

مفهوم شناسی قوامیت مرد بر زن در تفاسیر عرفانی با رویکرد انتقادی

انسویه جعفری^۱

چکیده

مساله برتری مرد بر زن و نادیده انگاشتن جلالت آفرینش زن نگاهی نوپا نیست. اغلب تئوریه‌ها بر مبنای برتری مرد بر زن متکی است. آنچه در این تفکرات نمود بیشتری دارد نگاه بخشینگری عده‌ای از مفسران نسبت به آیات قرآن کریم است. محور نزاعهای تفسیری مساله قوامیت مرد بر زن، آیه ۳۴ سوره نساء است که برخی از افراد تقدم در رتبه و برتری بی‌قید مرد را نسبت به زن یادآور شده‌اند اما در بینش اسلامی و حیانی زن و مرد، منشا وجودی یکسان دارند. زن نیمی از پیکره انسانی و جزء مکمل مرد محسوب میشود و نمیتوان معیاری جز تقوا برای انسانی که منقسم از یک گوهر وجودی است قرار داد. هدف این پژوهش، نگاهی تحلیلی - تطبیقی به قوامیت مرد بر زن از منظر عرفا است تا با تکیه بر مبانی دینی به رفع تبعیض و اثبات جایگاه وجودی زن به عنوان نوع انسانی پرداخت.

واژگان کلیدی: مفهوم‌شناسی، قوامیت مرد بر زن، تفاسیر عرفانی

HYPERLINK }

۹۷/۷/۱

۱. کارشناس ارشد عرفان اسلامی

{ "mailto:e.jafari255@gmail.com" }

تاریخ دریافت تاریخ پذیرش

۹۶/۸/۲۸

مقدمه

در جامعه بشری بدون در نظر گرفتن تعالیم و حیانی از دیرباز تا کنون، نظرات و عقاید مختلفی در ارتباط با تفاوتها و شباهتهای مرد و زن وجود داشته است. اغلب این تفکرات و تئوریه‌ها، بر مبنای برتری مرد بر زن استوار است و اغلب، نگاهی واقع‌بینانه و عادلانه نسبت به زن به عنوان نوع بشر نشده است، در حالی که در آموزه‌های و حیانی، این تفاوت میان زن و مرد به عنوان یکی از شاهکارهای خلقت و عین عدالت قلمداد شده است و نمی‌توان این تفاوتها را معلول هویت انسانی دانست.

علاّت طرح این برتریطلبی از سوی برخی از صاحب‌نظران، از جمله عرفا به دلایل مختلفی از قبیل قوامیت مرد بر زن است که در پرتو تواناییهایی از قبیل نیروی جسمانی، فزونی در عقل، نبوت، کمال در شهادت و ... مطرح شده است و آنچه انگشت اتهام این افراد به سمت آن اشاره دارد، استناد به برخی از آیات قرآن کریم از جمله آیه ۳۴ سوره نساء است که در تحلیل این آیه قائل به تقدم رتبه‌های مرد نسبت به زن شده‌اند و با عنوان نمودن تقدم در رتبه، جایگاه انسانی زن را تنزل داده است. و او را به عنوان موجودی تحت سلطه و فاقد اختیار به تصویر کشیده‌اند.

نمونه‌هایی دیگر از نگرش منفی نسبت به زن را میتوان در زمینه‌های سیر و سلوک در عقاید برخی از عرفا از قبیل شمس تبریزی مشاهده نمود. وی زنان را به حاشیه رانده و آنان را با سلوک و طریقت و معنویت بیگانه میدانند. یا نگرش زنستیزی سنایی که تمام همت و مجاهده زنان را در چرخاندن دوک و رشتن پنبه خلاصه میکند و خانه همسر را برای او بهترین خانقاه میدانند (زینی/جلالی پندری، ۱۳۸۸: ۲۳). در حالی که در مقابل این نوع تفکر، عرفایی نظیر مولوی، عطار و ابن عربی به زن، به دیده تکریم نگریسته و مقام او را ارج نهادند و برای وی مقام عرفانی و معنوی قائل میباشند، تا جایی که مولوی برخلاف سنایی، حضور زن را در عرصه اجتماع لازم دانسته، و با محصور بودن و خانه‌نشینی زن مخالفت میکند و عنصر محبت و عاطفه را در زن نه تنها نقصان و عامل تسلط مرد بر زن نمیداند بلکه همانند ابن عربی، زن را جلوه‌ای از حق و کاملترین مظهر تجلی الهی میدانند. مولوی، در دفتر اول مثنوی در داستان مراعات کردن زن شوهر را، تسلط واقعی را در روابط بین مرد و زن، از جانب زن میدانند و آن را در محبت و عاطفه زن خلاصه مینماید و ذات زن را سرشار از ناز و ذات مرد را نسبت به او، در نهایت نیاز و افتقار قرار میدهد و در

پرتو عطوفت زن، آرامشی در وی به ودیعه مینهد که تسکینبخش آلام دردهای هر مردی ولو پیامبر قرار میگیرد که سنگینی بار وحی را در کنار محبت یک زن که پرتوی از جمال حق است به دوش میکشد.

"پرتو حق است آن معشوق نیست خالق است آن گوییا، مخلوق نیست "

(بلخی(مولوی) ۱۳۷۳: ۷۲۶).

هم اکنون این سوال مطرح میشود، که آیا قوامیت مطرح شده در قرآن برای مردان به منزله فضل بیشتر و به تبع آن تبعیض بین مرد و زن است؟ در این پژوهش تلاش میشود با نگاهی تحلیلیگرایانه و انتقادی به استخراج معانی و مفاهیم مطرح شده در خصوص واژه قوامیت از منظر عرفا پرداخته شود و به برخی از دغدغههای پژوهشگر که عبارتند از:

۱- چرا آنچه تحت عنوان تفاوت‌های فردی بین مرد و زن، مورد توجه قرار میگیرد از

چشم‌انداز عده‌ای از صاحب‌نظران تفضل و نقصان در زن قلمداد میشود.

۲- چرا وجود عناصر زنانگی از قبیل غلیان عواطف و احساسات در زن در تحلیل برخی

از عرفا در آیه قوامیت به عنوان نوعی نقصان محسوب میشود.

