵۱-۶۰.
۲۳. هنری هوک، سیمونل. (۱۳۷۲). اساطیر خاورمیانه (مترجمان: علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور). تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۲۴. هوشنگی، لیلا؛ باغستانی، اسماعیل و موسی‌پور، ابراهیم. (۱۳۹۱). درباره یهود (بنی اسرائیل، تورات، تلمود). تهران: نشر مرجع.
۲۵. هولاب، رابرت. (۱۳۹۳). نقد در حوزه عمومی (مترجم: حسین بشیریه، چاپ هشتم). تهران: نشر نی.
۲۶. ون دایک، تئون. (۱۳۸۳). مطالعاتی در تحلیل گفتمان از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی (مترجمان: پیروز ایزدی و همکاران). تهران: مرکز مطالعات تحقیقات رسانه‌ها.

۲۷. یزدان پرست، حمید. (۱۳۸۴). داستان پیامبران در تورات، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی (چاپ پنجم). تهران: نشر اطلاعات.
۲۸. یورگنسن، ماریان؛ لوئیز فیلیپس. (۱۳۸۹). نظریه و روش در تحلیل گفتمان (مترجم: هادی جلیلی). تهران: نشر نی.

References

* The Holy Quran

** The Holy Bible (Old and New Testaments - Book of Genesis)

1. Anusheh, H. (2002). *Encyclopedia of Persian Literature*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
2. Ashrafi, A. (2006). *A Comparison of Narratives in the Quran and the Two Testaments*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
3. Ashtiani, J. (1989). *A Research on Judaism*. Tehran: Nashr-e Danesh. [In Persian]
4. Eliade, M. (2002). *Myth, Dream, and Secret* (R. Manjam, Trans.). Tehran: Elm. [In Persian]
5. Hawkes, M. (2004). *Dictionary of the Holy Bible*. Tehran: Asatir. [In Persian]
6. Henry Hook, S. (1993). *Myths of the Middle East* (A. A. Bahrami & F. Mozaffarpur, Trans.). Tehran: Roshangaran va Motale'at-e Zan. [In Persian]
7. Holub, R. (2014). *Criticism in the Public Sphere* (H. Basharieh, Trans., 8th ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
8. Homahi, A. (2006). A Comparative Study of the Story of Noah Until the Beginning of the Flood in the Quran and the Book of Genesis. *Religious Research*, 13, pp. 51-60. [In Persian]
9. Hori, A. (2008). The Best of Stories: A Cognitive Narrative Approach to Quranic Narratives. *Literary Criticism*, 1(2), pp. 83-122. [In Persian]
10. Hosseini Zadeh, S. A. (2013). Noah's Ark in the Quran, Torah, and Islamic and Jewish Narratives. *Quranic Interpretation and Language Research Journal*, 2(3), pp. 55-70. [In Persian]
11. Houshangi, L., Baghestani, E., & Musapour, E. (2012). *About the Jews (Children of Israel, Torah, Talmud)*. Tehran: Nashr-e Marja. [In Persian]
12. Jorgensen, M., & Phillips, L. (2010). *Theory and Method in Discourse Analysis* (H. Jalili, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
13. Khaza'eli, M. (1992). *A'alam Quran* (4th ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
14. Khoei, A. (2006). *The Boundaries of Miracles* (J. Sobhani, Trans.). Qom: Imam Sadegh Institute. [In Persian]

15. Kramer, S. (2004). *The Sumerian Tablets* (D. Rasaei, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
16. Mohseni, Q. et al. (2019). Mythology Studies in the Quran and with the Narrative of Noah's Flood. *Quran and Hadith Research Journal*, 13(25), pp. 217-240. [In Persian]
17. Pourhossein, M. K. (2003). *The Image of Noah in Divine Religions*. Tehran: Amin. [In Persian]
18. Rajabi, M. (2006). *Methodology of Quran Interpretation*. Qom: Samt. [In Persian]
19. Rezazadeh Ghazan, M., Shamisa, S., Modarreszadeh, A., & Hamami Lalehzar, Y. (2019). A Comparison of the Story of Noah in the Torah and the Quran and its Reflection in Persian Literature. *Jurisprudence and Civilization History*, 5(19), pp. 8-14. [In Persian]
20. Sayyid Qutb, I. (1956). *Fi Zillal al-Quran* (A. Aram, Trans.). Tehran: Elmi. [In Arabic]
21. Shamsbakhsh, N., & Motahari, Z. (2019). A Comparative Study of the Story of Noah in the Quran and the Bible. *Comparative Quranic Studies*, 4(8), pp. 69-90. [In Persian]
22. Shawle, Ph. (1967). *A Brief History of Major Religions* (M. Khodayar Mohebbi, Trans.). Tehran: Tehran University. [In Persian]
23. Tabara, Afif Abdulfattah. (1998). *The Jews in the Quran*. Qom: Al-Sharif Al-Murtada. [In Arabic]
24. Tabatabai, S. M. H. (1992). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 2). Beirut: Al-Maktaba al-Ilmiyya. [In Arabic]
25. Towlan, M. (2004). *A Critical and Linguistic Introduction to Narrative* (A. Hori, Trans.). Tehran: Farabi Cinema Foundation. [In Persian]
26. Van Dijk, T. (2004). *Studies in Discourse Analysis: From Text Grammar to Critical Discourse Analysis* (P. Izadi et al., Trans.). Tehran: Center for Media Studies and Research. [In Persian]

27. Yazdanparast, H. (2005). *Stories of the Prophets in the Torah, Bible, and Quran and Their Reflection in Persian Literature* (5th ed.). Tehran: Etela'at.
[In Persian]
28. Yazdanparast, H. (2008). *The Stories of the Prophets in the Torah, Talmud, Bible, and Quran and Their Reflection in Persian Literature*. Tehran: Etela'at.
[In Persian]

Scientific Validity of Religious Teachings on "Evil Eye" and "Protection Against It"

Nasrin Ansarian¹

Received: 10/06/2023

Accepted: 30/04/2024



Abstract

The belief in the "evil eye" is one of the oldest human beliefs, and various cultures have proposed different remedies to protect against its effects. While some of these remedies may not be supported by rational and scientific reasoning, religious teachings also address this phenomenon. Therefore, it is important to explore the scientific basis of these teachings. The aim of this article is to answer the main question: "What are the scientific reasons for the scientific validity of religious teachings on proving the existence of the evil eye and protecting against it?" The research findings, obtained through a descriptive-analytical method using library and software sources, suggest that the scientific validity of the belief in the evil eye in religious teachings is supported by "arguments based on the supernatural nature of humans," "empirical arguments," and "rational arguments." Similarly, the protective measures against the evil eye in religious teachings, such as "reliance on God," "recitation of specific verses and supplications," "use of amulets," "use of salt," "covering oneself," etc., also have scientific foundations, as these measures are supported by "rational arguments."

Keywords

Scientific validity, religious teachings, evil eye, protection against the evil eye.

1. Level Four (PhD) in Comparative interpretation of the Qur'an, Professor and researcher of al-Zahra University, Qom, Iran. Nasrin.ansarian@yahoo.com.

* Ansarian, N. (1402 AP). Scientific Validity of Religious Teachings on "Evil Eye" and "Protection Against It". *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(17), pp. 159-184.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.66665.1271>.

