



An Examination of Muslim Theologians' Views on the Evil Eye

Dr. Ismail Esbati

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Allameh Tabataba'i University

Email: esbati@atu.ac.ir

Abstract

The belief in the evil eye is widespread among various societies, including Muslim communities. Traditionists (hadith scholars) have recorded narrations on this subject, and some Qur'anic commentators have interpreted certain verses as referring to it. Among Muslim theologians, the nature and mode of the evil eye's influence have been matters of dispute. This study, employing a descriptive-analytical method, seeks to collect, examine, and critique the views of Muslim theologians concerning the evil eye. Abū 'Alī al-Jubbā'ī rejected the notion altogether, regarding it as a popular belief lacking rational or textual evidence. Al-Jāhīz attributed it to the emission of rays from the eye. The Mu'tazilite and Imāmī theologians interpreted it as the alteration of divine blessings in accordance with divine wisdom and human welfare, denying any causal efficacy to the eye itself. The Ash'arites and the Traditionists likewise rejected any real causality, holding that the concurrence between an envious gaze and the loss of blessing does not imply causal connection, for the true and sole agent is God. This position, however, was later criticized by some Salafi scholars. In conclusion, the arguments presented by the theologians cannot prove the existence of the evil eye; rather, assuming its existence through the kind of evidence like experience or transmitted reports, their discussions merely attempt to explain its nature as a possible phenomenon.

Keywords: Evil Eye; Islamic Theology; Ash'arites; Mu'tazilites; Imāmiyyah.





HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	ص 95 - 77	شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 95 - 77
شاپا الکترونیکی 2538-4171		شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1404/07/28	تاریخ بازنگری: 1404/07/23	تاریخ دریافت:
DOI: 10.22067/epk.2025.93642.1447		نوع مقاله: پژوهشی

بررسی دیدگاه متکلمان مسلمان در باره چشم زخم

اسماعیل اثباتی

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه علامه طباطبائی

esbati@atu.ac.ir

چکیده

چشم زخم از باورهای شایع در بین جوامع مختلف از جمله جوامع مسلمان است. محدثان روایات این موضوع را ثبت کرده و مفسران نیز برخی از آیات قرآن را به این موضوع مرتبط دانسته‌اند. از نظر متکلمان ماهیت و چگونگی تأثیر چشم زخم محل بحث بوده است. این نوشتار در پی جمع آوری، بررسی و نقد دیدگاه‌های متکلمان مسلمان درباره چشم زخم با روش توصیفی - تحلیلی است. ابوعلی جبائی منکر چشم زخم شده و آن را باوری عامیانه و فاقد دلیل دانسته است. جاحظ عامل آن را خروج اشعه‌ای از چشم دانسته است. متکلمان معتزله و امامیه آن را نتیجه تغییر نعمت به خاطر رعایت مصلحت بندگان به وسیله خدا دانسته و چشم را فاقد تأثیر دانسته‌اند. اشاعره و محدثان هم‌زمانی نگاه خیره با زوال نعمت را دلیل بر سببیت ندانسته و فاعل و مؤثر را تنها خدا می‌دانند، دیدگاهی که مورد انتقاد سلفیه قرار گرفته است. از سویی دلایل ارائه شده قادر به اثبات چشم زخم نیستند، بلکه در صورت اثبات وجود آن با تجربه یا دلایل نقلی در صدد تبیین آن هستند و آن را امری محتمل دانسته‌اند.

واژگان کلیدی: چشم زخم، کلام اسلامی، اشاعره، معتزله، امامیه.

مقدمه

چشم زخم یکی از باورهای شایع در جوامع گوناگون بشری است که فراتر از دین، نژاد و ملیت خاصی در بیشتر مناطق جهان طرفداران بسیاری یافته است. این باور از جمله باورهایی است که در زندگی روزمره انسان‌ها موثر بوده و در نحوه تعاملات انسان‌ها نقش آفرینی می‌کند. در فرهنگ‌های مختلف درباره آن سخن گفته شده و باورهایی حول آن شکل گرفته است. در فرهنگ اسلامی نیز این باور حضور پر رنگی دارد. در منابع روایی،¹ متون تفسیری،² کتاب‌های طب اسلامی³ و منابع دعایی⁴ بیشتر به آن توجه کرده و تلاش کرده‌اند توصیه‌هایی را برای پیشگیری یا درمان این آفت با استفاده از منابع روایی یا طیبی ارائه کنند. متکلمان نیز درباره مسئله چشم‌زخم اظهار نظر کرده‌اند. برای این دسته از متفکران مسلمان، ادله عقلی اثبات چشم زخم و تبیین ماهیت و نحوه تاثیر آن بیش از سایر مباحث مورد توجه بوده است. برخی منکر چشم‌زخم شده و آن را امری خرافی دانسته‌اند اما بیشتر متکلمان مسلمان سعی کرده‌اند با توجه به مبانی کلامی خود به تبیین آن بپردازند. در این نوشتار دیدگاه‌های متکلمان درباره ماهیت و نحوه تاثیر چشم‌زخم جمع‌آوری، تحلیل و نقد شده است.

پیشینه پژوهش

غریبان پژوهش‌های بسیاری را در زمینه چشم‌زخم سامان داده‌اند که بیشتر از نگاه مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی به آن توجه کرده‌اند. برخی نیز با مطالعه بر روی روش‌های پیشگیری و دفع چشم‌زخم، نمادها و نشانه‌های به کار رفته در آن را بررسی کرده‌اند تا از این رهگذر به ماهیت و نحوه تاثیر آن پی ببرند.⁵ در عصر حاضر این مسئله مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است اما بیشتر تحقیقات اسلامی در این زمینه بر محور آیات قرآن و روایات بوده است.⁶ از این رو جای خالی پژوهشی که اقوال متکلمان درباره چشم‌زخم را گرد آوری و تحلیل کرده باشد کاملاً محسوس است.

1- تعریف چشم‌زخم

ارائه تعریفی از چشم‌زخم وابسته به شناخت ماهیت و نحوه تاثیر آن است. در روایات تعریفی برای

1. منتقی هندی، کنز العمال، 6/744-746؛ مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 60/1-27.

2. بیشتر حول آیات 67 سوره یوسف، 51 و 52 سوره قلم و سوره فلق.

3. ابن قیم، الطب النبوی، 129-130؛ ابن سبیر، ص 121، 133، 140.

4. ابن طاووس، المجتبی من دعاء المجتبی، 92-93؛ کفعمی، جنة الأمان، 220.

5. داندس، چشم زخم، 284-286.

6. به عنوان نمونه نک: ملاحسنی، چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ.

چشم‌زخم ارائه نشده است اما مفسران، متکلمان و شارحان آثار حدیثی تعاریفی ارائه کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

1. نگاه از روی استحسان که همراه با کمی حسد باشد و بیننده مانند حیوانات سمی سرشتی خبیث داشته باشد که در دیده شده اثر بگذارد. و اگر چنین نبود هر عاشقی، معشوقش را چشم می‌زد. فرد چشم‌زننده را عائن و فرد مبتلا را معین و معیون گویند.¹
2. آسیبی است که از نگاه عائن به انسان یا حیوان رسیده و در آن اثر گذاشته و موجب بیماری یا نابودی آن می‌شود.²
3. چشم‌زخم این است که بعضی از نفوس خاصیتی داشته باشند که وقتی چیزی را نیکو می‌شمرند به آن آسیبی می‌رسد. ثبوت آن مانند مشاهدات است که نیازی به استدلال ندارد³ و فرد چشم‌زننده اختیاری ندارد⁴

2- نحوه اثر چشم‌زخم

دیدگاه‌های گوناگونی درباره اثبات یا نفی چشم‌زخم، ماهیت و نحوه اثر آن، در بین متکلمان مسلمان وجود دارد.