۳- چرا زن امروز نسبت به زن در جامعه عرب همچنان در برخی از زمینه‌ها با نگرش

سطحی و تبعیض‌آمیز نگریسته میشود.

در پژوهش حاضر سعی بر آن است تا با تحلیل چالش‌های فوق زن را از مهوریت،

نادیدهانگاری و تبعیضی که ریشه در باورهای غلط و تفسیر نادرست از آیات قرآن دارد

رهایی بخشید و زن و مرد را در یک برابری نسبی انسانی قرار داده و زن را از نگاه تردید -

آمیزی که در احراز هویت انسانی خود دارد رهایی بخشید.

مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی آیات از منظر لغت‌شناسان

مهمترین واژگان کلیدی در آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء که محوریت بحث مورد نظر را که

بیانگر تفوق مرد بر زن است تشکیل میدهند عبارتند از: قوامون و فضل که نوع تحلیل و

تفسیر لغت‌شناسان و عرفا از این واژگان میتواند منجر به فهم درست از این آیه و بازنمایی

نگاه قرآن به جایگاه زن و مرد به عنوان نوع انسانی شود و یا منجر به فهم نادرست از این

آیه و تسلط بیقید و شرط مرد و سلب اختیار از زن و اجحاف، تبعیض در حق زن باشد که

در اینجا در ابتدا به بحث لغوی و سپس تحلیل عرفا از آیات مورد نظر پرداخته میشود.

قَوَامون: در تبیین اللغات واژه قَوَام به معنی «قیّم و قیامکننده به امور و سرپرستی و انجامدهنده امور مهم شخص دیگری» اطلاق میشود (قریب، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۳۲). به همین خاطر قُمی مرد را قیّم و قیام و قَوَام مینامد و این سه واژه را به معنای قیام چیزی که باعث قیام شخص دیگری میشود به کار میبرد (قمی، ۱۳۸۵: ۲۸۳/قرشی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۵۳-۵۰). «قرشی قوام را صیغۀ مبالغه و ریشه آن را از قیام به معنی ایستادن معنا میکند و در آیه ۳۴ سوره نساء به معنی محافظت، نگهداری و اصلاح امور میدانند.» (قرشی، ۱۳۶۷، ج ۶: ۴۷) و به عقیده تهرانی در صورتی که با «ال» همراه شود (القوام) به معنی امیر و سرپرست و صاحب حکومت است که جمع آن قَوَامون است، معنا میشود «(حسینی تهرانی، بی تا: ۴۸). طبق نظرات مطرح شده توسط لغتشناسان، قَوَامیت را میتوان در ۴ مفهوم کلی خلاصه نمود:

۱- در قیامی که منجر به قیام غیر شود.

۲- بر توانایی که منجر به محافظت گردد.

۳- بر دانایی که منجر به اصلاح امور شود.

۴- قیومیتی که مسئولیت و دلسوزی را در بر میگیرد.

همانطور که میبینیم از هیچ کدام از مفاهیم، تسلّط و سلب اختیار استنباط نمیشود و از آنجایی که لفظ قَوَامون به صورت صیغه مبالغه به کار رفته است، بر شدت مفاهیم استخراج شده افزوده و تأکید میشود.

فضل: در لسان العرب «فضل و فضیلت به معنای ضد کمی و کاستی» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۵۲۴) و در تاج العروس «ضد نقیصت که عبارت میباشد از مرتبت بلند در برتری مرد بر زن؛ یعنی برای او مزیتی را ثابت نمود یا برتری داد او را» یا برتر دانست (نَبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸۷). در مفردات راغب «فضل به معنای فضیلت ذاتی مردان نسبت به زنان در سیاست و عقل است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۰).

در نظرات مطرح شده، استفاده از واژه ضد نقیصت و عدم کاستی، اشاره به کمال خلقت مردان نسبت به زنان دارد که هیچگونه فطور و سستی در آن صورت نگرفته است. اگرچه به استناد آیات قرآن کریم، خلقت انسان متضمّن «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» است. (مومنون/۱۴) اما تحسین عنوان شده بیانگر عدم نقصان فعل حقتعالی است نه خود انسان، زیرا خداوند اگر انسان را به کمال خلق مینمود، فلسفه ارسال رُسل موضوعی عبث بود پس

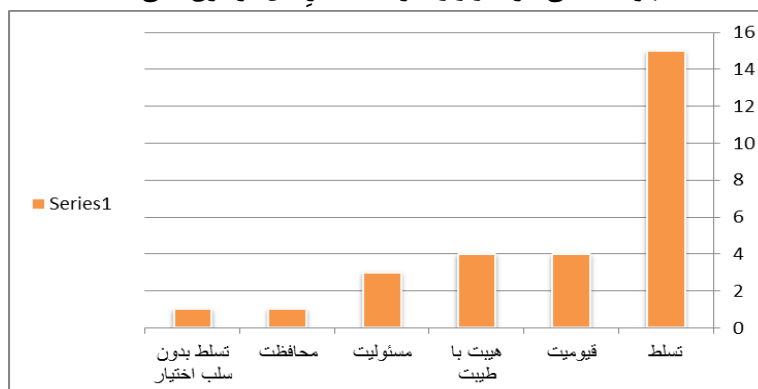
بنابراین اگر نقصانی مطرح است، متوجه نوع انسان است که جنسیت‌بردار نمیباشد و شامل هم مرد و هم زن میشود.