الأساس العلمي لإثبات الإصابة بالعين في التعاليم الدينية وطرق الوقاية منها وعلاجها

نسرین أنصاریان^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٣/٠٦/١٠ تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠٤/٣٠

الملخص

يعتبر الاعتقاد بالعين من أقدم المعتقدات الدينية التي عرفته مختلف الشعوب واقتُرحت لها طرقاً كثيرة ومختلفة للوقاية منها وعلاجها، لكنَّ العقل البشري لا يوافق تأثير وفعالية بعضها. وبما أنَّ هناك نقاطاً هامةً حول هذا الموضوع في التعاليم الدينية، فمن المهم أن نفهم أساسها العلمي. ولذلك استهدفت الدراسة الإجابة عن هذا السؤال الرئيس: ما هي الأدلة العلمية لإثبات الإصابة بالعين وطرق الوقاية منها وعلاجها في التعاليم الدينية؟ وأتبع الباحث لتحقيق هذا الهدف المنهج الوصفي التحليلي واعتمد في دراسته على المصادر المكتوبة والإلكترونية ومن أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة هي أنَّ الأساس العلمي للإصابة بالعين في التعاليم الدينية يدعمه «الاستدلال المبني على كون الإنسان ذا بُعد ميتافيزيقي»، وكذلك «الاستدلال التجريبي»، و«الاستدلال العقلي». والطرق المتعددة التي توصي بها التعاليم الدينية للوقاية منها وعلاجها «التوكل على الله»، و«قراءة بعض الآيات والأدعية»، و«استخدام العقيق»، و«استخدام الملح»، و«التستر عن أعين الناس». وإنَّ الأساس العلمي لهذه التوصيات يتمتّع بالاستدلال العقلي.

الكلمات المفتاحية

الأساس العلمي، التعاليم الدينية، إثبات الإصابة بالعين، طرق الوقاية من الإصابة بالعين وعلاجها.

١. المستوى الرابع من الحوزة العلمية النسائية (الدكتوراه)، فرع التفسير التطبيقي، أستاذة وباحثة بجامعة الزهراء عليها السلام، قم، إيران. nasrin.ansarian@yahoo.com

* أنصاریان، نسرین. (٢٠٢٣). الأساس العلمي لإثبات الإصابة بالعين في التعاليم الدينية وطرق الوقاية منها وعلاجها. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٧)، صص ١٥٩-١٨٤.

علمی‌بودن آموزه‌های دینی در «اثبات چشم‌زخم» و «دفع آن»

نسرين انصاریان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۱



چکیده

چشم‌زخم از قدیم‌ترین باورهای بشر است که از طرف ملل و نحل مختلف، راهکارهای متفاوتی برای دفع آن ارائه شده که مؤثر بودن برخی از آنها، مورد تأیید عقل و شعور انسانی نیست، با توجه به اینکه در آموزه‌های دینی نیز نکاتی در این باره دیده می‌شود، پی‌بردن به علمیت آن نکات اهمیت دارد؛ از این‌رو هدف این نوشته پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است: «دلایل علمیت آموزه‌های دینی در اثبات چشم‌زخم و دفع آن چیست؟» یافته‌های پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری به دست آمد این شد که: علمیت وجود چشم‌زخم در آموزه‌های دینی از پشتوانه «استدلال براساس ماوراء طبیعی بودن انسان»، «استدلال تجربی» و «استدلال عقلی» برخوردار است؛ همین‌طور راهکارهای دفع چشم‌زخم در آموزه‌های دینی که «توکل بر خدا»، «قرائت برخی آیات و ادعیه»، «استفاده از عقیق»، «استفاده از نمک»، «پوشاندن» و ... است نیز، پشتوانه علمی دارند به این صورت که راهکارهای یادشده از پشتوانه «استدلال عقلی» برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

علمیت، آموزه‌های دینی، اثبات چشم‌زخم، دفع چشم‌زخم.

۱. سطح ۴ رشته تفسیر تطبیقی، مدرس و پژوهشگر جامعه الزهراء. قم. ایران. nasrin.ansarian@yahoo.com

* انصاریان، نسرين. (۱۴۰۲). علمی‌بودن آموزه‌های دینی در «اثبات چشم‌زخم» و «دفع آن». فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۷)، صص ۱۵۹-۱۸۴. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.66665.1271>

مقدمه و تبیین مسئله

یکی از مهم‌ترین ارگان‌های بدن هر جاننداری «چشم» است که نقش اساسی در مشاهده، نفوذ و تأثیر بر دیگران دارد؛ از این رو در طول تاریخ همواره چشم و تأثیرات آن، مورد توجه انسان‌ها بوده و عباراتی مانند «نگاه خانمان سوز»، «نگاه آتشین»، «چشمان شور» و... در گفتمان‌های بشری پر بسامد است. یکی از پدیده‌های مرتبط با «چشم» که همواره مورد اقبال جمعی از ملل و نحل بوده، «چشم‌زخم» است.

در معارف اسلامی نیز به وجود این پدیده اشاراتی شده است؛ اما به دلیل تجمیع خرافات در راه‌های اثبات و دفع آن در میان اقوام مختلف، علمی‌بودن آموزه‌های دینی در این رابطه محل تأمل است؛ از این رو موضوع این نوشته پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است: دلایل علمی‌بودن آموزه‌های دینی در اثبات چشم‌زخم و دفع آن چیست؟

۱. پیشینه موضوع

به دلیل اقبال حداکثری از پدیده «چشم‌زخم»، آثار ارزش‌مندی در این رابطه نوشته شده که در ادامه به برخی از این موارد می‌پردازیم:

مقاله‌ای «کنکاشی در مقوله شورچشمی چشم‌زخم در قرآن و روایات» (محمدی و اکبرنژاد، ۱۳۸۸)، که نویسنده‌گان این مقاله شورچشمی را از جمله مسائل متافیزیکی و مورد قبول بسیاری از ملل و نحل دانسته و تلاش کرده‌اند با بیان مبانی دینی آن، دیدگاه‌های مخالفان آن را نقد و بررسی کنند.

مقاله «آسیب‌شناسی پدیده چشم‌زخم در جامعه اسلامی در پرتو آیات قرآن» (زارع زردینی و همکاران، ۱۳۹۴)، که نویسندگان در این مقاله به آثار سوءفهم از چشم‌زخم پرداخته‌اند.

مقاله «علت‌شناسی تأثیر و بازدارندگی آیه «و ان یکاد» از چشم‌زخم در نگاه فریقین» (سبحانی پامچی، ۱۳۹۷) که نویسنده در این مقاله، تأثیرات حقیقی یا مجازی و عاملیت بازدارندگی دفعی یا رفعی شورچشمی را بررسی کرده و نتیجه گرفته که آیه شریفه در امر بازدارندگی هم برای دفع چشم‌زخم و هم برای رفع آثار شوم آن کاربرد عملی دارد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در زمینه «چشم‌زخم» آثار ارزش‌مندی نوشته شده، اما اثری که به «علمی‌بودن آموزه‌های دینی در اثبات چشم‌زخم و دفع آن» به‌طور مستقل پرداخته باشد یافت نشد؛ از این‌رو در این نوشته این موضوع بررسی می‌گردد.

۲. مفهوم‌شناسی

چشم‌زخم از قدیم‌ترین باورهای بشر در سراسر جهان و از جمله در جهان اسلام است. در تعریف چشم‌زخم آورده‌اند: «چشم‌زخم عبارتست از آسیبی که از چشم شور به کسی یا چیزی برسد» (عمید، ۱۳۸۱، ص ۴۹۷)؛ همین‌طور آمده است: «چشم‌زخم آزار و نقصانی است که به سبب دیدن بعضی از مردم و تعریف کردن ایشان، به کسی یا چیزی وارد شود» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۸۱۴۶).

در کلام عرب نیز مراد از «بِه نَظْرَةً» این است که به او چشم‌زخم رسیده است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۴؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۲).

اسامی دیگر چشم‌زخم در فارسی «نظر بد»، «شورچشمی» و ...، و در عربی «عین لامة»، «اصابه العین»، «عین الکمال» و ... است، در میان این اسامی اگر آن را «عین الکمال» نامیدند به‌عنوان شگون است که اثر بد نگذارد، مثل اینکه مارگزیده را به‌عنوان شگون «سلیم» می‌گویند (ر.ک: بلاغی، ۱۳۸۶ق، مقدمه اول، ص ۳۸۹).