2-1- نفی اثر چشم‌زخم

این نظر پیوسته به‌عنوان نظری در برابر موافقان چشم‌زخم مطرح بوده است. در رسائل اخوان الصفا در قرن چهارم گزارش شده که بسیاری از مردم چشم‌زخم را رد می‌کنند و به آن ایمان نداشته و آن را تصدیق نمی‌کنند.⁵ بررسی منابع نشان می‌دهد که این نظریه به گروه‌های مختلفی منتسب شده است.

2-1-1- مادی‌گرایان

تفکر مادی‌گرایی که هر نوع موجود غیر مادی و روابط غیر مادی بین موجودات را انکار می‌کند به صورت طبیعی تأثیر چشم‌زخم بر دیگران را نیز انکار می‌کند، چون این نحوه اثر امری مادی و محسوس نیست. برخی از محدثان بر این باورند که حدیث «العین حق» در رد گروهی از مادی‌گرایان است که

1. ابن جوزی، کشف المشکل من حدیث الصحیحین، 2/445-446؛ ابن حجر، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، 10/169.

2. مناوی، فیض القدر شرح الجامع الصغیر، 1/630 و 452.

3. تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، 2/207.

4. تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، 3/347.

5. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، 4/310.

چشم‌زخم را انکار کرده و می‌گویند هیچ چیزی جز آنچه حواس پنجگانه درک می‌کنند وجود ندارد.¹ در دوره معاصر نیز با گسترش تفکر مادی‌گرایی و غلبه مدرنیته باور به چشم‌زخم کاهش یافته و در بسیاری از جوامع علمی به‌عنوان یک «خرافه» از آن یاد می‌شود.²

2-1-2- گروهی از اطباء

قاضی ابن‌العربی محدث و فقیه مالکی (468-542ق) می‌نویسد: (گروهی از) اطباء چشم‌زخم را انکار کرده و بر این باورند که این روایات از دروغ‌های ناقلان اخبار است. آن‌ها به واسطه اینکه در کتاب‌هایشان نوشته‌اند که کون و فساد بر اساس احکام طبیعت‌های چهارگانه رخ می‌دهند از درک حقیقت محجوب هستند. وقتی چیزی خلاف آنچه می‌پندارند رخ دهد می‌گویند این خاصیتی است که خارج از مجرای طبیعت است و سببی برای آن شناخته نشده است، او در ادامه به نقد این دیدگاه پرداخته و می‌نویسد: این چیزهایی که راویان از صاحب شریعت نقل کرده‌اند خواصی است که وجودشان به راست بودنشان گواهی می‌دهد. ما می‌بینیم که عائن وقتی طلب برکت می‌کند جلوی ضرر را می‌گیرد و وقتی غسل می‌کند معین شفا می‌یابد.³

متأسفانه منبعی از اطباء گذشته که این دیدگاه را نقل کرده باشد یافت نشد اما با توجه به سخنان قاضی ابن‌العربی، این گروه از طبیبان را نمی‌توان در زمره مادی‌گرایان قلمداد کرد. بلکه آنها طبیبان مسلمانی هستند که روایات چشم‌زخم را انکار کرده و آن‌ها را ساخته راویان دروغگو می‌دانند در صورتی که اگر مسلمان نبودند دلیلی بر نقد روایات نداشتند و می‌توانستند با اصل مسئله چشم‌زخم به‌عنوان باوری اسلامی مخالفت کنند و آن را به‌عنوان دلیل علیه اسلام به کار گیرند. در دوره معاصر نیز در بین مسلمانان افراد مختلفی از «خرافه» بودن باور به چشم‌زخم سخن به میان آورده‌اند.⁴

2-1-3- برخی از مسلمانان

ابن‌قیم جوزیه (751ق) می‌نویسد گروهی که بهره آن‌ها از سمعیات و عقل اندک است چشم‌زخم را انکار کرده و می‌گویند: این‌ها اوهامی است که حقیقت ندارند. عقلای همه کیش‌ها با وجود اختلاف آیین‌هایشان چشم‌زخم را رد نمی‌کنند هرچند درباره سبب و نحوه تأثیر آن اختلاف نظر دارند.⁵

2-1-4- ابو علی جبائی

1. عراقی، طرح التثویب فی شرح التقریب، 8/197؛ العینی، عمده القاری شرح صحیح البخاری، 266/21.

2. داندس، چشم‌زخم، 11.

3. ابن‌العربی، احکام القرآن، 3/61-62.

4. موسی‌پور، دانشنامه جهان اسلام، «چشم‌زخم»؛ بلوکباشی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، «چشم‌زخم».

5. ابن‌قیم، الطب النبوی، 129.

در منابع اسلامی نفی چشم‌زخم به متکلم معتزلی ابو علی محمد بن عبدالوهاب جبائی (303ق) منتسب شده است. اثر مکتوبی از او که این اقوال را منعکس کرده باشد به دست ما نرسیده است. او صاحب تفسیری بر قرآن بوده که از بین رفته است، اما شیخ طوسی برخی از بخش‌های آن را در تبیان گزارش کرده است. جبائی توصیه حضرت یعقوب به فرزندانش برای ورود به مصر از درب‌های متعدد را نه از روی پیشگیری از چشم‌زخم، بلکه برای پیشگیری از حسادت دیگران دانسته و تاکید کرده که چشم‌زخم صحت ندارد، با دلیل و حجت ثابت نشده و صرفاً اقوال عوام و ناآگاهان است.¹ جبائی درباره ارتباط آیه «و ان یکاد» با چشم‌زخم می‌گوید: این صحیح نیست چون مشرکان از روی دشمنی به پیامبر نگاه می‌کردند، درحالی‌که چشم‌زخم از نظر قائلان به چشم‌زخم ناشی از نگاه از روی محبت است، از سویی از اساس چشم‌زخم صحت ندارد.² البته فخر رازی با تاکید بر اینکه ابوعلی جبائی به شدت منکر چشم‌زخم است بیان می‌کند که او نه تنها دلیل محکمی بر این حرفش ندارد بلکه شبهه جدی نیز وارد نکرده است.³ استدلال جبائی در این زمینه در دسترس نیست اما فخر رازی استدلالی در نفی چشم‌زخم آورده و به آن پاسخ می‌دهد که شاید قول جبائی باشد.

فخر می‌نویسد: عده‌ای از مردم چشم‌زخم را انکار کرده و گفته‌اند تاثیر جسم در جسم دیگر تنها با تماس دو جسم صورت می‌گیرد درحالی‌که در چشم‌زخم تماسی نیست پس این تأثیر ممتنع است. او سپس به نقد این نظر پرداخته و می‌نویسد: مقدمه اول ضعیف است. انسان عبارت از نفس یا بدن است. اگر انسان همان نفس باشد، اختلاف نفوس از نظر جوهر و ماهیات ممتنع نیست و اگر چنین باشد اختلاف نفوس از نظر لوازم و آثارشان نیز ممتنع نیست. پس بعید نیست که بعضی از نفوس خاصیت ویژه‌ای در تأثیر داشته باشند. اما اگر واقعیت انسان همان بدن باشد ممتنع نیست که مزاج انسان به گونه‌ای باشد که اثر خاصی داشته باشد. پس بالجمله احتمال عقلی وجود دارد و برای بطلان آن نه تنها حجت بلکه شبهه‌ای هم وارد نیست. دلایل سمعی نیز همین را بیان می‌کنند.⁴

نقد: مازری (536ق) می‌گوید گروهی از اهل بدعت چشم‌زخم را انکار کرده‌اند. دلیل فاسد بودن قول آن‌ها این است که هر چیزی که فی نفسه محال نباشد، منجر به واژگون شدن حقیقتی و تبدیل آن به باطلی نباشد و موجب باطل شدن دلیلی نباشد، از اموری است که از نظر عقلی جایز است. پس اگر شرع به

1. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، 6/ 166.

2. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، 10/ 91؛ فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 100/30.

3. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 18/ 173؛ مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 60/ 9.

4. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 100/30.

وقوعش خبر دهد تکذیب آن معنایی ندارد.¹

چنان که گذشت اصل استدلال جبائی مشخص نیست اما مشخص است که انکار چشم‌زخم به استناد رویکردهای مادی‌گرایانه باطل است. استدلال به اینکه تأثیر و تأثر اجسام تنها در صورت تماس فیزیکی رخ می‌دهد نیز باطل است. قانون جاذبه و خاصیت مغناطیسی مثال نقض این ادعا است. اما نکته دیگری که جبائی بر آن پای می‌فشرد این است که چشم‌زخم ثابت شده نیست به نظر می‌رسد از نگاه او روایات این موضوع حجیت ندارند و دلایل عقلی هم توان اثبات اصل موضوع را ندارند.

2-2- خروج نیروی سمی از چشم

برخی از متفکران مسلمان اثر سوء ناشی از چشم‌زخم را ناشی از برخورد نیروی سمی دانسته‌اند که از چشم خارج می‌شود.

2-2-1- نظریه جاحظ

عمرو بن بحر جاحظ (255ق) ادیب و متکلم معتزلی در کتاب الحیوان می‌نویسد: علمای فارس و هند، اطبای یونان و داهیان عرب و اهل تجربه و متکلمین حاذق از غذا خوردن در برابر دیدگان حیوانات پرهیز می‌کردند. چون از نفوس و چشم‌های آن‌ها می‌ترسیدند. حرص و طلبی که حیوانات دارند باعث ایجاد بخار پستی در شکم آن‌ها می‌شود و از چشمان آن‌ها چیزهای بدی خارج می‌شود که وقتی با طبع انسان آمیخته شود آن را به هم می‌ریزد. او در ادامه به روایتی استناد کرده که امام علی (ع) بالای منبر کوفه فرمود سگ‌ها از حن هستند و حن گروهی ضعیف از جن هستند وقتی اطراف شما را گرفتند چیزی جلوی آن‌ها انداخته و آن‌ها را دور کنید چرا که آن‌ها نفس‌های بدی دارند.²

جاحظ در دفاع از این حرف خود می‌نویسد: اگر چیزی از چشم فرد خارج نمی‌شد و به بدن فرد دیگر نمی‌خورد که باعث آسیب او شود، این فرد دچار آسیب نمی‌شد. او می‌کوشد بگوید چون در این موارد هیچ دلیل دیگری وجود ندارد که شخص دچار آسیب شود و از سویی امری بدون علت رخ نمی‌دهد پس تنها علت باقی مانده همان چشم‌زخم است. او این نظر را نظر متکلمین در این باره می‌داند.³

این استدلال جاحظ باطل است و به نظر می‌رسد او دچار مغالطه «توسل به جهل» شده است و می‌گوید چون علت دیگری یافت نمی‌شود پس علت واقعی همین است.

جاحظ برخی از اشکالات مطرح شده را بیان می‌کند: اگر گویند چرا هیچ کسی متوجه این چیزی که از

1. عراقی، طرح التثريب في شرح التقریب، 8/196.

2. جاحظ، کتاب الحیوان، 2/321؛ شبیه این روایت در منابع روایی شیعه نیز وارد شده است. کلینی، الکافی، 3/6.

3. همان، 322.

چشم خارج می‌شود نمی‌شود، نه عاین و نه معیون و نه حاضرین؟ چرا در فرد نزدیک‌تر اثر نمی‌کند و در شخص خاصی اثر می‌کند، درحالی‌که ممکن است طبع فرد نزدیک‌تر آفات را بیشتر جذب کند؟ این چه چیزی است که در انسان و حیوان و گیاه و جماد اثر می‌کند و هر یک را به گونه‌ای دچار آسیب می‌کند با اینکه نه لبه تیزی دارد و نه سم است و نه غذا؟ او چنین پاسخ می‌دهد که: آیا نیش عقرب و افعی جراحی‌مانند ضربه شمشیر یا سنگ ایجاد می‌کند؟ آیا زهر آن‌ها وزنی دارد. اگر مار را قبل از نیش زدن و بعد از آن وزن کنی وزنش فرق نکرده. با این حال فیل و شتر را از پای در می‌آورد.

به نظر می‌رسد سؤال درباره ماهیت چیزی که از چشم خارج می‌شود سؤالی جدی است، به خصوص اینکه در هر شیء به گونه‌ای اثر می‌گذارد و آن را دچار آفت می‌کند. از سویی پاسخ جاحظ دقیق نیست چون سمی که از بدن مار خارج می‌شود وزنی دارد هر چند این وزن اندک است هر چند اندازه گیری آن با ابزارهای آن زمان دشوار بوده است. از سویی محل وارد شدن سم در بدن و لو به صورت خراش یا سوراخ کوچک مشخص است هر چند ممکن است بعضی از سموم نیز بدون ایجاد جراحی از طریق منافذ پوست جذب بدن شوند.

جاحظ در ادامه به سم افعی اشاره کرده و معتقد است بر اساس آنچه اعراب و بادیه نشینان نقل کرده‌اند افعی وقتی پیر می‌شود خونی در دهان ندارد و نمی‌تواند بگزد ولی اثر سم او کمتر از قبل نیست. آیا راهی جز انکار این مسئله یا قبول خروج چیزی از بدن افعی و تاثیر در بدن طعمه وجود دارد؟ این سخن جاحظ نیز ادعایی بیش نیست. سخنان بادیه نشینان و توجیهات غیر علمی آن‌ها مانند اینکه افعی وقتی پیر می‌شود خونی در دهان ندارد نمی‌تواند مستند محکمی برای استدلال جاحظ باشد.

او مثالی دیگر زده و می‌گوید چگونه وقتی در یک سوی خانه معجونی تهیه می‌شود اگر در آن سوی خانه خربزه‌ای بریده شود این معجون فاسد می‌شود. رابطه بین این‌ها چیست و چه چیزی بین این‌ها منتقل می‌شود؟ چرا این اثر در معجون‌های دیگری که ممکن است نزدیک‌تر باشند دیده نمی‌شود؟^۱

این تأثیرات از نظر فیزیکی و شیمیایی کاملاً پذیرفته و قابل توجیه هستند و مربوط به انتقال برخی از باکتری‌ها یا مواد شیمیایی با انتشار در هوا هستند که به طرف دیگر نیز منتقل شده و در اثر ترکیب با مواد آن، باعث فاسد شدن آن می‌شود. برخی از این ذرات منتشر شده در هوا را می‌توان با حس بویایی درک کرد. جاحظ همچنین اشاره می‌کند که وقتی شخصی میوه شیرین یا تلخی را می‌برد شیرینی یا تلخیش را در دهان احساس می‌کند بدون اینکه آن را بخورد یا وقتی شخصی پیازی را خرد می‌کند چشمانش اشکبار

می‌شود بدون اینکه برخوردی با چشمش داشته باشد. اطبای فیلسوفی مانند معمر و محمد بن الجهم، و ابراهیم بن السندی می‌گفتند فرد حائض نباید به ظرف شیر نزدیک شود گویا بر این باور بودند که در این حالت بدن بخاری دارد که باعث فساد شیر می‌شود.¹ مثال دیگری که جاحظ دست به دامان آن می‌شود مربوط به اسب‌هاست. او می‌گوید اسب نر از کجا متوجه حضور یک اسب ماده در خانه‌ای دیگر می‌شود بدون اینکه آن را ببیند یا صدایش را بشنود؟ در ادامه ماجراهایی را درباره انسان‌های شور چشم نقل می‌کند.²

مثال‌هایی که جاحظ دست به دامان آن‌ها می‌شود با آنچه پیشتر درباره انتقال ذرات ریز مواد و حس بویایی بیان شد قابل توجه است.