نظر راغب متفاوت با دو نظریه قبلی است و اشاره به موهبت‌های ذاتی در مردان دارد که منجر به فضیلت بیشتر، همراه با مسئولیت بیشتر شده است و این نظریه با برخی از آیات قرآن تناسب بیشتری دارد «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره / ۲۸۶) البته مقصود از فضیلت، فضیلت دنیوی است نه فضیلت معنوی که عامل کمال و بهشت‌آور باشد و سبب برتری شود از سوی دیگر آوردن ضمیر جمع «وَلَا تَتَمَنَّوْا» (نساء / ۳۲) اشاره به موهبت‌های ذاتی و اکتسابی در مردان و زنان دارد و هر گونه انحصارطلبی مردان را نسبت به موهبت‌های الهی از بین میبرد و مرد و زن را منحصر به موهبت‌های خاصی میداند که متناسب با ساختار روحی و جسمی در آنان به ودیعه نهاده شده است و طلب این موهبت‌ها از سوی مرد یا زن عامل فساد آنان خواهد شد. پس بنابراین فضل عنوان شده برای مردان در پرتو قوامیت آنان را نمیتوان به منزله نقیصت و کاستی در زنان معنا نمود زیرا زنان نیز به موهبت‌هایی منحصر شده‌اند که مردان فاقد آن میباشند. بنابراین فقدان صفات زنانگی در مردان نیز باید به منزله کاستی و نقصان در آنان قلمداد شود در حالی که این گونه نمی‌باشد بلکه وجود هر کدام از این موهبت‌ها در راستای استکمال وجودی مرد و زن به ودیعه نهاده شده است.

مفهوم‌شناسی عرفا از واژه قوامیت

از جمله امور مسلم و بدیهی در خلقت زن و مرد، مسأله وحدت و در عین حال اختلاف بین مرد و زن است که قرآن کریم با عبارت «خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء / ۱). از مقام وحدت و با عبارت «لَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى» (آل عمران / ۳۶). از اختلاف بین مرد و زن پرده برمیدارد که برخی از عرفا از قبیل روزبهان بقلی با مقام جمع و تفرقه از آن یاد کرده‌اند. یکی از مسائلی که از منظر عرفا اشاره به اختلاف باطنی و ظاهری بین مرد و زن دارد مسأله قوامیت مرد بر زن است که با عنوان تقدم در رتبه و تفوق مرد نسبت به زن مطرح شده است و نوع تحلیل و تفسیر عرفا از این آیه باعث شده است که این آیه به عنوان عاملی تبعیض‌آمیز جلوه نماید. در اینجا تفسیر بیست و دو نفر از عرفا در مفهوم قوامیت مورد بررسی قرار میگیرد و در ابتدا تحلیل آنان را از این آیه به ۶ گروه دسته‌بندی نموده سپس به شرح نظرات و انتقادات وارده بر آن میپردازیم.

مفهومشناسی عرفا از واژه قوامیت «الرجال قوامون على النساء»



گروه اول: دستهای از عرفا مانند کاشفی سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۷)، عزلتی خلخالی (۱۳۸۱: ۸۳۰)، صفی علیشاه (۱۳۷۸: ۱۴۳)، ابن عربی (۱۴۲۷ق: ۱۰۰)، حسینی تهرانی (بی‌تا: ۶۱۶)، سلطان علیشاه گنابادی (۱۳۷۲، ج ۴: ۲۲۷)، ناصر بن الحسن الحسینی الکیلانی (بی‌تا: ۳۷۱) ملا محسن فیض کاشانی (۱۳۷۰: ۲۱۳)، زینالعابدین شیروانی (۱۳۱۵ ه.ش: ۲۷۸)، ابوالفتح رازی (۱۳۷۲: ۳۴۸ و ۳۴۹)، مقاتل بن سلیمان (بی‌تا: ۲۲۶ و ۲۲۷) عجیبه الحسنی (۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۹۹)، سلطان علیشاه گنابادی (۱۳۷۲، ج ۴: ۵۹)، میبدی (۱۳۷۱، ج ۶: ۴۸۶ و ۴۹۲)، عزلتی خلخالی (۱۳۸۱: ۸۳۰) و سنایی (جعفری دهقی / تربت، ۱۳۹۰: ۱۱ و ۱۲) را شامل میشود که قوامیت مرد بر زن را با عنوان تسلط معنا نموده‌اند.

گروه دوم: کسانی هستند که قوامیت را به معنی قیومیت میدانند و این نوع تحلیل در

نظرات عرفایی از قبیل بانو آمین، خواجه عبدالله انصاری و علامه طباطبایی به چشم می‌خورد. بانو آمین و علامه طباطبایی قوامون را صیغه مبالغه در صفت قیوم میدانند و قیوم به شخصی گفته میشود که امور شخص دیگری را بر عهده دارد که میتوان از جمله تأمین امور معیشتی زنان توسط مردان را نام برد. (امین، ۱۳۶۱، ج ۴: ۵۶ / طباطبایی، ۱۳۴۴، ج ۸: ۱۸۱) به نظر میرسد بانو آمین با بکار بردن لفظ قیوم در واقع مسئولیت را به جای تسلط و چیرگی قرار میدهد زیرا قیوم به شخصی گفته میشود که در نهایت دلسوزی و عدل و انصاف امور شخص ناتوان را عهده‌دار میشود و مرد باید نسبت به این مسأله نهایت

حساسیت را داشته باشد. زیرا به گفته خواجه عبدالله انصاری بنای خداوند نسبت به حق خود بر مسامحت و عفو میباشد اما راجع به حق مردم هیچ گونه مسامحت ندارد و حتی انتقام خداوند در اینباره شدیدتر میباشد. به همین خاطر خداوند نسبت به حقوق خلق و نگهداشت آن به جدّیت سخن گفته است و مردان را خاصه به نگاهداشت حقوق زنان امر فرموده است و آنان را همچون امانتی در دست مردان میداند (انصاری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۹۳) اما اینکه چرا مردان به صفت قیّم بودن ممتاز شده‌اند به عقیده بانو امین و علامه طباطبایی به این دلیل است که مردان در تدبیر و نیرومندی و تحمل شدائد بر زنان فزونی دارند. تجربه ثابت نموده است که زندگی زنان احساسی و عاطفی و تکیه بر نازککاری و ظرافت دارد (طباطبایی، ۱۳۴۴، ج ۸: ۱۸۱/امین، ۱۳۶۱، ج ۴: ۵۶) و به عقیده تهرانی علت اینکه مردان در نفس و طبیعت جسمانی نیرومندتر از زنان میباشند. بدان جهت است که در طبع مرد حرارت و خشکی غلبه دارد به همین دلیل امور اجتماع و تدبیر به آنها سپرده میشود و در طبع زنان رطوبت و سردی غلبه دارد به همین دلیل زنان نرمتر و ملایمتر از مردان می‌باشند (حسینی تهرانی، بی‌تا: ۶۹).