بیشتر عامل اصلی چشم‌زخم حسادت معرفی می‌شود، با این بیان: افرادی که دچار محرومیت، فقر، نقص و ... هستند به گروهی که این کمبودها را ندارند حسادت می‌ورزند. این گروه احتمالاً چشمانی شور و نگاهی زیان‌بار دارند. متقدمان در این زمینه آورده‌اند: «و قد یكون في المعین، إن كان مبغضا عند العائن صفة يستحسنها العائن، فیعینه من تلك الصفة، لا سیما من تكون فيه صفات کمال؛ گاهی در کسی که چشم‌زخم می‌خورد، ویژگی هست که چشم‌زخم‌زننده آن را می‌پسندد - هرچند از چشم‌زخم‌زننده از دست وی خشمگین است - و به‌خاطر همین ویژگی وی را چشم‌زخم می‌زند، به‌ویژه کسانی که صفت کمالی دارند» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۵۰).

برخی مفسران متأخران نیز آورده‌اند که چشم‌زخم، نوعی حسد نفسانی است که

هنگام مشاهده چیزی که در نظر شورچشم، زیاد و تعجب برانگیز است محقق می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۹۳).

با اینکه رابطه مستقیم و پیوند محکم میان چشم‌زخم و حسد برقرار است، اما چشم‌زخم تنها به دلیل حسادت نیست، بلکه افراد خیرخواه و مهربان، مانند مادران، نیز بی‌آنکه بخواهند، به فرزندان خود چشم‌زخم می‌زنند، حتی جانوران مانند مار، سگ، روباه، طاووس و کلاغ و حتی نگاه جنیان نیز ممکن است انسان را چشم‌بزند (ر.ک: جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۳۱)؛ بنابراین رابطه چشم‌زخم و حسد را می‌توان «عموم و خصوص من وجه» دانست، که نقطه مشترک آنها «حسود شورچشم» و نقاط مجزا «حسود غیرشورچشم» و «شورچشم غیرحسود» است.

۳. باور به وجود چشم‌زخم در میان ملل

به گواهی تاریخ باور به «چشم‌زخم» در بین قشر گسترده‌ای از جوامع مختلف وجود داشته از جمله: در ۱۵۰۰ سال قبل از میلاد، این فرهنگ در فرهنگ هند، ایران تا مدیترانه، از یونان تا مصر و آفریقا وجود داشته است، یعنی اولین فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهان این باور را داشتند.

در میان یهودیان باور بر این بود که ۹۹ درصد مرگ‌ها ناشی از چشم‌زخم است و تنها یک درصد مردمان به مرگ طبیعی می‌میرند.

در بین النهرین پزشکی، ابتدا طی عملیاتی مشخص می‌کرد که بیماری ناشی از عاملی ماوراء الطبیعی مثلاً چشم‌زخم، است یا آنکه ناشی از عاملی طبیعی و مادی است و باید با دارو درمان شود (ر.ک: وسترمارک، ۱۳۹۶، ص ۵۶).

این سنت کهن در ادوار متأخر نه تنها در حوزه طب عامیانه رواج داشت، بلکه حتی ناراحتی و گریه کودکان که علت‌های گوناگونی دارد و اتفاقاتی که بر اثر بی‌احتیاطی صورت می‌گیرد، ناشی از چشم‌زخم تلقی می‌شد، در نتیجه، در کنار مداوای عرفی، عملیات دفع چشم‌زخم نیز در طب عامیانه تجویز می‌شد (ر.ک: احمد جبار، ۱۹۸۴م، ص ۱۰۷).
بنابراین باور به چشم‌زخم نسبتاً عمومی بوده، تا جایی که گفته شده است: زیان

امواج سوزان که از باطنی خبیث خارج می‌گردد، مورد اتفاق ارباب ملل و نحل است (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۷، ص ۷۷).

باور به چشم‌زخم در دین اسلام نیز هست و در آیه «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» (فلق، ۵) دستور داده شده از شر حسود، زمانی که حسد می‌ورزد به پروردگار پناه برده شود. در تفسیر این آیه، برخی مفسران، یهود را مصداق حاسد برشمرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۲۲۸؛ حنفی، ۲۰۰۴م، ج ۲، ص ۱۴۷۳).

البته برخی مخالف وجود چشم‌زخم هستند و آن را به دلیل اعتقادات خاص خود انکار کرده‌اند، از جمله این افراد، پیروان مکتب اعتزال هستند که با توجه به فضای فکری خود مبنی بر «سنجش هر پدیده در عالم با عقل بشری»، به دلیل اینکه در برخی مسائل ماوراء طبیعت و متافیزیکی با استفاده از عقل بشری راه به جایی نبردند، ناگزیر به انکار آنها شده‌اند (ر.ک: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸۱)، هر چند با ظرافتی عقلانی، انکار آنها قابل نقد است.

۴. آموزه‌های دینی در وجود چشم‌زخم

برخی آیات و روایات اشاراتی مستقیم و غیرمستقیم بر وجود چشم‌زخم دارند: در قرآن ذکر صریحی از چشم‌زخم نیامده است، اما برخی مفسران بنابر منابع فکری خود پاره‌ای از آیات را ناظر به چشم‌زخم دانسته‌اند.

برجسته‌ترین آیه در این رابطه آیه ۵۱ سوره قلم است: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ؛ و آنان که کافر شدند، چون قرآن را شنیدند چیزی نمانده بود که تو را چشم بزنند، و می‌گفتند: او واقعاً دیوانه‌ای است» (قلم، ۵۱).

این آیه از دو راه بر چشم‌زخم دلالت دارد؛ راه اول، عبارت قرآنی «لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ» و راه دوم، «شأن نزول آیه».

در عبارت «لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ»، مصدر ریشه «زل.ق» به معنای «لغزیدن» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۱) و «ازلاق» مصدر باب افعال به معنای «لغزاندن» است (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲ق، ص ۳۸۳) و عبارت «أَلْيَزُّ لِقُون» فعل مضارع در باب افعال است، بیش تر مفسران مراد از «ازلاق الابصار» را چشم زخم دانسته اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۲)؛ همان گونه که در استعمال عرف آمده است: «فلانی به من طوری نگاه کرد که نزدیک بود مرا به زمین اندازد»، یا «جوری نگاه کرد که نزدیک بود مرا بخورد»، و تأویل تمام اینها این است که او به من نگاهی کرد که اگر برای او امکان داشت مرا بخورد یا زمین زند این کار را می کرد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۲).

از دو شأن نزولی که برای آیه ذکر شده نیز می توان به دلالت آن بر چشم زخم پی برد، طبق یک شأن نزول، مشرکان مردی بسیار شورچشم از بنی اسد را فراخواندند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را چشم بزند و از پای در آورد، در این هنگام جبرئیل علیه السلام آیه «و ان یکاد» را فرود آورد و بدین وسیله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را از آسیب چشم زخم نگاه داشت (واحدی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۴).

شأن نزول دوم؛ آیه در زمانی نازل شد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام را به عنوان جانشین خود در غدیر خم معرفی کرد. مردم به یکدیگر گفتند: نظر کنید به چشمان محمد صلی الله علیه و آله که چگونه دور می زند، گویا مانند چشم شخص دیوانه است و به این وسیله می خواستند حضرتش را چشم بزنند، در این هنگام جبرئیل علیه السلام نازل شد و آیه «و ان یکاد...» را آورد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۷، ص ۲۲۱).

بنابراین با این دو طریق آیه دلالت بر «وجود چشم زخم» دارد.