یکی دیگر از استدلال‌های جاحظ برای اثبات صحت نظریه‌اش استناد به سخن کسی است که می‌گوید: وقتی چیزی را می‌بینم که مرا به شکفتی وا می‌دارد، احساس می‌کنم حرارتی از چشمم خارج می‌شود.³

احساس حرارت در بخش از بدن ممکن و معقول است، طبیعتاً وقتی بخشی از بدن حرارت داشته باشد این حرارت به محیط اطراف نیز سرایت می‌کند. کسی که تب دارد با نزدیک کردن دست به بدن او متوجه تبادر بودن او می‌شویم اما اینکه این حرارت مسافت طولانی را طی کرده و اثر ویرانگری بر موجود خاصی بگذارد معقول نیست.

دیدگاه جاحظ بعدها مقبول عده‌ای چون ابن جوزی (م 597ق) نیز قرار گرفت. او بدون نام بردن از جاحظ همین عبارات و استدلال‌ها را مطرح کرده است.⁴

ابن قیم (751ق) می‌نویسد: عده‌ای گفته‌اند: وقتی که نفس عاین کیفیت ردی و پستی پیدا کند، از چشمش قوه‌ای سمی منبعث می‌شود که به معین برخورد کرده و به او ضرر می‌رساند. گفته‌اند این انکار نمی‌شود همانگونه که منبعث شدن قوه سمی از افعی که به انسان برخورد کرده و باعث هلاکت انسان می‌شود، انکار نمی‌شود. این امری است که از نوع خاصی از افعی‌ها مشهور است که وقتی چشمش به انسان بیفتد انسان هلاک می‌شود، چشم زنده نیز این‌گونه است.⁵

بر اساس تحقیقات انجام شده درباره مارها نوع خاصی از مارها سم خود را به طرف چشمان قربانی

1. همان، 325.

2. همان، 326.

3. همان، 327.

4. ابن جوزی، کشف المشکل من حدیث الصحیحین، 446-445/2.

5. ابن قیم، الطب النبوی، 129.

پرتاب کرده که باعث آسیب به چشم می‌شود. احتمالاً همین مسئله باعث شده برخی احساس کنند مار فقط با نگاه و بدون تماس قربانی خود را هلاک کرده است.¹

ابن قیم در ادامه از گروهی دیگر یاد کرده که می‌گویند: بعید نیست که از چشم بعضی از انسان‌ها یک جوهر لطیف نامرئی خارج شده و به معین برخورد کرده و وارد منافذ جسمش شده و باعث ضرر برای او شود.² اما این دیدگاه تفاوت چندانی با دیدگاه جاحظ ندارد.

سید رضی می‌نویسد: از نظر جاحظ این خاصیت در بعضی از چشم‌ها وجود دارد. در ادامه اشاره می‌کند که اعتراضات بسیاری بر این نظریه وارد شده است اما از ذکر آن‌ها خودداری می‌کند.³

2-2-2 نقد دیدگاه جاحظ

1- ابن‌العربی بر این قول سه اشکال وارد کرده است. اول اینکه هیچ خالق جز خدا نیست، دوم اینکه تولد باطل است. اینکه می‌گویند از فلان چیز، آن چیز متولد می‌شود اشتباه است. چیزی از چیزی متولد نمی‌شود بلکه مولد و متولد شده هر دو از قدرت بدون واسطه صادر شده‌اند. اشکال سوم این است که هر چشمی و هر سخنی (سخنگویی) اصابت نمی‌کند در صورتی که اگر بر اساس تولد بود باید عادت دائمی می‌بود و همیشه باقی می‌ماند.⁴

این نقد مبتنی بر نفی اصل علیت است که در بیان دیدگاه اشاعره به آن پرداخته می‌شود.

2- فخر رازی (606ق) پس از بیان نظریه جاحظ می‌نویسد: قاضی گفته است این نظر ضعیف است چون اگر اینگونه بود باید در فردی که مستحسن نیست، نیز اثر می‌گذاشت. اما این اعتراض ضعیف است چون وقتی او چیزی را نیکو می‌پندارد، گاهی دوست دارد که باقی بماند مانند وقتی که فرزندش یا باغش را خوب می‌پندارد و گاهی دوست ندارد که باقی بماند مانند وقتی حسود می‌بیند که چیز خوبی به دشمنش رسیده است. در حالت اول وقتی چیزی را خوب می‌پندارد ترس شدیدی نسبت به از بین رفتن آن ایجاد می‌شود. این ترس شدید باعث انحصار روح در داخل قلب می‌شود در این هنگام روح و قلب به شدت مسخن (گرم) می‌شوند و در روح بیننده کیفیت قوه مسخنه به وجود می‌آید. اگر حالت دوم باشد، هنگام نیکو پنداشتن آن چیزی که برای دشمن حاصل شده است، حسد شدید و حزن زیادی برای شخص ایجاد می‌شود که باعث انحصار روح در قلب می‌شود و باعث سخونت شدید می‌شود. پس ثابت شد که در هنگام نیکو شمردن چیزی روح مسخن می‌شود و باعث مسخن شدن شعاع چشم می‌شود، درحالی‌که اگر

1. وب سایت واحد فناوری اطلاعات پژوهشکده علوم زیست پزشکی خلیج فارس، مارکز یدگی، تاریخ بازدید: 1403/12/1.

2. ابن قیم، الطب النبوی، 129.

3. سید رضی، مجازات النبویه، 369.

4. عراقی، طرح التثریب فی شرح التقریب، 8، 197.

چیزی را نیکو نپندارد این سخونت حاصل نمی‌شود و از اینجا فرق بین دو حالت مشخص می‌شود به همین دلیل رسول خدا(ص) چشم زنده را به وضو امر کرده و چشم خورده را به غسل.¹ به فرض که توجیه فخر رازی درباره علت ایجاد قوه خاصی در قلب، متعاقب دیدن چیزی نیکو را بپذیریم، اما این سؤال همچنان باقی است که این حرارتی که در قلب ایجاد شده و شعاع خارج شونده از چشم را گرم کرده است، چرا در فرد خاصی اثر می‌کند با اینکه ممکن است افراد دیگری هم در دایره دید شخص باشند؟ به این سؤال هم شاید به این شکل بتوان پاسخ داد که این حرارت از چشم خارج شده و در شخصی که فرد به صورت خیره به او نگاه می‌کند اثر می‌گذارد. بر این اساس باید این اتفاقات به سرعت رخ دهند و گرنه ممکن است شخص متعجب به دیگری نگاه کند و فرد دوم که نعمت خاصی هم ندارد مبتلا به چشم‌زخم شود. در این صورت باید مواردی هر چند نادر از این اتفاق هم گزارش شده باشد. البته همه این مطالب فرضیاتی است که دلیلی برای اثباتش اقامه نشده است.