گروه سوم: بر این باورند که قوامیت در حفظ هیبت همراه با طیبیت معنا میشود. غزالی و سلطان علیشاه معتقد هستند دلیل تسلّط مرد بر زن به جهت ضعف و کوژی (کجی) در آنان است. و علاج این ضعف، در زنان در صبر، مدارا نمودن، سیاست و حکمرانی بر زنان است (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۶/گنابادی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۰۵۶ و ۱۰۵۷) در واقع زن مانند استخوان پهلوی است. که اگر بخواهی آن را راست کنی خواهد شکست و بهترین رفتار که باید همیشه در مرد نسبت به زن غالب باشد صبر و تحمل است زیرا زن برای مرد به مثابه نفس او است. خاصیت نفس این است که نه کاملاً رها شود و نه سختگیری مضاعف نسبت به آن صورت گیرد. بلکه رفتاری متعادل را میطلبد نه افراط و تفریط (غزالی، ۱۳۸۳: ۳۱۶) این تعادل در رفتار، در مقابل زن از دیدگاه میبیدی به مثابه رفتار مرد در برابر کودک است که باید در مقابل زن رفتاری همراه با خوشطبعی و بذلهگویی داشته باشد و نباید موجبات رنجش آنان را فراهم نماید و در برابر ناسپاسی آنان باید صبر پیشه کند زیرا زنان از ضعف و عورت خلق شده‌اند. در واقع میبیدی نه قائل به هیبت و سختگیری و نه محبت افراطی است. زیرا محبت و هیبت لازمه نقش تأدیب‌کنندگی و تعلیم است (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۶۲۱) بنا به گفته فیض کاشانی علاوه بر طیبیت و هیبت، تأدیب باید به صورت درجه‌بندی و

مرحله به مرحله باشد که در ابتدا از وعظ، تحذیر و سپس با تخویف همراه باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۰۷).

گروه چهارم: دسته‌های از عرفا را شامل می‌شود که قوامیت را در احساس مسئولیت نسبت به زنان معنا می‌کنند. خواجه عبدالله انصاری (انصاری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۹۲)، یثربی (یثربی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۶۵۳) قشیری (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۳۰) از این گروه به شمار می‌روند. بنا به عقیده این گروه مردان از نظر تواناییها و کاراییهای جسمانی از قوت بیشتری برخوردار می‌باشند و قوت آنها تمامتر و بار آنها گرانتر می‌باشد و در واقع قوامیت، مسئولیت بیشتر را برای مردان می‌طلبد. اما این به منزله بیاعتباری زن نمی‌باشد.

گروه پنجم: کسانی هستند که قوامیت مرد را در محافظت از زن معنا می‌کنند مانند ابن عربی که علت قوامیت مرد بر زن را به دلیل محافظت از آنان و اصلاح امور آنان میداند (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۱۰۰) ابن عربی: مردان را گماشتگان و قیام کنندگان نسبت به حق زنان دانسته (ابن عربی، ۱۳۸۷، ج ۱۲: ۱۰۱) به مردان درباره زنان هشدار میدهد که از خدا بترسید زیرا آنان به عنوان امانتی از جانب خداوند در دست مردان می‌باشند و به سبب کلمه الهی بر مردان حلال شده‌اند و از سوی آنان بر شما حقی است و آن عبارت است. از تأمین معیشت زندگی و رفاه آنان به گونهای که در شأن آنان باشد انصاری معتقد است اگرچه امروز در کار زنان خللی است اما باید به این توجه نمود که عزیزان دارالسلام و رئیسان دارالمقام فردای قیامت زنان می‌باشند. (انصاری، ج ۲: ۵۰۶).

گروه ششم: همانند گروه اول قوامیت را در تسلط دانسته و علت این تسلط را در برتری مردان در نفس و طبیعت جسمانی میدانند اما استنباط آنان از تسلط این است که این تسلط نباید منجر به سلب اختیار از زن شود و زن باید هر امری را که فعل منکری به حساب نمی‌آید بدون دخالت مرد انجام دهد (حسینی تهرانی، بیتا: ۷۴ - ۶۹).

آسیب‌شناسی برداشتهای تبعیض‌آمیز از مفهوم شناسی قوامیت

نقد و بررسی چشمانداز عرفا را در تحلیل مفهومی قوامیت به دو نوع نگاه انتقادی و تحلیل‌گرانه میتوان تقسیم نمود. تفسیر عرفا را در خصوص قوامیت مردان بر زنان میتوان در ۶ معنای کلیدی خلاصه نمود که عبارتند از: تسلط، قیومیت، تسلط بدون سلب اختیار، مسئولیت، محافظت، هیبت همراه با طیبیت دانست. که طبق نمودار درج شده بیشترین نظرات عرفا در تحلیل مفهوم قوامیت در تسلط مرد بر زن معنا میشود. و دلایل آنان مبنی

بر جواز تسلط به دو دلیل تقسیم میشود. ۱- موهبت‌های ذاتی و اکتسابی در مردان از قبیل: کمال در عقل، قدرت بدنی و کارایی جسمانی، تامین امر معاش، گواهی و شهادت، تادیب و اصلاح امور زنان ۲- تقدم در خلقت مرد بر زن که در اینجا به نقد و تحلیل هر کدام از دلایل فضل مردان نسبت به زنان پرداخته میشود.

نقد و تحلیل عوامل تبعیض‌آمیز بین مرد و زن با تاکید بر مفهومی‌شناسی قوامیت

فعلیت عقلانی و تادیب امور زنان توسط مردان: همان گونه که قبلاً اشاره شد

برخی از مفسران از قبیل سنایی و ابن عربی مردان را عقلگراتر از زنان میدانند و زن را ذاتاً موجودی ناقصالعقل قلمداد میکنند و به همین دلیل حق تسلط برای مردان نسبت به زنان قائل میباشند. در خصوص نقد نظریه ذکر شده می توان به دلایل ذیل اشاره نمود.