آیه دیگری که مفسران آن را ناظر بر چشم زخم می دانند، این آیه است: «قَالَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَاذْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ» و گفت: ای پسران من، از یک دروازه در نیایید، بلکه از دروازه های مختلف وارد شوید» (یوسف، ۶۷).

طبق این آیه، حضرت یعقوب علیه السلام از ترس چشم خوردن پسرانش به ایشان توصیه کرد که همگی از دروازه های مختلف وارد مصر شوند. این آیه دلالت مستقیمی بر چشم زخم ندارد و احتمالات دیگری از جمله حسد بردن مردمان و ترس از آسیب حکومت با مشاهده قوت و اتحاد آنان، مطرح است؛ البته با توجه به اینکه عامل قوی چشم زخم حسادت است، آیه می تواند ناظر بر چشم زخم باشد.

برخی روایات نیز وجود چشم‌زخم را اثبات می‌کنند، از جمله: روایتی از پیامبر ﷺ که در آن «چشم زخم» را همپای «قضا و قدر» می‌داند و می‌فرماید: «الْعَيْنُ حَقٌّ وَ لَوْ كَانَ شَيْءٌ يَسْبِقُ الْقَدَرَ لَسَبَقَتِ الْعَيْنُ الْقَدَرَ؛ چشم‌زخم حق است و اگر قرار بود چیزی از قدر سبقت بگیرد آن چشم‌زخم است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۶۰).

در روایتی از امام صادق عليه السلام نیز آمده است: «لَوْ بُشَّ لَكُمْ عَنِ الْقُبُورِ لَرَأَيْتُمْ أَنَّ أَكْثَرَ مَوْتَاهُمْ بِالْعَيْنِ لِأَنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ؛ اگر قبرستان را برای شما نبش کنند، خواهید دید که اکثر مردگان شما به دلیل چشم‌زخم مرده‌اند؛ زیرا که چشم‌زخم حق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۵).

۵. علمی بودن آموزه‌های دینی در «وجود چشم‌زخم»

با توجه به اقبال بسیاری از ملل در وجود چشم‌زخم همواره اندیشمندان در پی استدلال‌هایی برای اثبات این پدیده بوده‌اند، که می‌توان آن استدلال‌ها را به سه دسته تقسیم کرد: ۱. استدلال براساس ماوراء طبیعی بودن انسان؛ ۲. استدلال تجربی و ۳. استدلال عقلی.

۵-۱. استدلال براساس ماوراء طبیعی بودن انسان

روح انسان دارای ویژگی ماوراء طبیعی است و از قدرت بالایی برخوردار است و می‌تواند بر انسان‌ها و اشیاء تأثیر بگذارد. پس براساس «ماوراء طبیعی بودن انسان»، «چشم» موضوعیت ندارد، بلکه این قدرت روح است که خواسته یا ناخواسته بر امور خارجی اثر می‌گذارد. در حقیقت، فرآیند چشم‌زخم این‌گونه است که شیء در روح چشم‌زننده اثر می‌گذارد و روح او بر شیء، اثر منفی می‌گذارد؛ زیرا انسان می‌تواند اثر غیرمادی بر خارج داشته باشد؛ بنابراین در «چشم‌زخم»، «چشم» تنها یک وسیله است و نیروی تأثیرگذار روح انسان‌هاست و علت نسبت‌دادن عمل به «چشم» نقش اساسی آن در این جریان است. گواه صحت مطلب، این نکته است که «چشم‌زخم» بر فرد یا شیء غایب از نظر نیز اثرگذار است.

در این استدلال در چگونگی سازوکار چشم‌زخم آورده‌اند: «نفس انسان، ربّانی و از سنخ مجردات است که هم می‌تواند اموری را در درون خویش تصور کرده و در آن تأثیر گذارد و هم می‌تواند در بدن غیر تأثیر گذارد. از مواردی که با تصور آن در درون خویش تأثیر می‌گذارد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: در اثر تصور عشق و غضب، بدن او گرم می‌شود، در اثر تصور ترشی دهان او آب باز می‌کند و اگر روی دیوار بلندی راه رود به واسطه توهّم افتادن، بدنش به لرزه درآمده و سقوط می‌کند؛ از مواردی که می‌تواند در بدن غیر تأثیر گذارد چشم‌زخم زدن به دیگران است (ر.ک: بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۹۰). این استدلال موافق نظر گروهی است که معتقد به ماوراء طبیعی بودن انسان هستند.

۲-۵. استدلال تجربی

در استدلال «چشم‌زخم» براساس «استدلال تجربی»، «چشم» موضوعیت دارد، زیرا علاقه یا نفرت از چیزی و کسی موجب واکنش. مردمک چشم انسان می‌شود. در کلام متقدمان اسلامی این گونه آمده است: در «چشم‌زخم»، اجزاء غیر مرئی و لطیف مانند حرارت یا سم از چشم‌های شور خارج می‌شود (ر.ک: جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۳۳). اندیشمندان معاصر نیز دلیل تجربی «چشم‌زخم» را امواج تشعشع کننده از چشم شخص دانسته‌اند که در اثر کنش ویژه‌ای در درون انسان پدید می‌آید که این تشعشعات، عادی و طبیعی بوده و شبیه امواج الکتریسته است که تأثیر فوری دارد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۸۳).

برخی نیز در تأیید مطلب آورده‌اند که در دنیایی که «اشعه لیزر نامرئی» می‌تواند کاری کند که از هیچ سلاح مخربی ساخته نیست، پذیرش وجود نیرویی در بعضی چشم‌ها که از طریق امواج مخصوص در طرف مقابل اثر بگذارد، چیز عجیبی نخواهد بود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۴۲۷).

در عجیب‌نبودن مطلب می‌توان به «خواب‌های مغناطیسی» و «تله پاتی» نیز اشاره کرد؛ زیرا با نگاه کردن به فرد در خواب‌های مغناطیسی تصرفاتی می‌شود که شخص

مورد نظر به خواب عمیقی فرو می‌رود و از اسرار درونی خود خبر می‌دهد، و در «تله پاتی» نیز انتقال افکار از فردی به فرد دیگر در عالم واقع اتفاق می‌افتد. این استدلال برای گروهی که قائل به استدلال‌های تجربی هستند مناسب است.

۳-۵. استدلال عقلی

سومین استدلال برای «علمی بودن آموزه‌های دینی در چشم‌زخم»، «استدلال عقلی» است. طبق این استدلال بر فرض عدم پذیرش استدلال‌های «ماوراء طبیعی» و «تجربی»، دلیل عقلی برای نفی «چشم‌زخم» وجود ندارد؛ ازاین‌رو این باور جزء باورهای توجیه‌کننده به‌شمار می‌آید که برخی بزرگان تفسیر به‌صراحت به آن اشاره کرده‌اند (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۳۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۸۸).

برای نمونه ابوالفتوح رازی در پاسخ به ابوهاشم بلخی می‌نویسد: به نظر می‌آید ایرادکنندگان به چشم‌زخم، مذهب مادیین داشته باشند و تأثیر اسباب روحی را باور نمی‌کنند، در صورتی که هر فرد خردمندی می‌داند که چون صحت چیزی معلوم نشود، باید درباره آن سکوت کرد نه اینکه آن را انکار کرد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۲۴۴). برخی مفسران نیز بر خوردی قهرآمیز داشته و آورده‌اند: «جمعی که تجویز آن نمی‌کنند باید به اصابت عین گرفتار شوند تا امر محقق‌الوقوع را انکار نمایند» (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۵۵۷).