3- علامه مجلسی پس از نقل قول فخر رازی می‌نویسد: اگر چشم‌زخم را نتیجه آن حالت روحانی خاص ناشی از شگفت‌زدگی بدانیم، در این صورت پس از اینکه روح به آن حالت خاص رسید ممکن است اثر آن متوجه افراد دیگر بشود و می‌دانیم که چنین نیست.² او اشکالات دیگری هم بر این نظریه وارد کرده است از جمله می‌نویسد: این نظر قابل توجه نیست چون به قطع می‌دانیم که شعاع لطیف در آهن و سنگ و غیر آن اثر نمی‌کند.³ او در توضیح روایت بعدی نقدی دیگر بر این نظر وارد می‌کند و می‌نویسد: کاش می‌دانستم چشم با دیدن چه کاری می‌تواند انجام دهد؟ اگر برای چشم اثری بود، انسان بد چشم می‌توانست به دشمنانش که می‌خواهد آن‌ها را نابود کند و از جا بر کند، نگاه کند و با نظر آن‌ها را هلاک کند درحالی‌که این باطل است. چشم هم مانند جمادات است وقتی از کل جدا شود چه کاری می‌تواند بکند؟⁴

4- محمد بن علی مازری (443 یا 453-536ق)، فقیه و محدث مالکی این نظریه را باطل دانسته و می‌گوید: این نظریه نزد ما غیر مسلم است. چون در کتب کلام بیان کردیم که هیچ فاعلی جز خدا نیست و فساد قول به طبایع را رد کردیم. وقتی این را بپذیریم آنچه گفته‌اند باطل می‌شود. سپس می‌گوییم این منبعث از چشم یا جوهر است یا عرض. عرض بودن آن باطل است چون عرض نمی‌تواند منتقل شود. جوهر هم نمی‌تواند باشد، چون جوهر متجانس هستند و اگر بعضی از جوهر فاسدکننده دیگری باشد، آن دیگری هم

1. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 173/18.

2. مجلسی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، 60/10-9: 19-20.

3. همان، 19.

4. همان، 20.

می‌تواند فاسد کننده این باشد و هیچ اولویت و ترجیحی نیست که کدام یک دیگری را باطل کند. پس آنچه گفته‌اند باطل می‌شود.¹

شاید منظور علامه مجلسی این سخن بوده آنجا که پس از نقل قول جاحظ می‌نویسد به او اعتراض کرده‌اند که: «اجزاء جوهر هستند و جواهر متمائل هستند و بعضی در بعضی اثر نمی‌گذارند».² مازری در ادامه نسخه اصلاح شده این نظریه را می‌پذیرد: نزدیک‌ترین و بهترین راهی که گروهی از طرفداران این نظریه که خود را مسلمان می‌دانند این است که گفته‌اند: بعید نیست که جواهر لطیف نامرئی از چشم عائن خارج شده و به معیون برخورد کرده و در منافذ جسمش اثر کرده و در این زمان خداوند هلاکت را خلق می‌کند مانند زمانی که پس از خوردن سم، خدا هلاکت را خلق می‌کند، از روی عادتی که خدا آن را جاری کرده است. نه ضرورتاً رخ می‌دهد و نه به صورت طبیعی که عقل به آن پی ببرد.³ این نظریه در سطور آینده ضمن بررسی دیدگاه اشاعره نقد می‌شود.

۵- نقد مبنای اصلی نظریه جاحظ

این تصور درباره چشم‌زخم ناشی از تصویری درباره فرایند دیدن اجسام بود که آن را مرتبط با نوری می‌دانست که از چشم خارج شده و به اشیاء برخورد می‌کرد و منجر به دیدن آن‌ها می‌شد. برخی اندیشمندان غربی بر این باورند که ریشه اعتقاد به چشم‌زخم در فرهنگ مغرب زمین را می‌توان به تئوری یونانیان باستان در زمینه ادراک بصری منتسب دانست که چشم‌ها در آن دارای تشعشعاتی فرض می‌شوند که به اشیاء و افراد برخورد می‌کنند و این توان را هم دارند که لطمه فیزیکی ایجاد کنند و حتی منجر به مرگ آن‌ها شوند.⁴

عرب‌ها هم با این تئوری یونانی آشنا بوده‌اند. سال‌ها پیش از جاحظ، هشام بن حکم (179ق) استدلال خود بر نفی رؤیت خدا، را بر این نظریه درباره فرآیند دیدن استوار کرده بود⁵ و به احتمال بسیار جاحظ این نظریه خود درباره چشم‌زخم را از اطباء یونانی فرا گرفته یا با استفاده از تئوری یونانی‌ها درباره دیدن آن را ابداع کرده است او در همین سخنان خود از اطباء یونانی نام برده است. با توجه به باطل شدن نظریه یونانیان درباره دیدن، نظریه جاحظ نیز که بر اساس آن پایه‌ریزی شده بود باطل می‌شود.

5- نقش باور و تلقین

1. عراقی، طرح التزیب فی شرح التقریب، 8/ 196-197.
2. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 7/ 60.
3. عراقی، طرح التزیب فی شرح التقریب، 8/ 196-197.
4. داندس، چشم‌زخم، 235.
5. کلینی، الکافی، 1/ 99.

جاحظ نقش قدرتمند باور را نادیده می‌گیرد. اگر جامعه به شدت به چشم‌زخم باور داشته باشد، ترس از آن می‌تواند واقعاً باعث بروز علائمی مانند اضطراب، بی‌حوصلگی یا حتی بیماری‌های جسمانی در فرد «قربانی» شود. این پدیده‌ای واقعی است، اما علت آن، خود باور و نه یک جوهر سمی است.

6- تأیید سوگیرانه

انسان‌ها تمایل دارند وقایع تأییدکننده باورهایشان را به خاطر بسپارند و به وقایع نقض‌کننده توجه نکنند و آن‌ها را فراموش کنند. اگر پس از نگاه کردن به کسی، اتفاق بدی افتاد، آن را به چشم‌زخم نسبت می‌دهند، اما صدها بار که متعاقب نگاه اتفاقی نیفتاد، آن را نادیده می‌گیرند.

2-3- ایجاد ضرر توسط خدا برای مصلحت بندگان

2-3-1- دیدگاه متکلمان معتزلی

ابن شهر آشوب می‌نویسد: حسن و رمانی و قاضی گفته‌اند: چشم‌زخم بر اثر عادتی که فعل الهی است حاصل می‌شود. همانگونه که شفاء هنگام (استفاده از) ادویه حاصل می‌شود. این نظر برگزیده سید مرتضی است. شیخ طوسی گفته است ممتنع نیست که عادت الهی به خاطر نوعی از مصلحت چنین جریان یافته باشد که وقتی انسان به دیگران به نحو خاصی نگاه کند، مصلحت اقتضا کند که او هلاک شود یا مریض شود یا مالش تلف شود.¹ بر این اساس، این نظریه به حسن بصری (21-110ق) که معتزلیان او را سلف خود می‌دانند منتسب می‌شود و بر نظریه جاحظ تقدم دارد. در این صورت باید این سخن جاحظ را ناظر بر این دیدگاه بدانیم که می‌نویسد:

دانش کلام و توحید به معنی این نیست که آثار طبیعی مخلوقات و طبایع را نادیده بگیریم و راه درست این است که هر دو را با هم جمع کنیم. او اشاره می‌کند که اگر آثار موجودات را نفی کردیم در حقیقت منجر به نفی موجودات می‌شود و این موجودات دلیل و راهنمای رسیدن به خدا هستند که با این کار راه اثبات خدا را هم انکار کرده‌ایم.²

شیخ طوسی در تفسیر آیه «وان یکاد» می‌نویسد جبائی منکر چشم‌زخم است. سپس نقد علی بن عیسی رمانی (۲۹۶ق - ۳۸۴ق)، دیگر متکلم معتزلی بر قول جبائی را به این شکل مطرح کرده که ممتنع نیست خدای تعالی به خاطر مصلحتی عادت را بر این شکل جریان داده باشد و دلیلی بر ممتنع دانستن آن نیست. اجماع مفسرین بر این نظر است و در بین عقلا و مسلمانان و غیر آن‌ها نیز به همین صورت شناخته

1. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، 40/1.