۱- تناقض نقصان عقل در زنان با آیه شریفه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

(المؤمنون/۱۴) چگونه ممکن است خداوند موجودی ناقص را خلق نماید و سپس در مورد

خلقت آن اصطلاح «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» را بکار ببرد. در حالی که در هیچ آیه‌ای از قرآن

سخنی در مورد ناقصالعقل بودن زنان مطرح نشده است. بلکه با مراجعه به آیات و مصادیق

قرآنی می توان از عقل و درایت زنانی همچون بلقیس به خاطر رفتار مدبرانه‌اش در برابر

سلیمان نام برد. یا از وجود بزرگ زنانی همچون مادر حضرت موسی (علیه السلام) که در اوج

غلیان احساسات و جایگاه مادری تسلیم فرمان الهی میشود و فرزند خود را در رود نیل رها

میکند در حالی که حاکمان ظلم و جور از قبیل نمرود و فرعون با سرکشی تمام در برابر

فرمان الهی ایستادند و متوسل به عقاید پوچ و خرافی شدند. یا آسیه که در برابر همسر

مشرک خود نقش یک اصلاحگر را ایفا میکند و او را دعوت به امر و فرمان الهی مینماید و

پیامبری همچون موسی (علیه السلام) را در دامان خود پرورش میدهد و سرانجام به

رستگاری دست مییابد در حالی که همسرش فرعون به ذلت و خواری مبتلا میگردد. و

بزرگ زنی چون خدیجه که تمام اموال و دارایی خود را در راه تبلیغ دین اسلام صرف

می‌کند و از مصادیق تاریخی میتوان از زنان خردمند و کاردانی از قبیل حتچپسوت (بایر

ناس، ۱۳۹۳: ۴۵۶) نام برد. که به عنوان یکی از چهار زن حاکم در مصر به مدت بیست

سال بعد از مرگ همسرش بر مسند فرمانروایی قرار گرفت و توانست زمام احساس را به

دست عقل بسپارد. در حالی که ما میتوانیم مواردی از غلبه احساس بر عقل را در ابن عربی

به عنوان یکی از بزرگان عرصه عرفان مشاهده کنیم و ماجرای عاشق شدن او به دختر

مکین الدین اصفهانی و سرودن ترجمان الاشواق خود را در وصف معشوقه‌هاش نمونه‌های از غلبه احساس در وی به شمار بیاوریم. بنابراین وجود عواطف و احساسات در زنان نمیتواند دلیل مستدلی بر نقصان عقل در آنان باشد.

قدرت بدنی و کارایی نیروی جسمانی: یکی دیگر از دلایل فضل مردان بر زنان در قدرت بدنی آنان ذکر شده است اما باید اذعان داشت که نیرومندی در چه چیزهایی معنا پیدا میکند ۱- تحمل درد و شدائد ۲- تامین معاش ۳- محافظت

با توجه به سه معنای فوق اگر ملاک نیرومندی را در تحمل درد و شدائد بدانیم پس زنان با انجام عمل زایش و تولد فرزند که با درد فراوان همراه است هر آینه به صفت نیرومندی سزاوارتر هستند و از سویی دیگر رشد جسمی مرد از بدو تولد از عصاره وجودی زن نشأت میگیرد. اگر ملاک نیرومندی در تامین معاش خانواده توسط مردان باشد در جامعه امروز برخی از مردان فاقد کسب و کار بوده و زنان وظیفه تامین معاش خانواده را بر دوش میکشند و همزمان چندین مسئولیت را از قبیل مادر، همسر، خانهداری، مسئولیت اجتماعی را برعهده دارند که نسبت به وظایف محول شده بر دوش مردان، فزونی دارد. اگر ملاک نیرومندی را در محافظت مردان از زنان معنا کنیم میتوان از نقش بزرگ زنانی از قبیل حضرت زینب(س) در واقعه عاشورا نام برد که بعد از شهادت برادر بزرگوار و همه صحابه محافظت از تمام کودکان و زنان بیسرپرست را برعهده گرفت و نه تنها لب به اعتراض نگشود بلکه تفسیر او از واقعه عاشورا در «ما رأیت الا جمیلاً» خلاصه شد و با سخنرانی خود در کاخ یزید نامی ماندگار از خود در زنده نگه داشتن واقعه عاشورا برجای گذاشت. آیا زینب(س) به عنوان یک زن در واقعه عظیم عاشورا محافظت شد؟ یا محافظت کرد؟ آنچه عامل محرک نیروی جسمانی به حساب میآید نیروی تفکر و اندیشه است پس چگونه می توان نیروی جسمانی را که وابسته و نیازمند به نیروی خرد و تفکر است عامل فضل دانست.

کمال شهادت و ارث: قبل از اینکه بخواهیم حق کمال شهادت و ارث را به شخصی نسبت بدهیم باید برای آن ملاک و معیاری در نظر گرفت اگر معیار کمال شهادت را در فزونی و تدبر عقلی و معیار کمال در ارث را در عهده‌دار بودن حق سرپرستی بدانیم پس هر مرد و زنی که این معیار را داشته باشد باید کمال در شهادت و ارث شامل او بشود به طور مثال آیا نباید زنانی که در جامعه امروز حق سرپرستی و امرار معاش خانواده را برعهده

دارند ارث آنان به صورت کامل باشد؟ آیا درایت زنی همچون خدیجه در بهره‌گیری از اموال شخصی خود که تماماً صرف تبلیغ دین اسلام شد با خلفایی که اموال بیت المال را صرف عیاشی و خوشگذرانی میکردند قابل قیاس است؟ بنابراین کمال شهادت و ارث باید بر هر مرد و زنی که ملاک و معیار لازم را دارد تعریف شود نه اینکه بر اساس نگاه جنسیتی این مساله تعریف و تبیین شود.

تقدم در خلقت مرد بر زن : این نظریه توسط عرفایی از قبیل کاشفی سبزواری،

عجیبه الحسنی، ابن عربی و مولوی تحت عنوان خلقت حوا از دنده چپ آدم مطرح شده است که در تورات هم به آن اشاره شده است و عرفا با استناد به همین نظریه تسلط مرد بر زن را مطرح نمودند اگر نظریه مطرح شده توسط عرفا را قابل استناد بدانیم باید نتایج حاصل از آن را نیز بپذیریم.

۱- خداوند از خلقت موجودی بدیع و نوظهور به نام حوا عاجز بود.

۲- طرح و برنامه خلقت حوا در علم سابق خداوند وجود نداشت و خداوند به یکباره

تصمیم به خلقت موجود دیگری به نام حوا گرفت.

۳- عدم وجود خلقت حوا در علم سابق خداوند دلیل بر عدم نظاممندی عالم میباشد و

عالم هستی و کلیه مخلوقات به صورت تصادفی و یکباره به وجود آمده‌اند و همه تفاسیر عرفانی مصون از خطا و اشتباه میباشد و در همه زمینها قابل استناد است.

۴- خلقت یک موجود به نام حوا از دنده چپ منجر به تنزل درجه وجودی تمام زنان در

طول تاریخ بشریت شده است در حالی که خلقت عیسی از مریم و همچنین خلقت سایر مردان از زهدان زن که متکوّن و بیرون آمده از وجود زن است منجر به هیچ گونه کاستی و تنزل درجه وجودی برای مردان نشده است.

۵- اگر کلیه تفاسیر عرفانی مصون از خطا و قابل استناد است چرا نباید تفسیر عرفانی

سلطان علیشاه را که معتقد بود نفس واحده در آیه « خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ » (النساء / ۱) خلقت اولیه حوا و سپس خلقت آدم میباشد را موثق دانسته و به آن استناد کنیم.

۶- وابسته بودن خلقت زن به خلقت مرد با خلقت عیسی از مریم بدون وجود پدر را

چگونه میتوان تحلیل نمود؟

۷- خلقت زن از دنده چپ مرد استناد به یک نظریه نامفهوم از ابن عربی میباشد بدون

اینکه پاسخی برای سوالاتی از قبیل: خلقت از کدام دنده (فوقانی یا تحتانی)، علت برتری

دنده در خلقت بر سایر اعضا، علت انتخاب یک عضو سخت در امر خلقت یک موجود لطیف و سوالاتی از این قبیل.. که ابن عربی به هیچ کدام از اینها اشاره‌ای نکرده است. ۸- اگر عنصر جسمانی ملاک فخر و فضل مرد بر زن است پس نباید تفاخر شیطان به عنصر وجودیاش منجر به هبوط او از سرای ملکوت میشد و پیامبر اکرم (صلی... علیه و آله) باید به جای تفاخر به فقر تفاخر به خاک مینمود و بنا به گفته خواجه عبدالله انصاری: اگر تفاخر به خاک بودی که در عالم خاک بسیار بود.

۹- استناد به آیات قرآن کریم: با مراجعه به آیات قرآن متوجه میشویم که خداوند متعال در هیچ قسمت از قرآن کریم به صراحت در مورد اینکه خلقت اولیه انسان با جنس مذکر شروع شده است یا مؤنث مطلبی ذکر نشده است و صریح قرآن است که هرگاه خداوند در مورد خلقت انسان سخن میگوید میفرماید: ما خلق کردیم شما را از مرد و زن «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (الحجرات / ۴۹) و یا از لفظ بشر در مورد خلقت استفاده می‌شود. من خلق کردم بشری از خاک «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» (فاطر / ۱۱) بدون اینکه در کلام الهی جنسیت مطرح باشد. و هیچ کدام از آیات قرآن کریم با صراحت اشاره به خلقت اولیه مرد یا زن نشده است و هرگاه قرآن کریم در مورد خلقت سخن گفته است زن و مرد را با هم بکار برده است بنابراین بر اساس آیات قرآن کریم، چون اولویت در خلقت برای زن و مرد مطرح نشده است بنابراین استناد به این نظریه قابل قبول نمیباشد. و نمیتوان آن را به عنوان دلیلی بر قوامیت مرد بر زن دانست.

نتیجه‌گیری

آنچه تحت عنوان تبعیض و برتری مرد بر زن از منظر برخی از عرفا جلوه میکند ریشه در تفسیر و تبیین نادرست عرفا نسبت به برخی از آیات قرآن کریم دارد. قرآن کریم به عنوان یک منبع وحیانی زن را به عنوان جزء مکمل مرد معرفی نموده است و ریش^۵ تفاوت‌های مرد و زن را در دستیابی به آرامش و استكمال وجودی آن دو بیان میکند و ملاک و معیار ارزشگذاری بین مرد و زن را در تقوا و پارسایی قرار میدهد اما با وجود اینکه نزول قرآن به زن شخصیت و جایگاه انسانی اعطا نمود اما ظاهراً نزول قرآن در برخی از مذاهب و مکاتب تنها نوع نگرش در دوران قبل از قرآن را درباره زنان که به عنوان یک کالای مصرفی در جهت ارث بردن، استمتاع جنسی و فرزندآوری بود تغییر داد و نگاه آنان

را از منهای انسانیت به جنس دوم مبتدل نمود. و این چرخه فکری همچنان تا به امروز در میان برخی از مذاهب و مکاتب تداوم داشته است و منجر به پستی و فرومایگی جایگاه زن شده است. از سویی دیگر پیامدهایی تحت عنوان فمینیسم و به شکل دیگری تحت عنوان تبعیض بین مرد و زن در برخی از مکاتب دینی در شرق را به ارمغان آورده است اما خالی از فایده نیست که علت و ریشه برخی از عوامل زمینهساز تبعیض و فضل مردان بر زنان را در عوامل ذیل خلاصه نماییم.

۱- تفاسیر اندک ارائه شده از سوی زنان که منجر به نگاه مردانه و یک سویه نسبت به آیات قرآن کریم و حتی گاهی تفسیر به رأی شده است تا جایی که حتی در مورد خصوصیت‌ترین مسائل زنان مردان نظر داده‌اند در حالی که با تعامل در نگاه مردانه و زنانه، نسبت به تحلیل آیات قرآن کریم میتوانیم به تفسیر منصفانه‌تر و متعادل‌تری دست یابیم.

۲- مرد سالاری حاکم در برخی از مذاهب و ادیان که باعث شده است زنان کمتر مجال جولان داشته باشند. به خصوص در جامعه عرب قدیم که با یک جامعه کاملاً مرد سالار مواجه هستیم که مردان به دلیل کار کردن در اجتماع دارای حقوق، فضل و حق تسلط بر زن را بوده‌اند و زنان با مسئولیتهایی نظیر خانه‌داری، همسر‌داری، و فرزندآوری به حاشیه رانده شده‌اند و دارای هیچگونه حق و حقوقی نبوده‌اند بنابراین نمیتوان زن را در جامعه امروز که همپای مردان در بیرون از اجتماع کار میکند دارای حقوق انسانی نابرابر با مردان دانسته و او را در حاشیه قرار دهیم. زیرا مسلماً استفاده از ظرفیتهای ذاتی و اکتسابی در مرد و زن در داشتن یک جامعه آرمانی و انسانی بسیار موثر است.

۳- توجه فراوان به ظاهر الفاظ قرآن کریم و عدم توجه به معنای باطنی.

۴- تفسیر مطلق‌گرایانه نسبت به آیات قرآن، بدون توجه به جهان شمول بودن محتوای قرآن و توجه به مقتضیات اجتماع و انسان.

۵- قیاس نمودن زن و مرد در یک شرایط کاملاً نابرابر در جامعه و عدم مهیا بودن بستر

لازم برای زنان و ممانعت از ورود آنان در برخی از زمینهها

با توجه به دلایلی که ذکر شد تفاسیر قرآن به صورت تک جنسیتی میتواند عاملی جهت خروج از مسیر انصاف و پیشداوری باشد. پس نمیتوانیم در شرایط نامساوی حکم به فضل هر کدام از زن و مرد بر دیگری بدهیم. و زن امروز را عقب مانده، جنس دوم و یا هر

عنوان دیگری لقب دهیم. زیرا زن امروز عقب مانده نیست زن امروز عقب نگه داشته شده است.

حوا اگر نبود تو آدم نمیشدی
تو اشرف خلایق عالم نمیشدی
شر بودی و برای خدا دردسر، اگر
حوا نبود از سر او کم نمیشدی
یک شب در انزوای زمان خاک میشدی
دیگر حریف لشکر ماتم نمیشدی
در جنگل مجعد و ممنوعه خدا
گندم که هیچ لایق جو هم نمیشدی
باید قبول کرد که حوا اگر نبود
اصلاً بساط عشق فراهم نمیشدی

حوا! تو هم بدان که اگر آدمی نبود
هاجر، سمیه، فاطمه، مریم ... نمیشدی

مرتضی آخرتی

منابع

قرآن کریم.

- ابن منظور، مکرم. ۱۴۱۴ق. لسان العرب. ج ۱۱. بیروت: دارصادر.
- ابن عربی، محیی الدین. ۱۴۲۷ق. اوراد الشیخ الاکبر المسمی جواهر الدور الاعلی الشریف. دمشق: دارالایمان.
- ابن عربی، محیی الدین. ۱۳۸۷. ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، منازل، ج ۱۲، باب ۳۶۳ تا ۳۸۳. تهران: مولی.
- الإمام أبی الحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر الأزدی بالولاء البلخی، بیتا. تفسیر مقاتل بن سلیمان. الجلد الأول. بیروت- لبنان: انتشارات دارالکتب العلمیه.
- امین، سیده نصرت (بانوی اصفهانی)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۴، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۸۴. تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، ج ۱. تهران: اقبال.
- بایر ناس، جان. ۱۳۹۳. تاریخ جامع ادیان. علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.
- بلخی (مولوی)، مولانا جلال الدین محمد. ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. مصحح توفیق سبحانی. دفتر اول. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- جعفری دهقی، محمود. تربیت، ساره. ۱۳۹۰. "از زن ستیزی تا زن ستایی در حدیقه الحقیقه سنایی". سال سوم. ش نهم. ص ۹ تا ۲۰.
- حسینی تهرانی، محمد حسین. بیتا. ترجمه رساله بدیعه در تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء. بیجا: ---.
- الحسینی الکیلانی، ناصر بن حسن. بیتا. حکم الفصوص و حکم الفتوحات المسمی مجمع البحرين فی شرح الفصین. مصحح احمد فرید المزیدی. قاهره: دارالافاق العربیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق. مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دارالقلم.
- رازی، ابوالفتح الخزاعی النیشابوری حسین بن علی بن محمد بن أحمد. ۱۳۷۲. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (مشهور به تفسیر شیخ ابوالفتح رازی). تصحیح محمد جعفر یاحقی. محمد مهدی ناصح. مشهد: آستان قدس رضوی.
- زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. ۱۴۱۴ق. تاج العروس. تصحیح علی شیری. بیروت: دارالفکر.

- زینی، مه‌ری. جلالی پندری. ید الله. ۱۳۸۵. "نگرش عارفان به محبوبه‌های سه‌گانه پیامبر". اسلام پژوهی. شماره سوم. ص ۱۰ تا ۱۲۶.
- شیروانی، زین العابدین. ۱۳۱۵ ه.ش. بستان‌السیاحه. تهران: چاپخانه احمدی.
- صفی‌علیشاه، محمد حسن بن محمد باقر. تفسیر صفی. تهران: منوچهری.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۴۴. ترجمه تفسیر المیزان. ج ۸. قم: دارالعلم.
- عجیبه‌الحسنی، ابوالعباس احمد بن. ۱۴۱۹ ق. البحر‌المدید. احمد عبدالله قرشی رسلان. ج ۱ و ۲. قاهره: حسن عباس زکی.
- عزلی خلیف، ادهم. ۱۳۸۱. رسائل فارسی ادهم خلیف. عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۸۳. کیمیای سعادت. مصحح حسین خدیو جم. ج ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- فیض‌کاشانی، ملا محسن. المحججه‌البیضاء فی تهذیب‌الاحیاء. مصحح علی‌اکبر غفاری. ج ۳. قم: موسسه انتشارات اسلامی جامه مدرسین.
- قرشی، سید علی‌اکبر. ۱۳۶۷. قاموس قرآن. ج ۵ و ۶. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- قریب، محمد. ۱۳۶۶. تبیین اللغات لتبیین الآیات. ج ۲. تهران: بنیاد.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. ۱۹۸۱. لطائف‌الإشارات. مصحح ابراهیم بسیونی. ج ۱. مصر: الهیئة المصریة العامه للکتاب.
- قمی، عباس. ۱۳۸۵. فرهنگ واژگان قرآن کریم. مترجم غلامحسین أنصاری. تهران: امیر کبیر.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی. ۱۳۶۹. مواهب‌علیه. مصحح سیدمحمدرضا جلالی نائین. تهران: اقبال.
- گنابادی، سلطان محمد (ملقب به سلطان‌علیشاه). ۱۳۷۲. ترجمه بیان‌السعاده. ج ۴ و ۵ و ۱۲. بی‌جا: ---.
- میبدی، ابوالفضل رشید‌الدین. ۱۳۷۱. کشف‌الأسرار و عده‌الأبرار. مصحح علی‌اصغر حکمت. ج ۶. تهران: امیر کبیر.
- یثربی، سید یحیی. ۱۳۸۸. تفسیر روز (تفسیر عقلی - کاربردی قرآن کریم با توجه به مسائل روز). ج ۲. تهران: امیر کبیر.

References

- Al Emam abil Hassan maghtel bin soliman bashir al azadi bel val el Balkhi (----) “ tafsir e Maghtellbn soliman” volum 1 darol-ketan ol elmieh Publishing Birout
- Amin,Seid Nosrat (Banoi-e-Esfahani) (1992) “ Makhzan-el-Erfan-Dar tafsir Quran(The source of skills in Quran interperatation)volume 4. Nehzat Zanan. Tehran
- Ansari,Khajeh Abdollah (2005) “ Tafsire-adabi va erfani Quran (The lierary and mystic interperatation of Quran) volume 1 Eghbal, Tehran.
- Al Hossini- Al kilani, Naser Ibn Hassan (----) “ Hakam alfosos va Hakam al footoh almosama, majal albahrain fi sharhe alfasin. Ahmad Farid Al mazidi (Editor) Dar al Afagh Al arabieh, Cairo
- Ajibeh-Alhassani- Abdolah Hassani Ibn “ Albahar- al madid Ahmad abodah Ghorshi Raslan” Volume 1 and 2 Dr Hassan abbas zaki, cairo
- Bairnas ,john(2004)"Tarikh e jame adian"(Acomprehensive History of Religions)Hakmat,Ali Asghar,Elmi farhangi ,Tehran
- Balkhi(Molavi) Molana jalal aldin Mohammad (1994) “ Mathnavi-manavi, Tofigh Sobhani (Editor) chapter 1. Islamic Guidance Ministry of Iran,Tehran
- Feize-Kashani, mola mohsen (-----)“ Almohje albiza, Fi tahzib alehia” Ghafari aliakbar(Editor) volume 3 Moasseh entasharat Eslami Jame Modarsi Qum Tehran
- Gharib Mohamad (1997) “ tabieen al loghat al aiat” volume 2, Boniad Tehran
- Ghazali Abohamed (2004) “ Kimiaie saddat” Khadiv Jam Hassan(Editor) volume 1 Elmi-farhangi, Tehran
- Ghomi Abbas (2006) “ Farhang vazhgan quran-e- Karim” (Dictionary of Quran) Gholam hussin Ansari (translator) Amirkabir, Tehran
- Ghorshi, Seid Akbar (1998) “ Ghamos Alquran” (encyclopedia of Quran) Dar-al ketab aleslamieh, Tehran
- Ghoshiri, Abolquasem Abdolkarim (1981) “ Lataf al esharat” Ebrahim besioni(Editor) voulme 1. Alhaine almesrieh alametol ketab ,Egypt
- Gonabadi, Soltan mohamad (nicknamed Soltan alishah) (1998) “ Bian alsaadeh translation volume 4, 5, 12 -----
- Hossini Tehrani, Mohammad Hossin (----) “ Resalie badie dar tasir Aieih Alrejalo ghavamon al Inesa (a new treatise in interperatation of a quran verse ...),-----

Ibne arabi mohi aldin (2006) “ Owrad Alshikh al Akbar al mosama Javaher ador al sharif, Dar aliman, Damscus

Ibn arabi Mohialdin(2004) “ Footoh makieih” translation and attached notes by Mohammad Khajavi, Manazel volume 2 , chapters 363 to 383, Moli, Tehran

Jafari Dehghani Mohammad (2001) “Az zan Setizi to Zan setiee” (From violence against women to praising the women) “Tarbiat sari,” hadigh te alhadigheh sanaiee 3rd year No.9 Pages 9 to 20

kashefi Sabzevari, Hossin ebne ali (1990) “ Mavaheb- alieh” Seid Mohamad Reza Jalalie naein (Editor) Tehran

Maibodi, Abolfazal rashidaldin (1992)” kash fol asrar va adto abrar’ hekmat ali asghar (Editor) volume 6 Amir Kabir, Tehran

Ozlati khalkhali Adham (2002) “ Resal farsi Adham Khalkhali” (the persian treatise of Adham Khalkhali) Abdolah Norani (Editor) Enjoman Asar va Mafakher Farhangi, Tehran

Quran

Ragheb Esfahani, hossin-eb ne Mohamad(1993) “ mofradat Elfaze Quoran” Darelelm ,Birout

Razi Abolfath Alkhazaie Neishaburi hossin eb ne Ali ben Mohamad eb ne Ahmad () Roza tol ajanan va rooh aljanan fi tafsier alquoran”(Named Tafsir Shikh abolfateh Razi) Yahhaghi Mohammad jafar, Naseh Mohhamd Mehdi, Astan Ghodse razavi, mashhad

Safi Ali shah, mohammad hassan Ibn e Mohammad bagher(----) “ Tafsir safi” Manoochahri , Tehran

Shirvani Zin alabdin (1934) “ Bostan al siaheh” ahmadi printings Tehran

Tabatabei Mohammad Hossin (1965) “ Trarjome Tafsir e almizan” volum 8 darol elm Quom

Zobidi Mohamad Ibn Morteza(1975) Taj al aroos” Ali shiri(Editor) dar elfekr Birout

Yasrebi Seid Yahia (2009) “ Tafsir Rooz” (New Interpertation) (a ratinal and applied interpertation of Quoran considering new issues of the day) volume 2 Amirkabir Tehran.