۶. دفع چشم‌زخم در میان ملل

با توجه به باور حداکثری ملل به وجود «چشم‌زخم»، راهکارهای گوناگونی برای دفع آن انجام می‌گرفته که برخی از آنها برای امور خاص و برخی برای همه امور است، ازجمله راهکارها برای امور خاص موارد زیر است:

برای حفاظت کودکان خود از چشم‌زخم، بر آنها لباس‌های چرکین و مندرس می‌پوشاندند، رویشان را نمی‌شستند، بر اندام پسرها لباس‌های دخترانه می‌پوشاندند و مویشان را مانند دختران، بلند می‌کردند و گاهی از ته می‌تراشیدند، آنان را با القابی مانند

خنگ، عقب افتاده، دست و پا چلفتی و ... صدا می کردند، در برابر دیگران، پیوسته معایب فرزندان خود را می شمردند و آنان را تحقیر و سرزنش می کردند، حتی گاهی از بیان شمار درست فرزندان خود طفره می رفتند و ... (وستر مارک، ۱۳۹۶، ص ۲۶)؛ همان طور که مشخص است این امور نه تنها تأثیری در دفع چشم زخم ندارد، بلکه موجب لطمه روحی به کودکان می شود.

برای حفاظت از دام های خود، هنگامی که تعداد شترانشان به هزار نفر می رسید، یک چشم بهترین شتر خود را کور می کردند و اگر تعدادشان باز بیشتر می شد، چشم دیگرش را هم درمی آوردند، یا اینکه حیواناتی مانند خوک را که از لحاظ شرعی نجس و استفاده از شیر، گوشت و پوست آنها حرام است، در کنار دام های خود در طویله نگاه می داشتند (ر.ک: جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۷)، ناگفته پیداست این امور هیچ تأثیری در دفع چشم زخم ندارد.

در تجارت، اگر کسی اصرار می کرد که چیزی را از کسی بخرد، طرف ناچار می شد حتی بدون رضایت خاطر، آن را به او بفروشد یا اگر کسی از چیزی که در تملک دیگری بود، تعریف می کرد، آن را به طرف هدیه می دادند (ر.ک: وستر مارک، ۱۳۹۶، ص ۲۷)؛ این امور در تجارت نیز نه تنها در دفع چشم زخم اثری نداشت، بلکه زمینه سوء استفاده رندان را فراهم می کرد.

در دیوارهای بیرونی خانه ها را یا بدون تزئین می گذاشتند یا به نحوی که در نظر رهگذران، زشت و فقیرانه جلوه کند می ساختند (ر.ک: شهری باف، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۲۰۳-۲۰۴). در تشکیلات حکومتی، برخی حکمرانان، کسانی را برای دفع چشم زخم استخدام می کردند و گاه مردم می بایست برای دفع چشم زخم از حاکم، مراسمی انجام می دادند (ر.ک: مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۸۹).

از جمله راهکارهایی که برای دفع چشم زخم در همه امور استفاده می شد موارد زیر است:

برخی فقها برای کسانی که به شور چشمی مشهور بودند، احکام خاصی صادر می کردند، از جمله چشم زنده را از مخالطت با مردمان منع می کردند و او را در خانه اش

بازداشت کرده، برای معیشت او، از بیت المال مقررری تعیین می کردند (ر.ک: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۱۰)، این امر نیز افزون بر اینکه اثری در دفع چشم زخم نداشت، زمینه سوء استفاده از دیگران را فراهم می کرد.

برخی با روش خاصی اقدام به شکستن تخم مرغ می کردند به این صورت که دو تا سکه دو طرف تخم مرغ قرار می دادند و نام افرادی را که می شناختند می بردند، اگر با نام بردن فرد خاصی، تخم مرغ می شکست، یعنی آن شخص در زمانی نزدیک چشم زخم زده و اگر ترک برداشت، یعنی در زمان قدیم چشم زخم زده؛ که بدیهی است که دلیل علمی بین این اعمال و دفع چشم زخم وجود ندارد.

راهکار دیگر دفع چشم زخم، استفاده از مهره های آبی رنگ بود، که مؤثر بودن «رنگ آبی» آنها در دفع چشم زخم، جنبه علمی و شرعی ندارد.

خال کوبی کردن نیز از جمله این راهکارهاست، که نه تنها تأثیر علمی ندارد، بلکه از نظر شرعی رد شده است، همان گونه که در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است: «العین حق و نهی عن الوشم؛ چشم زخم حق است و از خال کوبی نهی شده است» (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۴۳).

دود کردن اسپند برای رفع چشم زخم، دلیل دینی ندارد، اما حداقل با عقل و شرع منافات ندارد و به دلیل خواص آرامش بخش و درمانی ای که دارد از سوی ائمه علیهم السلام توصیه شده است، همان گونه که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «ما أنبت الحرمل من شجرة ولا ورقة ولا ثمرة الا و ملك موكل بها حتى تصل الی من وصلت إليه أو تصیر حطاما، و ان فی أصلها و فرعها نشرة، و ان فی حبها الشفاء من اثنين و سبعین داء فتداووا بها؛ هیچ بوته ای از بوته های اسپند نمی روید، مگر اینکه فرشتگانی با آن هستند و آن را تا هنگامی که بدان کس که بخواهد برسد می رسد، حفاظت می کنند. ریشه اسپند، نشاط آور و شاخه آن، درمان ۷۲ درد است» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۶۰)؛ در سیره امام کاظم علیه السلام نیز آمده است: هنگامی که از حمام به رخت کن می آمدند، منقل آتشی می خواستند و در آن با سوزاندن اسفند بخور می دادند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۴).

۷. آموزه‌های دینی در «دفع چشم‌زخم»

در آموزه‌های اسلام ضمن پذیرش پدیده «چشم‌زخم» و بیان دلایل آن، توصیه‌هایی برای «دفع چشم‌زخم» نیز وارد شده که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۷. توکل بر خدا

یکی از راه‌های «دفع چشم‌زخم» در آیات و روایات «توکل بر خدا» است که در ادامه مطلب به یک آیه و یک روایت اشاره می‌شود.

همان‌گونه که گفته شده یکی از آیاتی که ناظر بر وجود چشم‌زخم است آیه شریفه: «وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَحْكَمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ»؛ و گفت: ای پسران من، از يك دروازه درنیايد، بلکه از دروازه‌های مختلف وارد شوید، و من چیزی از خدا را از شما دور نمی‌توانم داشت. فرمان جز برای خدا نیست. بر او توکل کردم، و توکل کنندگان باید بر او توکل کنند» می‌باشد (یوسف، ۶۷)؛ در فراز انتهایی آیه، راهکار دفع آن طبق عبارت قرآنی «فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ»، «توکل بر خداوند» است.

در حدیثی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز آمده است: «الْعَيْنُ حَقٌّ فَمَنْ أَحْبَبَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَلْيَذْكُرِ اللَّهَ فِي ذَلِكَ فَإِنَّهُ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ لَمْ يَضُرَّهُ؛ چشم‌زدن حق است، پس اگر چیزی از جانب برادرش او را به تعجب آورد ذکر خدا گوید؛ زیرا هنگامی که ذکر خدا گوید به او ضرر نمی‌رساند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۱۲۷)، در این روایت راهکار دفع چشم‌زخم «ذکر و یاد خدا» بیان شده است.

۲-۷. قرائت یا همراه داشتن برخی آیات و دعاها

دومین راهکار در آموزه‌های دینی در «دفع چشم‌زخم»، «قرائت یا همراه داشتن برخی آیات و روایات» است از جمله خواندن آیه ۵۱ و ۵۲ سوره قلم است که به آیه «و ان یکاد» معروف می‌باشد:

«قَالَ الْحَسَنُ دَوَاءٌ إِصَابَةَ الْعَيْنِ أَنْ يَقْرَأَ الْإِنْسَانُ هَذِهِ الْآيَةَ وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا

لَيُرِيَنَّكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ؛ حسن (بصری) گفت: درمان چشم زخم این است که انسان آیه «و ان یکاد...» را بخواند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۱۳۲).