2. جاحظ، کتاب الحيوان، 322.

شده است و این می‌تواند جایز باشد.¹ در همین دوره سید رضی (406ق) می‌نویسد: اصحاب ما می‌گویند خداوند در تعامل با بندگان بر حسب آنچه که می‌داند به صلاح آن‌هاست رفتار می‌کند و امور آن‌ها را مقدر می‌کند. حال که این قاعده را پذیرفتی پس ممتنع نیست که خدا به خاطر مصلحت عمرو، نعمتی از زید را تغییر دهد. خدا می‌داند که اگر این نعمت از زید سلب نشود و جایگاهش کاسته نشود عمرو به دنیا روی آورده و از آخرت روی‌گردان می‌شود و در هلاکت می‌افتد و از سوئی وقتی خداوند نعمتی از زید سلب می‌کند در عوض آن دیر یا زود، جایگزینی به او اعطا می‌کند. اگر اینچنین باشد که بیان شد و از سوئی از رسول خدا (ص) روایتی نقل شده که دلالت می‌کند وقتی چیزی در قلب بندگان بزرگ جلوه کند خداوند قدر و اندازه‌اش را پایین می‌آورد و امرش را کوچک می‌کند، در این صورت تغییر حالت بعضی از اشیاء هنگام نگاه کردن بعضی از ناظرین و تحسین کردن آن و بزرگ شمردن آن در دل و ارجمند شدن آن در چشم، انکار نمی‌شود. همانگونه که روایت شده وقتی عصباء، شتر رسول خدا (ص) در مسابقه‌ای برنده شد، پیامبر (ص) فرمود: بندگان چیزی را بالا نمی‌برند جز اینکه خداوند آن را پایین می‌آورد. پس می‌توان سخن ایشان که فرمود چشم حق است را به این شکل تاویل کرد. جایز است که دستور ایشان به پناه بردن به خدا و صلوات فرستادن بر رسول خدا (ص) جایگزین مصلحتی که در تغییر حالت شیء است بشود و در این صورت شیء تغییر نمی‌کند چون بیننده به خدا رجوع کرده و اظهار خشوع نزد او کرده و آنچه دیده است را در پناه خدا قرار داده است و گویا او به دنیا متمایل نشده و فریفته آن نشده و اتکاء به آن نکرده است.² فخر رازی این دیدگاه را به دو متکلم معتزلی ابوهاشم عبدالسلام بن محمد جبائی (275-321) و ابوالقاسم عبد الله بن احمد بلخی (م319ق) معروف به کعبی منتسب کرده است.³

مقایسه مکانیسم اثر چشم‌زخم با شفای حاصل از دارو صحیح نیست. چون حاصل شدن شفا در اثر دارو قابل آزمایش و تکرار است و با قواعد طبی و زیست‌شناسی قابل توجیه است. درحالی‌که تبیین فیزیکی و تجربی قابل قبولی برای تأثیر چشم‌زخم اراه نشده است.

برخلاف دیدگاه جاحظ که تلاش می‌کرد «چگونگی» به وقوع پیوستن چشم‌زخم را بر اساس مبنای فیزیکی خاصی تبیین کند، دیدگاه متکلمان معتزلی تمرکز خود را بر بیان «چرایی» وقوع این حادثه قرار داده است.

تبیین و توضیح یک پدیده تحت عنوان «مصلحت الهی» راه را برای نقد علمی و عقلانی آن می‌بندد. از

1. طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، 91/10.

2. سید رضی، مجازات النبویه، 368-369.

3. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، 173/18؛ مجلسی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، 10/60.

سویی هر پدیده غیرقابل توضیحی را می‌توان به «عادت و مصلحت الهی» نسبت داد. این توجیه در صورتی قابل قبول است که تردیدی در اصل پدیده نباشد و تردید تنها در تبیین «چگونگی» آن باشد. با این توجیه به جای تبیین موضوع از افراد باورمند خواسته می‌شود که به جای جستجو درباره چرایی و چگونگی مساله، تسلیم خواست الهی باشند و معتقد باشند که حتما مصلحتی وجود داشته است که ما از آن بی‌خبریم و این به معنای دعوت به تسلیم و توقف به جای تلاش برای یافتن علت است.

2-3-2- متکلمان امامیه

این دیدگاه متکلمان معتزلی مورد قبول متکلمان امامی نیز قرار گرفت. چنان که گذشت شیخ طوسی و سید رضی این نظر را تأیید کردند. ابن شهر آشوب آن را نظر برگزیده سید مرتضی دانسته است. هرچند در آثار برجای مانده از سید مرتضی عبارتی که موید این دیدگاه باشد یافت نشد.¹ بعدها محدثانی مانند علامه مجلسی هم از آن حمایت کردند و آن را بر قول جاحظ ترجیح دادند.²

بر این اساس این نظریه منکر وجود خاصیتی ویژه در چشم برخی انسان‌ها یا حالت نفسانی خاصی است که منجر به تأثیر سوء در دیگران شود. در این صورت ارتباط این دیدگاه با چشم تنها در این است که وقتی کسی نعمت ویژه‌ای دارد که مورد توجه دیگران قرار می‌گیرد و دیده به آن می‌دوزند خداوند برای مصلحت بندگانش آن نعمت را تغییر می‌دهد. بر این اساس نگاه خیره تنها نشانه‌ای از خاص بودن نعمت است و نه عامل دگرگونی آن، این نشانه می‌تواند سخن گفتن درباره آن و تعریف و تمجید از آن را در پی داشته باشد. در این صورت اگر خبر نعمت خاصی به دیگران برسد و باعث توجه شدید آن‌ها به آن شود نیز احتمالا باید مصلحت الهی بر تغییر نعمت قرار گیرد. تأکید بر چشم باید از آن رو باشد که بیشترین دریافت‌های حسی از طریق دیدن حاصل می‌شود. اما این سوال باقی می‌ماند که در صورتی که مسلمانی از ناحیه کافری معاند دچار چشم‌زخم شود باید چگونه توجیه شود؟ آیا خدا برای رعایت مصالح کافری معاند، مسلمانی را دچار آسیب می‌کند؟

2-4- خلق ضرر توسط خدا مقارن نگاه

متکلمان اشاعره از سویی اصل وجود «چشم و نفس بد و شریر» را پذیرفته‌اند و از سویی بر اساس مبنای کلامی نفی علیت، تنها خدا را موثر می‌دانند. تفتازانی (792ق) متکلم بزرگ اشعری می‌گوید: «از نفوس انسانی کارها و ادراکات عجیبی رخ می‌دهد که از نظر ما صرفا خلق خدا محسوب می‌شود».³

1. سید مرتضی، تزیه الانبیاء، 147؛ همو، امالی، 7/2.

2. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 19-20/60.

3. تفتازانی، شرح المقاصد فی علم الکلام، 347/3-348.