این که قرائت یا همراه داشتن آیه «و ان یکاد...»، جلو چشم زخم دیگران را می‌گیرد یا نه، روایتی مُسند از پیامبر ﷺ یا دیگر معصومان علیهم‌السلام در دست نیست؛ فقط طبق روایت مذکور حسن بصری گفته که دواى چشم زخم، قرائت آیه «وَ اِنْ يَكَادُ...» است.

آیات دیگر در دفع چشم‌زخم قرائت سوره فلق است: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ؛ بگو: پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم، از شر آنچه آفریده، و از شر تاریکی چون فراگیرد و از شر دمنندگان افسون در گره‌ها و از شر حسود، آن‌گاه که حسد ورزد؛ زیرا در این سوره از شر هر بدخواهی و از جمله حسودان که عامل قوی در چشم‌زخم هستند، به خدا پناه برده شده است.

بنابر این روایت نیز که «العین حقّ؛ چشم‌زدن حق است» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۶) یکی از راهکارهای دفع چشم‌زخم ادعیه ائمه علیهم‌السلام است که در برخی کتب روایی به آنها اشاره شده است (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۱۲۴). از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که فرمودند: «الْعَيْنُ حَقٌّ وَ لَيْسَ تَأْمِنُهَا مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ وَ لَا مِنْكَ عَلَى غَيْرِكَ فَإِذَا خِفْتَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَقُلْ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ثَلَاثًا وَ قَالَ إِذَا نَهَيْتُمْ أَحَدَكُمْ تَهْيِئَةً تُعْجِبُهُ فَلْيَقْرَأْ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ الْمُعَوِّذَتَيْنِ فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّهُ بِإِذْنِ اللَّهِ؛ چشم زخم واقعیت دارد، از چشم دیگری بر خود ایمن مباش و هم از چشم خود بر دیگری و اگر از چشم‌زخم ترسیدی سه بار بگو: ما شاء الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم. و چون یکی از شما با هیأت آراسته‌ای از خانه بیرون می‌شود هنگام خروج معوذتین بخواند که به فرمان حق آسیبی نبیند ان شاء الله تعالی (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۶۲).

۷-۳. استفاده از عقیق

سومین راهکار دفع چشم‌زخم بنابر آموزه‌های دینی «استفاده از سنگ عقیق» است،

که معروف‌ترین آن سنگ «بابا قوری» است، که یک یا چند طرح دایره مانند بر روی خود دارد.

در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «تَحْتَمُوا بِالْعَقِيقِ يُبَارِكُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا فِي أَمْنٍ مِنَ الْبَلَاءِ؛ انگشتر عقیق به دست کنید تا خدا به شما برکت دهد و از بلاها ایمن باشید» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۴)؛ در این روایت ذکر صریحی از «دفع چشم‌زخم توسط عقیق» نیامده است، اما از اطلاق «تَكُونُوا فِي أَمْنٍ مِنَ الْبَلَاءِ» می‌توان آن را به «دفع چشم زخم» به‌عنوان یکی از «بلاها» سرایت داد.

در روایتی دیگر آمده است: «كَانَ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَرْبَعَةُ خَوَاتِيمَ يَتَخْتَمُ بِهَا يَأْقُوتُ لُئْبِلَهُ وَ فَيُزَوِّجُ لِنَصْرِهِ وَ الْحَدِيدُ الصَّيْنِيُّ لِقُوَّتِهِ وَ عَقِيقُ لِحِزْوِهِ؛ علی بن ابی طالب علیه السلام چهار انگشتر داشت که به انگشت می‌کرد: انگشتر یاقوت برای بزرگواریش و انگشتر فیروزه برای پیروزی و انگشتری از آهن چینی برای قوتش و انگشتر عقیق برای حفظش» (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۷)؛ در این روایت نیز شاهد سخن عبارت «وَ عَقِيقُ لِحِزْوِهِ» است که به صورت مطلق بیان شده است.

۴-۷. استفاده از نمک

چهارمین راهکار دفع چشم‌زخم بنابر آموزه‌های دینی «استفاده از نمک» است. در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «ابْدءُوا بِالْمِلْحِ فِي أَوَّلِ طَعَامِكُمْ فَلَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي الْمِلْحِ، لَأَخْتَارُوهُ عَلَى الدَّرِّيَاقِ الْمُجْرَبِ؛ ابتدای طعامتان را با نمک شروع کنید، اگر مردم می‌دانستند خاصیت نمک چیست آن را برای دفع زهر بر می‌گزیدند» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۴۷۱)؛ مراد از «دریاق» در این روایت «داروی ضد زهر» است (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۶۱). سیاق روایت مربوط به «طعام» است، اما با تنقیح مناظ می‌توان آن را برای دفع زهر ناشی از چشم‌زخم نیز مؤثر دانست.

۵-۷. پوشاندن بدن

پنجمین راه «دفع چشم زخم»، «پوشاندن بدن» است. توضیح اینکه طبق آیه «وَقَالَ يَا

بَنِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ...» (یوسف، ۶۷)، ظاهر نشدن در برابر شورچشمان، راهی برای در امان ماندن از چشم‌زخم ناشی از حسادت است. در برخی نقل‌ها آمده است: در سفری که حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ به مصر برده می‌شد، حضرت جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ برای مصون ماندن وی از چشم‌زخم اغیار، قبه‌ای را بالای چشمه نصب کرد: «چون قافله قطع منازل و طی مراحل نموده به نواحی مصر رسیدند موضعی سبزه پیدا کردند و قریب به چشمه فرود آمدند، و چون حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ از تعب سفر متأثر گشته و زنگار غبار، بر آینه جمال او نشست بود، مالک بفرمود تا در آن چشمه درآمده خود را از گرد راه شستشوی دهد، حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ متوجه چشمه گشته، جبرئیل امین عَلَيْهِ السَّلَامُ قبه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را که قبل از وقوع زلّت با حوا در آنجا به سر می‌برد آورده بر بالای چشمه نصب فرمود، تا بدن همایونش از چشم اغیار مصون و از آفت عین الکمال مأمون ماند» (فراهی هروی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۴)؛ در این نقل مراد از «عین الکمال» همان طور که قبلاً بیان شد، «چشم‌زخم» است.

همچنین پوشاندن صورت مردان و زنان با نقاب یا حجاب در سرزمین‌های عربی و به‌ویژه شمال آفریقا تدبیری برای حفظ از چشم‌زخم دانسته شده است (وستر مارک، ۱۳۹۶، ص ۲۶).

۸. علمی بودن آموزه‌های دینی در «دفع چشم‌زخم»

در بسیاری از راهکارهای دفع چشم‌زخم در میان اقوام مختلف رگه‌هایی از خرافات وجود دارد، اما راهکارهای توصیه‌شده توسط آموزه‌های دینی از پشتوانه علمی برخوردار است که در ادامه مطلب به آنها پرداخته می‌شود.

۸-۱. استدلال براساس ماوراء طبیعی بودن انسان

اگر علمی بودن وجود چشم‌زخم در آموزه‌های دینی را «ماوراء طبیعی بودن انسان» بدانیم که در آن پدیده چشم‌زننده «روح انسان» است، راهکار دفع آن نیز «استدلال براساس ماوراء طبیعی بودن انسان» است که تبیین آن به صورت زیر است.