این دیدگاه اشاعره را محدثان و فقهای مالکی، شافعی و فقهای حنفی نیز پذیرفته‌اند.¹ درحالی‌که حنابله و سلفیه نظریه نفی اسباب و علیت را خوش نداشته‌اند. ابن قیم جوزیه (751ق) می‌نویسد: این نظر منکران اسباب، نیروها و تاثیرات در عالم است که باب علل، تاثیرات و اسباب را بر خود بسته‌اند و با همه عقلا در این زمینه مخالفت کرده‌اند. شکی نیست که خداوند در اجسام و ارواح نیروها و طبیعت‌های مختلفی خلق کرده و در بسیاری از آن‌ها خواص و کیفیت‌های اثرگذاری قرار داده است. ممکن نیست که عاقل تأثیر ارواح در اجسام را انکار کند. چون امری است که مشاهده می‌شود و محسوس است.² محمد بن سنجاب وهایی معاصر نیز به این دیدگاه متمایل است³ و به شدت با دیدگاه اشاعره درباره نفی رابطه سببیت مخالفت کرده است.⁴

متکلمان اشعری به جای اینکه چرایی یا چگونگی تأثیر چشم بد در قربانی را تبیین کنند، اصل ارتباط بین این دو را انکار کرده‌اند، اما مقارنت آن‌ها را پذیرفته‌اند. بر این اساس نه چشم خاصیتی دارد که منجر به آسیب شود، نه نفس و روح فرد چشم زنده خاصیتی دارد که در قربانی اثر کند، بلکه خداوند آسیب به قربانی را مقارن نگاه خیره فرد خلق کرده است. در این صورت باید دعاها و روش‌های پیشگیری را نیز چنین تبیین کرد که در این دعاها از خدا خواسته می‌شود مقارن نگاه خیره افراد، آسیبی خلق نشود.

2-5- نقص بعد از کمال

علامه مجلسی روایتی از رسول الله (ص) نقل کرده که فرمود: مردم چشمانشان را به سمت چیزی بلند نمی‌کنند (یا با چشمانشان چیزی را بلند و پر آوازه و مهم نمی‌کنند) جز اینکه خداوند آن را پایین می‌آورد. سپس روایتی را از نهج البلاغه گزارش می‌کند: مردم به چیزی نمی‌گویند، خوشا به حالش، جز اینکه روزگار برای آن، روز بدی را پنهان می‌کند (کرده است). علامه در توضیح این روایات می‌نویسد ممکن است منظور از این دو روایت تأثیر چشم‌زخم باشد یا اینکه از لوازم دنیا این است که وقتی حال شخصی در اوج و عزت به نهایت کمال رسید، چاره‌ای جز نقص و زوال ندارد. سخن مردم درباره خوبی چیزی و نیک شمردن آن و دیدگان را به سوی آن بالا بردن از نشانه‌های رفعت و کمال چیزی است و نشانه شروع هبوط و اضمحلال. گاهی به نظر می‌رسد منظور از چشم و تأثیر آن ممکن است اشاره به این معنا باشد. هرچند از بعضی از اخبار و آیات بعید است، البته می‌توان آن‌ها را تاویل و بر این نظر تطبیق کرد، همانگونه که بر افراد

1. عراقی، طرح التثريب في شرح التقریب، 197/7؛ ابن حجر، فتح الباری في شرح صحيح البخاری، 170/10؛ ابن العربي، احكام القرآن، 61-62/3؛

ابوالحسن سندی، فتح الودود في شرح سنن ابی داود، 19-20/4.

2. ابن قیم، الطب النبوی، 130.

3. الآثاری، العین حق: 47-48.

4. همان، 49-52.

بصیر پوشیده نیست. آنچه درباره یاد خدا و دعا در هنگام نگاه متعجبانه وارد شده نه تنها با این نظر منافاتی ندارد بلکه موید آن است چون امثال این کارها موجب دوام و استمرار نعمت می‌شود.¹ ملا علی قاری عالم بزرگ حنفی، صوفی و متکلم ماتریدی (1014ق) نیز این دیدگاه را پذیرفته است.²

بر این اساس تأثیر خاص چشم، یا تأثیر قوای روحانی فرد باعث آسیب رسیدن به چیزی نمی‌شود و به‌طورکلی هر گونه رابطه علی و معلولی بین «نگاه و شخص بیننده» و «شخص یا شیء دیده شده» انکار می‌شود و این به معنای انکار چشم‌زخم است. از سویی این دیدگاه از آنجا که در صدد توضیح درباره روایات حقانیت چشم‌زخم است علاوه بر انکار اصل چشم‌زخم، روایات این حوزه را هم تاویل می‌کند و بیان می‌کند منظور از این روایات اثبات چشم‌زخم نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت برخی منکر چشم‌زخم بوده و بر این باور بودند که دلیلی بر اثبات آن اقامه نشده است. در برابر گروهی دیگر با فرض پذیرش وقوع چشم‌زخم در صدد توجیه عقلانی آن بر آمده‌اند اما نهایت تلاش آن‌ها منجر به اثبات احتمال وقوع آن شده است. بر این اساس متکلمان دلیل قابل قبولی برای اثبات وقوع چشم‌زخم ارائه نکرده و تنها ممتنع بودن آن را رد کرده و آن را امری محتمل دانسته‌اند.

در نهایت می‌توان دو استدلال به صورت زیر برای اثبات چشم‌زخم ارائه کرد:

الف) چشم‌زخم از نظر عقلی امری محتمل است و شرع از وقوع آن خبر داده است، پس موجود است. این استدلال مبتنی بر اثبات شرعی وقوع چشم‌زخم است که اگر دلایل شرعی کافی بر آن اقامه شود، اثبات می‌شود.

ب) چشم‌زخم از نظر عقلی امری محتمل است، شواهد تجربی از وقوع آن خبر می‌دهد، پس موجود است.

این استدلال مبتنی بر اثبات تجربی وقوع چشم‌زخم است و تنها در صورتی که علوم تجربی آن را تأیید کند اثبات می‌شود.

بر این اساس تنها امکان وجود چشم‌زخم تأیید می‌شود و برای اثبات وجود آن باید دست به دامان دلایل تجربی یا نقلی شد.

گرچه تبیین‌های عقلی متکلمان در نهایت تنها به اثبات «امکان» چشم‌زخم می‌انجامد، همین کوشش

1. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمه الاطهار، 27/60.

2. عظیم آبادی، عون المعبود شرح سنن ابی داود، 259/10.

عقلانی نشان‌دهنده تلاش مستمر اندیشمندان مسلمان برای تعامل با روایات و باورهای عمومی و ساماندهی آن در چهارچوب جهان‌بینی توحیدی است.

مادی‌گرایان، گروه‌هایی از اطباء و برخی متکلمین مانند ابوعلی جبائی، چشم‌زخم را انکار کرده و آن را خرافی می‌پندارند. جاحظ بر این باور است که در اثر خروج چیزی از چشم بیننده و اصابت آن به فرد، شخص دچار آسیب می‌شود که آن را چشم‌زخم می‌گویند. متکلمان معتزلی و امامی بر این باورند که وقتی شخصی از خوبی چیزی شگفت زده شد خدا برای رعایت مصالح او، آن شیء را دچار آسیبی می‌کند تا فرد، دلبسته آن شیء نشده و متوجه خدا شود.

برخی بر این باورند که هر چیزی که به کمال برسد روند نزولی خود را شروع می‌کند. توجه دیگران و نگاه‌های خیره و تحسین‌آمیز نشانه کمال هر چیز است، نقصان بعدی نه به خاطر این نگاه‌ها بلکه روندی طبیعی است. متکلمان اشعری و به تبع آن گروه‌هایی از محدثان که منکر اصل علیت شده‌اند بر این باورند که چشم هیچ تأثیری در ابتلای افراد به آسیب ندارد و خداوند هنگام نگاه متعجب به شخص، آسیبی خلق می‌کند.

سلفیه بر خلاف اشاعره آسیب ناشی از چشم‌زخم را به فرد بیننده منتسب کرده و آن را ناشی از طبع و سرشت برخی انسان‌ها، یا خاصیت چشمان آن‌ها می‌دانند. مبانی کلامی هر مکتب (مانند نفی علیت در اشاعره یا تأکید بر عدل و مصلحت در معتزله) به صورت مستقیم، موضع آنان را در قبال چشم‌زخم تعیین کرده است.