بنابر آنچه گفته شد، یکی از راه‌های دفع چشم‌زخم «توکل بر خدا» است، در روایتی آمده است: هنگامی که از شتر عضباء رسول الله ﷺ در مسابقه سبقت گرفتند حضرت فرمود: «مَا رَفَعَ الْعِبَادُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَضَعَ اللَّهُ مِنْهُ؛ بندگان خدا چیزی را بالا نبردند جز آنکه خدا از مقام آن چیز کاست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۷؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۳۷۹)، مفسران متقدم برای این باورند از این کلام استفاده می‌شود که وقتی چیزی در نظر بندگان خدا بزرگ آمد (مورد چشم‌زخم واقع شد) خداوند از ارزش آن می‌کاهد و کوچکش می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۸۰)، پس وقتی چیزی در نزد انسان خوش آمد اگر آن چیز را در پناه خدا قرار دهد، جلوی تغییر حالت آن چیز را می‌گیرد.

راه دوم دفع چشم‌زخم در آموزه‌های دینی «قرائت برخی آیات و دعاها» است. دلیل آن مانند راه اول این است که دعاها و توسل‌ها به فرمان خداوند جلو تأثیر نیروی چشم‌زخم را می‌گیرد. همان‌طور که گفته شد، سه بار گفتن «ما شاء الله لا حول و لا قوّة الا بالله العلیّ العظیم».

۸-۲. استدلال تجربی

اگر دلیل علمی بودن وجود چشم‌زخم در آموزه‌های دینی را «استدلال تجربی» بدانیم، راهکار دفع آن نیز از همین طریق امکان‌پذیر است که تبیین آن به قرار زیر است: یکی از راه‌های دفع چشم‌زخم استفاده از «سنگ عقیق» است که معروف‌ترین آن سنگ «بابا قوری» است، علمی بودن این راهکار از طریق تجربی این‌گونه اثبات شده که این سنگ برای تعادل و تنظیم چاکرای بدن^۱، ایجاد تحول در فرد و افزایش تفکر مثبت و اعتماد به نفس، دوری از غم و اندوه، افزایش درک و شهود درونی مفید است.

راهکار دیگر «دفع چشم‌زخم» که از طریق تجربی اثبات شده، «استفاده از نمک» بود، تبیین مطلب این است که در اطراف همه انسان‌ها یون‌های مثبت و یون‌های منفی وجود دارد. یون‌های مثبت باعث شادابی، نشاط و آرامش می‌شوند و یون‌های منفی

۱. مراکز انرژی معنوی در بدن انسان.

ناراحتی، دلهره، اضطراب، تنش و حالت عصبی را در انسان‌ها به وجود می‌آورند. سنگ نمک یون‌های منفی را در هوا پخش می‌کند که این ویژگی منحصر به فرد آن را در بین مردمان خواسته یا ناخواسته بسیار محبوب کرده است. یون‌های منفی سنگ نمک با عمل یونیزاسیون، یون‌های مثبت هوا را جذب و آن‌ها را کنترل می‌کند و در هر محیطی که باشد باعث می‌شود که آن محیط آرامش بیشتری داشته باشد و به این اصطلاح می‌توان گفت که از این طریق، سنگ نمک می‌تواند چشم‌زخم را دور کند.

۸-۳. استدلال عقلی

اگر علمی بودن وجود چشم‌زخم در آموزه‌های دینی را استدلال عقلی بدانیم، می‌توان برای برخی راهکارهای دفع آن استدلال عقلی بیان کرد، به‌عنوان مثال استدلال «پوشاندن بدن» برای دفع چشم‌زخم، «عقلی» بوده و تبیین آن به این صورت است: اگر علت وجود چشم‌زخم، «ماوراء طبیعی» و برخاسته از نفس و روح چشم‌زننده باشد، پوشاندن باعث می‌شود که فرد چشم‌زننده اصولاً تصویری از آن نداشته باشد که بخواهد آن را چشم بزند.

اگر علت وجود چشم‌زخم «تجربی» و برخاسته از تشعشعات باشد، پوشاندن مانع از برخورد تشعشعات می‌شود.

نتیجه‌گیری

چشم‌زخم واقعیت دارد و یکی از قدیم‌ترین باورهای بشر است که براساس منابع فکری برخی اندیشوران اسلامی آیاتی از قرآن ناظر بر آن است و در کلام معصومین علیهم‌السلام نیز به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به وجود آن اشاره شده است.

علمی بودن وجود چشم‌زخم در آموزه‌های دینی از پشتوانه «استدلال براساس ماوراء طبیعی بودن انسان»، «استدلال تجربی» و «استدلال عقلی» برخوردار است؛ در «استدلال ماوراء طبیعی بودن انسان»، شیء در «نفس» و «روح» چشم‌زننده جلب توجه می‌کند و سبب تأثیر منفی روح بر آن می‌شود، در «استدلال تجربی» تشعشعاتی شبیه امواج

الکتریسته از «چشم‌های» چشم‌زننده خارج می‌شود که تأثیر منفی بر شیء دارد و در «استدلال عقلی»، باور به چشم‌زخم جزء باورهای توجیه‌کننده بوده و دلیل عقلی برای نفی چشم‌زخم وجود ندارد.

بیشتر راهکارهای دفع چشم‌زخم در بین اقوام گوناگون سند علمی و شرعی ندارند و رگه‌هایی از خرافه در آنها دیده می‌شود.

راهکارهای دفع چشم‌زخم در آموزه‌های دینی، «توکل بر خدا»، «قرائت برخی آیات و ادعیه»، «استفاده از عقیق»، «استفاده از نمک»، «پوشاندن» و ... است، هر یک این آموزه‌ها پشتوانه علمی دارند: «توکل بر خدا» و «قرائت برخی از آیات و ادعیه» از پشتوانه «استدلال بر اساس ماوراء طبیعی بودن انسان»؛ «استفاده از عقیق» و «استفاده از نمک» از پشتوانه «استدلال تجربی» و «پوشاندن» از پشتوانه «استدلال عقلی» برخوردار است.

بنابراین اصل چشم‌زخم از نظر آموزه‌های دینی واقعیت دارد و برای اثبات آن دلایل علمی - هم دلیل عقلی و هم تجربی - وجود دارد. نیز راهکارهایی برای دفع چشم‌زخم در متون دینی آمده است که آنها نیز از دلایل علمی برخوردار است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). علل الشرائع (ج ۱). قم: کتاب فروشی داوری.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال (چاپ دوم). قم: دارالشریف الرضی للنشر.
۳. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۳). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۱۱). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر (ج ۱۰). بیروت: دار الفکر.
۶. احمد جبار، احمد. (۱۹۸۴م). السیة: تقالید و عادات شعبية. التراث الشعبي، ش ۱۱ و ۱۲.
۷. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة (ج ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی (ج ۴). تهران: دفتر نشر داد.
۹. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بلاغی، عبدالحجه. (۱۳۸۶ق). حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر (ج ۱ و ۷). قم: حکمت.
۱۱. جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۳ق). الحيوان (ج ۱ و ۲). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن (جصاص) (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. حنفی، عبدالمنعم. (۲۰۰۴م). موسوعة القرآن العظيم (ج ۲). قاهره: مکتبه مدبولی.
۱۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج ۶، چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۱۶. زارع زردینی، احمد؛ کریمی رکن آبادی، اصغر و به رقم، نعمت‌الله. (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی پدیده چشم‌زخم در جامعه اسلامی در پرتو آیات قرآن. دوفصلنامه کتاب‌قیم، ۵(۱۳)، صص ۷۳-۹۲.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل (ج ۲، چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۸. سبحانی پامچی، محمد. (۱۳۹۷). علت‌شناسی تأثیر و بازدارندگی آیه "و ان یکاد" از چشم‌زخم در نگاه فریقین. عیون، ۵(۸)، صص ۱۱۳-۱۴۸.
۱۹. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (للصباحی صالح). قم: هجرت.
۲۰. شوکانی، محمد. (۱۴۱۴ق). فتح القدر (ج ۳ و ۹). دمشق: دار ابن کثیر.
۲۱. شهری باف، جعفر. (۱۳۹۸). طهران قدیم (ج ۳، چاپ هفتم). تهران: معین.
۲۲. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة (ج ۱۰). بیروت: عالم الکتب.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۹ و ۲۰). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۶۵). مکارم الأخلاق (مترجم: سیدابراهیم میرباقری، ج ۱، چاپ دوم). تهران: فرهنگ.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۵ و ۱۰، چاپ سوم). تهران: ناصرخسرو.
۲۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری ج ۳۰). بیروت: دار المعرفة.
۲۷. عمید، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ عمید (چاپ بیست و دوم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. فراهی هروی، معین‌الدین. (۱۳۸۴). تفسیر حدائق الحقایق (قسمت سوره یوسف) (چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.