منابع

- ابن العربی، ابوبکر محمد. احکام القرآن. به تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
- ابن بسطام، عبد الله و حسین. طب الاثمه (ع). قم: انتشارات رضی، ۱۴۱۱.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. کشف المشکل من حدیث الصحیحین. ریاض: دارالوطن، ۱۴۱۸ق.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. فتح الباری فی شرح صحیح البخاری. بیروت: دارالمعرفه، بی‌تا.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. متشابه القرآن و مختلفه. بی‌جا: چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۲۸ش.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. الطب النبوی. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- ابو الحسن السنندی، محمد بن عبد الهادی التتوی. فتح الودود فی شرح سنن ابی داود. به تحقیق محمد زکی الخولی. مدینه منوره: مکتبه اضواء المنار، ۱۴۳۱.
- الآثاری، محمد بن سنجاب. العین حق. بی‌جا: دارالتقوی، بی‌تا.

- اخوان الصفا. رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء. بيروت: دار بيروت للطباعة و النشر، 1376.
- بلوکباشی، علی. «چشم‌زخم». در سایت دایره المعارف بزرگ اسلامی. تاریخ انتشار 26 آذر 1398.
- پژوهشکده علوم زیست پزشکی خلیج فارس. مارگزیدگی. دانشگاه علوم پزشکی بوشهر. [پیوند آنلاین] (<https://pgtmrc.bpums.ac.ir/Fa/DynPages-877.htm>).
- تفتازانی، سعدالدین. شرح المقاصد فی علم الکلام. پاکستان: دار المعارف النعمانیه، 1401ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر. کتاب الحیوان. بیروت: دار الکتب العلمیه، 1424ق.
- داندس، آلن. چشم‌زخم. ترجمه معصومه ابراهیمی. تهران: نشر چشمه، 1394ش.
- زین الدین عراقی، عبدالرحیم بن حسین. طرح التثریب فی شرح التقریب. بی‌جا: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- سید بن طاوس. المجتبی من دعاء المجتبی. مشهد: بی‌نا، 1412.
- سید رضی، محمد بن حسین. مجازات النبویه. به تحقیق طه محمد الزینی. قم: مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
- سید مرتضی، علی بن حسین موسوی. امالی. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، 1403ق.
- سید مرتضی، علی بن حسین موسوی. تنزیه الانبیاء. بی‌جا: دارالاضواء، 1409.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. به تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی. بی‌جا: دار احیاء التراث العربی، 1409ق.
- عظیم آبادی، محمد شمس الحق. عون المعبود شرح سنن ابی داود. بیروت: دار الکتب العلمیه، 1415ق.
- العینی، محمود بن احمد. عمدہ القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. تفسیر کبیر رازی (مفاتیح الغیب). بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. جنة الأمان (المصباح). بیروت: موسسه اعلمی، 1403ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی، 1363ش.
- متقی هندی، علاءالدین علی. کنز العمال. بیروت: موسسه الرساله، 1409.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار. بیروت: الوفاء، 1403.
- ملاحسنی، علیرضا. چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ. قم: بوستان کتاب، 1390ش.
- مناوی. فیض القدیر شرح الجامع الصغیر. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1415ق.
- موسی پور، ابراهیم. «چشم‌زخم». در دانشنامه جهان اسلام، در دسترس در سایت کتابخانه مدرسه فقاہت.

Transliterated Bibliography

Abū al-Ḥasan al-Sindī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥādī al-Tatawī. *Faṭḥ al-Wadūd fī Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. researched by Muḥammad Zakī al-Khūlī. Madīnih Munawarih: al-Maktaba Aḏwā’ al-Minār. 2010/1431.

Al-Āthārī, Muḥammad ibn Sinjāb. *Al-‘Ayn al-Ḥaq*. Dār al-Taqwā, s.d.

- al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad. *‘Umda al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. S.d.
- ‘Azīmābādī, Muḥammad Shams al-Ḥaq. *‘Awn al-Ma’būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995/1415.
- Bulūkbāshī, ‘Alī. “Chashm-i Zakhm”, dar *Sāyt-i Dā’ira al-Ma’ārif Buzurg Islāmī*. December 17, 2019/26 Āzar 1398.
- Dundes, Alan. *Chashm-i Zakhm*. Translated by Ma’ṣūmah Ibrāhīmī. Tehran: Nashr Chishmah, 2015/1394.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsīr Kabīr Rāzī (Mafātīḥ al-Ghayb)*. S.l. s.n. s.d.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qurān*. researched by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Fīkr. S.d.
- Ibn Baṣṭām, ‘Abd Allāh wa Ḥusayn. *Tīb al-A‘immah (AS)*. Qum: Intishārāt Raḍī, 1991/1411.
- Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Fath al-Bārī fī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma’rifā, s.d.
- Ibn Jawzī, Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān. *Kashf al-Mushkil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥīyn*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan. 1997/1418.
- Ibn Qayyim Jawzīyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *al-Tīb al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. S.d.
- Ibn Shahrāshūb Māzandarānī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Mutashābih al-Qurān wa Mukhtalafih*. S.l. Chāpkhānah-yi Shirkat-i Sahāmī Ṭab’ Kitāb. 1950/1328.
- Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā wa Khillān al-Wafā’*. Beirut: Dār Beirut li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr, 1997/1376.
- Jāḥiẓ, ‘Amr ibn Baḥr. *Kitāb al-Ḥayawān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 2003/1424.
- Kaḥāmī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *Janna al-Amān*. Beirut: Mū’assisa A‘lamī. 1983/1403.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Intishārāt Islāmīyya. 1985/1363.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār al-A‘imma al-Aṭḥār*. Beirut: wafā’. 1983/1403.
- Manāwī. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 1995/1415.
- Mulā Ḥasanī, ‘Alī Rizā. *Chashm-i Zakhm dar Qurān, Rivāyāt, Tārikh va Farhang*. Qum: Būstān-i Kitāb. 2012/1390.
- Mūsāpūr, Ibrāhīm. “Chashm-i Zakhm”, dar *Dānishnāmīh-yi Jahān-i Islām*. dar dastras dar Sāyt-i

Kitābkhānih-yi Madrisih-yi Fiqāhat. S.d.

Muttaqī Hindī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī. *Kanz al-‘Ummāl*. Beirut: Mū’assisa Risālah. 1989/1409.

Pazhūhshkadih-yi ‘Ulum Zist Pizishki Khalij Fārs. Mārgazidigi. Dānshgāh ‘Ulum Pizishki Būshahr.

Sayyid al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Mujāzāt al-Nabawīya*. researched by Ṭāhā Muḥammad al-Zinī.

Qum: Maktaba Baṣīratī, s.d.

Sayyid ibn Ṭāwūs. *al-Mujtanā min al-Du‘ā’ al-Mujtabā*. Mashhad: s.n. 1992/1412.

Sayyid Murtaẓā, ‘Alī ibn Ḥusayn Musawī. *al-Amālī*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī, 1983/1403.

Sayyid Murtaẓā, ‘Alī ibn Ḥusayn Musawī. *Tanzih al-Anbiyā’*. S.I. Dār al-Aḍwā’. 1989/1409.

Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn. *Sharḥ al-Maqāsid fi ‘Ilm al-Kalām*. Pākistān: Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘māniyah, 1981/1401.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. researched by Aḥmad Ḥabīb Qasīr ‘Āmilī. S.I. Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1989/1409.

Zayn al-Dīn ‘Irāqī, ‘Abd al-Raḥīm ibn Ḥusayn. *Ṭarḥ al-Tathrib fi Sharḥ al-Taqrīb*. S.I. Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.