۲۹. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (ج ۱۳). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار (ج ۲). قم: اسوه.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی (ج ۱۲). قم: دار الحدیث.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام (ج ۹، ۳۷، ۶۰ و ۹۲). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۳. محمدی، نورالله؛ اکبرنژاد، مهدی. (۱۳۸۸). کنکاشی در مقوله شورچشمی چشم زخم در قرآن و روایات. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۶(۱۲)، صص ۶۷-۹۰.
۳۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد زبیدی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
۳۵. معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم (چاپ دوم). قم: تمهید.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۲۴، چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۷. واحدی، علی بن احمد. (۱۳۸۳). اسباب النزول واحدی (مترجم: ذکاوتی). تهران: نشر نی.
۳۸. وستر مارک، ادوارد. (۱۳۹۶). بازمانده‌هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی (مترجم: علی بلو کباشی). تهران: فرهنگ جاوید.

References

* The Holy Quran

1. Abu al-Futuh Razi, H. B. A. (1986). *Rawz al-Janan va Rawh al-Janan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 11). Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Researches Foundation. [In Persian]
2. Abu Hayyan, M. B. Y. (1999). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir* (Vol. 10). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Ahmad Jabbar, A. (1984). *AL-Seyba: Taqalid va Adat Shuayba*, 11 & 12.
4. Amidi, H. (2002). *Farhang Amidi* (22nd ed.). Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
5. Ashkavari, M. B. A. (1996). *Sharif Laheji's Interpretation* (Vol. 4). Tehran: Daftar Nashr Dad. [In Persian]
6. Azhari, M. B. A. (1995). *Tahdib al-Lugha* (Vol. 9). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
7. Baghdawi, H. B. M. (1999). *Tafsir al-Baghawi al-Musama Ma'alim al-Tanzil* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
8. Balaghi, A. H. (2007). *Huja al-Tafasir va balagh al-Iksir* (Vols. 1 & 7). Qom: Hekmat. [In Persian]
9. Dekhoda, A. A. (1998). *Dekhoda's Dictionary* (2nd ed., Vol. 6). Tehran: Tehran University. [In Persian]
10. Farahi Heravi, M. (2005). *Tafsir Hada'iq al-Haqa'iq (Part of Surah Yusuf)* (2nd ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
11. Hafni, A. M. (2004). *Mawsu'ah al-Qur'an al-Azim* (Vol. 2). Cairo: Maktabat Madbouli. [In Arabic]
12. Ibn Babawayh, M. (1987). *Thawab al-A'mal va Iqab al-A'mal* (2nd ed.). Qom: Dar al-Sharif al-Radawi li-I-Nashr. [In Persian]
13. Ibn Babawayh, M. B. A. (n.d.). *Ilal al-Shara'e* (Vol. 1). Qom: Davari Bookstore. [In Persian]
14. Ibn Fares, A. (1982). *Mujam Maqaees al-Lughah* (Vol. 3). Qom: Maktab al-I'lām al-Islami. [In Persian]

15. Jahiz, A. (2003). *Al-Hayawan* (Vols. 1 & 2). Beirut: Muassasah al-A'lami li-l-Matbuat. [In Arabic]
16. Jassas, A. (1987). *Ahkam al-Qur'an* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
17. Koleyni, M. (2008). *Al-Kafi* (Vol. 12). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
18. Ma'arif, M. H. (2009). *Critique of Doubts about the Holy Quran* (2nd ed.). Qom: Tawhid. [In Persian]
19. Majlesi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li-Durar Akhbar al-A'immat al-Athar* (Vols. 9, 37, 60, 92). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
20. Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir Nemouneh* (Vol. 24, 10th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
21. Mohammadi, N., & Akbarnejad, M. (2009). An exploration into the phenomenon of evil eye in the Quran and narrations. *Quran and Hadith Researches*, 6(12), pp. 67-90. [In Persian]
22. Morteza Zobeidi, M. (1993). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
23. Qomi Mashhadi, M. B. M. (1989). *Tafsir Kunuz al-Daqaiq wa Bahral-Ghara'ib* (Vol. 13). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
24. Qomi, A. (1993). *Safinat al-Bihar* (Vol. 2). Qom: Oswa. [In Persian]
25. Ragheb Esfahani, H. B. M. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
26. Sahib, I. (1993). *Al-Muhit fi al-Lughah* (Vol. 10). Beirut: Alam al-Kutub. [In Arabic]
27. Shahri Baf, J. (2019). *Ancient Tehran* (Vol. 3, 7th ed.). Tehran: Moein. [In Persian]
28. Sharif al-Razi, M. (1993). *Nahj al-Balagha (by Sabihi Salih)*. Qom: Hijrat. [In Persian]

29. Shokani, M. (1993). *Fath al-Qadir* (Vol. 3, 9th ed.). Damascus: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]
30. Sobhani Pamchi, M. (2018). Causality analysis of the impact and inhibition of the verse "And it is almost" from the perspective of the two groups. *Oyoun*, 5(8), pp. 113-148. [In Persian]
31. Tabari, M. B. J. (1994). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Tafsir al-Tabari, Vol. 30). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
32. Tabarsi, F. B. H. (1994). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 5, 10th ed.). Tehran: Naser Khosrow. [In Persian]
33. Tabarsi, H. B. F. (1986). *Makarim al-Akhlaq* (S. E. Mirbaqeri, Trans., Vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Farhani. [In Persian]
34. Tabatabai, S. M. H. (1971). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (Vol. 19, 20th ed.). Beirut: Moassesat al-Alami lil-Matbu'at. [In Arabic]
35. Wahedi, A. (2004). *Asbab al-Nuzul Wahedi* (Zekavati, Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
36. Wester Mark, E. (2017). *Remnants of the Culture of the Pre-Islamic Era in Islamic Civilization* (Ali, Bolookbashi, Trans.). Tehran: Farhang-e Javid. [In Persian]
37. Zamakhshari, M. (1989). *Al-Kashaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
38. Zare Zardini, A., Karimi Roknabadi, A., & Behraqm, N. (2015). Analysis of the phenomenon of evil eye in Islamic society in the light of Quranic verses. *Ketab Ghaim*, 5(13), pp. 73-92. [In Persian]

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

Associate 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

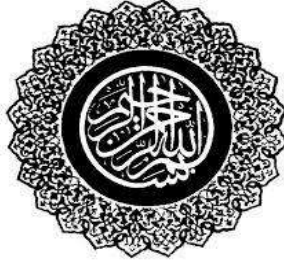
Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Ali Tamski Bidgoli, Hossein javan arasteh, Farzad Dehghani,
Mohammad Saharkhan, Fateme Seifali ei, Mohammad Ismail
Salehizadeh, Azadeh Abbasi, Hossein Azizi, Fahima Gholamnejad,
Mohammad Mahdi Firouzmehr, Farajollah Mir Arab.



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

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 5, No. 3, Autumn 2024

17

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

Executive Director:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

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

www.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 می‌باشد. 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 ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

هزینه‌های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهید، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۴۹ تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی