



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نشر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از الفاظی باشد.
 - ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
 - ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسندگان پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ فایل مقاله حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه www.mishkat.islamic_rf.ir (ارسال شود).

فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد / صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۰ روز).
 - ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
 - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).

- معنای پنهان متن داستان موسی و خضر؛ خوانش پدیدارشناختی و هرمنوتیک
 ✓ سید هدایت جلیلی-فرزانه روهی ۴
 بررسی تأثیر دل‌بستگی ایمن در شکل‌گیری هوش هیجانی و انس دینی کودکان در سنین ۱-۳ سالگی، از دیدگاه آموزه‌های دینی و روان‌شناسی
 ✓ علی محمدی آشنانی-ربابه عزیزی ۲۷
 معناشناسی روایی مفردات قرآن نزد قرآن‌پژوهان امامیه؛ رهیافت‌ها و نمونه‌ها
 ✓ علی راد-حامد دهقانی فیروزآبادی ۵۰
 تأثیر تحریف واژگان در برداشت از دستورات غذایی روایات
 ✓ عارفه بهبودی املشی-محمد جمال‌الدین خوش‌خاضع ۷۷
 بررسی، نقد و تبیین مفهوم جامعیت قرآن
 ✓ البرز محقق‌گرمی-رضا حق‌پناه-سید علی دلبری ۱۰۰
 «ثُلَّة» در قرآن کریم؛ قلیل یا کثیر
 ✓ محسن رجبی قدسی-مهین داوودی ۱۳۱

ABSTRACTS

○ Ali kazerooni zand.....1 - 6

معنای پنهان متن داستان موسی و خضر؛ خوانش پدیدارشناختی و هرمنوتیک آیات ۶۵-۸۲ سوره کهف

سید هدایت جلیلی^۱ - فرزانه روهی^۲

چکیده

تلقى جدید از دین مبتنی بر فهم پدیدارهای دینی است. قرآن به عنوان متن دینی مسلمانان، محصول واقعیات زنده و تاریخی است. واقعیاتی که از حقیقتی عینی و ملموس پرده برمی دارند. داستان همراهی خضر و موسی در آیات سوره کهف، نمونه ای از این واقعیات و پدیدارهای متن قرآنی است. در این جستار با مطالعه موردی داستان همراهی خضر و موسی به بررسی خوانش معنای پنهان متن در معنای آشکار آن، با تحلیل روش پدیدارشناسانه پرداخته شده؛ به سخن دیگر، نگارندگان به بررسی و چگونگی فهم هرمنوتیکی «متن بما هو متن» - که باید نقطه اتکای کنش خوانش، فهم و تأویل باشد - پرداخته اند. فهمی که قصد متن و معنای درون متن قرآنی را جویا می شود و در نتیجه بر هم راستا بودن معنا و مفهوم، در سطوح معنایی آشکار و پنهان متن صحه می گذارد. این امر با تحلیل پدیدارشناسانه میسر است تا از این طریق برای بازسازی تأویل کوشش شود.

کلیدواژه ها: ابژه، بازسازی تأویل، پدیدارشناسی، قصد متن، معنای پنهان متن، خضر و موسی.

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی. jalilish@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول). Frouhi1990@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی.

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۷ - پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۳۰

بیان مسئله و پرسش اصلی

فهم پدیدارهای دینی ازجمله مهم‌ترین اهداف پژوهش در نگرش نوین دین‌شناسی است. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۶۱)

در متن دینی مسلمانان از مباحث مختلفی نظیر احکام، قصص انبیا، اخلاق و... سخن به میان آمده است. مطرح کردن این موارد در متن قرآنی به عنوان پدیده و آنچه بر مخاطب قرآن آشکار می‌شود، به فهم و درک صحیحی از این پدیدارها نیازمند است. قرآن به عنوان متن دینی مسلمانان همواره از واقعیات و پدیدارهایی سخن به میان آورده که فهمشان، دارای مراتب گوناگون معنایی است. (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷ / ۱) معنایی که یک سطحی نبوده؛ بلکه دارای سطوح معنایی مختلفی است.

اعتبار و درستی فهم برای دستیابی به سطوح معنایی، با کاربری روش و رویکردهایی قابل بررسی و ارزشیابی است، که از طریق آن، فهم از ورطه برداشت‌های «من‌عندی و برآیی» نجات یابد.

مواجهه با معنای متن در دوره معاصر برای دستیابی به شناخت و فهم پدیدارها، با روش‌ها و رویکردهای نوینی همراه بوده است. در این میان، پدیدارشناسی و هرمنوتیک به عنوان دو مبحث مهم از مباحث فلسفه قاره‌ای^۱ (Continental Philosophy) ازجمله این روش‌ها و رویکردهای جدید به شمار می‌روند که در نحوه تأمل و فهم متن در مطالعات دینی مطرح شده؛ اما چنان که باید و شاید مورد اهتمام قرار نگرفته‌اند.

کم‌اقبالی دانشمندان اسلامی به هرمنوتیک و مباحث آن در متن قرآنی، برخاسته از نوع نگاه آنان به نحله هرمنوتیک فلسفی بوده است. (بنگرید به: همان، ۵۴۹/۲-۵۶۰-۵۸۷-۵۸۹) نحله‌ای که فهم و خوانش متن را تنها به عهده خواننده می‌گذارد و بستری را برای فهم‌های متعدد و بدون ضابطه می‌گشاید (بنگرید به: همان، ۵۵۶-۵۵۸)؛ اما بسندگی

۱. فلسفه‌ای است در مقابل دیدگاه فلسفه تحلیلی و از قرن ۱۴ و ۱۵ م. با رویکرد جدید به نحوه علم‌ورزی مطرح شده.

به این نوع نگاه و نادیده انگاری و کم توجهی به دیگر مباحث هرمنوتیک و نحله های آن، از دیگر آسیب های مطالعات قرآنی است که مانع درک شایسته و فهم پذیری از شیوه های نوین می گردد. چه بسا کاربست دیگر نحله های هرمنوتیک در متن قرآنی، سبب قوام بخشیدن و رهنمون شدن به فهمی عمیق از دیگر سطوح معنایی قرآن و گزاره های آن باشد؛ اما بسندگی به این نوع نگاه، مانع به دست آوردن فهم و معنایی جدید شود.

پدیدارشناسی دین نیز چنان که باید مورد توجه دین پژوهان قرار نگرفته است و تنها تعداد انگشت شماری از مطالعات^۱ را می توان نام برد که در قالب و موضوع پدیدارشناسی به بحث پرداخته اند. (بنگرید به: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۳۲۲) کم توجهی محققان نسبت به این شیوه و روش مطالعاتی، ضرورت بررسی و کاوش گزاره های قرآنی بر مبنای روش پدیدارشناسی را آشکار می نماید تا بدین طریق بتوان به فهم جدیدی از مفاهیم و حقایق متن قرآنی نائل شد.

جستار پیش رو می کوشد با بررسی مطالعه موردی «داستان همراهی خضرو موسی»، فهمی از پدیدارهای قرآنی را که محصول رویکرد هرمنوتیکی (قصد متن)^۲ و روش پدیدارشناسانه (هوسرل) است، به خوانندگان خود عرضه کند تا از این رهگذر بتواند به فهمی دیگر از سطوح معنایی آیات و گزاره های قرآنی نائل آید. به عبارت دیگر، فهم معنای متن با بررسی و چگونگی دریافت معنا از پدیدارهای آن قابل بررسی است؛ معنای آشکار و معنای پنهان متن از سطوح معنایی متن قرآنی به شمار می روند. در آیات سوره کهف، متن قرآنی معنای آشکار را برای خواننده خود بازگو می نماید و معنای پنهان متن را نهان و نهفته باقی می گذارد. در این جستار کوشیده شده است که معنای پنهان متن با رویکرد

۱. بنگرید به: فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی نوشته هانری کربن، The Divine Guide in Early Shiism

نوشته محمد علی امیرمعزی و تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام از آن ماری شیمیل.

۲. قصد متن: مفهوم را در خود متن و دیگر بخش های آن جویا می شود و نه مانند هرمنوتیک فلسفی در

سوپرکتیویسم خواننده و یا مانند هرمنوتیک رمانتیک در سوپرکتیویسم مؤلف.

هرمنوتیک قصدِ متن و روش پدیدارشناسانه بازخوانی شود و به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه فهم پدیدارهای همراهی خضر و موسی (در معنای آشکار) به فهم سطوح معنایی پنهان متن کمک می‌کند.

جستار پیش رو با مطالعهٔ میان‌رشته‌ای، از طریق گفتگوی مؤثر بین رهیافت‌های دانش‌های پدیدارشناسی و هرمنوتیک به شناخت پدیدار می‌پردازد؛ چراکه چندتباری بودن مسئلهٔ پژوهش، ریشه در زمینهٔ معرفتی گوناگون آن دارد. از آنجاکه موضوع و متعلق مطالعهٔ پژوهش حاضر بخشی از متن قرآنی است، براساس عرف معرفت‌شناسی به معرفت درجهٔ اول تعلق دارد و از این نظر که به کار بست مباحث فلسفی پدیدارشناسی و هرمنوتیک می‌پردازد، متعلق به معرفت درجهٔ دوم است.

۱. مقدمه

قرآن کریم در آیات بی‌شماری خوانندگان خود را به فهم و تعقل دربارهٔ متن قرآنی فراخوانده است. تفسیر و تأویل دو فرازبانی هستند که متن قرآنی فرا روی خوانندهٔ خود قرار می‌دهد تا بهره و نصیبی شایسته از فهم آیات داشته باشد. تلاش‌های متکثر دانشمندان و قرآن‌پژوهان در زمینهٔ تفسیر و تأویل از زمان نزول تا امروز، به این امر اشاره دارد، که آنان می‌کوشیده‌اند این متن را بفهمند. با تحول در نظام تفسیرنویسی (بنگرید به: هاشم‌زاده، ۱۳۷۵: ۳۲۴) در دورهٔ معاصر (قرن چهاردهم) سبک‌ها و گونه‌های مختلفی برای دستیابی به معنای متن ظهور کرد. یکی از رویکردهای پدیدآمده در این دوره، رویکرد هرمنوتیک متن است. اهتمام هرمنوتیک به مقولهٔ فهم متن، جزء دغدغه‌های همیشگی این رویکرد بوده است. (بنگرید به: آزاد و مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۰-۱۱) همچنین پدیدارشناسی به عنوان روشی نوین در مطالعات دینی در سدهٔ جدید مطرح شده که در ادامه به معرفی هریک پرداخته می‌شود.

۱-۱. هرمنوتیک

علم هرمنوتیک (Hermeneutics) در اصطلاح انگلیسی به علم تفسیر متون مقدس و

به طور خاص، تفسیر تورات و انجیل گفته می شود. در این علم، کوشیده می شود که ضابطه هایی برای چگونگی فهم کلام، مواجهه و برداشت از متون مقدس فراهم آید (ایازی، ۱۳۷۶: ۲۸-۲۹) هر کدام از نحله های متفاوت هرمنوتیک به گونه ای برای وصول به فن فهم و دستیابی به معنا تأکید کرده اند. مؤلفه فهم و معنای متن در هرمنوتیک رمانتیک، بیشتر بر قصد مؤلف تأکید می کند: «معنای هراثر، همان است که سازنده یا نویسنده اثر قصد کرده بود و کوشیده تا آن معنا را در اثر خود تبیین نماید» (دیلتهای، ۱۳۹۱: ۲۲۷) و در هرمنوتیک فلسفی بر قصد مفسر و خواننده تأکید می شود؛ به نحوی که متن رو به خواننده خود گشوده است و خواننده از آن گشودگی، مفاهیمی را برداشت می کند؛ در واقع متن هیچ معنای از پیش تعیین شده ای ندارد؛ بلکه معنای آن یکسره محصول نحوه تأویل ماست. (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۹) عوامل شرکت کننده در این معنا، ذهنیت و پیش داوری های مفسر و خود متن است. (Gadamer, 1994: 372) بین قصد مؤلف - که یافتنش بسیار دشوار است و اغلب ارتباطی با تفسیر متن ندارد - و قصد مفسر - که صرفاً «متن را به قالبی درمی آورد که در خدمت اهداف خودش خواهد بود» - امکان سومی وجود دارد: چیزی به نام «قصد متن» (Intention of the Text) یا (Texts Intention) (اکو، بی تا: ۱۳) که آن، فهم متن بر اساس نیت خود متن است، نه نیت صاحب متن یا مخاطب متن. (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۲۷۰) نیت متن همان چیزی است که متن بر اساس انسجام و پیوستگی درونی خود و نیز بر اساس یک نظام دلالت اصیل مفاهیم زیربنایی، بیان می کند و وفق معنایی متن را مشخص می سازد (Eco, 1992a: 24) و عاملی است که متن بر اساس آن، قصد اثر را به عنوان یک کل منسجم به بوتۀ آزمایش می گذارد. این ایده، ایده ای قدیمی است و متعلق به آگوستین که «هر تفسیر از بخش خاصی از یک متن می تواند پذیرفته شود؛ اگر بخش دیگری از همان متن آن را تأیید کند و باید رد شود؛ اگر بخش دیگری از همان متن آن را به چالش بکشد». (اکو، ۱۳۸۶: ۴۷) به این ترتیب، انسجام متن درونی انگیزه های مهارناپذیر خواننده را کنترل می کند؛ انگیزه های مهارناپذیری که در غیر این صورت کنترل ناپذیر هستند. (همو، بی تا: ۱۰۳) به عبارت

دیگر، امکان متن است که تأویل را هدایت می‌کند. (همو، ۱۹۹۲b: ۴۲) تأویلی که موجودیت خود را از متن کسب می‌کند و به شدت با تأویل ولنگار یا خواننده محور در تعارض است و با این ضابطه همراه است که هر تأویل، توسط بخش یا بخش‌های دیگری از متن اثبات، اصلاح یا انکار شود. (همان، ۶۰)

متن قرآنی به عنوان متن مقدس مسلمانان از دو نظر با بحث هرمنوتیک ارتباط می‌یابد: نخست آنکه قرآن یک متن قدسی است و هرمنوتیک عهده دار تأویل و گشایش رموز و اسرار متون قدسی است؛ دوم آنکه در قرآن نکات ظریف و هرمنوتیک گونه‌ای تحت عنوان تأویل آمده است. (بلخاری، ۱۳۷۶: ۹، ۲۱) داستان همراهی خضر و موسی نمونه‌ای است که این دو نظر را دربر دارد.

«قصید متن» امکانی است که کوشیده می‌شود در هرمنوتیک متن قرآنی همراهی خضر و موسی جست‌وجو شود. این امکان از طریق خود متن که با دیگر گزاره‌های قرآنی مرتبط است و در معنا با یکدیگر هم‌بستگی و انسجام دارند، قابل بررسی است. به عبارتی انسجام و پیوستگی متن قرآنی به گونه‌ای است که می‌توان در خوانش بخشی از متن، بخش دیگر متن قرآنی را بازخوانی و بازیابی کرد و به بیان «دور هرمنوتیکی»، فهم اجزا برای فهم کل ضروری است و از سویی، بدون فهم کل نمی‌توان اجزا را درک کرد. (حسینی شاهرودی و زنگویی، ۱۳۹۱: ۹۱)

۲-۱. پدیدارشناسی

نقطه تمرکز پدیدارشناسی، وجود عینی است؛ لیکن این وجود عینی در جریان میان‌ذهنی، ما را به ساخت معنایی پدیده رهنمون می‌شود (توسلی، ۱۳۶۹: ۳۶۱) ادموند هوسرل به عنوان اصلی‌ترین چهره تاریخ پدیدارشناسی و مؤثرترین فیلسوف جنبش پدیدارشناسی شناخته شده و مطرح است. تطور معنایی اصطلاح «پدیدارشناسی» از زمانی که لامبرت، اولین بار این اصطلاح را به کاربرد تا زمان هوسرل و پس از او با بسط معنایی متفاوتی همراه بوده است. (بنگرید به: اشمیت، ۱۳۷۵: الف):

۹-۱۱؛ دارتیک، ۱۳۷۳: ۴-۵؛ آلن، ۱۳۷۱: ۳۳-۳۵؛ مشکانی و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۵۵) جایگاه هوسرل به گونه ای است که می توان اصطلاح «پدیدارشناسی» را به لحاظ مفهومی به دو دوره تاریخی پیش از هوسرل و پس از هوسرل تقسیم کرد. در مقطع زمانی قبل از هوسرل، پدیدارشناسی به طور عمده فهم و ادراک هستی را مورد توجه قرار می دهد؛ اما در دوره زمانی بعد از هوسرل، پدیدارشناسی با نوعی از تکثر مفهومی مواجه می شود. (امامی سیگارودی و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۳-۶۴) میان طبقه بندی های متنوع پدیدارشناسی، به رغم هم پوشانی در برخی موارد، تفاوت تنها در عنوان ها است. پدیدارشناسی متعلق به هوسرل با عنوان های کلاسیک (جمادی، ۱۳۸۵: ۱۲۹)، توصیفی (Sharpe, 1986: 224)؛ پروری، ۱۳۹۵: ۵۱-۵۵؛ فتحی، ۱۳۸۴: ۱۶۰-۱۶۱)، تجربی، متعالی، و روان شناختی مطرح شده است. (اعرابی و بودلایی، ۱۳۹۰: ۳۴)

هم زمان با تکثر مفهومی پدیدارشناسی، قلمرو آن نیز گسترش یافت و متعلق هایی؛ چون دین، اجتماعی، روان شناسی ... و به آن افزوده شد. دلیل این امر دامنه وسیع «پدیدار» است، به عنوان چیزی که خود را آشکار می کند و می نمایاند (جمادی، ۱۳۸۵: ۸۳؛ بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۲)؛ به گونه ای که هرکس به مطالعه و نمود چیزی بپردازد، پدیدارشناسی کرده است. (دارتیک، ۱۳۷۳: ۳)

یک صد سال بعد از لامبرت پدیده شناسی دین توسط پیردانیل شانیتی دولاویه در کتاب راهنمای مطالعه دین (۱۹۸۱) وضع گردید. (ریبا، ۱۳۸۹: ۱۸) پدیده شناسی دین تلاش می کند امر مقدس را از آنچه تجربه شده است، به چنگ آورد. این رویکرد، امر مقدس را فراتر از نقد عقلانی قرار می دهد؛ زیرا به عنوان تجربه، «مستقل و مطلق» است. چالشی که پدیده شناسی دین با آن روبه روست، درک امر مقدس در درون تجربه دینی فرد معتقد و سپس صورت بندی توصیف های دقیق آن است. (Kristensen, 1960: 23)

پدیدارشناسی دین از داده های تاریخی استفاده می کند نه به صورت خام، بلکه آن ها را از بستر تاریخی شان جدا کرده و به طریقی ترکیب می کند که معنای این پدیدارها به معنای دقیق کلمه روشن و واضح شود (Bleeker, 1959: 98)

گرچه هوسرل خود، روش پدیدارشناسی را در حوزه دین، اجتماع و... به کار نبرده است، به لحاظ نظری ابزار فلسفی توانمندی را در اختیار معرفت شناسان دین پژوه و جامعه شناسان قرار داده است. (خاتمی، ۱۳۸۲: ۹۵) لیکن برای کاربست روش پدیدارشناسی در داستان همراهی خضر و موسی به شناخت ابزار فلسفی هوسرل نیاز است.

۱-۲-۱. پدیدارشناسی هوسرل

تلاش هوسرل در راستای تأسیس علم و روشی است، که در مقابل نگرش طبیعی قرار می گیرد. نگرش طبیعی ای که امکان شناخت جهان و ابژه های آن را مسلم می انگارد و جهان و ابژه های درون آن را به مثابه هستندگانی موجود و فی نفسه بدون هیچ رابطه ای با آگاهی در نظر می گیرد. هوسرل بر این باور است که می توان با تأمل معرفت شناختی، میان علوم طبیعی و فلسفه تمایز گذاشت و با علمی که متافیزیک نام دارد و برپایه «نقد شناخت» طبیعی است به علمی از وجود به معنای مطلق دست یافت. (هوسرل، ۱۳۹۷: ۴۹) او با کاربست روش «نقد شناخت» که آن را «روش پدیدارشناختی» نیز قلمداد می کند، بر آن است که امکان شناخت و قابلیت دسترسی به ابژه ها را مورد سؤال قرار دهد. (همان، ۲۴)

نقطه آغاز فلسفه هوسرل چنان که در شعار فلسفی اش پیداست، «پیش به سوی اشیا» است. پیش به سوی اشیایی که وجودشان و اعتبارشان نباید مفروض نگاه داشته شود؛ بلکه باید به آن ها به عنوان پدیده ای نگریست که نمودار و آشکار می شوند. (همان، ۴۰) هوسرل برای دستیابی به این مهم، به قلمرو و زمینه ای نیازمند است که بدون هیچ پیش فرض و داوری ای، به جهان و ابژه های آن امکان شناخت دهد. این قلمرو همان میدانی است که حاصل و نتیجه کاهش پدیده شناختی (Reduction) است. (بنگرید به: هوسرل، ۱۳۹۷: ۲۹، ۳۴، ۷۸) تمهیدات او برای وصول به این قلمرو با اپوخه (Epoch)^۱

۱. یعنی کنار گذاشتن تعالی های وضع شده توسط «رویکرد طبیعی». (هوسرل، ۱۳۹۷: ۵۵-۵۶)

نمودن نگرش طبیعی (Natural Attitude) آغاز می‌شود.

با به تعلیق درآوردن جهان طبیعی و ابژه‌های آن، به عنوان پدیده و امری که نمودار می‌شود، جهان طبیعی به جهان ذهن انسان که در آن می‌باید به تأمل دربارهٔ این ابژه‌ها بپردازد، فروکاست و تقلیل می‌یابد (همان، ۷۴) و ابژه‌های طبیعی به آیدوس و ماهیت و صورت ذهنی تقلیل می‌یابند. (رشیدیان، ۱۳۸۴: ۱۸۲) هوسرل از این فرایند با عنوان تقلیل آیدتیک یاد می‌کند. در این فرایند نه تنها جهان و ابژه‌های آن تقلیل می‌یابد؛ بلکه من (Ego) انسانی و طبیعی نیز در بین الهالین قرار گرفته و از حالت طبیعی خود به آگوی محض و من استعلایی و پدیده شناختی یعنی به قلمرو تجربهٔ استعلایی پدیده شناختی از خودم کاهش می‌یابد. (هوسرل، ۱۳۹۷: ۷۵-۷۷)

هوسرل با فراهم نمودن قلمرو و کانتکتست پدیده‌شناسی، گام اول را برای وصول به نگاه متأملانه برمی‌دارد. سپس او باید سازوکاری ارائه دهد که در آن بتواند با نگاه متأملانه به ابژه‌ها و اعیان دست یابد.

هوسرل در این فرایند از مؤلفهٔ «حیث التفاتی» و دو فرازبان «نئوما» و «نئوسیس» بهره می‌جوید. وی اذعان می‌کند که ساختار ذهنی انسان به گونه‌ای است که در مقابل شیئی که برایش پدیدار می‌شود، مشارکت می‌ورزد (Husserl, 1964: XXV1) و روندهای شناختی ذهن به علت ماهیتشان، دارای قصدی (Intention) هستند؛ معطوف به چیزی هستند و به یک عین مرتبط‌اند. (هوسرل، ۱۳۹۷: ۱۹۰) به عبارت دیگر، ذهن همواره وقتی دربارهٔ مطلبی (شیء) فکر می‌کند و پیش به سوی چیزی دارد، به چیزی هم ملتفت هست. هوسرل این حالت التفات (و متعلق بودن آن) و پیش به سوی چیزی بودن را به عنوان «حیث التفاتی» ذکر می‌کند و در باور او، آگاهی عبارت است از نسبت میان ادراک و متعلق ادراک. هوسرل این دو جهت در تأمل کردن را جنبه‌های نئوماتیک (Noematic) و نئوتیک (Noetic) نسبت التفاتی می‌نامد که به یکدیگر وابسته بوده و همواره تضایفی پایدار بینشان برقرار است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان هیچ لحظهٔ نئوتیکی را بدون لحظهٔ نئوماتیکی در نظر گرفت. (Husserl, 1982, PT:3, CH:6؛ اشمیت، ۱۳۷۵ ب: ۳۶)

از منظر هوسرل هنگامی که به ابژه‌ای التفات داریم، معنایی از آن در آگاهی روی می‌دهد (روی داده می‌شود) که به آن «Noema» و به کیفیت روی آوردی آن (دادگی‌اش) «Noesis» گفته می‌شود (راثی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴؛ نجات غلامی، ۱۳۹۸: ۳۳) و براین عقیده است که در دادگی مشاهده می‌کنیم که عین در شناخت تقویم می‌شود (هوسرل، ۱۳۹۷: ۱۱۵-۱۱۶) و می‌نویسد: عین جزء حقیقتاً انضمامی پدیده نیست؛ در زمانمندی‌اش چیزی دارد که به هیچ وجه نمی‌تواند در پدیده یافت شود یا به پدیده تحویل یابد؛ با وجود این، درون پدیده متقوم می‌شود، در آنجا عرضه می‌شود و بدهاها به مثابه موجود در آنجا داده می‌شود (همان، ۱۰۴) و اذعان می‌کند که هر مرحله ادراک با قسمت ممتدی از عین زمانی، نسبت قصدی دارد که می‌توان از طریق آگاهی قصدیتی، گذشته و حال و آینده را ادراک نمود. (حسن‌پور، ۱۳۹۲: ۸۶-۸۷)

به عبارت دیگر، هوسرل همچنان که در اندیشه دستیابی متأملانه به ابژه‌ها و اعیان است و سازوکاری برای آن تعبیه می‌کند، به این امر می‌پردازد که چگونه پدیده‌ها در زمان عینی و زمان آگاهی ذهنی متقوم می‌شوند؛ به تعبیری چگونه ابژه‌ها در افقی از آگاهی زمانمند می‌شوند.

صورت‌بندی تحلیل زمانمندی سازه آگاهی هوسرل، متناسب با روی آوردها و التفات‌هایی است که در بستری از زمان در آگاهی شکل می‌گیرند؛ بدین سان که هوسرل زمان حال و اکنون را به عنوان هسته اصلی و مرکز محوری زمان آگاهی با عنوان «Primordial Imperssion» (انطباع اولیه یا تأثیر اولیه) معرفی می‌کند. «اکنون» نقطه جهت‌گیری و نقطه مرجع تجربه‌های زمانی است و در نسبت با اکنون است که رویدادها به عنوان گذشته و آینده در افق زمانمند آگاهی پس‌یازی (Retention) و پیش‌یازی (Protention) نمودار می‌شوند؛ به این ترتیب که هوسرل از آن نحوه دادگی‌ها و التفات‌هایی که در زمان حال در انتظار روی آوردی و آشکارگی‌شان در آینده است، با عنوان «پیش‌یازی» و از دادگی‌ها و التفات‌هایی که اکنون از سر گذشته و به گذشته پیوسته است و می‌توان در این گذشته، حال حاضر سپری شده را یافت، با عنوان

«پس یازی یا نگهداشت» یاد می‌کند و قائل به این امر است که می‌توان در هر نگهداشتی، نگهداشتی آنی داشت؛ زیرا داده‌های زمان حال به صورت متوالی به گذشته می‌پیوندند و از کنار هم قرار گرفتن مجموعه‌ای از این نگهداشت‌ها، زنجیره‌ای پدید می‌آید که به مثابه یک انباشتگی از داده‌ها و روی‌آوردگی‌های گذشته است. زنجیره‌ای که با حال حاضر پیوند دارد و در افق آگاهی تقویم شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان با یادآوری آنچه در گذشته روی داده، آن را در برابر خود دوباره حاضر ساخت و کشف کرد. (رائی، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۰؛ نجات غلامی، ۱۳۹۸: ۳۹۳-۳۹۴؛ حسن‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰۳، ۱۳۳).

۲. سطوح معنایی داستان همراهی خضرو موسی

از جمله مبانی فهم قرآن آن است، که قرآن دارای مراتب گوناگون معنایی است و نمی‌توان آیات قرآن را تنها در یک سطح و مرتبه خاص محدود کرد و در یک معنای معین نگریست. (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۷/۱، ۲۹) عمق معانی آیات به گونه‌ای است که هر آیه چندین وجه معنایی دارد؛ معنا همچون ظاهر سطحی، باطن عمیقی را در خود دارد. (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/۳۶۷؛ سیوطی، ۱۳۶۳: ۳۶/۴، ۱۹۲-۱۹۴) متن قسمتی از سخنان خود را آشکار و قسمتی را ناگفته و پنهان می‌گذارد. فهم و فعلیت بخشیدن به آن، رعایت ضوابط و روشی صحیح را می‌طلبد که سبب به خوانش درآمدن معنای پنهان در معنای آشکار می‌شود (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۲۴)؛ هرچند هرگز نمی‌توان به فهم کاملی از معنای نهایی نهفته در متن دست یافت، می‌توان بدان نزدیک شد. (Grondin, 1994: 56-59).

سطوح معنایی‌ای که متن مقدس در داستان همراهی خضرو موسی به بیان آن می‌پردازد، در وهله نخست، معنای آشکار و ظاهری متن است.

۱-۲. بیان معنای آشکار متن

از جمله واقعیات و حقایق قرآنی‌ای که متن قرآنی بدان اشاره دارد، نحوه دیدار و همراهی خضرو موسی در آیات ۶۵-۸۲ سوره کهف است.

در این همراهی واقعیاتی توسط خضر رقم می خورد و از این رهگذر، پدیدارهایی برای موسی آشکار شده، در پایان این همراهی، خضر از حقیقت این واقعیات پرده برمی دارد و به تأویل افعال خویش می پردازد. (کَهف / ۸۰-۸۲)

آنچه در این همراهی خود را می نماید و آشکارا بر شخص موسی پدیدار می شود، کنش و رفتارهایی است که از خضر سرمی زند و موسی در مواجهه با آن کنش ها و نحوه آشکارگی شان (بودگی شان) واکنش نشان می دهد. (کَهف / ۷۱، ۷۴، ۷۶) واکنشی که محصول برخورد ذهنیت موسی است با آنچه به عینیت در کنش های خضر می بیند و معنایی است که از این عینیت ها و واقعیت ها در ذهن او شکل می گیرد و او آن را بعد از هر برخورد خضر بازگو می کند.

خضر کشتی را سوراخ می کند (کَهف / ۷۱)، جوانی را می کشد (کَهف / ۷۴) و دیواری را بدون دستمزد تعمیر می کند. (کَهف / ۷۶) معنایی که در مقابل این کنش ها در ذهنیت موسی نقش می بندد، این است که خضر با شکستن کشتی اهل آن را غرق می کند و شخصی را بی گناه کشته است و روا است که برای تعمیر دیوار اجرتی بگیرد؛ چراکه به استناد سیاق آیات، آن دو گرسنه اند و موسی با خود فکر می کند که خضر با تعمیر دیوار دستمزد می گیرد تا بتوانند سد جوع کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۸)

و زمانی که مفارقت بین آن دو اتفاق می افتد، خضر از حقیقت واقعیات روی داده، پرده برمی دارد و تأویل کنش ها را مطرح می سازد (کَهف / ۷۸) و موسی را آگاه می سازد که علت کنش های او این بوده است که پادشاه غاصب کشتی های بی نقص را می ستانده و صاحب آن کشتی، فرد فقیری بوده و خضر با این کار خواسته است که کشتی به دست پادشاه غاصب نیفتد و مرد فقیر بتواند باز هم از طریق کشتی، روزی خانواده خویش را تأمین کند. (کَهف / ۸۰) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۴۸۲) حقیقت کشتن پسر نیز این است که فرزند نام پرده می خواسته است که پدر و مادر را با طغیان و کفر خود ارهاق کند؛ یعنی طاغی و کافر کند، نه اینکه به آن ها تکلیف کند که طاغی و کافر شوند. آیه ۸۱ سوره کَهف اشاره به این دارد که ایمان پدر و مادر فرزند، آن قدر نزد خداوند ارزش داشته است،

که اقتضای داشتنِ فرزندی مؤمن و صالح را داشته‌اند که در حقّ آن دو صلّه رحم کند و آنچه در فرزند، اقتضا داشته خلافِ این بوده؛ بنابراین خدا امر فرموده که او را بکشد تا فرزندِ دیگر، بهتر از او و صالح‌تر از او به آن دو بدهد (همان، ۴۸۳) و حقیقتِ تعمیرِ دیوار، وجود گنجی متعلق به دو یتیم در زیر دیوار بوده است؛ به این معنا که چنانچه دیوار بریزد، گنج آشکار شده و از دست می‌رود و اینکه پدر آن دو یتیم، مردی صالح بوده است؛ بنابراین رحمت خدای تعالی سبب ارادهٔ او است به اینکه یتیم‌ها به گنجِ خود برسند و چون محفوظ ماندنِ گنج، بسته به اقامهٔ دیوار روی آن بوده است، لاجرم خضر آن را به پا داشته است. (همان؛ کشف / ۸۲)

این وقایع و حقایق، معنای آشکاری است که متن قرآنی رو به خوانندهٔ خود می‌گشاید و قصدِ متن از معنای آشکار در این همراهی به این امر دلالت دارد که ورای هر واقعیتی، حقیقتی نهفته است؛ به عبارت دیگر افعال سه گانهٔ خضر و ابژه‌های رقم خورده علاوه بر ظاهرشان معنای باطنی دارند؛ اما معنای پنهان و نهفته در سطح زیرین این داستان با بررسی و دریافت معنا از پدیدارهای همراهی خضر و موسی از طریق تحلیل پدیدارشناسانه و رویکرد هرمنوتیکی میسر است. به عبارت دیگر، رابطهٔ معناداری بین ساحت اکنون - ابژه‌ای که در زمان همراهی خضر و موسی رقم می‌خورد - و ساحت گذشته، افق زمانمند آگاهی موسی، برقرار است که سبب به فهم درآمدن معنای پنهان متن، در معنای آشکار آن می‌شود، در ادامه معنای پنهانِ متن بیان می‌شود.

۲-۲. بیان معنای پنهان متن

تاویل متن، آشکار شدن معنای پنهان آن است (احمدی، ۱۳۷۰: ۲/ ۵۵۳) و این معنا در صورتی پذیرفتنی است که با دیگر بخش‌های متن همخوانی داشته باشد. (نیچه و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۱۷) متنی که بخشی از آن، بخش دیگر را همچون پایه و آغازگاهی می‌یابد و در پیوند با آن شناخته می‌شود. (احمدی، ۱۳۷۰: ۱/ ۳۲۸-۳۲۷) معنای پنهان متن در سورهٔ کُف (همراهی خضر و موسی) با خوانش و فراخواندنِ دیگر بخشِ متن قرآنی

(سوره قصص) با روش پدیدارشناسانه، بازخوانی و پدیدار می‌شود و در این سازوکار است که انسجام درونی متن قرآن، هرمنوتیک قصد متن را بر مخاطب آشکار می‌کند.

۲-۱. سازوکار تحلیل پدیدارشناسی همراهی خضر و موسی و تبیین قصد متن

نحوه آشکارگی و مرکز ثقل پدیدار متن قرآنی، ابژه‌های رقم خورده در همراهی خضر و موسی است. ابژه‌هایی که در این متابعت و همراهی بر موسی پدیدار می‌شود، اعمال سه گانه خضر است. (کهف / ۷۱، ۷۴، ۷۶) بسترو قلمرو پدیدارشناسی همراهی خضر و موسی، در گام اول با کاهش پدیده شناختی^۱ همراه است؛ به عبارت دیگر با به تعلیق درآوردن جهان طبیعی و ابژه‌های آن، امکان شناخت و قابلیت دسترسی به ابژه‌ها در بستر آگاهی موسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. (بنگرید به: هوسرل، ۱۳۹۷: ۷۴، ۷۸) آگاهی همواره از چیزی است و پیش به سوی چیزی دارد؛ نسبت میان ادراک و متعلق ادراک جنبه‌های نئوماتیک (Noematic) و نئوتیک (Noetic) نسبت‌های التفاتی ذهن است. (بنگرید به: هوسرل، ۱۳۹۷: ۱۱۵-۱۱۶؛ اشمیت، ۱۳۷۵: ۳۶: ۳، PT: 3, Husserl, 1982).

التفات ذهنی موسی در برخورد با این ابژه‌ها؛ یعنی سوراخ کردن کشتی، کشتن پسر و تعمیر دیوار بدون مزد و اجرت، نخست معناهایی را به ذهن او متبادر می‌سازد: خضر قصد شکستن کشتی و غرق کردن مسافران آن را دارد، نفس محترمی را که کسی را نکشته، بی‌گناه کشته است و روا است که برای تعمیر دیوار، مزد و اجرتی بگیرد. این معناها نئوماهایی (Noema) است که در ذهن موسی در برخورد با کنش‌های خضر شکل می‌گیرد؛ اما آنچه نئوسیس (Noesis) کیفیت روی آوردی و دادگی متعلق‌های آگاهی ذهن موسی آن را به نگهداشت‌ها و پس‌یازی‌های (Retention) متقوم شده آگاهی‌اش ارجاع می‌دهد این است که زمانی خود او در نوزادی در قایق کوچکی به دریای نیل سپرده شده (قصص / ۷)، در جوانی فردی قبطی را کشته (قصص / ۱۵) و در برهه‌ای از زمان بدون

1. Reduction.

دستمزد و اجرت به سقاییت گوسفندان دختران شعیب پرداخته است. (قصص / ۲۳)

ابژه‌هایی که در زمان حال و اکنون توسط خضر رقم خورده است، نقطه جهت گیری و نقطه مرجع تجربه های زمانی است و در نسبت با اکنون است که داده ها و روی آوردگی های گذشته موسی که با حال حاضرش پیوند دارد و در افق زمانمند آگاهی اش متقوم شده است و موسی می تواند با یادآوری آنچه در گذشته روی داده است آن را در برابر خود حاضر سازد و کشف کند. به بیان دیگر، موسی در مواجهه با اعمال سه گانه خضر که در زمان حال و اکنون همراهی شان رقم می خورد، می تواند کنش های گذشته زندگی خود را متناظر با اعمال خضر، در نگهداشت ها و پس یازی های افق زمانمند آگاهی اش باز یابد و به یاد آورد و دریابد که در ظاهر آن کنش ها نیز باطنی وجود داشته است.

آنچه در افق زمانمند آگاهی موسی در پس یازی ها و نگه داشت های او متقوم شده، این است:

او در نوزادی در قایق و در دریا گذاشته شده است. اگرچه در ظاهر گذاشتن نوزاد در قایق و به دریا نهادن او صورت هلاکت دارد، در باطن رهایی او از کشته شدن بوده و او نجات یافته است (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۷) و اکنون در همراهی خضر، سوراخ کردن کشتی توسط خضر در ظاهر هلاکت؛ اما در باطن نجات از دست غاصب است. (همان، ۳۸۱)

و اما هنگامی که خضر جوانی را کشت، متناظر با آن در نگهداشت های آگاهی موسی این امر متقوم بوده است:

در جوانی برای دفاع از مردی اسرائیلی و پایان دادن به دعوا به دفع مردی قبطی پرداخته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۲۴-۲۳) موسی یک مشت به مرد قبطی زد و او هم مُرد. (همان، ۲۳-۲۴ / ۱۶) او قصد کشتن نداشت؛ اما به هر رو کسی کشته شده بود و برای او چون روز روشن بود که فرعونیان خون خواهی خواهند کرد. راهی نیز برای گریز از قصاص نمی دید و فرعونیان فهمیده بودند که کار اوست. کاری که بی گمان زنگ خطری برای فرعونیان بود و نشانی از شورش و سرکشی اسرائیلیان در خود داشت؛ از این رو چیزی نبود که فرعونیان آن را دست کم بگیرند و به سادگی از آن بگذرند؛ چرا که اگر تنها یک

آدم‌کشی ساده می‌بود، فرعون و درباریان و بزرگان را اندیشناک نمی‌ساخت تا گرد هم نشینند و برای چاره‌کار رازینی کنند و برکشتن موسی هم‌رای شوند. (محمد بیومی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۶۷) موسی متوجه شد مشتی که به مرد قبطی زده، او را در معرض هلاکت قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۲۳-۲۴)؛ پس از شهر بیرون رفت و درحالی که ترسان و نگران پشت سربود، گفت پروردگارا مرا از شر مردم ستمکار نجات بده. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۲۸) موسی در ظاهر به علت ترس گریخت؛ اما در معنا و باطن برای نجات از فرعون و عمل او بود، که آن را دوست نمی‌داشت، گریخت. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۸۵)

ازاین‌رو خضر کشتن پسر را به موسی نشان داد و موسی کشتن پسر را بر او انکار کرد و کشتن مرد قبطی را متذکر نگشت. خضر به او گفت: «مَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي» (کهف / ۸۲)؛ «من آن کار را از جانب خود نکردم» و این‌گونه او را بر مرتبه خویش آگاه ساخت. (همان)

پس موسی به شهر مدین آمد و آن دو دختر را یافت و برایشان بدون هیچ‌مزدی آب کشید و سپس به سایه الهی روی آورد و گفت: «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ»؛ «پروردگارا من به آنچه از خیر به سویم نازل کرده‌ای محتاجم» (قصص / ۲۴)؛ پس عین عملش را که آب کشیدن بود، عین خیری که خداوند بر او نازل کرد، قرار داد و خویش را به فقیرِ الهی که نزد اوست، توصیف کرد؛ بنابراین وقتی خضر برپا داشتن دیوار را بدون هیچ‌مزدی ارائه داد و موسی او را برای آن کار نکوهش کرد، خضر به او آب کشیدنش را بدون هیچ‌مزدی یادآوری کرد. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۳۸۷؛ نووی جاوی، ۱۴۱۷: ۱/ ۶۵۷) گرچه موسی در ظاهر، گرسنه بود و بدون دست‌مزد سقایتی را انجام داد، در باطن و در عوض آن شعیب او را دعوت کرد که مزد آب کشیدنش را بدهد و علاوه بر این خداوند رزق ده سال او را تأمین کرد و همسری به او داد که مایه سکونت و آرامش خاطرش باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۳۵)

با کنار هم قرار دادن افق معنایی متن، در زمان اکنون همراهی در سوره کهف و زمان گذشته موسی در سوره قصص، بخشی از متن، بخش دیگر آن را تأیید کرده و این انسجام

و پیوستگی درونی متن قرآنی، «قصد متن» را این گونه بازگویی کند که ابژه‌های رقم خورده در هر دو بخش متن قرآنی (سوره کُهِف و قصص) علاوه بر ظاهر از باطنی عمیق برخوردار بوده‌اند و این مفهوم در هر دو سطح معنای آشکار و پنهان متن قرآنی مطرح است و این، نشان از هم‌بستگی و انسجام درونی سطوح معنایی آن دارد و بیانگر این است که قصد متن در لایه‌های آشکار و پنهان متن در یک راستا است.

گذشته			حال	
باطن	ظاهر	ابژه	ظاهر	باطن
رهایی او از کشته شدن توسط فرعون و نجات او	هلاکت نوزاد به دریا نهاده شده	گذاشتن موسی در قایقی در دریا	سوراخ کردن کشتی	کشتی از شکستن کشتی و غرق کردن اهل آن می‌کردند و نجات آن از دست پادشاهی که در راهشان بود؛ زیرا پادشاه همه کشتی‌های سالم را به غصب می‌گرفت.
نجات از فرعون، و عمل او را دوست نداشت و گریخت.	موسی ترسید و فرار کرد	کشتن مرد قبطی	کشتن جوان	چنانچه پسر بخواهد پدر و مادر مؤمن را به طغیان و انکار بی‌گناه کشته دچار کند، پروردگار در

					عوض فرزندی پاکیزه‌ترو مهربان‌تر از او به آنان عوض می‌دهد.
دیوار از دو پسر یتیم و گنجی از مال ایشان زیر آن بود و پدرشان مردی شایسته بود. پروردگار خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند.	روا بوده برای این کار دستمزد و اجرتی می‌گرفته تا سدّ جوع کنند.	تعمیر دیوار	سقایت گوسفندان	موسی گرسنه و خسته بدون دستمزد آب کشیدنش سقایت را انجام می‌دهد و از پروردگار می‌خواهد: ﴿رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتُ إِلَيْكَ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ (قصص / ۲۴)	سبب شد شعیب مزد آب کشیدنش را به او بدهد و علاوه بر این خداوند رزق ده سال او را تأمین کرد و همسری به او داد که مایه سکونت و آرامش خاطرش باشد.
نوئما و معناهایی که درابتدا در ذهن موسی نقش می‌بسته.	ابژه‌های زمان حال در سازه آگاهی انطباق اولیه	نوئسیس و متعلقاتی آگاهی او ابژه‌هایی که متناظر با ابژه‌های همراهی در افق زمانمند آگاهی موسی متقوم شده بوده. پس‌یازی و نگهداشت‌ها	نوئسیس و متعلقاتی آگاهی او آگاهی‌های		

نکات منتج شده از سازوکار پدیدارشناسی و قصد متن مورد مطالعه، از این قرار است:

۱. سطوح معنایی آشکار و پنهان متن قرآنی، هردو، برای امر دلالت دارد که هر کنش علاوه بر ظاهر، باطنی عمیق دارد که از حقیقت آن واقعیات پرده برمی دارد و نمی توان نسبت به آن کنش ها دیدی سطحی و نگاه ساده انگارانه ای داشت؛ بلکه باید با دید حقیقت جو یانه به آن ها نگرست؛

۲. معنای پنهان متن که در ذیل این داستان ذکر شده، به این امر اشاره دارد که وقایع روی داده به وسیله خضر، یگانه مسیر برای بازیابی نگهداشت ها و پس یازی های موسی است. این وقایع به عنوان رابط و پلی است که زمان حال همراهی را به گذشته موسی پیوند می دهد و از طریق این واقعیات، می توان رسوبات و ته نشین های ذهنی موسی را که در آگاهی او متقوم شده اند، آشکار کرد؛

۳. واقعیاتی که در اعمال خضر اتفاق افتاد و کنش های خضر در زمان حال، همه واقعیت هایی بودند که از حقیقتی پرده برمی داشتند؛ چنان که در گذشته، کنش های موسی واقعیت داشتند؛ هر چند که خود او در آن زمان آگاهی نداشت که این واقعیات ها از حقایقی پرده برمی دارند و با رفتار و کنش های خضر در رفت و برگشت های ذهنی موسی و بازتاب او به گذشته اش و داده هایی که در زمان آگاهی او بایگانی شده بودند، این امر را روشن می ساخت. به عبارت دیگر موسی با مراجعه به افق زمانمند آگاهی اش و آنچه او در گذشته تجربه کرده بود، شواهد عینی را مورد بررسی قرار دهد. اینکه در ظاهر گذشته او باطنی وجود داشته که از حقیقتی پرده برمی داشته بدون اینکه خود موسی به این امر آگاه باشد. تمام این ظواهر تجربی زیسته موسی زمینه رهایی و رشد و بالندگی موسی را فراهم نموده تا بتواند از متن جامعه خود چه در زمانی که نوزاد بود و پسران را می کشتند، چه در زمانی که به علت کشته شدن مرد قبلی ترک شهر و دیار خود کند، در امان ماند و تمام این مصائب و سختی ها را به دوش بکشد تا زمینه رسالت او فراهم گردد؛

۴. اکنون که فرصت همراهی با خضر که یکی از بندگان شایسته خداوند است، برای موسی فراهم شده، به خواست الهی موسی در مسیری قرار می گیرد که به نوعی بتواند،

گذشته محفوظ در ذهن و آگاهی خویش را مرور کند و با مراجعه و بازتاب‌های او از زمان حال و عینی که اتفاق می‌افتد، به حقایق و روشننگری‌های زمان خود دست یابد و این فرصت مناسبی است که در این رفت و برگشت‌ها با خویشتن خویش، به مسائل و رخداد‌های زندگی و تجربه زیسته پردازد که چگونه خدای سبحان وی را به مسیری هدایت نمود و پیامبری نائل شد.

نتیجه

فهم پدیدارهای داستان همراهی خضر و موسی سبب به خوانش درآمدن معنای پنهان در معنای آشکار آن می‌شود. معنای پنهان متن، معنایی است که در جریان فهم پدیدارها و ابژه‌های داستان همراهی و ارتباطشان به گذشته زمانمند آگاهی موسی بر ساخته می‌شود. فحوا و محتوای معنای پنهان متن نیز با معنای آشکار آن، وفاق و سازگاری داشته؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: سطوح معنایی قرآن از انسجام درونی در معنای آشکار و پنهان برخوردارند. پارادایمی که متن قرآنی در این سطوح معنایی ارائه می‌دهد، به این امر دلالت دارد که در ظاهر هر ابژه‌ای معنایی نهفته است یا در ورای هر واقعیتی، حقیقتی پنهان است؛ به عبارت دیگر هر ابژه‌ای علاوه بر ظاهر باطنی دارد.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آزاد، علی‌رضا و جهانگیر مسعودی، «بررسی تطبیقی مبانی مشترک تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک»، *اندیشه نوین دینی*، سال ۶، شماره ۲۳، زمستان ۱۳۸۹ ش، ص ۹-۳۸.
۳. آلن، داگلاس، «پدیدارشناسی دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، *فرهنگ (ویژه فلسفه)*، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۷۱ ش، ص ۳۳-۶۷.
۴. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *مجموعه فتاوی*، تحقیق مروان کجک، دار الکلمه الطیبه، مصر، ۱۴۱۶ ق.
۵. ابن عربی، محی‌الدین، *فصوص‌الحکم*، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، مولی تهران، ۱۳۸۶ ش.

۶. ابوزید، نصر حامد. *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۷. احمدی، بابک. *ساختار و تأویل متن*، مرکز، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۸. اشمیت، ریچارد، «تأویل پدیدارشناختی؛ تأویل استعلایی- پدیدارشناختی هوسرل»، ترجمه ضیاء موحد، *فصلنامه فرهنگ*، شماره مسلسل ۱۸، تابستان ۱۳۷۵ ش (ب)، ص ۲۷-۳۷.
۹. اشمیت، ریچارد، «سرآغاز پدیدارشناسی»، ترجمه شهرام پازوکی، *فصلنامه فرهنگ فلسفه*، شماره مسلسل ۱۸، تابستان ۱۳۷۵ ش (الف)، ص ۹-۲۶.
۱۰. اعرابی، سید محمد و حسن بودلایی، «استراتژی تحقیق پدیدارشناسی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۱۷، شماره ۶۸، پاییز ۱۳۹۰ ش، ص ۳۱-۵۸.
۱۱. اکو، امبرتو، *تفسیر و بیش‌تفسیر جهان: تاریخ، متن*، ترجمه آرش جمشیدپور، شب خیز، بی‌جا، بی‌تا.
۱۲. اکو، امبرتو، *گل سرخ یا هرنام دیگر*، ترجمه مجتبی ویسی، اختران، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. امامی سیگارودی، عبدالحسین و دیگران، «روش‌شناسی تحقیق کیفی: پدیدارشناسی»، *پرستاری و مامایی جامع‌نگر*، سال ۲۲، شماره ۶۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش، ص ۵۶-۶۳.
۱۴. ایازی، سید محمد علی، «تفسیر و هرمنوتیک؛ پژوهشی مقایسه‌ای میان تفسیر قرآن و دانش تفسیر کتاب مقدس»، *صحیفه مبین*، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۸-۳۹.
۱۵. بلخاری، حسن، «قرآن، تأویل و هرمنوتیک» بخش اول، *کیهان هوایی*، ۸ بهمن ۱۳۷۶ ش، ص ۹-۲۱.
۱۶. بیات، عبدالرسول و دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. پروری، پیمان، «گذر از فلسفه به روش‌شناسی؛ خوانشی نواز روش پدیدارشناسی»، *عیار پژوهش در علوم انسانی*، سال ۷، شماره اول پیاپی ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش، ص ۴۹-۶۶.
۱۸. توسلی، غلام عباس، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، سمت، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۹. جمادی، سیاوش، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر*، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. حسن پور، علیرضا، *آگاهی از زمان در پدیدارشناسی هوسرل*، علم، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۲۱. حسینی شاه‌رودی، سید مرتضی و علی زنگویی، «مقایسه مهم‌ترین دستاوردهای هرمنوتیک با سنت تفسیری»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۹، شماره اول پیاپی ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش، ص ۷۹-۱۰۸.
۲۲. خاتمی، محمود، «پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها»، *قبسات*، شماره ۲۷، بهار ۱۳۸۲ ش،

ص ۹۳-۱۰۴.

۲۳. دارتیک، آندره، *پدیدارشناسی چیست*، ترجمه محمود نوالی، سمت، تهران، ۱۳۷۳ش.
۲۴. دیلتای، ویلهلم، *دانش هرمنوتیک و مطالعه تاریخ*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ققنوس، تهران، ۱۳۹۱ش.
۲۵. راثی، فاطمه، «زمان اندیشی درونی از دیدگاه هوسرل»، *جستارهای فلسفی*، شماره ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش، ص ۶۳-۹۰.
۲۶. رشیدیان، عبدالکریم، *هوسرل در متن آثارش*، نی، تهران، ۱۳۸۴ش.
۲۷. ریبا، توماس، «پدیده شناسی دین (۱): خاستگاه، ماهیت و آینده پدیده شناسی دین»، ترجمه ابوالفضل مسلمی، *نشریه کتاب ماه دین*، شماره ۱۵۸، آذر ۱۳۸۹ش، ص ۱۰-۲۸.
۲۸. سعیدی روشن، محمدباقر و دیگران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم، ۱۳۸۹ش.
۲۹. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، شریف الرضی، قم، ۱۳۶۳ش.
۳۰. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۴ش.
۳۱. طباطبایی، سید محمدحسین، *قرآن در اسلام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ش.
۳۲. فتحی، بشارت، «پدیدارشناسی به منزله روش پژوهش کیفی»، *اطلاع شناسی*، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان ۱۳۸۴ش، ص ۱۵۷-۱۶۸.
۳۳. فرامرز قزاملکی، احد، *روش شناسی مطالعات دینی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۵ش.
۳۴. محمد بیومی، مهران، *بررسی تاریخی قصص قرآن*، ترجمه سید محمد راستگو، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ش.
۳۵. مشکانی، عبدالحسین و دیگران، «تحلیل قرآنی نظریه پدیدارشناسی شوتس»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۹ش، ص ۱۵۳-۱۷۶.
۳۶. معرفت، محمدهادی، *ترجمه التمهید فی علوم القرآن*، ترجمه ابو محمد وکیلی، سازمان تبلیغات اسلامی، بی جا، ۱۳۷۴ش.
۳۷. معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه خیاط و نصیری، موسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۷۹ش.
۳۸. معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، موسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۸۱ش.
۳۹. نجات غلامی، علی، *آشنایی با پدیدارشناسی*، موسسه فرهنگی - هنری پگاه روزگار نو، تهران، ۱۳۹۸ش.

۴۰. نووی جاوی، محمد بن عمر، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، تحقیق محمد امین صفاوی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۴۱. نیچه، فردریش و دیگران، *هرمنوتیک مدرن: گزینۀ جستارها*، ترجمۀ بابک احمدی و دیگران، مرکز، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۲. هاشم‌زاده، محمدعلی، «کتابشناسی تفاسیر قرن چهارده»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال دوم، شماره ۷ و ۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۵ش، ص ۳۲۴-۳۹۷.
۴۳. هوسرل، ادموند، *ایده پدیدۀ شناسی*، ترجمۀ عبدالکریم رشیدیان، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۷ش.

1. Bleeker, C. Jouco, *The Phenomenological Method*, Numen6 (Fasc. 2), 1959, p96-777.
2. Eco, Umberto, "Interpretation and History" in *Interpretation and overinterpretation*, ED. Stefan Collini, Cambridge, England: Cambridge University Press, 1992 (a), P 23-44.
3. Eco, Umberto, "Over- interpreting Text", Cited in *Interpretation and Over- Interpretation*, ED, Stefan Collini, Cambridge: Cambridge University Press, 1992(b), P 45-66.
4. Gadamer, Georgia Warnke, *Truth and Method*, Continuum, New YORK, 1994.
5. Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, 1994.
6. Husserl, Edmund, *The paris lectures*, trans, Peter koestenbaum, With an Intro-Ductory Essay the Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1964, PXxvii
7. Husserl, Edmund, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*, trans, F. Keresten, The Hague: Nijhoff, 1982.
8. Kristensen, William Brede, **The meaning of Religion**, TR. John B. Carman. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
9. Sharpe, Eric. J, **Comparative Religion**, A History, Illioisc, Opc Court, 1986.

بررسی تأثیر دل‌بستگی ایمن در شکل‌گیری هوش هیجانی و انس دینی کودکان در سنین ۱-۳ سالگی، از دیدگاه آموزه‌های دینی و روان‌شناسی

علی محمدی آشنانی^۱ - ربابه عزیزی^۲

چکیده

دل‌بستگی، پیوند عاطفی عمیقی است که بین هریک از ما و افراد خاصی برقرار می‌شود. از منظر روان‌شناسان، دل‌بستگی ایمن در سنین ۱-۳ سالگی بین فرزند و والدین، نقش مهمی در رشد و پرورش عاطفی، افزایش هوش و الگوگیری دینی فرزند از والدین دارد. در آموزه‌های دینی نیز گفتار و رفتار مودت‌آمیز در خانواده، مورد تأکید قرار گرفته است.

این جستار به روش توصیفی-تحلیلی از نوع هم‌بستگی و به صورت تطبیقی انجام یافته است. هدف جستار واکاوی نقش سبک‌های دل‌بستگی در پرورش هوش عاطفی، انس دینی و بررسی میزان ارتباط و پیوند دل‌بستگی ایمن با پرورش دینی کودک بوده و یافته‌ها نشان‌دهنده آن است که توجه به نیازهای عاطفی فرزند، مهرورزی و گفتار محبت‌آمیز، موجب شکل‌گیری دل‌بستگی ایمن و افزایش هوش هیجانی شده و والدین را به عنوان قهرمانان زندگی، به الگوی کودک تبدیل می‌کند و رفتار و گفتار دین‌دارانه آنان،

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، رئیس آکادمی علوم قرآن برلین (نویسنده مسئول).
dr.mohammadi.quran@gmail.com

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.
ro.azizi1992@gmail.com

موجب انس دینی کودک با خداوند متعال و گرایش به آموزه‌های دینی می‌شود.
کلیدواژه‌ها: دل بستگی ایمن، هوش هیجانی، نیاز عاطفی کودک، رفتار مهربانانه والدین، آموزه‌های دینی.

مقدمه

رشد کودک، برگرفته از سه اصل پویای بیولوژیک، ژنتیک و ویژگی‌های محیطی است. یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر رشد روانی و اجتماعی، روابط والدین و کودکان است که از اهمیت بالایی در زندگی کودک برخوردار است؛ چنان‌که کیفیت این روابط در سال‌های اولیه کودکی، اساس رشد شناختی، اجتماعی و هیجانی آینده را پایه‌گذاری می‌کند. (Argyle:2000) درحقیقت مراقبت عاطفی مادر از نوزاد موجب می‌شود که جهان از این طریق برای کودک به نمایش درآید. تجارب اولیه در ذهن کودک به صورت چهارچوبی عمل می‌کند که با آن، نوزاد می‌تواند وقایع را پیش‌بینی کند. کودک نوپایی که از مراقب خود مراقبت عاطفی دریافت می‌کند، احساس «دوست داشتنی بودن» کرده و از دیگران انتظار دارد که به عنوان فردی شایسته به او توجه کنند. (ریچتر، ۲۰۰۴) پژوهش‌ها نشان می‌دهد که سه نوع دل بستگی می‌تواند بین مادر و کودک شکل گیرد: ۱. دل بستگی ایمن؛ ۲. دل بستگی ناایمن اجتنابی؛ ۳. دل بستگی ناایمن دوسوگر؛ شکل‌گیری دل بستگی ایمن توسط والدین در کودک، موجب رشد هوش هیجانی صحیح می‌شود که خود، هم‌بستگی بالایی با هوش معنوی کودک در بزرگسالی دارد. (اخوت، ۱۳۹۵: ۱۵۷؛ خوانین‌زاده و همکاران، ۱۳۸۴: ۲۲۷-۲۴۷؛ Kirkpatrick, 1998: 961-973; Kirkpatrick, 1994: 239-256; Granqvist, 1998: 253-254.)

براین اساس، می‌توان دوران طفولیت را مرحله انس دینی نام نهاد؛ چون دل بستگی ایمن، زمینه‌های شکل‌گیری بهتریایمان دینی در کودک را فراهم می‌آورد.

نوزاد متولدشده در آغاز تولد با رفتار غریزی‌ای که از خود نشان می‌دهد، نیازمندی خود را به دیگری بدون هیچ یادگیری‌ای بیان می‌کند. بدون شک، مادر اولین و بهترین فردی است که با محبت و از روی علاقه، نیازهای کودک خود را برطرف می‌کند و این‌گونه است که اولین پایه مأنوس شدن در کودک شکل می‌گیرد. (قائمی، ۱۳۷۳: ۱۳۵) براساس

پژوهش‌های روان‌شناختی، دل‌بستگی فرزند به والدین نه فقط به علت نیازهای جسمی، بلکه بیشتر به علت نیازهای عاطفی است و به این صورت، محبت بی‌دریغ آنان، موجب دل‌بستگی ایمن و انس عاطفی بین والد - فرزند می‌شود. (اخوت و فیاض، ۱۳۹۵).

ایجاد رابطه دل‌بستگی امن در نوع نگرش فرزند به جهان هستی و مبدأ آن، بسیار مؤثر است. برابر روایات ائمه علیهم‌السلام رابطه والدین با طفل در نظر او مانند رابطه با خداوند روزی دهنده است: «بَرُّوْا وَاَوْلَادَكُمْ وَاَحْسِنُوْا اِلَيْهِمْ فَاتَّيْتُهُمْ يَطْمَئِنُّوْنَ اَنْكُمْ تَرْزُقُوْنَهُمْ؛ با فرزندان خود خوش رفتاری نمایید و به آن‌ها احسان کنید؛ چون آن‌ها گمان می‌کنند که شما روزی آن‌ها را می‌دهید». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۱ / ۷۷) براین اساس دل‌بستگی ایمن، نگرش بهتری برای انس دینی ایجاد می‌کند و دل‌بستگی نایمن در مخدوش‌سازی رابطه انسان با خداوند نقش دارد: «الَّذِيْنَ خَسِرُوْا اَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ»؛ «کسانی که سرمایه وجود خود را از دست داده‌اند، ایمان نمی‌آورند». (انعام / ۲۰).

برابرمتون دینی، نوزاد فطرتی خدایی دارد: «كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُولَدُ عَلٰى الْفِطْرَةِ وَاِنَّمَا اُبُوَاهُ يَهُودَانِهٖ وَاِنَّمَا يَنْصَرَانِهٖ وَاِنَّمَا يُمَجَّسَانِهٖ»؛ «هر نوزادی براساس فطرت الهی به دنیا می‌آید و این پدر و مادرش هستند که او را یهودی، مسیحی و یا مجوسی می‌کنند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶ / ۱۲) و اگر والدین فرزند را در جهت خداشناسی، پاکی، نور، بندگی و... هدایت کنند، انس عاطفی کودک به انس دینی تبدیل شده و خواست‌ها، علایق، اندیشه و رفتارهای دینی والدین، الگوی کودک می‌شود.

پیشینه

کاوش در پیشینه بحث نشان می‌دهد که نتیجه مقاله «هوش هیجانی و سبک‌های دل‌بستگی» نوشته آزادی (۱۳۸۹) آن است که در هر دو جنس، زن و مرد، هوش هیجانی با سبک دل‌بستگی ایمن رابطه مثبت و با سبک دل‌بستگی اجتنابی، رابطه منفی دارد. همچنین مقاله «کیفیت ارتباط والد - فرزند پیش شرط تربیت دینی فرزندان» به قلم صادقی و مظاهری که به بررسی سبک دل‌بستگی ۳۷۴ دانشجو پرداخته، ارتباط والد -

فرزند در دوران کودکی را با توجه به نظریه‌های روابط موضوعی، دل‌بستگی و یادگیری اجتماعی، معنادار و مؤثر دانسته است. مطالعات متعدد دیگر در همین زمینه، نتایج مشابهی را نشان داده که میزان تشابه اعتقادات دینی در والدین و فرزندان به نوع ارتباط والد - فرزند برمی‌گردد و براین اساس، هرچه نزدیکی این ارتباط قوی‌تر باشد، پذیرش آموزش‌ها و اعتقادات دینی فرزندان و همسانی آن با اعتقادات والدین بیشتر است. (هوج، پتریلو و اسمیت، ۱۹۸۲) هانزبرگر (۱۹۸۵) نیز در گزارش خود نتیجه گرفته است که والدین در صورت داشتن ارتباط درست و مؤثر، بهترین پیش‌بینی‌کننده نگرش‌های دینی فرزندان‌شان هستند. همچنین آلپورت، گیلسپای و یانگ (Argyle: 2000) در مطالعه‌ای که نمونه آن شامل دوسوم دانش‌آموزان هاروارد و رادکلیفیل بوده است، درباره منابع اثرپذیری تربیت دینی دانش‌آموزان نشان داده‌اند که ۶۷٪ از کل نمونه، روش کسب آموزش دینی خود را از والدین گرفته‌اند. در زمینه انس دینی باید یادآور شد که علی‌قائمی، موضوع انس دینی را در کتاب **خانواده و مسائل عاطفی کودکان** در طیفی با عنوان مراحل پنج‌گانه رشد بیان کرده؛ ولی به بیان روش‌های تربیت نپرداخته است. احمدرضا اخوت و فاطمه فیاض نیز در کتاب **اصول و مهارت‌های تربیت کودک ۲-۷ سال** به نقش دل‌بستگی در تربیت دینی اشاره کرده‌اند.

مقالات پیش‌گفته به رابطه هوش هیجانی و سبک‌های دل‌بستگی، ارتباط والد - فرزند، نقش دل‌بستگی ایمن در اعتقادات مذهبی دانشجویان و دانش‌آموزان پرداخته است؛ ولی مقاله حاضر، براساس آموزه‌های قرآن کریم، روایات و به صورت تطبیقی با روان‌شناسی، به واکاوی نقش سبک‌های دل‌بستگی کودکان ۱-۳ سال در پرورش هوش عاطفی و نقش آن در انس دینی و بررسی هم‌بستگی دل‌بستگی ایمن با پرورش دینی کودک می‌پردازد.

۱. شناخت مفاهیم بنیادین تحقیق

آگاهی از مفهوم و تعریف دل‌بستگی، تربیت هوش عاطفی - هیجانی و تربیت دینی،

ضروری است.

۱-۱. دل‌بستگی

منظور از دل‌بستگی «پیوند عاطفی عمیقی است که هریک از ما با افراد خاص در زندگی خود برقرار می‌کنیم؛ به گونه‌ای که این پیوند موجب می‌شود تا هنگام تعامل با آن‌ها احساس نشاط، شادابی و امنیت نماییم و به هنگام روبه‌رو شدن با استرس، به واسطه برخورداری از حمایت آن‌ها، احساس امنیت و آرامش کنیم». (برک، ۱۳۸۹: ۱/۲۷۳) شکل‌گیری دل‌بستگی، ریشه در پیوند عاطفی اولیه کودک به مادر دارد؛ یعنی زمانی که کودک از محبت، نوازش‌ها و لبخندهای مستمر مادر در همان سنین اولیه برخورداری شود، این احساس عمیق در او شکل می‌گیرد که دنیا جای امنی است و می‌توان به دیگران اعتماد کرد و از حمایت آن‌ها برخوردار شد. (Fogel, 2007).

اولین بار، بالبی در تاریخ ۱۹۶۹ نظریه دل‌بستگی^۱ را مطرح ساخت. بنابر نظر بالبی «رابطه کودک با والد به صورت یک رشته علائم فطری آغاز می‌شود و والد را به سمت کودک می‌کشاند. به مرور زمان، پیوند عاطفی صمیمانه‌ای بین آن‌ها پدید می‌آید که توانایی‌های جدید شناختی^۲ و هیجانی^۳ به علاوه مراقبت صمیمانه و پذیرا، از آن حمایت می‌کند» (برک، ۱۳۸۹: ۱/۲۷۴)؛ از این رو پیوند عاطفی نوزاد با مادر از اهمیت شگرفی برخوردار است؛ چنان‌که فروید (۱۹۷۴) آن را مبنای تمامی روابط بعدی می‌داند. به زعم او، وقتی در سنین آغازین زندگی، پیوند عاطفی ژرفی بین مادر و کودک شکل نگیرد، کودک تا پایان عمر در نوعی دلهره و اضطراب پنهان گرفتار می‌شود و روابط خود با دیگران را بر آن اساس تنظیم می‌کند.

1. Attachment.
2. Cognitive.
3. Emotional.

۲-۱. هوش عاطفی - هیجانی

هوش هیجانی؛ یعنی توانایی مهار کردن تمایلات عاطفی و هیجانی خود (مثبت و منفی)، درک خصوصی‌ترین احساسات دیگری، رفتار آرام و سنجیده در روابط انسانی با دیگران (Golman, 1995: 43). به نظر بار-اون، هوش هیجانی دارای پنج مؤلفه مهارت‌های درون فردی، میان فردی، سازگاری، کنترل استرس و خلق عمومی است که مانند بیشتر مهارت‌ها در اثر تعلیم و تربیت رشد می‌کنند. (Golman, 2001).

یکی از مهم‌ترین یادگیری‌های آغازین کودک، در حیطه عاطفی-هیجانی است که خود، موجب شکل‌گیری هوش هیجانی می‌شود. به نظر سالوی، اولین نظریه‌پرداز این موضوع، هوش هیجانی، احساسات را با تفکر و تفکر را با احساس ترکیب می‌کند (۱۹۸۰)، به نقل از رابرت، (۱۳۷۷) و نقش مهمی در زندگی دارد؛ بنابراین پرورش هوش هیجانی به معنای فرایند تدریجی آموزش، یادگیری و توانمندی در کنترل احساسات و هیجانات خود و دیگران در گذر زمان در بعد عاطفی به منظور دستیابی به کمال انسانی و رشد، جذب، انطباق و سازگاری با محیط است.

۳-۱. تربیت دینی

واژه «تربیت» به معنای «پروردن»، «پروراندن»، آداب و اخلاق را به کسی «آموختن»، «اصلاح»، «تدبیر»، «تکمیل»، «تأدیب»، «رشد و نمو کردن» و «تهذیب نمودن» به کار رفته است. لغت‌شناسان، ریشه تربیت را از مصدر «رب» یا از ریشه «ربی» و یا از «ربو» دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۳۰۴؛ فیومی، ۲۱۷: ۱۴۱۴، طریحی، ۱۳۷۵: ۲/۲۱۷) صاحب التحقیق، معتقد است که اصل این ریشه، به معنای برآمدگی از درون و زیاد شدن است. در اصطلاح نیز «تربیت به معنای پرورش استعدادها و نهفته و فرایند ایجاد تغییر تدریجی در گستره زمان، در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری انسان به واسطه عامل انسانی دیگر، به منظور دستیابی به کمال انسانی و شکوفایی استعدادها و آدمی یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهاست». (اعرافی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۸).

واژه «دین» در لغت به معنای جزا، پاداش، اطاعت، فرمان‌برداری و عادت است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷۳/۸) و در معنای اصطلاحی چنان‌که علامه طباطبایی می‌نویسند: «همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۱) ایشان در توضیح این مطلب آورده‌اند: «هرکسی روشی را برای زندگی خود برگزیده و این آیین زندگی او مبتنی بر اعتقاداتی است که خود انتخاب کرده. این آیین زندگی مبتنی بر اعتقادات خاص، همان دین اوست». (همان‌جا).

بدین‌سان با تلفیق تربیت و دین، تربیت دینی عبارت است از: «مجموعه اعمال ارادی و هدف‌دار، به منظور آموزش گزاره‌های معتبریک دین به افراد دیگر، به نحوی که آن افراد در عمل و نظر به آن آموزه‌ها متعهد و پایبند گردند». (داودی، ۱۳۸۸: ۲۶).

از نظر زارعان، تربیت دینی دو معنا دارد: معنای عام و خاص. ۱. معنای عام با تربیت اسلامی مترادف و عبارت است از آموزش و پرورش فرد به گونه‌ای که شخصیت او با شخصیت مطلوب قرآنی همگون شود و بتوان او را مسلمان واقعی خواند. تربیت دینی در این معنا اختصاص به بعد اعتقادی ندارد و سایر ابعاد شخصیت متربی؛ مانند: بعد فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را نیز شامل می‌شود. ۲. معنای خاص که آن را می‌توان تربیت ایمانی نامید؛ یعنی شرایطی برای متربی فراهم آید تا ایمان او تقویت شود و جایگاه خود را در کل هستی بیابد؛ اما از آنجا که ایمان دارای بعد درونی؛ یعنی ارتباط قلبی با خالق جهان و بعد بیرونی؛ یعنی عمل براساس آن ارتباط است، تربیت دینی، هم شامل پرورش بعد درونی ایمان و هم شامل پرورش بعد بیرونی آن است. با توجه به این معنا می‌توان تربیت دینی را شکوفا کردن فطرت توحیدی انسان و تجلی آن در عمل عبادی وی تعریف کرد. (زارعان، بی‌تا: ۱۱-۳۳).

۲. انواع دل‌بستگی

پیوند عاطفی عمیق بین طفل و والدین، موجب شکل‌گیری دل‌بستگی می‌شود. پژوهش‌ها نشان می‌دهد سه نوع دل‌بستگی می‌تواند بین مادر و کودک شکل گیرد: ۱. ایمن

۲. نایمن اجتنابی^۳. نایمن دوسوگر. این دسته بندی پس از انجام پژوهش های گسترده توسط مری اینس ورث^۱ و ابداع شیوه ای آزمایشگاهی برای سنجش درجه امنیت و دل بستگی کودکان ۱۲ تا ۱۸ ماهه رواج یافته است. این شیوه که موقعیت نا آشنا^۲ نامیده می شود، شامل مجموعه ای از رویدادهاست که در آن ها کودک را هنگامی که مراقب اولیه، اتاق را ترک می کند و به آن برمی گردد، مشاهده می کنند. کودکان براساس رفتارهایشان در یکی از سه گروه زیر طبقه بندی می شوند:

الف: دل بسته ایمن:^۳ صرف نظر از اینکه کودک هنگام رفتن مادر از اتاق آشفته شود یا نه، شیرخوارگانی به عنوان دل بسته ایمن طبقه بندی می شوند که هنگام بازگشت مادر به اتاق با او تعامل می کنند. بعضی از کودکان از فاصله دور با نگاهی نشان می دهند که متوجه بازگشت مادر شده اند و همچنان مشغول بازی با اسباب بازی ها می مانند. برخی دیگر خواهان تماس بدنی با مادر می شوند. عده ای هم در سراسر جلسه ارزیابی، فقط به مادر توجه دارند و هنگامی که مادر از اتاق بیرون می رود، پریشانی شدیدی نشان می دهند. به طور کلی ۶۰ تا ۶۵ درصد کودکان در این گروه، قرار می گیرند. (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۲)

کودکان دل بسته، از حضور والدین در کنارشان اطمینان دارند. وقتی انسان به دیگران اعتماد داشته و از پذیرفته شدن از طرف آنان مطمئن باشد، به کاوش در محیط اشتیاق بیشتری نشان می دهد، عواطف مثبت تری می یابد، از عزت نفس بالاتری برخوردار می شود، در حل مسئله پافشاری کرده و ابتکار و پشتکار پیدا می کند؛ به عبارت دیگر، از سازگاری اجتماعی و عاطفی بیشتری برخوردار می شود. (بالبی، ۱۹۸۲، به نقل از اسرواف، ۱۹۸۳).

ب: دل بسته نایمن اجتنابی:^۴ این شیرخوارگان هنگام بازگشت مادر، از تعامل با او

1. Mary Ainsworth.

2. Stage.

3. Securely Attached.

4. In Securely Attached :Avoidant.

پرهیز می‌کنند. بعضی از آن‌ها مادر را تقریباً به‌طور کلی نادیده می‌گیرند و برخی نیز در راستای تعامل با مادر و هم در جهت اجتناب از تعامل با او واکنش‌هایی نشان می‌دهند. شیرخوارگان اجتنابی، هنگام حضور مادر در اتاق توجه کمی به او دارند و هنگامی که مادر از اتاق بیرون می‌رود، غالباً پریشانی نشان نمی‌دهند و اگر هم پریشانی نشان دهند، هر غریبه‌ای همانند مادر می‌تواند به آسانی آن‌ها را آرام کند. حدود ۲۰ درصد از شیرخوارگان در این طبقه قرار می‌گیرند.

ج: دل‌بسته نایمن دوسوگرا^۱ شیرخوارگانی که به‌عنوان دوسوگرا طبقه‌بندی می‌شوند، هنگام بازگشت مادر در برابر او مقاومت می‌کنند. آنان در آن واحد، هم در جستجوی برقراری ارتباط جسمانی با مادر هستند و هم از آن پرهیز می‌کنند؛ برای مثال ابتدا گریه می‌کنند تا مادر آن‌ها را بغل کند؛ اما پس از بغل شدن با عصبانیت، پیچ و تاب می‌خورند تا از آغوش مادر بیرون بروند. برخی کودکان رفتار منفعلانه دارند؛ به این معنا که وقتی مادر باز می‌گردد، با گریه او را به خود فرا می‌خوانند؛ ولی خود به سوی او نمی‌روند و وقتی هم مادر به سوی آن‌ها می‌رود، در برابرش مقاومت نشان می‌دهند. حدود ۱۰ درصد از شیرخوارگان در این دسته طبقه‌بندی شده‌اند. (اتکینسون و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۲۲-۱۲۳).

مادران در شکل‌گیری نوع دل‌بستگی، تأثیر زیادی دارند؛ براساس تحقیقات، مادرانی که در نقش والدگری خود، احساس اثرمندی می‌کنند، روابطی گرم و منظم با کودکان‌شان دارند و برعکس مادرانی که احساس نااثرمندی می‌کنند، در رابطه خود با کودکان‌شان، دچار مشکل هستند. (Teti & Gelfand, 1991).

روان‌شناسان، ابتدا تغذیه را دلیل دل‌بستگی به مادر به‌عنوان اساسی‌ترین نیاز کودک مطرح کردند؛ اما پژوهش‌ها نشان داد: جوجه‌اردک‌ها و جوجه‌مرغ‌ها هرچند از بدو تولد غذایشان را خودشان تأمین می‌کنند، در عین حال، دنبال مادر راه می‌روند و وقت زیادی را با او صرف می‌کنند. آرامشی که آن‌ها از حضور مادر به دست می‌آورند، نمی‌تواند از

1. In Securely Attached : Ambivalent.

نقش مادر در غذا دادن به آن‌ها نشئت گرفته باشد. سلسله آزمایش‌های معروفی که با میمون‌ها صورت گرفته نیز نشان دهنده آن است که در وابستگی مادر-فرزندی، چیزی فراتر از نیاز به غذا مطرح است. (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۱) در آن آزمایش‌های معروف، هارلو و همکارانش، تعدادی بچه میمون را اندکی پس از تولد، از مادرشان جدا کردند و در کنار دو مادر «مصنوعی» که از توری سیمی با سرهای چوبی ساخته شده بود، در داخل قفسی قرار دادند. تنه یکی از مادرهای مصنوعی از سیم لخت و تنه دیگری از لاستیک ابری با روکشی از پارچه پرزدار بود. مادری که شیردهنده بود سیمی و مادری که نرم و پارچه‌ای بود، شیر نمی‌داد. نتایج آزمایش نشان داد که بچه میمون‌ها بیشتر مادر پارچه‌ای را بغل می‌کردند و فقط زمانی به مادر سیمی اعتنا می‌کردند که گرسنه بودند. بچه میمون‌ها وقتی از چیزی می‌ترسیدند به طرف مادر پارچه‌ای می‌رفتند و آن را بغل می‌کردند. درواقع، این مادر کاملاً غیرفعال؛ اما نرم، منبع امنیت برای بچه میمون‌ها بود. (هنری ماسن و دیگران، ۱۳۷۴: ۱۲۵) این آزمایش نشان داد رابطه نرم و ایمن، چقدر در دل‌بستگی و ایجاد تعامل نقش دارد.

۳. راهکارهای پرورش عاطفی و تأثیر آن بر پرورش دینی

با توجه به ویژگی‌های رشد عاطفی در سنین ۱-۳ سالگی، باید روش‌های پرورش عاطفی ویژه‌ای در این دوره برگزید که بتواند دل‌بستگی امنی را برای کودک فراهم آورد. این روش‌ها که متمایز از دیگر دوره‌های تربیتی هستند، عبارت‌اند از:

۱-۳. محبت ورزیدن و دوست داشتن

بیشترین شناخت و یادگیری کودکان تا سه سالگی، از طریق بعد عاطفی - هیجانی صورت می‌گیرد؛ درواقع، احساسات و عواطف کودکان، قبل از عقل آنان، شروع به رشد کرده و از حدود سه ماهگی، درک عواطف و احساسات والدین برای کودک امکان‌پذیر است. (اسماعیلی یزدی، ۱۳۹۰) در کودکی، دوست داشتن اهمیت بسزایی، در رشد و پرورش بعد عاطفی کودک دارد. در جریان تربیت عاطفی، برای برانگیختن انسان‌ها به

انجام پاره‌ای از اعمال باید از نیروی ناشی از پیوند محبت‌آمیز بهره جست. (باقری، ۱۳۸۵: ۲۲۹). فلسفی نیز می‌نویسد: «محبت، بهترین غذای روان کودکان است. محبت، ریشه اصلی اخلاق و مایه اساسی سجایای انسانی است ... محبت در پرورش عاطفی، نقشی کلیدی دارد. از مهم‌ترین امور در تربیت، ایجاد ارتباط بین مربی و متربی است و بهترین نوع رابطه، رابطه‌ای است که براساس محبت باشد. نخستین آیه از اولین تا آخرین سوره قرآن، جزیک سوره با ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ شروع می‌شود که پیام‌آور محبت و مهربانی به عنوان زمینه‌ساز تعلیم و تربیت است و نشان می‌دهد که خداوند متعال نسبت به تمام بندگان خود مهربان است و امنیت را به انسان هدیه می‌دهد؛ در نتیجه باعث روان‌بانشاط می‌شود. بنابراین، طفلی که از ابتدای کودکی به قدر کافی از مهر پدر و مادر بهره‌مند باشد، روانی با نشاط دارد». (فلسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۱)

میل به محبت دیدن و محبت ورزیدن، از تمایلات فطری انسان است که در هر دوره‌ای از زندگی به آن نیاز است و باید از بدو تولد تا زمان وداع با این دنیا، متناسب با دوره رشد خویش، همواره این نیاز عالی و اساسی تأمین شود. (احمدی، ۱۳۸۰: ۳۲) پیامبر خدا ﷺ به عنوان دومین معلم بشریت، برای تبلیغ به واسطه رحمت الهی، مهربانی و محبت را سرلوحه کار تبلیغی خود قرار می‌دهد؛ چراکه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾؛ «به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان نرم (و مهربان) شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو پراکنده می‌شدند. پس آن‌ها را ببخش و برای آن‌ها آمرزش بطلب! و در کارها با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد». (آل عمران / ۱۵۹)

محبت ورزیدن حتی باعث رام شدن قلب‌های وحشی می‌شود. در شرایطی که حکومت فرعون تصمیم گرفته بود تمام نوزادان پسرینی اسرائیل را بکشد، خداوند متعال به مادر حضرت موسی علی‌ه السلام فرمود: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾؛ یعنی «او را در صندوقی

بیفکن و آن صندوق را به دریا بینداز تا دریا آن را به ساحل افکند و دشمن من و دشمن او آن را بگیرد! و من محبتی از خودم برتوافکنم تا در برابر دیدگان من پرورش یابی». (طه / ۳۹) از آنجاکه موسی علیه السلام باید در راه پرفراز و نشیبی که در پیش داشت، قدم می گذاشت، در سپری حفاظتی قرار می گرفت؛ بنابراین خداوند پرتوی از محبت خود را بر او افکند؛ چنان که هرکس وی را ببیند دلباخته اش شود و نه تنها او را نکشد، بلکه نگذارد که مویی از سرش کم شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳ / ۲۰۰) بدین وسیله موسی علیه السلام با محبتی که خدا عطا فرمود، در دامن دشمنش بزرگ شد و رسالت الهی خود را انجام داد.

بنابراین، انسان موجودی اجتماعی است که نمی تواند به صورت فردی و بدون توجه به نیازهای زیستی و روانی؛ مثل نیاز به محبت کردن و محبت دیدن به حیات خود ادامه دهد، دست کم زندگی مطلوبی داشته باشد؛ زیرا فقدان حتی کمبود محبت، علاوه بر اینکه مانع رشد و پیشرفت انسان می شود، عوارض زیان بار روحی، روانی و حتی جسمی را به دنبال دارد. از سوی دیگر محبت کافی، موجب رشد سالم جسمی، روحی و روانی شده و قابلیت های بسیاری در انسان ایجاد خواهد کرد. (حسینی زاده، ۱۳۸۸).

بوسیدن و نوازش کردن، یکی از راه های محبت کردن است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «مَنْ قَبَّلَ وَلَدَهُ كَتَبَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَهُ حَسَنَةً وَمَنْ فَرَّحَهُ فَرَّحَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ یعنی «هرکس فرزندش را ببوسد، خداوند برای او حسنه ای بنویسد و هرکس فرزندش را خوشحال کند، خداوند در روز قیامت، وی را خوشحال می کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶ / ۴۹) بنابراین محبت والدین به فرزند موجب می شود که کودک به دلیل علاقه ای که ایجاد شده، به سخنان آنان نیز گوش دهد و بدین سان تربیت دینی در قالب محبت، در این دوران بهترین گزینه است.

۲-۳. شناخت و توجه به نیازهای نوزاد

نوزاد تازه متولد شده، موجودی سرتاپا ضعف و نیاز است. از آنجاکه نیاز جسمی و عاطفی از مهم ترین نیازهای طفل تازه متولد شده است، شناخت نیازهای طفل مانند نیاز

به خوراک، پوشاک، مسکن، توانایی‌های حرکتی، عاطفی و ذهنی، دل‌بستگی ایمن، ابراز وجود، کسب اعتماد و تأمین آن‌ها، در نگرش اعتقادی فرزندان مؤثر خواهد بود. کودکی که دل‌بسته ایمن باشد در بهترین شرایط قرار دارد؛ زیرا نتیجه دل‌بستگی ایمن در کودکان، احساس آرامش و امنیت خاطر است که از طریق نطق کودک و واکنش‌های قابل سنجش است. گاهی برخی نشانه‌ها مانند ناخن جویدن یا شب ادراری می‌تواند، در نتیجه احساس ناامنی باشد. (اخوت و فیاض، ۱۳۹۵) نوزاد از یک سالگی، وقتی حرکت می‌کند، به جست‌وجوگری در محیط علاقه‌مند می‌شود و از کشف و حرکت کردن، احساس خوبی به دست می‌آورد و دوست دارد این کارها را به تنهایی انجام دهد و به خودمختاری دست یابد (برک، ۱۳۸۹: ۱/۷۴)؛ از این‌رو کودک از همان ابتدا به دنبال برقراری ارتباط با محیط است و با عشق، توجه، لمس و نوازش والدین نسبت به کودک، اعتمادسازی در او ایجاد می‌شود.

باتوجه به اینکه بذرپاشی ایمان و اعتقاد به خدا از دوره اول شروع می‌شود، والدین هر تصویری که از خود برای کودک ترسیم کنند، آن تصویر، در نهایت به خداوند و دیگران تعمیم می‌یابد؛ مثلاً اگر پدر و مادری نسبت به نیازهای کودک خود حساس نبوده و به دنبال رفع آن‌ها نباشند، بی‌اعتمادی، اضطراب و ناامنی را در کودک ایجاد می‌کنند و کودک در ارتباط با خدا دچار مشکل بی‌اعتمادی و عدم امنیت خواهد شد. (اخوت و فیاض، ۱۳۹۵: ۱۵۶) کودکان ساختار ساده‌ای دارند و به راحتی می‌توان رفتارشان را تحلیل کرد و نیازهایشان را فهمید؛ از این‌رو در سیره امامان معصوم علیهم‌السلام، درباره رعایت حقوق کودکان شیرخوار و احترام به احساسات و توجه به نیاز آن‌ها، اشارات فراوانی شده است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «روزی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با مردم نماز ظهر می‌خواند و دو رکعت آخر نماز را سریع ادا کرد. موقعی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نماز خود را سلام داد، مردم به ایشان عرض کردند: آیا دستور جدیدی درباره نماز صادر شده است؟ فرمود: از چه سبب؟ عرض کردند: شما دو رکعت آخر نماز را بسیار سریع ادا کردید. فرمود: «أَمَا سَمِعْتُمْ صُرَاخَ الصَّبِيِّ؟» آیا فریاد کودک را نشنیدید؟! (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۴۸) پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با این‌گونه

برخوردهای حکیمانه، ضمن دلجویی از خانواده کودک، مانع جریحه دار شدن احساسات کودک شد؛ چراکه می دانست بی توجهی به احساسات کودک، آثار نامطلوبی برای آینده او در پی خواهد داشت. (محمدری شهری، بی تا: ۱۱۹)

۳-۳. خطاب محبت آمیز و گفتار مهربانانه

والدین و متولیان تعلیم و تربیت باید کودک را از طفولیت با محبت صدا بزنند؛ یعنی علاوه بر محبت ورزیدن به صورت عملی و احساسی، در گفتار نیز از الفاظ محبت آمیز استفاده کنند تا کودک از طفولیت، گوشش به کلمات احترام آمیز و با محبت عادت کند. این کار به علت شکل گیری شخصیت کودک تا هفت سالگی، موجب احترام کودک به شخصیت خویش در بزرگسالی می شود.

در آیات قرآن کریم و سیره معصومان (علیهم السلام)، موارد بسیاری مشاهده می شود که هنگام صحبت با فرزندان خویش از الفاظ مودت آمیز «یا بُنَیَّ»، «یا قرّة عینی» و «یا ثمره فؤادی» استفاده شده است؛ به عنوان مثال حضرت یعقوب (علیه السلام) به فرزندش یوسف (علیه السلام) می فرماید: «یا بُنَیَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْیَاكَ عَلَیْ إِخْوَتِكَ...»؛ «ای فرزندم! رؤیای خود را برای برادرانت تعریف نکن». (یوسف / ۵) قرآن کریم شیوه تربیتی لقمان حکیم را برای تأثیر پندهایش بر فرزند چنین گزارش می کند: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَیَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»؛ «و (یاد آور) زمانی که لقمان به فرزندش در حالی که وی را موعظه می کرد، گفت: ای فرزندم! به خدا شرک نورز قطعاً شرک ظلمی بس بزرگ است». (لقمان / ۱۳) همچنین حضرت ابراهیم (صافات / ۱۰۲) و حضرت نوح (هود / ۴۲) از این گونه خطاب های مهربانانه نسبت به فرزند استفاده می کردند. سیره اهل بیت (علیهم السلام) نیز چنین بوده است؛ برای نمونه امام علی (علیه السلام) در نامه خود به امام حسن (علیه السلام) می فرماید: «أَيُّ بُنَیَّ وَإِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمَرْتُ عُمَرَمَنْ كَانَ قَبْلِي فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ...»؛ «ای فرزندم! اگرچه به اندازه پیشینیان عمر نکرده ام ولی در کارهایشان نگرسته ام و در سرگذشتشان اندیشیده ام...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۷۴)

الفاظی چون یا ولدی، یا قرة عینی و ثمره فؤادی خطاب می‌کنند. (بحرانی اصفهانی، ۱۳۸۲) در سیره همه معصومان علیهم‌السلام آمده است که ایشان همواره کودکان را با احترام و نام نیک صدا می‌زدند، هنگام نام‌گذاری، نام‌های نیک برای آن‌ها انتخاب می‌کردند؛ اگر کسانی یا کودکانی نام‌های زشت یا نامناسبی داشتند، نام آن‌ها را به نام‌های نیک تغییر می‌دادند، برای آن‌ها حتی در کودکی کنیه تعیین می‌کردند که مبادا دیگران آن‌ها را با کنیه‌های زشت، تمسخرآمیز یا تحقیرکننده صدا بزنند. (حسینی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۰۹)

خداوند در قرآن کریم از صدا زدن با القاب زشت نهی می‌فرماید: «وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ» (حجرات / ۱۱)؛ یعنی «و با القاب زشت و ناپسند یکدیگر را یاد نکنید، بسیار بد است که بر کسی پس از ایمان نام کفرآمیز بگذارید». واژه «نبلقب» به لقب‌های زشت اختصاص دارد؛ «تنابز» بروزن باب تفاعل، معنایی طرفینی دارد؛ یعنی مسلمانان به یکدیگر لقب زشت از قبیل فاسق، سفیه و امثال آن ندهند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۸۲/۱۸) شاید بدین علت است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره کنیه کودکان می‌فرماید: «بَادِرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالْكُنْيَةِ قَبْلَ أَنْ تَغْلِبَ عَلَيْهِمُ الْأَلْقَابُ» (متقی‌هندی، ۱۴۱۹: ۵۸۴/۱۶)؛ یعنی «پیش از آن‌که القاب زشت بر فرزندان غلبه یابد، لقب‌ها و کنیه‌های خوب بر آنان بگذارید».

باید توجه داشت که احترام به کودک به دلیل حب ذات، به تشکیل خودپنداره قوی از خود، ایجاد احساس ارزشمند بودن شخصیت انسانی و سرانجام تربیت نیکومی انجامد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۱۱)؛ از این رو امام علی علیه‌السلام فرموده‌اند: «وَلَدُكَ رِيحَانَتُكَ سَبْعًا؛ فرزندت در هفت سال اول، برگ خوشبویی بر ساقه درخت وجود شماست». (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۰ / ۳۴۳) راز این تأثیرگذاری آن است که طبع کودک لطیف است و خانواده به هر شیوه‌ای که با کودک رفتار کند، در آینده براساس همان گونه رفتار تربیت خواهد شد؛ بنابراین احترام به کودک به علت طبع پاک و لطیف، موجب رشد در جهت پاکی، رستگاری و نوراست.

۴. شکل‌گیری مرحله انس دینی

برابر آموزه‌های قرآن، انسان و جهان، عین نیازمندی و وابستگی به آفریدگار و همه ابعاد هستی ما مصداق روشن این آیه است که «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/ ۱۵)؛ یعنی «ای مردم شما نیازمند به خدايید و خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است». ما نیز با همه وجود درمی‌یابیم که جان، سلول‌های بدن، عزت، ثروت، حیات و مرگ ما، همه از خداوند است؛ به این ترتیب طبیعی است که نیاز به تعلق و وابستگی از مهم‌ترین و قوی‌ترین نیازهای انسان باشد. جلوه‌های این نیاز را در همه مراحل عمر می‌یابیم و در دوران نوزادی و خردسالی بیشتر است. (قائمی، ۱۳۷۳: ۱۳۵).

نوزاد تازه متولد شده، با توجه به نیازهایی که دارد، برآوردگان نیازهایش را روزی دهنده خویش می‌پندارد و به آن‌ها وابسته می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند: «أَحْبَبُوا الصَّبِيَّانَ وَارْحَمُوهُنَّ وَإِذَا وَعَدْتُمُوهُنَّ فَقُورًا لَهُنَّ فَإِنَّهُنَّ لَا يَدْرُونَ إِلَّا أَنْتُمْ تَرْزُقُونَهُنَّ»؛ یعنی «کودکان را دوست بدارید و به آنان مهربانی نمایید. هرگاه به آن‌ها وعده‌ای دادید، به آن وفا کنید؛ زیرا آنان فقط شما را روزی‌رسان خود می‌دانند». (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/ ۴۹) این روایت افزون‌بر اهمیت اصل مهم و اساسی محبت به کودک، به صورتی زیبا، نحوه علاقه‌مند کردن کودک به خداوند متعال را نیز شرح داده است؛ زیرا بر اثر وابستگی‌ها و تأمین نیازهای کودک، دل‌بستگی ایمن نسبت به مادر در طفل شکل می‌گیرد و به تدریج «انس» پدید می‌آید. تحقیقات علمی نیز نشان داده است که انس کودک شیرخوار به مادر، ابتدا از لحاظ جسمی و زیستی است؛ اما از حدود یک سالگی با جنبه‌های عاطفی همراه شده و کودک خواستار حضور بیشتر مادر در خانه و در کنار خود می‌شود. این امر دقیقاً زمانی روی می‌دهد که کودک از سوی دیگر، خواستار استقلال است و می‌خواهد دنیای بیرون را کشف کند. (قائمی، ۱۳۷۳: ۱۳۵) به گفته گاردنر مارفی روان‌شناس آمریکایی «نوزاد انسانی معمولاً انس عمیقی به مادر خود پیدا می‌کند و این امر سبب پی‌ریزی یک رابطه تعلق و وابستگی در خوی و روحیه کودک می‌شود که زمینه‌ای برای بروز بسیاری از مظاهر

دیگراست» (همان، ۱۳۷)؛ از این رو همواره یک نوع وابستگی عاطفی میان کودک و اشخاص مهم دیگر همچون مادر یا دایه وجود دارد و این باعث می‌شود که حالت هیجانی، شناختی، عاطفی، اعتقادی و اخلاقی مادر یا دایه در کودک مؤثر باشد. (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۴) این وابستگی، بر اساس الگو و مدلی است که در همه فرهنگ‌ها وجود دارد و باعث می‌شود که کودک، خلق و خوی فرد مورد علاقه خود را پیدا کند. این امر در جریان رشد، زمینه‌ساز سیری تحولی و تکاملی برای کودک است. (قائمی، ۱۳۷۳: ۱۳۷).

باید به این موضوع توجه داشت که نقش مادر در تربیت دینی، به مثابه بازیگری نیست که نقش فردی دین‌دار و دین‌پرور را بازی کند؛ بلکه او باید خود از درون، تربیت دینی داشته باشد. اگر او به این مرحله از تربیت دینی نرسد و ایمانی از درونش نجوشد، رفتارش اثربخش نخواهد بود. بدین سان بدون ایمان مربی، تربیت دینی معنا ندارد؛ زیرا دین‌داری تنها دانستن حقایق دینی نیست، بلکه از صمیم دل راست بودن و راست زندگی کردن است. (اسکندری‌نژاد، بی‌تا: ۱۳۸)

۵. نقش دل‌بستگی ایمن در شکل‌گیری انس دینی

پژوهش‌های روان‌شناختی افزون بر اینکه نشان داده است شکل‌گیری دل‌بستگی ایمن در پرورش و شکوفایی هوش هیجانی کودک تأثیر بسزایی دارد و باعث افزایش اعتماد به نفس کودک و اعتماد به والدین می‌شود، روشن ساخته که بین دل‌بستگی به والدین در ۲-۳ سال اول و دل‌بستگی به خدا در سال‌های بعد، رابطه معناداری وجود دارد (اخوت و فیاض ۱۳۹۵: ۱۵۷)؛ زیرا تجربه دل‌بستگی ایمن با اعضای خانواده، انسان را به تجربه دل‌بستگی ایمن با خداوند هدایت می‌کند.

کیرکپاتریک (Kirkpateick, 1999: 803-822)، بحث دل‌بستگی و رابطه والد - فرزند را به حوزه دین وارد کرد و دریچه دیگری به این مسئله گشود. به باور او (۱۹۹۲) مذهب می‌تواند، به عنوان فرایند دل‌بستگی مفهوم‌سازی شود که در آن، رفتارها و باورهای مذهبی

به صورت گسترده‌ای از نظام دل‌بستگی در انسان‌ها عمل کنند. این نظام رفتاری - زیستی، رابطه بین فردی میان کودک و مراقبان را شکل می‌دهد. همچنین کودک را قادر می‌سازد که به واسطه این دل‌بستگی، احساس ایمنی کرده و به اندازه کافی در امنیت باشد و به کشف محیط پیرامونش بپردازد. کودک برپایه تجارب اولیه دل‌بستگی، بنیان‌های روانی هیجانی - شناختی مربوط به روابط بین فردی را گسترش می‌دهد که این تحول، بعدها می‌تواند با یک تصویر دل‌بستگی فوق طبیعی همراه شود. درحقیقت، اعتقاد مذهبی به نوعی می‌تواند دریچه‌ای منحصر به فرد به فرایندهای دل‌بستگی بزرگ سالان بگشاید. خوانین زاده و دیگران، (۱۳۸۴) و کیرکپاتریک و شیور (۱۹۹۲) نیز در مطالعات خود، چنین نتیجه گرفتند که افراد دارای الگوهای دل‌بستگی ایمن، سطوح بالاتری از تعهد مذهبی و تصور از خدای مثبت‌تری، نسبت به افراد دارای الگوهای دل‌بستگی اجتنابی داشتند؛ به عبارتی دیگر، میزان مذهبی بودن والدین، قوی‌ترین عامل اجتماعی پیش‌بینی‌کننده میزان مذهبی بودن فرد است. (Granqvist, 1998: 254- 273)؛ شهابی زاده، (۱۳۸۷: ۲۶۲- ۲۶۳) اندیشمندان حوزه دین و اخلاق نیز علل تمایل کودک به رفتار، افکار و گرایش‌های والدین در هفت سال اول زندگی و به‌ویژه در مرحله انس دینی را برشمرده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. فطرت پاک کودک: بهترین چیزی که از کودک در اختیار والدین است، فطرت دست‌نخورده و دل پاک اوست که آمادگی هرگونه تربیتی را دارد. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «هیچ مولودی نیست مگر آنکه بر فطرت توحید و اسلام متولد می‌شود». (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲ / ۴۹) ۲. علاقه و محبت: علاقه و محبت بین فرزند و والدین باعث می‌شود که فرزندان از آنان اطاعت کنند. ۳. احتیاج: احتیاج، ناتوانی و میل به فراگیری در نهاد هر کودکی باعث می‌شود که با دقت و علاقه خاصی، اعمال و گفتار والدین را تماشا کند. ۴. بی‌تجربگی: چشم و گوش بسته بودن فرزندان نیز زمینه یادگیری را فراهم می‌سازد؛ چون هر کودکی اولین باری که چشم و گوش باز می‌کند، نخست والدین و اعضای خانواده و رفتار آنان را می‌بیند و سخنانشان را می‌شنود. او با دقت همه چیز را از آنان

می‌آموزد و از همان آغاز تولد، دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها در او اثر می‌گذارد. (حیدری نراقی، ۱۳۷۴).

بنابراین اگر والدین، خواهان پرورش فرزندان متدین و مذهبی هستند، باید از اوان طفولیت با گفتار و رفتار محبت‌آمیز، زمینه دل‌بستگی ایمن با کودکان خود را فراهم آورند تا کودکان با رویکرد، علایق و رفتارهای مذهبی آنان انس بگیرند؛ زیرا در صورت برقراری دل‌بستگی ایمن، محیط و سبک تربیتی والدین، تأثیر بسزایی بر تربیت و شکل‌گیری شخصیت کودکان می‌گذارد و کودک در بیشتر موارد، در طول زندگی و در موقعیت‌های مختلف بدان پابندی نشان می‌دهد.

نتیجه

جستار حاضر بر اساس آموزه‌های قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام و همسویی نظریات روان‌شناسان رشد با این آموزه‌ها نشان داد:

۱. برابر متون دینی، نوزاد، فطرتی خدایی دارد و اگر والدین، فرزند را در جهت خداشناسی، پاکی، نور، بندگی و... هدایت کنند، انس عاطفی کودک به انس دینی تبدیل شده و خواست‌ها، علایق، اندیشه‌ها و رفتارهای والدین، به الگوی کودک تبدیل می‌گردد. همچنین تربیت هوش هیجانی صحیح و متناسب با مراحل رشد، فرزند را برای ورود به مراحل بعدی رشد آماده می‌کند؛

۲. کودکان در ۱-۳ سالگی به خصوص از نظر رشد روانی - عاطفی، نیازمند دل‌بستگی ایمن به والدین هستند؛ از این رو، شکل‌گیری دل‌بستگی ایمن با استفاده از روش‌های پرورش عاطفی این دوره؛ یعنی محبت‌ورزیدن، اظهار دوستی، شناخت و توجه به نیازهای طفل و مخاطب‌سازی با گفتار مهربانانه؛ از جمله روش‌های مهم تربیت دینی این سال‌ها است؛

۳. وابستگی عاطفی و جسمی کودک به والدین، انس عاطفی که با گذشت زمان علایق، اعتقادات، خواست‌ها و رفتارهای والدین، سرمشق کودکان شده و به الگوگیری از

آنان تبدیل می‌شود و در نتیجه، انس عاطفی به انس دینی تبدیل گشته و تجربه دل‌بستگی ایمن به والدین در سنین ۱-۳ سالگی به دل‌بستگی به خداوند می‌انجامد؛

۴. براساس تحقیقات روان‌شناختی، افراد دارای الگوهای دل‌بستگی ایمن، نسبت به افراد دارای الگوهای دل‌بستگی اجتنابی، سطوح بالاتری از تعهد مذهبی و تصور مثبت‌تری از خداوند داشتند؛ بنابراین شکل‌گیری دل‌بستگی ایمن و انس صحیح عاطفی، یکی از مؤلفه‌های هوش هیجانی و شکل‌گیری انس دینی است.

پیشنهاد

پیشنهاد می‌شود که تحقیقاتی به شیوه همبستگی در موضوعات ذیل انجام شود:

ارتباط بین روش‌های تربیت عاطفی با مراحل رشد انسان و نقش روش‌های تربیت عاطفی در تربیت دینی فرزند در دوره‌های کودکی، نونهالی، نوجوانی، جوانی و

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آزادی، مهران و مریم محمدطهرانی، «هوش هیجانی و سبک‌های دل‌بستگی، روان‌شناسی تحولی»، *روان‌شناسان ایرانی*، سال هفتم، شماره ۲۵، ۱۳۸۹ ش.
۳. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، *شرح نهج‌البلاغه لابن‌ابی‌الحدید*، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مکتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *من‌لایحضره‌الفقیه*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، تحقیق: جمال‌الدین میردامادی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۶. اتکینسون، ریتا ال و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، مترجمان محمدنقی براهنی و دیگران، تهران، رشد، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۰ ش.
۷. احمدی، محمدرضا، «نقش صلۀ رحم در بهداشت روانی»، *معرفت*، شماره ۴۶، ۱۳۸۰ ش.
۸. اخوت، احمدرضا و فاطمه فیاض، *اصول و مهارت‌های تربیت کودک (۷ تا ۱۲ سال)*، انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت ﷺ، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۵ ش.
۹. اسماعیلی یزدی، عباس، *فرهنگ تربیت*، قم، چاپ سوم، دلیل‌ما، ۱۳۹۰ ش.

۱۰. اعرافی، علیرضا، *فقه تربیتی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. باقری، خسرو، *نگاهی دوباره به تعلیم و تربیت اسلامی*، مدرسه، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، *عوالم العلوم والمعارف والأحوال - الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام*، مستدرکها محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، مؤسسه الإمام المهدی علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. پرک، لورا، *روانشناسی رشد*، سیدیجی محمدی، انتشارات رشد، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. حسینی زاده، علی، *سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ هفتم، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. حیدری نراقی، علی محمد، *والدین و فرزندان*، مهدی نراقی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. خوانین زاده، مرجان و دیگران، «مقایسه سبک دل بستگی دانشجویان دارای جهت پذیری مذهبی درونی و بیرونی»، *مجله روان شناسی رشد (ویژه نامه روان شناسی و دین)*، سال نهم، شماره ۳، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. داودی، محمد، *سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. زارعان، محمد جواد، «تربیت دینی، تربیت لیبرال»، *معرفت*، شماره ۳۳، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. شمس آبادی، روح الله، «هنجاریابی و بررسی ساختارهای عاملی پرسش نامه هوش هیجانی بار-اون و دانش آموزان متوسطه دختر و پسر شهرستان مشهد»، پایان نامه ارشد، دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. شعاری نژاد، علی اکبر، *روان شناسی رشد*، اطلاعات، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۴ ش.
۲۱. شهابی زاده، «بررسی ارتباط بین سبک های دل بستگی نسبت به والد و سبک دل بستگی بزرگ سال با سبک دل بستگی به خدا در دانشجویان»، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. صادقی، منصوره سادات و علی مظاهری، «کیفیت ارتباط والد - فرزند پیش شرط تربیت دینی فرزندان»، *خانواده پژوهی*، شماره نهم، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. فلسفی، محمد باقر، *گفتارهای مرحوم استاد فلسفی*، تنظیم و تلخیص حسین سوزنچی، چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶ ش.

۲۷. فروید، زیگموند، *روان تحلیل گری و هیستری*، ابراهیم خواجه نوری، شفق، تهران، ۱۹۷۴م.
۲۸. فیومی، سعید صلاح، *الإعجاز الطبی فی القرآن الکریم*، مکتبة القدسی للنشر والتوزیع، قاهره، چاپ اول.
۲۹. قائمی، علی، *خانواده و مسائل عاطفی کودکان*، امیری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۳ش.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، صححه و علق علیه علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۳۱. متقی هندی، علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الأقوال*، تحقیق: محمود عمر دمیاطی، ۱۴۱۹.
۳۲. محمدی ری شهری، محمد، *حکمت نامه کودک*، بی نا، بی جا، بی تا.
۳۳. مصطفوی، سید حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۳۰ق.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۴ش.
۳۵. هنری ماسن، پاول و دیگران، *رشد و شخصیت کودک*، ترجمه مهشید یاسایی، ماد، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۴ش.

1. Argyle, M. (2000). *Psychology and religion: An introduction*. London: Routledge.
2. Fogel, L.p. (2007) *childhood and attachment*. Oxford University Press.
3. Hoge, D. R., Petrillo, G. H. & Smith, E. L. (1982). Transmission of religious and social values from parents to teenage children. *Journal of Marriage and the Family*, 44, 569- 580.
4. Hunsberger, B. (1985). Parent-university Student agreement on religious and non religious issues. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 314- 320.
5. Golman, D. (1995). *Emotional intelligence*. New York. Bantman Book, 42-47.
6. Golman, Dboyatzis, R & Mckee. A (2001). *Primal leadership: The Hidden driver of Great Performance Harvard Business Review*, December.
7. Graqvist, P.(1998). *Religiousness and Perceived Childhood Attachment: on the Question of Compensation or Correspondence*. *Journal of the Scientific Study of the Religion*, 38, 254-273.
8. Kirkpatrick, L. A. (1992). *An Attachment-Theory Approach to the Psychology or Religion*. *The International Journal for the Religion*, 2, 3-24
9. Kirkpatrick, L. A. (1994). *The Role of Attachment in Religious Belief and Behavior*. *Advances in Personal Realationship*, 5, 239-256
10. Kirkpatrick, L. A. (1998). *God as a Substitute Attachment figure: A*

- longitudinal Study of Adalt Attachment Style and Religious Change in College Students*. Personality and Social Psychology Bulletin, 24, 961-973.
11. Kirkpatrick, L. A. (1999). *Handbook of Attachment: Theory, Research and Clinical Application*. NY: Guilford Press.
12. Kirkpatrick, L. A., & Shaver, P. R. (1992). *An Attachment Theoretical Approach to Romantic love and Religious Belief*. Personality Bulletin. 18, 226-275.
13. Mantymaa, M. (2006). *Early Mother-Infant Interaction*, MD Thesis, Medical School Temper University Hospital.
14. Richter, L. (2004). *The importance of Caregiver-Child Interactions for the Survival and Healthy Development of Young Children: A Review*. Geneva, Switzerland, World Health Organization (WHO), Department of Child and Adolescent of Young Children.
15. Sroufe, L. A. (1983). *Individual Patterns of Adaptation from Infancy to Preschool*. In M. Perlmutter (Ed). Minnesota Symposium on Child Psychology (Vol. 16., pp. 41-85). Minneapolis: University of Minnesota Press.
16. Teti, D.M & Gelfand, D. (1991). *Behavioral Competence among Mothers of Infants in the First Year: The Meditational Role of Maternal Self-Efficacy*, Child Development, 62(5), 918-926.

معناشناسی روایی مفردات قرآن نزد پژوهان امامیه؛ رهیافت‌ها و نمونه‌ها

علی راد^۱ - حامد دهقانی فیروزآبادی^۲

چکیده

«معناشناسی روایی» رویکردی معناشناختی است که گذشته از احتجاج به روایات لغوی (روایاتی که در آن‌ها معنای یک واژه تبیین شده است)، تمامی احادیث اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان منبعی از کاربردهای اصیل زبان عربی، مورد تحقیق قرار داده و به آن‌ها احتجاج می‌کند. ارزیابی رهیافت قرآن پژوهان امامیه به این رویکرد، مسئله اصلی این جستار است. بررسی فعالیت‌های معناپژوهی قرآن پژوهان امامیه نشان از آن دارد که ایشان، اعم از فقها، مفسران و لغویان، غالباً رهیافتی همسو و همدل با روایات لغوی داشته‌اند و در بیشتر مواردی، که به روایتی لغوی دست یافته‌اند، از آن یاد کرده و در صورت تعارض روایت با اقوال لغویان، تعارض را حل کرده و یا دیدگاه روایی را ترجیح داده‌اند. گرچه در گوشه و کنار آثار قرآن پژوهان امامیه می‌توان نشانه‌هایی از احتجاج به کاربردهای روایی واژگان قرآن را یافت؛ اما درمجموع ایشان به علت دشواری این شیوه نتوانسته‌اند، از آن بهره‌چندانی ببرند. در این میان سه واژه پژوه بزرگ شیعه، سید نورالدین جزایری، سید علی اکبر قرشی و علی کورانی عاملی، توجه بسیاری به این رویکرد داشته‌اند.

۱. دانشیار گروه الهیات، دانشگاه پردیس فارابی تهران (نویسنده مسئول). ali.rad@ut.ac.ir

۲. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث در پردیس فارابی دانشگاه تهران. hdf.dehghani@gmail.com

کلیدواژه‌ها: معناشناسی قرآن، معناشناسی روایی، حجیت قول لغوی، فروق اللغات، قاموس قرآن، مفردات راغب.

۱. طرح مسئله

با کم کاری برخی از قاموس‌نویسان عربی در بیان کاربردهای گوناگون و افراز و مرزبندی معنای دقیق واژگان، معناشناسی مفردات قرآن کریم سخت نیازمند دسترسی به مجموعه‌ای از کاربردهای اصیل زبان عربی است، که از طریق آن بتوان به ظرایف معنایی واژگان دست یافت. برای حل این مشکل، برخی بازپژوهی منابع ادبی پیش از اسلام؛ مانند اشعار جاهلی را در دستور کار خود قرار داده‌اند و برخی دیگر، برپایه معناشناسی تاریخی، کاوش در منابعی چون کتاب مقدس و زبان‌های مادری زبان عربی را پیشنهاد داده‌اند و دیگران نیز، خود قرآن را پاسخ‌گوی نیازهای معناشناختی خود دانسته‌اند. اینان با ایجاد شبکه‌های معنایی برای واژگان پرکاربرد قرآن، در پی فهم دقیق ترواژه برآمده‌اند.

در کنار تمامی این روش‌ها و رهیافت‌ها، واکاوی احادیث ذریه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دروازه‌ای مطمئن و گاه کارآمدتر از دیگر منابع ادبی است که از طریق آن می‌توان به معانی حقیقی کتاب الهی راه یافت. از یک سو، بسیاری از مفردات قرآن کریم به وسیله اهل بیت علیهم السلام در «روایات لغوی» شرح و تبیین شده است و از سوی دیگر، واژگان قرآن در سخنان راسخان در علم، بارها و بارها در موقعیت‌ها و شکل‌های زبانی گوناگون، به بهترین وجه به کار بسته شده است؛ چنان‌که واکاوی و تحلیل این کاربردهای بی‌شمار یک واژه، زمینه را برای واژه‌پژوه قرآنی فراهم می‌سازد تا با استواری و اطمینان به زوایای پنهان معنای واژه راه یابد.

نگارندگان جستار، پیش‌تر در پژوهشی با عنوان «معناشناسی روایی قرآن، چیستی و مبانی اعتبار» نشان داده‌اند که سخنان اهل بیت علیهم السلام به عنوان مفسران راستین قرآن، پاکان از گناه و خطا و نیز آشناترین کسان به فصاحت و بلاغت زبان عربی، در معناشناسی قرآن کریم از نظر ادبی ارزشمند و راهگشا بوده و در مقایسه با منابعی؛ چون واژه‌نامه‌ها و اشعار جاهلی از ارزش ادبی و اعتبار صدوری بیشتری برخوردار است.

برپایه همین نگاه به ارزشمندی و اعتبار معناشناسی روایی، تفسیر روایی کهن‌ترین نظریه در میان نظریه‌های گوناگون تفسیری قرآن بوده است؛ درواقع روایات لغوی همواره پیش روی قرآن پژوهان امامیه قرار داشته است و نشانه‌هایی از احتجاج لغوی به روایات اهل بیت علیهم‌السلام از دیرباز در گوشه و کنار آثار امامیه به چشم می‌خورد.

مسئله پیش روی جستار، بررسی میزان گرایش و اتکای مفسران، فقیهان و لغویان شیعه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام در راستای معناشناسی مفردات قرآنی است. دانشوران بزرگ شیعه تا چه حد به دیدگاه‌های لغوی مطرح در روایات توجه داشته‌اند؟ در صورت تعارض بین دیدگاه روایی و اقوال مطرح در قاموس‌ها، کدام یک را برگزیده‌اند؟ آیا عرصه علمی دانشور، در میزان گرایش وی به روایات تأثیری داشته است؟ در طول تاریخ شیعه رهیافت‌های روایی دانشمندان هنگام معناپژوهی چه تغییراتی داشته است؟ گرچه پاسخ به این گونه پرسش‌ها به بررسی‌های دقیق و گسترده نیازمند بوده و پژوهش‌هایی مستقل را می‌طلبد، فراخور گنجایش جستار می‌توان به تصویری کلی از رهیافت‌های اندیشه‌وران به روایات لغوی، دست یافته و دست‌کم درباره برخی جنبه‌های این موضوع داوری کرد. فرضیه اولیه آن است که قرآن پژوهان امامیه در فعالیت‌های معناپژوهی خود، گاه این منبع روایی را بر دیگر منابع لغوی مقدم داشته‌اند.

۱-۱. مفهوم‌شناسی

«روایت لغوی»: روایتی است که در آن، معنای یک واژه شرح و تبیین شده است. این گونه روایات برخلاف روایات تفسیری به بیان مدلول جمله یا آیه نپرداخته و محدود به دلالت معنایی واژه یا مصطلح قرآنی است. (راد، ۱۳۹۳: ۲۱) «احتجاج به روایات لغوی» رویکردی رایج در معناشناسی است که از همان عصر حضور اهل بیت علیهم‌السلام با اهتمام ویژه ایشان و نیز باور یاران‌شان به مرجعیت اهل بیت علیهم‌السلام در فهم قرآن، رویکردی مورد توجه بوده و مجموعه‌ای عظیم از این گونه روایات فراهم آمده است. (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۱۲). احتجاج به روایات اهل بیت علیهم‌السلام در معناشناسی قرآن، تنها به روایات لغوی محدود

نمی‌شود؛ بلکه رویکرد دیگر، «احتیاج به کاربردهای روایی» و برداشت معنا از طریق استعمال‌ها و کاربردهای یک واژه در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام است؛ یعنی درست همان شیوه رجوع به کاربردهای یک واژه در قرآن، شعر جاهلی و یا احادیث نبوی که ابعاد معنایی واژه را آشکار می‌سازد.

بر این اساس آنچه را «معناشناسی روایی» نامیده‌ایم، رویکردی معناشناختی است، که افزون بر بهره‌مندی از روایات لغوی، تمامی احادیث اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان منبعی از کاربردهای اصیل زبان عربی مورد تحقیق قرار می‌دهد.

در این جستار، از واژه «قرآن‌پژوه» معنایی عام‌تر از «مفسر» اراده شده است و هر اندیشه‌ور؛ اعم از فقیه، لغوی، مفسر و... از آنجا که جنبه‌ای از فعالیت خود را به فهم معانی قرآن اختصاص داده است، قرآن‌پژوه شمرده شده است.

گفتنی است «رویکرد» (Approach) جهت‌گیری نسبت به یک پدیده از جنبه‌ای (Perspective) خاص است (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۳) و «رهیافت» (Attitude) راه پرداختن به یک مسئله یا موقعیت یا شیوه تفکر درباره آن است. (معین ذیل «رهیافت») رهیافت همواره «شخصی» است؛ اما رویکرد گاهی شخصی است و گاه به معنای رویکرد تاریخی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و غیره به کار می‌رود. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۳)

۱-۲. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های درخوری پیرامون روایات لغوی انجام شده است، که از آن جمله کلان‌پروژه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم است. این پژوهش در قالب پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد، روایات اهل بیت علیهم‌السلام با دیدگاه‌های اهل لغت در مفردات قرآن، مورد ارزیابی تطبیقی قرار داده است.

نمونه مشابه این کلان‌پروژه، سه پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه قرآن و حدیث است که به گردآوری تمامی روایات تفسیری-لغوی اهل بیت علیهم‌السلام و روش‌شناسی آن‌ها پرداخته است. مشخصات این سه پایان‌نامه از این قرار است: «تفسیر لغوی معصومان علیهم‌السلام

در ده جزء اول قرآن و روش شناسی آن» از عادلہ کوهی؛ «تفسیر لغوی معصومان علیہ السلام در ده جزء دوم قرآن و روش شناسی آن» از زینب فراهانی و «تفسیر لغوی معصومان علیہ السلام در ده جزء آخر قرآن کریم و روش شناسی آن» از فهیمہ سادات کوهی.

مقاله های «تفسیر لغوی و ادبی قرآن از منظر روایات معصومان علیہ السلام»، از علی احمد ناصح، «گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان علیہ السلام» از مجید معارف و ابوالقاسم اوجاقلو و سه مقاله «بررسی تطبیقی معنای واژه های قرآنی در روایات امامیه و فرهنگ های واژگانی»، «نقش روایات امامیه در معادل گزینی مفردات قرآنی و بازتاب آن در نقد ترجمه های معاصر قرآن کریم» و «البحث عن المناهج الجديدة الدلالية في منابع التفسيرية الإمامية» نوشته سید محمد رضا میرسید و محمد رضا حاج اسماعیلی نیز نمونه های دیگری از این گونه پژوهش ها است که روایات لغوی اهل بیت علیہ السلام را تعریف، گونه شناسی و کارکرد شناسی کرده است.

تمام پژوهش های یاد شده، ناظر به رویکردی در معنا شناسی روایی است که تنها روایات لغوی را مورد پژوهش قرار می دهد. اما در زمینه رویکرد دیگری - که مطابق آن به تمام روایات به مثابه کاربردهای اصیل زبان عربی نگریسته شده و قابلیت احتجاج لغوی به آن ها دارد - هیچ گونه پژوهش جدی و مستقلی منتشر نشده است.

۲. رهیافت قرآن پژوهان امامیه به رویکرد معنا شناسی روایی

برای ارزیابی عملکرد قرآن پژوهان امامیه نسبت به رویکرد معنا شناسی روایی، نخست به مدد روش «تحلیل محتوای کمی» (رایف، ۱۳۸۵: ۲۵؛ هولستی، ۱۳۸۰: ۲۱) به واکاوی رهیافت قرآن پژوهان امامیه به روایات لغوی اهل بیت علیہ السلام پرداخته می شود و پس از آن با تمرکز بر کار سه تن از سرآمدان احتجاج لغوی به کاربردهای زبانی موجود در روایات اهل بیت علیہ السلام و یادکرد برخی نمونه های آن، جستار به پایان می رسد. گزینش این سه تن، پس از استقرای نوشته های مهم امامیه در حوزه لغت پژوهی و پی جویی رهیافت هریک از آن ها به رویکرد احتجاج لغوی به روایات اهل بیت علیہ السلام صورت گرفته است.

۲-۱. احتیاج به روایات لغوی

جامعه آماری در این بررسی شامل مفسران، فقیهان و لغویانی بوده است که گذشته از سرآمد بودن در آن دانش، به بیشتر ابواب و موضوعات علمی پرداخته و نیاز ما را در فهم نگاه لغوی خود بی‌پاسخ نگذاشته‌اند. گذشته از این دو معیار، تلاش شده است گزینه‌های مورد مطالعه، دوره‌های گوناگون تاریخ این علوم را پوشش دهد. از میان تفاسیر، التبیان، مجمع البیان، المیزان، تسنیم، نمونه و الفرقان، از میان آثار فقهی، مجموعه تألیفات فقهی شیخ طوسی، ابن ادریس، محقق حلی، علامه حلی، شهید ثانی، صاحب حدائق، صاحب جواهر و آیت الله خویی و از میان واژه‌نامه‌ها مجمع البحرین، الطراز، التحقيق، قاموس قرآن و حاشیه کورانی بر مفردات برگزیده شده است.

از میان شش مفسر امامی منتخب، همگی توجهی ویژه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام داشته و در جای جای آثار ایشان، احادیث و یا اقوال منسوب به آن بزرگواران به چشم می‌آید که البته بخشی از این احادیث را روایات لغوی تشکیل می‌دهد.

جدول (۱) برآوردی تقریبی از میزان انعکاس روایات اهل بیت علیهم‌السلام در این تفاسیر و به تبع آن روایات لغوی را به دست می‌دهد:

جدول (۱). آمار روایات منقول از حضرت صادق علیه‌السلام در تفاسیر شیعه^۱

التبیان	مجمع البیان	المیزان	تسنیم	نمونه	الفرقان
۱۵۰	۷۸۰	۱۵۵۰	۱۲۷۶ ^۲	۹۵۰	۲۴۰۰

۱. این آمار با جست و جوی چهار کلید واژه «أبو عبد الله»، «أبی عبد الله»، «الصادق / صادق» و «جعفر بن محمد علیه‌السلام» در این تفاسیر و پس از حذف یافته‌های نامطلوب به دست آمده. اعداد یادشده نیز اندکی تقریبی است. بی‌شک این آمار، حداقلی است؛ چراکه احادیث منقول از حضرت صادق علیه‌السلام گاه بدون انتساب به ایشان و با تعبیری همچون «وفی الحديث»، «عن أهل البيت علیهم‌السلام»، «مروری عن الأئمة» و مانند آن نقل شده است.

۲. البته این آمار تنها مربوط به ۱۵ جلد از تفسیر تسنیم است و با توجه به برآورد ۸۰ جلدی برای این تفسیر عظیم، تعداد احادیث امام صادق علیه‌السلام در تمام این تفسیر را می‌توان حدود ۶۸۰۰ حدیث پیش‌بینی کرد.

گذشته از اشارات مستقیم به روایات، گاه برداشت‌های مفسران ریشه در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام داشته است که بدون اشاره صریح به روایت، تنها به استوار ساختن دیدگاه روایی پرداخته‌اند؛ به عنوان نمونه علامه طباطبایی رحمته‌الله ذیل آیه مبارکه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (مریم / ۷۱) برخلاف دیدگاه مشهور مفسران که واژه «وارد» را به معنای «دخول در جهنم» دانسته‌اند، این واژه را به «اشراف بر جهنم و حضور در کنار آن» معنا کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۸۹) علامه در بحث خود به روایتی از اهل بیت علیهم‌السلام استناد نمی‌کند و تنها می‌کوشد این دیدگاه را موافق با کاربرد اهل زبان نشان دهد؛ اما یادکرد حدیثی مؤید این دیدگاه در مجموعه روایات پایان بحث،^۱ نشانگر منشأ این برداشت مخالف مشهور است. این شیوه در بیشتر مواردی، که دیدگاه المیزان با دیدگاه روایی مطابقت دارد، دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که علامه بدون اشاره به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، دیدگاه ایشان را برمی‌گزیند. از نمونه‌هایی که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد، واژه‌های «قرء»، «انفال»، «مسکین»، «کعب»، «غنیمت»، «موقوت» و «الحج الأكبر» این گونه‌اند. چنین شیوه‌ای را نزد دیگر مفسران امامیه نیز می‌توان دید؛ مثلاً در تفسیر تسنیم درباره سه واژه «قرء»، «کعب» و «غسق» بدون هیچ اشاره‌ای، دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام پذیرفته شده است.

ارائه آماری هرچند نادقیق از میزان گرایش فقیهان و لغویان شیعه به روایات لغوی اهل بیت علیهم‌السلام کاری دشوار است؛ چرا که از یک سو منبع اصلی فعالیت‌های علمی فقها، روایات اهل بیت علیهم‌السلام بوده است و با توجه به متفاوت بودن حجم این آثار و ابواب فقهی پرداخته شده به آن‌ها، ارائه آماری از روایات منعکس شده در تألیفات فقهی نمی‌تواند برآوردی از رویکرد فقیهان به روایات لغوی باشد و از سوی دیگر، بخش عمده روایات نقل شده در واژه‌نامه‌ها نیز به منظور شرح مفردات و واژگان غریب آن‌ها بوده است و نه برای

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِهِ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» قَالَ: أَمَا تَسْمَعُ الرَّجُلَ يَقُولُ وَرَدْنَا مَاءَ بَنِي فَلَانٍ فَهَوَ الْوُرُودُ وَلَمْ يَدْخُلْهُ». (قمی، ۱۴۰۴: ۲ / ۵۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۹۲)

حل اختلافات لغوی؛ از این رو داوری درباره چگونگی رهیافت فقیهان و لغویان به واکاوی آثار ایشان از آغاز تا پایان نیازمند است.

با توجه به این مشکل، در اینجا شیوه‌ای دیگر در پیش گرفته شده است، که از رهگذر آن بتوان به برآوردی هرچند کلی از عملکرد قرآن پژوهان در معناشناسی روایی دست یافت. بدین منظور واژگانی شناسایی شده‌اند که لغت‌نامه‌های عربی، پیرامون آن‌ها دیدگاه‌هایی ناسازگار با دیدگاه روایی بیان کرده‌اند و سپس با پی‌جویی نظرات اندیشه‌وران شیعه درباره این واژگان، میزان اعتماد ایشان به روایات اهل بیت علیهم‌السلام در معناشناسی سنجیده شده است. در این تحلیل محتوا، نخست هفت واژه فقهی قرء، أنفال، إحصار، مسکین، کعب، غنیمت و غسق را مورد بررسی قرار داده و دیدگاه مفسران، فقیهان و لغویان درباره آن‌ها با دیدگاه روایی مقایسه شده است. سپس برای دستیابی به یافته‌هایی بیشتر و تحلیل‌هایی دقیق‌تر، دیدگاه مفسران و لغویان درباره پنج واژه موقوفه، الحج الأكبر، شاکله و حرج نیز پیش چشم قرار گرفته است. فقیهان درباره پنج واژه اخیر، کمتر اظهار نظر کرده‌اند؛ بنابراین از پرداختن به آن‌ها در این قسمت صرف نظر شده است. جداول (۲) و (۳) دیدگاه‌های هریک از قرآن پژوهان پیش گفته را در مقایسه با دیدگاه‌های روایی نشان می‌دهد.

کدگذاری‌ها در این تحلیل محتوای کمی، از این قرار است: در صورتی که دیدگاهی با روایات اهل بیت علیهم‌السلام مطابقت داشته باشد با عدد یک (۱) مشخص شده است و در صورت عدم مخالفت با عدد صفر (۰). اگر اندیشه‌وری تنها به دیدگاه روایی در میان اقوال موجود در مسئله اشاره کرده و دیدگاهی را برگزیده باشد، عدد نیم (۰/۵) بدان اختصاص یافته و چنانچه اصلاً به معناشناسی واژه مورد نظر نپرداخته باشد با علامت (-) مشخص شده و در ارزش‌گذاری‌ها دخیل نشده است. برپایه همین ارقام ارزشی، برای هر واژه و نیز برای هر اندیش‌ور، «درصد موافقت» با دیدگاه روایی را محاسبه نموده، سپس یافته‌های این جدول‌ها تحلیل شده است.

جدول (۲). رویکرد قرآن پژوهان شیعه به روایات لغوی

درصد موافقت	لغویان					فقیهان							مفسران				
	کرامی	مفسطادی	نوبلی	مدنی	طبرسی	طبرسی	صاحب جوامع	صاحب حقائق	شهید ثانی	علامه حلی	محقق حلی	ابن ادریس	طبرسی	صادق عجمی	مکارم شیرازی	جوادی آملی	طباطبایی
قره ^۱	-	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	*	۱	۱	۱
انفال ^۲	-	*	۱	-	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱
احصار ^۳	*	*	*	*	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	*	*	*	*
مسکین ^۴	۱	*	*	-	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۰/۵	۰	۰/۵	*	۱	۱	۰/۵

۱. دیدگاه روایی: طهر. (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱/۵۵۱)؛ دیدگاه لغوی: حیض و طهر. ارجاعات به ترتیب: (طوسی، ۱۳۷۶: ۲/۲۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۵۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۳۰؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۱۱/۲۵۲؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۲/۱۵۳؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۴/۲۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۵/۵۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۲/۷۳۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۳/۲۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۷/۲۴۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۹/۲۱۷؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۵/۴۰۰؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۲/۲۲۰؛ خویی، ۱۴۱۰: ۲/۲۹۸) و بقیه ذیل ریشه قره. گفتنی است لغویان شیعه مطابق با دیگر اهل لغت، هر دو معنای حیض و طهر را ذکر کرده و هیچ یک را برنگزیده اند؛ اما از آنجاکه در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز، گاه قره به معنای «حیض» به کار رفته است؛ مانند (کلینی، ۱۴۲۹: ۵/۲۴۲)، در اینجا دیدگاه ایشان برابر با دیدگاه روایی دانسته شد.

۲. دیدگاه روایی: اموال بدون مالک. (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۷۱۷)؛ دیدگاه لغوی: غنیمت جنگی. (طوسی، ۱۳۷۶: ۵/۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۷۹۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۵؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۳۲/۵۲؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۷/۸۱؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۲/۱۱۷؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱/۲۶۳؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱/۴۹۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱/۱۶۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳/۳۳۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱/۴۷۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۲/۴۷۴؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۶/۱۱۵؛ خویی، ۱۴۱۸: ۲۵/۳۵۶).

۳. دیدگاه روایی: منع از طریق بیماری و مانند آن. (کلینی، ۱۴۲۹: ۸/۴۶۹)؛ دیدگاه لغوی: هر نوع مانع. (طوسی، ۱۳۷۶: ۲/۱۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۵۱۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۷۶؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۱۰/۳۴؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۲/۴۲؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۳/۱۲۸؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱/۳۳۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱/۴۵۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱/۲۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴/۳۴۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۲/۳۸۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۶/۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۰/۱۱۱؛ خویی، ۱۴۱۸: ۲۹/۴۱۳).

۴. دیدگاه روایی: مسکین نیازمند تر از فقیر. (کلینی، ۱۴۲۹: ۷/۲۱)؛ دیدگاه لغوی: محل اختلاف. طوسی، ۱۳۷۶: ۱۰/۱۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۳۱۰؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۳۴/۲۸۸؛

جدول (۳). رویکرد مفسران و لغویان شیعه به روایات لغوی

درصد موافقت	لغویان					تقیهان							مفسران						کعب ^۱	
	کوزانی	مصلحی	قرنی	مدنی	طبریزی	خویی	صاحب جواهر	صاحب حدائق	شهید ثانی	علامه حلی	محقق حلی	ابن ادریس	طوسی	صادق تهرانی	مکارم شیرازی	جوادی آملی	طباطبایی	طبرسی		۱
۹۴	-	۰	۱	۰/۵	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۰/۵	۱	۱	کعب ^۲
۱۰۰	۱	۱	۱	-	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	۱	غیبت ^۳
۸۶	۱	۱	۰/۵	-	۰/۵	۱	۱	۱	-	۱	۱	۱	-	۱	۱	۱	۱	۱	۰	غسق ^۳
۸۳	۷۵	۴۳	۶۴	۵۰	۹۳	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۹۳	۸۶	۷۹	۵۷	۸۶	۸۶	۷۹	۷۹	۵۷	درصد موافقت
	۶۵					۹۵							۷۴							

-
- مکارم، ۱۳۷۴: ۸/ ۶؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۳/ ۱۷۲؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۴۶ / طوسی، ۱۴۰۰: ۱۸۴؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱/ ۶۳۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۶۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳/ ۱۹۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱/ ۴۰۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۲/ ۱۵۴؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۵/ ۳۰۰؛ خویی، ۱۴۱۸: ۲۱/ ۳۹۴).
۱. دیدگاه روایی: برآمدگی روی پایا مفصل پا. (کلینی، ۱۴۲۹: ۵/ ۸۴ و ۸۵)؛ دیدگاه لغوی: قوزک پا. (طوسی، ۱۳۷۶: ۳/ ۴۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/ ۲۲۴؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۸۲/ ۲۲؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۴/ ۲۸۷؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۸/ ۱۵۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱/ ۹۲؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۰۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱/ ۱۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۹۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴: ۱/ ۳۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲/ ۲۹۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲/ ۲۱۵؛ خویی، ۱۴۱۸: ۵/ ۱۴۷).
۲. دیدگاه روایی: اعم از غنیمت جنگی. (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/ ۷۲۹)؛ دیدگاه لغوی: غنیمت جنگی. (طوسی، ۱۳۷۶: ۵/ ۱۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۸۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/ ۸۹؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۳۲/ ۴۶۶؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۷/ ۱۷۵؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۲/ ۲۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴/ ۱۸۱؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱/ ۴۸۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲/ ۶۲۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳/ ۳۱۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳/ ۵۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۲/ ۳۲۰؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۶/ ۵؛ خویی، ۱۴۱۸: ۲۵/ ۵).
۳. دیدگاه روایی: نیمه شب. (کلینی، ۱۴۲۹: ۶/ ۲۶)؛ دیدگاه لغوی: ابتدای شب. (طوسی، ۱۳۷۶: ۵۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/ ۶۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/ ۱۷۵؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۱۱/ ۴۶۵؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۱۲/ ۲۲۲؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۷/ ۲۹۵؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۹۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲/ ۳۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲/ ۲۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۶/ ۱۷۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۷/ ۱۲۴؛ خویی، ۱۴۱۸: ۱۱/ ۱۲۸).

جدول (۳). رویکرد مفسران و لغویان شیعه به روایات لغوی

درصد موافقت	لغویان					مفسران						
	کوفانی	مصطفوی	فرشی	مدنی	طبریزی	صادق تهرانی	مکارم شیرازی	جوادی آملی	طباطبایی	طبرسی	طوسی	
۳۲	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰	۱	۱	۰/۵	موقوف ^۱
۱۸	۱	۰	۰	۰	۰/۵	۰	۰/۵	۰	۰	۰	۰	موقوذه ^۲
۶۷	-	-	۱	۰/۵	۰/۵	۰	۱	۱	۱	۰/۵	۰/۵	الحج الأكبر ^۳
۳۳	۱	۰	۰	-	۰/۵	۱	۰/۵	-	۰	۰	۰	شاکله ^۴
۲۰	۱	۰	۰	۰	۰	۱	۰	-	۰	۰	۰	حرج ^۵
۶۵	۱	۱	۱	-	۰/۵	۱	۱	۰	۱	۰	۰	لمم ^۶
۳۹	۸۳	۲۰	۳۳	۱۳	۳۳	۵۰	۶۷	۲۵	۵۰	۲۵	۱۷	درصد موافقت
	۳۶					۳۹						

۱. دیدگاه روایی: ثابت و مشخص. (کلینی، ۱۴۲۹: ۶/۲۳)؛ دیدگاه لغوی: زمان دار. (طوسی، ۱۳۷۶: ۳/۳۱۲-۳۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۱۵۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۵/۶۳؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۲۰/۳۰۵؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۴/۱۰۵؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۷/ص ۳۱۲-۳۱۴).
۲. دیدگاه روایی: حیوان مریضی که درد ذبح را حس نمی کند. (عیاشی، ۱/۲۹۲)؛ دیدگاه لغوی: حیوان کشته شده با ضرب و شتم. (طوسی، ۱۳۷۶: ۳/۴۳۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۲۴۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۵/۱۶۵؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۲۱/۵۶۳؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۴/۲۵۸؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۸/۵۲).
۳. دیدگاه روایی: یوم النحر. (کلینی، ۱۴۲۹: ۸/۲۷۰)؛ دیدگاه لغوی: محل اختلاف. (طوسی، ۱۳۷۶: ۵/۱۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۹/۱۴۹؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۳۳/۲۳۸؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۷/۲۸۸؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۲/۳۲۶-۳۲۷).
۴. دیدگاه روایی: نیت. (کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۴۶)؛ دیدگاه لغوی: اخلاق، طبیعت، عادت. (طوسی، ۱۳۷۶: ۳/۱۳۷۶)

۲-۱-۱. تحلیل و بررسی

برپایه داده‌های جدول‌های (۲) و (۳)، محورهای ذیل را درباره عملکرد قرآن پژوهان شیعه در مواجهه با روایات لغوی، می‌توان برداشت کرد:

الف. موافقت بیشتر فقها با دیدگاه‌های روایی: فقها نسبت به مفسران و لغویان، بیشترین میزان موافقت با دیدگاه‌های روایی را نشان داده‌اند. این موافقت بیشتر را می‌توان ثمره سروکار داشتن فقیهان با منابع روایی و آگاهی بیشتر ایشان از دیدگاه‌های معنایی اهل بیت علیهم‌السلام دانست؛ درحالی‌که بر روی میز کار مفسران و به‌ویژه لغویان آثاری قرار داشته، که کمتر نظرات لغوی اهل بیت علیهم‌السلام در آن‌ها بازتاب یافته است. مقایسه میان شخصیت فقهی و تفسیری شیخ طوسی رحمه‌الله در جدول (۲) نیز جلوه‌ای از این رویکرد همدلانه فقها با روایات است.

ب. اولویت نسبی دیدگاه‌های روایی بر دیدگاه‌های لغویان: تمامی اندیشه‌وران شیعه در مواردی، دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام را بر اقوال اهل لغت برتری داده‌اند. درباره واژگانی همچون قرء، انفال، غنیمت و کعب، که دیدگاه روایی نزد همگان روشن و وجهه متمایز شیعه و دیگر مذاهب به شمار می‌رفته - این برتری دادن چشمگیرتر بوده و به ندرت دانشمندی شیعی با آن مخالفت کرده است. در مقابل چنان‌که می‌توان انتظار داشت، درباره واژگانی چون موقوذه، شاکله و حرج، که دیدگاه روایی انعکاس کمتری داشته، درصد موافقت نیز بسیار

→ ۶/۵۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۸۹؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۱۲/ص ۲۴۶؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۷/۳۱۳ - ۳۱۵).

۵. دیدگاه روایی: بدون منفذ. (بصائر الدرجات، ۱/۳۸۶)؛ دیدگاه لغوی: بسیار تنگ. (طوسی، ۱۳۷۶: ۴/۲۶۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۵۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۳۴۳؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۵/۴۳۵؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۱۰/۲۶۹).

۶. دیدگاه روایی: گناهان گه‌گاهی (کلینی، ۱۴۲۹: ۴/۲۴۴)؛ دیدگاه لغوی: گناهان صغیره. (طوسی، ۱۳۷۶: ۹/۴۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۲۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۴۲؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۱۸/۴۵۴؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۲۲/۵۳۷؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۲۷/۴۴۳).

کمتر بوده است.

ج. ماهیت حاشیه‌ای دانش فقه: سیر صعودی درصد موافقت فقها در طول تاریخ، جلوه‌ای از ماهیت «حاشیه‌ای»^۱ دانش فقه است؛ به این ترتیب که مطرح شدن روایات لغوی در آثار یک فقیه برجسته، آگاهی فقیهان پس از او را در پی داشته و با توجه به اولویت دیدگاه روایی بر لغوی در نگاه فقیهان، معمولاً در معناشناسی واژه مدّ نظر، دیدگاه روایی پابرجا و ثابت می‌مانده است؛ این در حالی است، که نبود سنت حاشیه‌نویسی در دانش‌های تفسیر و لغت و تفاوت روش‌ها و مبانی مفسران و لغویان، سبب شده است که رویکرد این قرآن‌پژوهان به روایات لغوی، سیر تاریخی مشخصی نداشته باشد.

د. بیشترین و کمترین موافقت‌ها: در میان تفاسیر، تفسیر نمونه بیشترین و تفسیر الفرقان کمترین موافقت و همراهی با روایات را دارد. در میان واژه‌نامه‌ها نیز مجمع البحرين با توجه به ماهیت غریب الحدیثی آن، بیشترین آگاهی از روایات لغوی و در نتیجه بیشترین میزان موافقت را داشته است. در مقابل، واژه‌نامه التحقیق کمترین میزان بازتاب روایات و موافقت با آن‌ها را دارد.^۲ طرفه آنکه تفسیر الفرقان در حالی کمترین همراهی را با روایات دارد که در میان دیگر تفاسیر، بیشترین توجه را به روایات داشته است. (جدول ۱) این تفسیر در حد زیادی بر «اجتهاد» استوار است؛ از این رو جای تعجب نیست که برخلاف تمامی قرآن‌پژوهان محل بحث و اجماع فقهای شیعه، قراء را به معنای حیض بدانند و یا در مواردی دیگر؛ مانند واژه موقوت با اشاره به روایات ذیل آن، سرانجام نظری جز آن را برگزینند. البته این توجه به روایات، ثمرات و تأثیرات نیکویی نیز داشته است؛ به عنوان

۱. منظور از «حاشیه‌ای بودن» فقه، سبکی است که اندیشمندان متأخر بر محوریت آثار گذشتگان، دیدگاه‌ها و نظرات خود را مطرح می‌کنند. بی‌شک در این سبک علمی، آگاهی از نظرات و یافته‌های پیشینیان، امری عادی و قابل انتظار است.

۲. واژه‌نامه الطراز الأول سید علیخان مدنی درصد پایینی از موافقت را دارد که البته با توجه به ناقص بودن آن و مشخص نبودن دیدگاه ایشان در بیشتر واژه‌های بررسی شده، نمی‌توان درباره این واژه‌نامه نظری داد.

نمونه دربارهٔ واژه‌های شاکله و حرج، که بیشتر قرآن پژوهان از دیدگاه روایی بی‌خبر بوده‌اند، این تفسیر دیدگاهی مطابق با روایات برگزیده است. در میان واژه‌نامه‌ها نیز کتاب التحقیق وضعیتی مشابه تفسیر الفرقان دارد و اجتهاد در آن، عنصر تعیین‌کننده‌ای در فهم معنا است. در میان تمامی آثار بررسی شده، این واژه‌نامه کمترین درصد موافقت را دارد و حتی در واژه‌هایی؛ چون انفال و کعب، که جزو مشخصه‌های فقه شیعه هستند، دیدگاهی مخالف ارائه داده است.

۲-۲. احتجاج به کاربردهای روایی

معناکاوی در این رویکرد، کمی دشوار و نیازمند به شکل‌دهی مجموعه‌ای از روایات مشتمل بر یک واژه و فهم مؤلفه‌های معنایی مشترک و بنیادین آن است. محمد کاظمی با برگزیدن عنوان «نگرش مجموعی به آیات و احادیث» برای این روش برداشت معنا از روایات، به خوبی چند و چون این شیوه را توضیح داده است: «یک واژه، گاهی در یک حدیث و یا آیه و طبعاً یک شکل، و زمانی نیز در آیات و احادیث متعدد و اشکال گوناگون مورد توجه است. فعل، فاعل، اسم فاعل، اسم مفعول، مبتدا، خبر واقع شدن در جمله مثبت یا منفی، حامل بار ارزشی مثبت یا منفی بودن، می‌تواند از گونه‌های استعمال یک واژه در متن باشد. یک واژه در هر نوبت استعمال، پرتوی از معنای خود را بروز می‌دهد و آن‌گاه که این استعمالات افزایش یافت، این بروز، به طرف ظهور در یک معنای خاص به پیش می‌رود تا وقتی که بخش مهمی از زوایای مبهم لفظ در دسترس قرار گیرد. نگرش مجموعی به آیات و روایاتی، که واژه مورد نظر را در خود گنجانده‌اند، می‌تواند در فهم زوایای مبهم لفظ و فهم دقیق و نهایی واژه، تأثیر زیادی داشته باشد». (کاظمی، ۱۳۸۹: ۶۸). همچنین بنگرید به: بابایی، ۱۳۷۹: ۲۹۴

شیوه‌های معناکاوی از روایات بیش از هر چیز، باز بسته به استقرا و یا دسترسی به کاربردهایی ویژه است که پرده از معنای واژه بردارد و این، بدون بهره‌گیری از نرم‌افزارها و ابزارهای کاوش متون، کاری بسیار دشوار و نیازمند تسلط بر روایات و انس بسیار با آن‌ها

است؛ از این رو جای شگفتی ندارد که قرآن پژوهان شیعی هنگام پژوهش های لغوی، بیش از هر چیز به واژه نامه هایی اتکا کنند که با کمترین دردسر، معنا را در اختیار مخاطبانش می گذارد و گرایش به روایات لغوی به دلیل نبود تألیفی جامع در این زمینه، اندک و استشهاد به کاربردهای زبانی روایات، بسیار کمتر باشد.

البته شاید بتوان برخی چالش های نظری را نیز در اقبال کم عالمان به این روش معناپژوهی مؤثر دانست: نخست باور به حجیت اقوال لغویان و خبرگی ایشان در فهم معانی عصر نزول و دوم، نامعتبر شمردن و اصیل ندانستن کاربردهای زبانی اهل بیت (علیهم السلام) به دلیل شکاف زمانی ایشان با آن عصر؛ باین همه اگرچه عامل نخست، بهره گیری از واژه نامه را در پی داشته است، عامل دوم چندان موجه نمی نماید و عدم گرایش به معناشناسی روایی را باید در همان دشواری دسترسی به منابع روایی- لغوی دانست؛ چراکه نه تنها نگارندگان به هیچ اظهار نظری پیرامون بی اعتباری استشهاد لغوی به روایات اهل بیت (علیهم السلام) دست نیافته اند، بلکه نمونه هایی از این گونه احتجاج به روایات را می توان در آثار برخی قرآن پژوهان مشاهده کرد.

روایات اهل بیت (علیهم السلام) در لغت نامه مجمع البحرین، به عنوان یک غریب الحدیث شیعی، گرچه نمودی روشن دارد، نقش روایت در این اثر، نه به مثابه شاهد و دلیل لغوی، بلکه به منظور شرح و تبیین مفردات خود روایات است. احادیث شیعی در الطراز الأول نیز محدود به همان روایات مجمع البحرین و با همان سبک است؛ اما در میان واژه نامه های شیعی می توان از سه اثر نام برد که به خوبی توانسته اند از روایات اهل بیت (علیهم السلام) در فرایند معناشناسی بهره جسته و نه تنها برخی خلأهای موجود در عملکرد لغویان را جبران کنند، بلکه گاه بر پایه آن روایات، اختلافات لغوی را سامان داده و یا دیدگاه های اهل لغت را به نقد کشند. در ادامه، گزارشی کوتاه از دستاوردهای این واژه پژوهان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و سرآمدان معناشناسی روایی ارائه می شود. هدف اصلی از این گزارش، نقد و راستی آزمایی دیدگاه های این واژه پژوهان و بررسی حقیقت معنایی واژگان قرآنی پیش رو نیست؛ بلکه هدف، تنها آن است که از این رهگذر، ریشه دار بودن رویکرد معناشناسی روایی در سنت

واژه پژوهی دانشوران امامیه نشان داده شده و کارآمدی عمیق و گسترده آن اثبات شود.

۲-۱. فروق اللغات

سید نورالدین جزایری شوشتری (د. ۱۱۵۸ق)، محدث، ادیب و لغوی بزرگ شیعه و فرزند بزرگ محدث نام آور شیعه، سید نعمت الله جزایری، در کتاب ارزشمند *فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات*^۱ - که به موضوع *فروق اللغه* و تفاوت های معنایی واژگان مترادف نما می پردازد - توانسته است به دلیل تسلط بر منابع روایی شیعه؛ به ویژه *صحیفه سجادیه* به دستاوردهای بدیعی در معناشناسی این نوع واژگان برسد و نشان دهد که مانند بسیاری دیگر، به تکرار اقوال لغویان پیشین بسنده نکرده است.^۲

مرحوم جزایری «قنوط» را شدیدتر از «یأس» می داند (عسکری و جزائری، ۱۴۱۲: ۴۳۶) و به این عبارت از حضرت سجاد علیه السلام استناد می کند: «تَفَعَّلَ ذَلِكَ يَا إِلَهِي بِمَنْ خَوْفُهُ مِنْكَ أَكْثَرُ مِنْ طَمَعِهِ فِيكَ، وَ بِمَنْ يَأْسُهُ مِنَ النَّجَاةِ أَوْ كُذِّبَ مِنْ رَجَائِهِ لِلْخَلَاصِ، لَا أَنْ يَكُونَ يَأْسُهُ قُنُوطًا، أَوْ أَنْ يَكُونَ طَمَعُهُ اغْتِرَارًا». (علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶: ۱۷۰)

او همچنین با استناد به روایتی از امام رضا علیه السلام «ابتداء» را به معنای «ایجاد کردن بدون علت» و «اختراع» را «ایجاد کردن از هیچ چیز» می داند. (عسکری و جزائری، ۱۴۱۲: ۱۴۱۲)

۱. کتاب *فروق اللغات* در سال ۱۳۸۰ق در نجف با تحقیق اسدالله اسماعیلیان و زیر نظر انتشارات دار الکتب العمليه به چاپ رسیده؛ اما چاپ های دیگری نیز از این کتاب در دست است، که در این میان کتاب *معجم الفروق اللغویه* بیش از دیگر چاپ ها در دسترس است. این کتاب در سال ۱۴۱۲ق با تحقیق بیت الله بیات به وسیله انتشارات جامعه مدرسین قم و با عنوان *معجم الفروق اللغویه؛ الفروق اللغویه بترتیب و زیاده* به زیور طبع آراسته شده و شامل دو کتاب *الفروق اللغویه* از ابوهلال عسکری و *فروق اللغات* سید نورالدین جزایری با ترتیبی جدید است. در این جستار، به همین نسخه اخیر ارجاع داده شده است.

۲. جزایری در جای جای کتاب *فروق اللغات* به کم کاری اهل لغت و تفاوت نگذاشتن ایشان بین واژگان قریب المعنی اشاره می کند، (از جمله بنگرید به: عسکری و جزائری، ۱۴۱۲: ۷، ۶۵، ۱۱۱، ۱۸۱، ۲۰۳، ۲۳۷، ۲۶۲، ۲۸۵، ۳۳۲، ۴۳۳، ۴۶۳، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۵۰ و بسیاری صفحات دیگر).

۹) در این روایت چنین آمده است: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: جِئْتُ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ التَّوْحِيدِ فَأَمَلَى عَلَيَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُبْتَدِعِهَا ابْتِدَاءً بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَنْبُطُ الْإِخْتِرَاعُ وَ لَا لِعِلَّةٍ فَلَا يَصِحُّ الْإِبْتِدَاعُ». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۸. همچنین بنگرید: کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۲۵۶)

جزایری می نویسد: «گفته شده است توبه به معنای پشیمانی از کرده‌های پیشین است و انابه، ترک کردن گناهان پیش رو». (عسکری و جزائری، ۱۴۱۲: ۱۴۶) او چنین ادامه می دهد: «این سخن با گفته‌ای از سیدالساجدین علیه السلام در صحیفه شریفه تأیید می شود: اللَّهُمَّ إِنْ يَكُنِ النَّدَمُ تَوْبَةً إِلَيْكَ فَأَنَا أَنْدَمُ النَّادِمِينَ، وَإِنْ يَكُنِ التَّرْكُ لِمَعْصِيَتِكَ إِنَابَةً فَأَنَا أَوَّلُ الْمُنِيبِينَ». (علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶: ۱۴۶)

او همچنین در تفاوت بین «حرث» و «زرع» می گوید: «حرث پاشیدن دانه‌های خوراکی در زمین است؛ اما زرع روییدن گیاه تا هنگام رسیدن آن است». (عسکری و جزائری، ۱۴۱۲: ۱۸۱) جزایری برای این گفته خویش، نخست به آیه مبارکه ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (واقع / ۶۴) اشاره کرده، سپس به روایتی از پیامبر اکرم ﷺ تمسک می جوید: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ زَرَعْتُ وَ لَيْقُلْ حَرَثْتُ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۰ / ۶۳)^۱

برخی «صدقه» را «عطیه» ای دانسته‌اند که پرداخت کننده، امید پاداش و بازگشت آن را دارد و به این ترتیب، بین این دو واژه تفاوت نهاده‌اند: که قال النیسابوری: يمنع العلماء أن يقال: اللهم تصدق علينا، بل يجب أن يقال: اللهم أعطني، أو تفضل علي، و ارحمني، لأن الصدقة يرجى بها الثواب عند الله، و هو مستحيل في حقه جل شأنه؛ اما سید نورالدین جزایری با استناد به دعای «وَتَصَدَّقْ عَلَيَّ بِعَافِيَتِكَ» (علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶: ۱۱۲)، این دیدگاه را نادرست می شمارد و می افزاید که فاذا ورد ذلك في كلام

۱. در روایتی دیگر چنین آمده است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَزْرَعَ زَرْعًا، فَخُذْ قَبْضَةً مِنَ الْبَذْرِ، وَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ، وَقُلْ: ﴿أَفْرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ؟* أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (واقع / ۶۳-۶۴) ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ تَقُولُ: بَلَى اللَّهُ الزَّارِعُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ». (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۰ / ۳۷۷)

المعصوم فلا عبرة بکلام غیره؛ یعنی هنگامی که چنین کاربردی در سخنان معصوم استفاده شده است، دیگر نباید به سخنان دیگران توجهی نمود. (عسکری و جزائری، ۱۴۱۲: ۳۱۲).

پیرامون تفاوت دو واژه «دین» و «مِلَّة»، تفتازانی باور دارد که دین به الله، انبیا و تمامی ائمه اضافه می‌گردد؛ اما واژه مِلَّة تنها در جایگاه مضاف برای انبیا و ائمه قرار می‌گیرد. راغب دیدگاهی محدودتر را برمی‌گزیند و معتقد است که مِلَّة تنها به انبیا اضافه می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۳)؛ مانند آیه مبارکه «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا». (آل عمران / ۹۵) در داوری میان این دو دیدگاه، جزایری با توجه به روایاتی؛ مانند «وَاجْعَلْنِي عَلَى مِلَّتِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَا» (علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶: ۹۸) و «اللَّهُمَّ إِنَّا نَتُوبُ إِلَيْكَ فِي يَوْمٍ فِطْرِنَا الَّذِي جَعَلْتَهُ لِلْمُؤْمِنِينَ عِيدًا وَسُرُورًا، وَلِأَهْلِ مِلَّتِكَ مَجْمَعًا وَمُحْتَشَدًا» (همان، ۲۰۲) نشان می‌دهد که برخلاف هر دو نظر، واژه مِلَّة به خداوند متعال نیز اضافه شده است؛ از این رو در اتقان رویکرد معناشناسی روایی چنین می‌گوید: «إذا وقع ذلك في كلام المعصوم، وهو منبع البلاغ ومعدن الفصاحة والبراعة، فتحقيق التفتازاني لا حقيقة له، وكلام الراغب لا يرغب فيه؛ چون چنین استعمالی در کلام معصومی به کار رفته است که منبع بلاغت و معدن فصاحت و دانش و فضیلت است، رأی تفتازانی حقیقتی ندارد و سخن راغب را گرایش بدان نیست». (عسکری و جزائری، ۱۴۱۲: ۵۱۰).^۱

۱. دیگر موارد استنادات لغوی جزایری به روایات از این قرارند: المثل والنّد (ص ۵۳۶)؛ الأخطاء والخطأ (ص ۲۲۰)؛ الإملاء والاستدراج (ص ۷۲)؛ الحشر والنشر (ص ۱۸۹)؛ الثمن والقيمة (ص ۴۴۰)؛ التتابع والتواتر (ص ۱۱۶)؛ البخل والشح (ص ۲۹۵)؛ الإكراه والجبر (ص ۵۰)؛ الأجر والثواب (ص ۱۷)؛ الأب والولد (ص ۵۶۶)؛ الإسراف والتبذير (ص ۱۱۴)؛ المعرفة والعلم (ص ۵۰۱)؛ الجود والكرم (ص ۱۷۱)؛ الخشوع والخضوع (ص ۲۱۶)؛ الرحمن والرحيم (ص ۲۴۲)؛ الكتمان والستر (ص ۴۴۸)؛ النعت والوصف (ص ۵۴۵)؛ الحلال والطيب (ص ۱۹۵)؛ العقل والنفس والروح (ص ۵۱۹)؛ الحنان والمنان (ص ۲۰۴)؛ المرجع والمصير (ص ۴۹۲)؛ الحول والقوة (ص ۲۰۴)؛ التقوى والطاعة (ص ۷۳)؛ الحلم والرؤيا (ص ۱۹۸)؛ السن والضرس (ص ۲۸۵)؛ المداهنة والتقية (ص ۴۸۹)؛ الرفعة والعلو (ص ۲۵۸)؛

۲-۲-۲. قاموس قرآن

کتاب قاموس قرآن نگاشته سید علی اکبر قرشی بنایی، یکی دیگر از فرهنگ‌های واژگانی است که در آن، روایات اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان بنیان‌های استدلال لغوی نقش ایفا می‌کند. این رویکرد قرشی که در تفسیر *أحسن الحدیث* او نیز تا حدی منعکس شده است، به دلیل تسلط او بر کتاب شریف *نهج البلاغه*، بیش از هر چیز برپایه روایات سیدالبغا، امیرالمؤمنین علیه‌السلام بنا شده است. قرشی که آثاری؛ چون مفردات *نهج البلاغه* و *المعجم المفهرس لالفاظ الصحیفة السجادیة* را نیز به نگارش درآورده است، در قاموس قرآن بارها با تکیه بر فرازهایی از *نهج البلاغه*، میان اقوال لغویان داوری کرده و برخی گفته‌های بی‌پایه ایشان را به رخشان کشیده است.

او با استناد به سخنانی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام، «جلباب» را ملحفه و لباس بالایی و چادرمانند می‌داند و نه فقط روسری و خمار. (قرشی، ۱۴۱۲: ۲/ ۴۱)

قرشی برپایه بخشی از خطبه ۳۹ که می‌گوید «أَمَّا دِينٌ يَجْمَعُكُمْ وَلَا حِمِيَّةَ تُحْمِسُكُمْ؛ آیا دینی نیست که شما را متحد کند؟ غیرتی ندارید که شما را به حرکت درآورد؟» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۸۲) می‌نویسد: «حمیت در صورتی مذموم است که درباره باطل و ناحق باشد و اگر از برای حق باشد مرغوب و پسندیده است». (قرشی، ۱۴۱۲: ۲/ ۱۸۶) او با این توضیح در پی آن است که برداشت رایج درباره واژه حمیت را که برآمده از تک‌کاربرد آن در قرآن با تعبیر «حِمِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ» (فتح / ۲۶) است، اصلاح کرده و دخالت مؤلفه معنایی «جهالت» در مفهوم این واژه را به نقد کشد.

راغب واژه «خرق» را به معنای «قطع الشيء علی سبیل الفساد من غیر تدبّر و لا تفکر» می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۷۹)؛ اما نویسنده قاموس قرآن معتقد است: «در معنی خرق، قید فساد لازم نیست چنان‌که راغب گفته؛ بلکه اعم است زیرا... در *نهج البلاغه* خطبه ۱۰۶، درباره علم خدا آمده: «خَرَقَ عِلْمُهُ بَاطِنَ غَيْبِ السُّرَاتِ؛ علم خدا باطن

پوشیده‌ها را شکافته است»، پیداست که در اینجا و امثال آن، قید بدون رویه و قید فساد جاری نیست». (قرشی، ۱۴۱۲: ۲/ ۲۳۸)

او همچنین درباره «غَضَّ بَصْر» می‌گوید: «غَضَّ بَصْر» به معنای بستن چشم نیست که هیچ چیز را نبیند؛ بلکه کوتاه کردن چشم است و به عبارت دیگر، ورنه از نکردن است. در نهج البلاغه خطبه ۱۱، در ضمن دستور حمله به محمد حنفیه چنین آمده: اِزِمِ بِبَصْرِكَ أَفْصَى الْقَوْمِ وَ غَضَّ بَصْرِكَ؛ نگاهت را به انتهای قوم بیفکن و همه حرکاتشان را زیر نظر بگیر و نگاهت را بخوابان». (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۵) پیداست منظور آن نیست که چشم‌ت را ببند و با چشم بسته حمله کن؛ بلکه از نگاه به کثرت و سلاح آن‌ها که باعث سستی‌ات شود، چشم بگیر. (قرشی، ۱۴۱۲: ۵/ ۱۰۴)

او همچنین دیدگاه کسانی که کاربرد «نطفه» را مختص «آب قلیل» می‌دانند (ابن درید، ۱۹۸۸: ۲/ ۹۲۱؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۳۰۷؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۹/ ۱۸۶؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۲۶۰) نمی‌پذیرد؛ چراکه این واژه برای اشاره به رود نهروان (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۹۳) و فرات نیز (همان، ۸۷) به کار رفته است. (قرشی، ۱۴۱۲: ۷/ ۷۸)

قرشی «ثری» را به معنای مطلق خاک می‌داند و می‌نویسد: «ارباب لغت آن را خاک تر معنی کرده‌اند، در مجمع و أقرب الموارد، خاک مرطوب گفته‌اند و غیر آن معنا نیز آمده است؛ ولی از نهج البلاغه روشن می‌شود که معنی آن مطلق خاک است... در نهج البلاغه آمده: «وَيَطُولُ فِي الثَّرَى حُلُولُهَا» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۴۶)، «وَدُفِنَتْ تَحْتَ الثَّرَى» (همان، ۴۱۴)، «وَأَكَلَتْهُمْ الْجَنَادِلُ وَ الثَّرَى» (همان، ۳۴۹). (قرشی، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۰۵)

روش قرشی در قاموس قرآن نشان از آن دارد که او جایگاه روایات را برتر از نظرات اهل لغت دانسته و نه تنها در جایی که لغویان اختلاف کرده‌اند، بلکه با تکیه بر روایات، اجماع اهل لغت را نیز به چالش کشیده است. نویسنده قاموس قرآن بیش از آنچه گذشت، از احادیث برای فهم مفردات قرآن بهره‌مند شده است؛ چنان‌که مروری بر این کتاب ارزشمند، می‌تواند الگویی برای مشتاقان پیوند حقیقی ثقلین باشد. (از جمله بنگرید به: همان، ۱/ ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۴۵ و ۲۵۶: ۲/ ۵، ۱۷، ۲۶۲ و ۳۰۵: ۳/ ۳۴۴ و ۳۵۱: ۵/ ۲۶۰)

۲-۲-۳. مفردات الراغب مع ملاحظات العاملی

از دیگر سرآمدان رویکرد معناشناسی روایی، آیت الله علی کورانی عاملی، پژوهشگر تاریخ و مذاهب اسلامی است. او که اهل لبنان بوده و زمینه اصلی پژوهش هایش در عرصه مهدویت و ظهور است، در کتاب کم نظیر و گران سنگ مفردات الراغب الإصفهانی مع ملاحظات العاملی به ارزیابی عملکرد راغب پرداخته و کتاب او را از آغاز تا پایان نقد کرده است. این اثر کورانی بیش از هرواژه نامه دیگری از احادیث اهل بیت علیهم السلام برای نقد دیدگاه های لغویان و فهم معانی واژگان قرآن بهره گرفته است. گرچه بخش عمده این تلاش مبتنی بر «روایات لغوی» است؛ اما وی به کاربردهای یک واژه در دل احادیث نیز توجه داشته و کم نیستند، مواردی که کاربردهای زبانی اهل بیت علیهم السلام پایه های استدلال های او را شکل می دهند. در ادامه به گوشه ای از تلاش او در این زمینه اشاره می شود:

کورانی عاملی در نقد گفته راغب که «ایل» را در واژگانی چون «جبرئیل» و «میکائیل» به معنای «خدا» نمی داند، می نویسد: «أخطأ الراغب فی نفيه أن يكون إيل إسمًا لله تعالى ، فقد وردت به الرواية ونص عليه اللغويون، ففي علل الشرائع عن الإمام الصادق عليه السلام قال: وَيَعْقُوبُ هُوَ إِسْرَائِيلُ وَمَعْنَى إِسْرَائِيلَ عَبْدُ اللَّهِ لِأَنَّ إِسْرَاءَ هُوَ عَبْدٌ وَإِيلَ هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ». (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۴۳/۱؛ راغب اصفهانی و کورانی، ۱۴۳۴: ۶۷)

ابن فارس اصل معنایی ریشه «تب» را «خسران» می داند؛ از این رو در درستی کاربرد «استَتَبَّ الأمر إذا تهيأ» تردید می کند، چرا که در این صورت، این ریشه باید دو اصل معنایی داشته باشد: خسران و استقامت (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۳۴۱)؛ اما کورانی این تردید ابن فارس را با اشاره به کاربرد آن در سخنان حضرت سجاد عليه السلام، بی جا می داند: «حَتَّى اسْتَتَبَّ لَهُ مَا حَاوَلَ فِي أَعْدَائِكَ وَاسْتَتَمَّ لَهُ مَا دَبَّرَ فِي أَوْلِيَائِكَ». (علی بن الحسین عليه السلام، ۱۳۷۶: ۳۴؛ راغب اصفهانی و کورانی، ۱۴۳۴: ۱۶۶)

از آنجا که راغب حقیقت «معرفه» را «ادراک همراه با تفکر و تدبر» می داند، مدعی است که «الله يعلم» گفته می شود؛ اما «الله يعرف» کاربرد ندارد. دلیل این امر آن است که معرفت

به دانش‌های کوتاه و قاصری اشاره دارد که با تفکر به دست می‌آیند. این سخن راغب چنان‌که آیت‌الله کورانی نشان می‌دهد، نادرست است و در موارد بسیاری در روایات، معرفت به باری تعالی نسبت داده شده است؛ از جمله: «سُبْحَانَكَ! مِنْ لَطِيفٍ مَا أَلْطَفَكَ، وَرُؤُوفٍ مَا أَرْأَفَكَ، وَحَكِيمٍ مَا أَعْرَفَكَ!» (علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶: ۲۱۲)؛ «وَقَدْ أَحْصَيْتَهُمْ بِمَعْرِفَتِكَ، وَأَشْرَفْتَ عَلَيْهِمْ بِقُدْرَتِكَ» (همان، ۱۲۸) و «... فَإِنَّ ذَلِكَ يَجْزِي عَنْهُ إِذَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْهُ الْجَهْدَ» (طوسی، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۴۹).^۱

لغویان واژه «مغفرة» را به معنای «پوشاندن» دانسته‌اند: «وَأَصْلُ الْغَفْرِ التَّغْطِيَةُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴/ ۴۰۷)؛ اما آیت‌الله علی کورانی با استناد به عباراتی بلیغ از امیرالمؤمنین علیه السلام باور دارد که معنی مغفرت چیزی بیش از سترو پوشاندن است و «محو و پاک کردن آثار بد و منفی» نیز در مغفرت و غفران در نظر گرفته شده است: «الْحَذَرُ الْحَذَرُ فَوَاللَّهِ لَقَدْ سَتَرَ حَتَّى كَأَنَّهُ قَدْ غَفَرَ». (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۷۲)؛ راغب اصفهانی و کورانی، ۱۴۳۴: ۵۴۷).

راغب اصل معنایی ریشه «ق ت ر» را از «فَتَر» به معنای غبار و دود می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۵۵)؛ اما کورانی دیدگاه دیگری دارد: «وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مِنَ الضِّيقِ وَأَنَّهُ اسْتَعِيرَ لِلْغَبَارِ، وَبِهِ قَالَ ابْنُ فَارَسٍ، وَهُوَ مُطَابِقٌ لِتَفْسِيرِ أَهْلِ الْبَيْتِ علیهم السلام، أَفْصَحُ مِنْ نَظَرِ بِالضَّادِّ وَأَعْلَمُهُمُ بِالْعَرَبِيَّةِ». (راغب اصفهانی و کورانی، ۱۴۳۴: ۵۸۳) از نظراً، راغب در بخشی دیگر از معناشناسی این واژه نیز راه به صواب نبرده است. راغب چنین می‌نویسد: «الْقَتْرُ: تَقْلِيلُ التَّفَقُّةِ، وَهُوَ بِإِزَاءِ الْإِسْرَافِ، وَكِلَاهُمَا مَذْمُومَانِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۵۵)؛ اما کورانی باور دارد که تقتیر به معنای مطلق تقلیل است، بدون آنکه معنای مدح

۱. در چاپ دوم (۲۰۱۶م) کتاب مفردات الراغب الإصفهانی مع ملاحظات العاملی نکات و ملاحظات بیشتری منعکس شده است. این مورد نیز تنها در این نسخه ذیل ریشه «عرف» آمده است. متأسفانه نگارنده نتوانست به نسخه مکتوب این اثر دست یابد و تنها به نسخه‌ای الکترونیکی آن در سایت آیت الله کورانی دسترسی پیدا کرد.

یا ذم در آن در نظر گرفته شده باشد؛ چراکه در روایات، تقتیر به خداوند متعال و نیز ذریه پیامبر ﷺ او نسبت داده شده است؛ از جمله: «إِنَّمَا نَتَدَبَّرُ بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، فَإِذَا وَسَّعَ عَلَيْنَا وَسَّعْنَا، وَإِذَا قَتَّرَ عَلَيْنَا قَتَّرْنَا» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۲/۳۲۲؛ راغب اصفهانی و کورانی، ۱۴۳۴: ۵۸۴)¹.

۲-۲-۴. تحلیل و بررسی

رهیافت این سه دانشور لغوی شیعه در استشهاد لغوی به روایات اهل بیت ﷺ چنین خلاصه می‌شود:

جدول (۴). آمار استشهاد لغوی به روایات اهل بیت ﷺ

ملاحظات عاملی	قاموس قرآن	فروق اللغات	
حدود ۳۰²	۳۹	۳۵	تعداد استشهاد لغوی
۹۹۵	۲۰۷۲	۲۷۲	تعداد مدخل‌ها

مهم‌ترین منبع مرحوم جزایری در این ۳۵ مورد، صحیفه سجادیه بوده است، به گونه‌ای

۱. در تأیید گفته راغب می‌توان مراد او را مذموم دانستن قتر برای انسان دانست، نه آنکه ذم در مفهوم قتر دخیل است؛ چنان‌که کبر صفتی مذموم برای آدمی است و در عین حال در قرآن کریم، خداوند متعال «متکبر» خوانده می‌شود. (حشر/ ۲۳) همچنین برخی دیگر از نمونه‌های استشهاد لغوی به روایات در ملاحظات عاملی، از این قرار است: «أشهر» ص ۶۳؛ «أصار» ص ۶۴؛ «تبذیر» ص ۱۰۶؛ «إبلیس» ص ۱۴۱؛ «بلی» ص ۱۴۶؛ «زیغ» ص ۳۷۲؛ «کاد» ص ۶۴۴؛ «لواذ» ص ۶۶۰؛ «نحب» ص ۶۹۸؛ «هلك» ص ۷۴۰؛ «ودق» ص ۷۵۵ و از چاپ دوم (نسخه الکترونیکی پیش گفته) رجوع کنید به ملاحظات ایشان در ذیل ریشه‌های «حسن، ذو، زوج و قدم».

۲. روایات اهل بیت ﷺ در ملاحظات کورانی بسامد بالایی دارد؛ اما عمده این روایات به سه دلیل ذیل مطرح شده‌اند: تنها برای کاربرد واژه مدنظر در روایت، بیان نکته‌ای تفسیری، و یا اینکه روایت لغوی‌اند. در این میان، یافتن روایاتی که به آن‌ها استشهاد لغوی شده باشد، کمی دشوار و نیازمند مطالعه ریزبینانه این اثر است که نگارنده تاکنون به این مهم دست نیافته است و این آمار، برآوردی است که با نگاهی گذرا به این اثر به دست آمده است.

که در دوازده مورد، استناد ایشان به این کتاب شریف است. در قاموس قرآن، نهج البلاغه جلوه‌ای چشمگیر دارد و تنها در ۹ مورد به روایات دیگر منابع شیعی احتجاج شده است. اما استشهادهای آیت الله کورانی گوناگون بوده و به منبعی ویژه تکیه ندارد.

نتیجه

از مجموع آنچه گذشت، آشکار شد که قرآن پژوهان امامیه از دیرباز تا کنون، همواره به روایات لغوی اهل بیت علیهم السلام توجهی ویژه داشته‌اند. بررسی‌های صورت گرفته دربارهٔ چند کلیدواژه، که دیدگاه روایی در آن‌ها تفاوتی جدی با نظرات اهل لغت داشت، نشان‌دهندهٔ آن بود که قرآن پژوهان شیعه؛ اعم از فقها و مفسران و لغویان، غالباً رهیافتی همسو و همدل با روایات لغوی داشته‌اند و در بیشتر مواردی، که به روایتی لغوی دست یافته‌اند، از آن یاد کرده و در صورت تعارض روایت با اقوال لغویان، تعارض را حل کرده یا دیدگاه روایی را ترجیح داده‌اند؛ البته در این میان، همراهی با برخی دیدگاه‌های روایی که تأثیری جدی در فقه و عقاید داشته و به عنوان شاخصه‌های مذهب شیعه به شمار می‌رفته، بیش از دیگر روایات لغوی بوده است. همچنین فقها نسبت به دیگر قرآن پژوهان به پذیرش روایات لغوی، اقبال بیشتری نشان داده‌اند.

دربارهٔ رهیافت قرآن پژوهان به دیگر رویکرد مطرح در زمینهٔ معناشناسی روایی یعنی استشهاد و احتجاج به کاربردهای زبانی روایات، گرچه در گوشه و کنار آثار ایشان می‌توان نشانه‌هایی از توجه به این رویکرد را یافت، در مجموع ایشان به علت دشواری این شیوه نتوانسته‌اند از آن، بهرهٔ چندانی ببرند. در این میان سه واژه پژوه بزرگ شیعه، سید نورالدین جزایری، سید علی اکبر قرشی و علی کورانی عاملی، به این رویکرد توجه بسیاری داشته و کاربردهای روایی، نقش مهمی در فرایند معناپژوهی این بزرگان ایفا کرده است.

از این رو باید گفت که «معناشناسی روایی»، چیزی نوپیدا و بی سابقه نیست؛ بلکه باید آن را رویکردی در راستای سنت واژه پژوهی بزرگان شیعه به شمار آورد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ادریس، محمد بن احمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (والمستطرفات)*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، کتاب فروشی دآوری، قم، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۵. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، دار العلم للملایین، بیروت، چاپ اول، ۱۹۸۸م.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المحکم والمحیط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید هنداوی، دار الكتب العلمية، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
۸. ازدی، عبدالله بن محمد، *کتاب الماء*، دانشگاه علوم پزشکی ایران - موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۹. بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *تسليم، اسراء*، قم، از ۱۳۷۸ش.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، *منهاج الصالحین*، نشر مدینه العلم، قم، چاپ بیست و هشتم، ۱۴۱۰ق.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، *موسوعة الإمام الخوئی*، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی رحمته الله، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۱۴. راد، علی، «گونه شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق»، *مجله تفسیر اهل بیت علیهم السلام*، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۳۴-۶.
۱۵. راد، علی؛ دهقانی فیروزآبادی، حامد، «معناشناسی روایی قرآن، چیستی و مبانی اعتبار»، *پژوهش نامه علوم حدیث تطبیقی*، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۱، ص ۱۴۷-۱۶۸.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ کورانی عاملی، علی، *مفردات ألفاظ القرآن*، راغب اصفهانی، حسین بن محمد، دار القلم، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۷. رایف، دانیل و دیگران، *تحلیل پیام های رسانه ای: کاربرد تحلیل محتوای کمی در تحقیق*، ترجمه مهدخت بروجردی علوی، سروش، تهران، ۱۳۸۵ش.

۱۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغة*، تصحیح صبحی صالح، دار الهجرة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *حاشیة الإرشاد*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۱. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ق.
۲۳. طباطبایی، سید محمدکاظم، «نقش روایات در فهم آیات»، *علوم حدیث*، بهار و تابستان ۱۳۸۴، شماره ۳۵ و ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۸۴، ص ۳۰۳ - ۳۲۷.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمد جواد بلاغی، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۲۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق: السید احمد الحسینی، مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۲۶. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *الخلاف*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۲۷. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *المبسوط فی فقه الإمامیه*، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
۲۸. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*، دار الكتب الإسلامية، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.
۲۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیرعاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۶.
۳۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، *النهاية فی مجرد الفقه والفتاوى*، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.
۳۱. عسکری، ابو هلال، *الفروق فی اللغة*، دار الآفاق الجديدة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
۳۲. عسکری، ابو هلال و سید نورالدین جزایری، *معجم الفروق اللغوية (الفروق اللغوية بترتيب و زیادة)*، تحقیق الشیخ بیت الله بیات، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم، الطبعة الأولى، ۱۴۱۲ق.
۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، دفتر انتشارات اسلامی

- وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
۳۴. علی بن الحسین امام چهارم علیه السلام، *الصحیفة السجادیة*، نشر الهادی، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ش.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۷. قرشی بنایی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دار الکتب، قم، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
۳۹. کاظمی، محمد، «نقش متون دینی در تبیین معانی واژگان روایات»، *علوم حدیث*، سال ۱۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۶۲-۷۸.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *الکافی*، دار الحدیث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۴۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۴۲. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، *المعتبر فی شرح المختصر*، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۴۳. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۴۴. مدنی، علی خان بن احمد، *الطراز الأول*، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، مشهد مقدس، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۴۵. معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، امیرکبیر، تهران، چاپ بیست و هفتم، ۱۳۹۳ش.
۴۶. الکورانی العاملی، علی (توشیحگر)، مفردات الراغب الإصفهانی مع ملاحظات العاملی، دار المعروف، قم، چاپ اول، ۱۴۳۴ق.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۴۸. ملکیان، مصطفی، «روش شناسی در علوم سیاسی»، *علوم سیاسی*، دانشگاه باقر العلوم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۹۲.
۴۹. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
۵۰. هولستی، ال. آر، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.

تأثیر تحریف واژگان در برداشت از دستورات غذایی روایات

عارفه بهبودی املشی^۱ - محمد جمال الدین خوش خاضع^۲

چکیده

بخشی از روایات معصومان علیهم السلام به روایات طبی و به طور خاص به دستورات غذایی اختصاص دارد که بر سبک زندگی و سلامتی مردم تأثیر بسزایی می‌گذارد. همین تأثیر، اهمیت بررسی فقه‌الحديثی و شناخت روایات محرف از روایات اصیل را دوچندان می‌کند. ویژگی‌هایی مانند نقل شفاهی و عدم کتابت در سال‌های نخست نقل، روایات را دستخوش آسیب‌ها و تصرفات لفظی در سه سطح حروف، واژگان و عبارات کرده است که در این جستار، موارد تحریف روایات تغذیه در سطح واژگان با روش توصیفی-تحلیلی بررسی شده است. نتایج جستار نشان می‌دهد که تحریف‌های رخ داده، در برخی موارد می‌تواند بر فهم مخاطب از سخن معصوم علیه السلام و به تبع آن بر سبک زندگی او تأثیر گذارد. بدیهی است توجه نکردن به این تحریف‌ها و در نتیجه به‌کارگیری روایات محرف در زمینه دستورات غذایی می‌تواند، سلامتی انسان‌ها را با عوارضی جبران‌ناپذیر روبه‌رو سازد. البته برخی تحریف‌ها نیز تفاوت فاحشی در فهم مخاطب از روایات تغذیه ایجاد نمی‌کند که بررسی آن‌ها می‌تواند فواید فقه‌الحديثی داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: تحریف روایات، دستورات غذایی روایات، روایات طبی معصومان علیهم السلام، روایات تغذیه، دگرگونی در فهم متن.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام (نویسنده مسؤول).

aba.behboodi@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام.

khoshkhazeh@isr.ikiu.ac.ir

۱. مقدمه

با توجه به نیاز روزافزون بشر در زمینه دستیابی به سبک زندگی سالم، مراجعه به روایات طبی رو به افزایش است. ویژگی روایات طبی آن است که متناسب با روح و جسم انسان، به عناصر متافیزیکی ای؛ چون دعادرمانی، انجام کارهای خیر و ثواب و تعویذ، حرز و رقیه نیز در کنار درمان های معمول اهمیت می دهد. (میرحسینی، ۱۳۹۶: ۶۲) روایات طبی را می توان در شش گروه دسته بندی کرد: حفظ سلامتی، درمان، روان شناسی، سرایت بیماری، اخلاق پزشکی (بستانی، ۱۳۹۵: ۷۵) و مراقبت از بهداشت و زیبایی. (حسینی کارنامی، ۱۳۹۸: ۴۷)

در مواجهه با روایات طبی؛ همچون دیگر روایات، شاهد دو رویکرد اخباری و اصولی هستیم. (پاکتچی، ۱۳۹۶: ۱۹) طرفداران رویکرد اخباری، روایات طبی را قضیه حقیقه دانسته (رحمان ستایش، ۱۳۹۵: ۱۹)، معتقدند که روایات طبی نسبت به زمان، مکان و اشخاص فراگیر است، مگر قرینه ای برخلاف آن وجود داشته باشد و این موضوع را دلیلی بر فراگیری قلمرو دین می دانند. (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۰۷) در مقابل حتی شیخ صدوق که از کهن ترین اهل حدیث به شمار می آید (پاکتچی، ۱۳۹۶: ۱۷) روایات طبی معصومین علیهم السلام را متناسب با مخاطب روایت، شرایط آب و هوایی مکه و مدینه و از قضایای خارجی می داند. (صدوق، ۱۴۱۴: ۱۱۵)

همچنین برخی در مقابل رویکرد اخباری بر پایه وحیانی دانستن تمام روایات طبی معتقدند که برخی از این روایات، بیان تجربه های پیشوایان دینی یا برگرفته از تجربه های دیگران است. (مهریزی، ۱۳۸۵: ۴۸) پزشکان مسلمان نیز - با وجود علاقه و اعتقاد به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم - از اصطلاح «طب نبوی» که ساخته محدثان است، استفاده نکرده و روایات طبی را صرفاً توصیه های پزشکی عامی دانسته اند که ناشی از اجتهاد شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است (محمود، ۱۴۳۳: ۳۳)؛ بنابراین طبیعی است که از اصطلاح طب اسلامی نیز به جای طب سنتی استفاده نکرده باشند. (الحرالعاملی، ۱۴۰۹: ۲۵/۲۶) از دلایل

طرفدارانِ وحیانی نبودن تمام روایاتِ طبّی، گزارش‌های تاریخی بهره‌گرفتن پیامبر ﷺ از پزشکان در هنگامِ مریضی (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۱/۱۷) و توصیه‌ی ایشان به صحابه در این زمینه است. (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹: ۳۶۱/۷) ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام نیز همین رویه را داشته و حتی از طبابتِ پزشکِ غیرمسلمان هم استفاده کرده‌اند. (الحرالعالمی، ۱۴۰۹: ۲۵/۲۲۶) وحیانی ندانستن تمام روایاتِ طبّی، فقیهان را برآن داشته است که هیچ‌گاه براساس این روایات، امر، نهی، واجب و حرامی را در حوزه‌ی طب استنباط نکرده و این روایات را با احکام فقهی اطعمه و اشربه مخلوط نسازند. این کار فقیهان آگاهانه بوده و آنان بیشتر توجه داشته‌اند که روایاتِ طبّی جنبه‌ی دینی جدی ندارند. (جعفریان، ۱۳۹۵: ۶۲۶).

پس از طرحِ مباحثِ مبنایی درباره‌ی روایاتِ طبّی، با نگاهی به مجموعه‌ی این روایاتِ درمی‌یابیم که بسیاری از روایات، مجرد و فاقد سلسله‌ی سند هستند. (پاکتچی، ۱۳۹۶: ۳۸) همچنین کتاب‌های مستقل در این زمینه با اشکالات جدی مواجه هستند. برای نمونه انتساب کتابِ **طب الائمة** به پسرانِ بسطام، محل اشکال بوده و انصاری براساس شواهد و استدلال‌های خود، این کتاب را از میراث غلات می‌داند. (انصاری، ۱۳۹۰: ۶۹۳) کتابِ **طب النبی** نیز که استناد آن به مستغفری، نویسنده‌ی آن، روشن است، از آسیب‌ها و تصرفاتی؛ چون نقل به معنا، تصحیف، تقطیع، ادراج و رکاکت متنِ مصون نمانده است. (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۱۱) از سویی برخی با جاری ساختن قاعده‌ی «تسامح در ادله‌ی سنن» درباره‌ی روایاتِ طبّی، دقت لازم را در نقل آن به کار نبرده‌اند؛ درحالی‌که هیچ‌یک از دلایلِ تسامح در ادله‌ی سنن، شامل روایاتِ طبّی نمی‌شود. دلیل این امر آن است که روایاتِ «من بلغ» مربوط به دریافتِ ثواب است؛ اما هدفِ طب، بهداشت و سلامت فرد و جامعه است. (قربان‌زاده، ۱۳۹۱: ۱۰۲) از دیگر اشکالات این است که کتاب‌های مختص روایاتِ طبّی؛ مانند: **رساله‌ی ذهبیه و طب الائمة**، مشتمل بر دستورهای درمانی مشابه طبِ سینوی و سنتی هستند و این از اعتماد ما نسبت به آن‌ها می‌کاهد؛ درحالی‌که روایاتِ طبّی منقول

در کتاب‌هایی جامع؛ چون المحاسن و الکافی بیشتر ناظر به خواص خوراکی‌ها، نوشیدنی‌ها، برخی آداب بهداشتی و اخلاق پزشکی هستند. (مسعودی، ۱۳۹۷: ۵) آخرین اشکال این است که بسیاری از گزاره‌های تجویزی در روایات، به کلی فاقد دو بخش تشخیص و اندازه مصرف (دوز) هستند. (پاکتچی، ۱۳۹۶: ۴۷) با توجه به این اشکالات روشن است که نمی‌توان تنها براساس تعبد محض، روایات طبّی را مبنای عمل قرار داد؛ بلکه باید تجربه‌پذیری را هم به آن افزود و محتوای روایات را با دستاوردهای علمی سنجید. (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۲۰) در صورت تعارض میان روایات طبّی و دستاوردهای علمی ظنی نیز نباید نتیجه را به صورت قطعی به دین نسبت داد. (مهریزی، ۱۳۹۴: ۵۲).

تصرفات لفظی، یکی از آسیب‌هایی است که در روایات طبّی و روایات تغذیه، فراوان به چشم می‌خورد که در سه سطح حروف، واژگان و عبارات رخ داده است. ابتدایی بودن خط عربی، کم‌سوادى ناسخان، یکسان بودن پایه حروف عربی و نبود نظام «نقط و شکل» در خط اولیه عربی را می‌توان از دلایل اصلی این تصرفات لفظی دانست. (بنگرید به: پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۶۹-۲۷۱) همچنین ممکن است این تصرفات لفظی، بر اثر خطا در نوشتار یا شنیدار توسط راوی یا ناسخ و یا نقل به معنا به وجود آمده باشد. در این پژوهش، برای نخستین بار تأثیر تصرفات لفظی واژگان در روایات تغذیه، بر فهم متن و برداشت‌های احتمالی از این روایات بررسی شده است. نیز به دلیل اهمیت روایات تغذیه و ایجاد امکان مقایسه، متناسب با هر بحث، برخی از مباحث مطرح در طب سنتی و نوین ذکر شده است.

تاکنون درباره تأثیر تحریف واژگان بر فهم روایات تغذیه، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است؛ اما در زمینه روایات طبّی، همچنین در زمینه تصحیف و تحریف در حدیث، آثار متعددی نوشته شده که در این مقاله از این آثار استفاده شده است. لازم به ذکر است که در این پژوهش از دسته‌بندی گونه‌های تحریف در دو کتاب *علل الحدیث* به

ضمیمهٔ بازشناسی متن مصباح الشریعه و فقه الحدیث (با تکیه بر مسائل لفظ) نوشتهٔ احمد پاکتچی استفاده شده است.

۲. اصطلاح‌شناسی تصرفات لفظی در حدیث (تصحیف، تحریف، لحن)

یکی از عوامل دشواری در فهم و برداشت از متن روایات، وقوع یکی از انواع تصرفات لفظی در متن حدیث است که با سه اصطلاح «تصحیف»، «تحریف» و «لحن» از آن‌ها یاد می‌شود. دانشمندان علم الحدیث در هرزمانی، تعاریفی گوناگون، گاه مشابه و گاه متفاوت از این اصطلاحات ارائه کرده‌اند. از نظر برخی مصحّف؛ حدیثی است که قسمتی از سند یا متن آن به طور سهوی به واژه یا عبارت مشابه آن تغییر یافته باشد. (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۰) برخی تصحیف را بخشی از تحریف دانسته، ضرورتی برای جدا کردن این دواز یکدیگر نمی‌بینند و تحریف را اعم از تصحیف دانسته‌اند که هرگونه تغییر در کلام را شامل می‌شود. (مامقانی، ۱۳۶۹: ۴۳؛ میرداماد، ۱۳۱۱: ۱۳۲؛ طناحی، ۱۴۰۵: ۲۸۷) همچنین برخی معتقدند که تحریف به معنای تغییر از موضع و جایگاه و در اصطلاح محدثان همان تصحیف است و آن را تغییر حدیث می‌دانند. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۳۹۰) یکی از دانشمندان، کاربرد هر دو را در جایی دانسته که صورت خط در سیاق لفظ حفظ شده باشد، با این تفاوت که موارد تغییر واژه بر اثر اشتباه در نقطه‌گذاری را تصحیف و مواردی را که عامل تغییر، دگرگونی حرکات و سکانات (شکل) باشد، تحریف خوانده است. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۴: ۹۴) برخی هم تصحیف را تنها قسمتی از تحریف می‌دانند که در آن تغییر واژه از یکسانی یا شباهت لفظی یا کتبی دو واژه ناشی می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۱۱/۳)

واژهٔ لحن بیشتر ناظر به خطاهای تلفظی، شامل تخفیف، تشدید یا اعراب نابه‌جاست. (جاحظ، ۱۹۶۸: ۹۱/۱) در قرن چهارم واژهٔ لحن را برای خطا در اعراب به کار می‌بردند (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۸: ۴۱؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۶/۲۱۹۳)؛ بنابراین محدثان متقدم «لحن» را در مقابل «تحریف» و تحریف را بر مواردی اطلاق می‌کردند که واژه یا

جمله با تصرفی در اصل روبه‌رو بوده است (خطیب بغدادی، ۳۲/۲: ۱۴۰۳؛ احمد بن حنبل، ۳۴۷/۱: ۱۴۰۸؛ ابن خلاد رامهرمزی، ۴۵۸: ۱۴۰۴؛ خطابی، ۱: ۱۴۰۷) به دلیل فاصله گرفتن از سده‌های نخست و به کارگیری اعراب و تشدید در نوشتار، موضوع لحن رفته‌رفته کم‌رنگ شده و اصطلاح تحریف بیشتر به کار رفته است. گاهی هم به جای تقابل تحریف و لحن، از تقابل تصحیف و لحن استفاده کرده‌اند. (ابن قتیبه، ۱۳۹۳: ۷۸/۱۱) طبق برابند تعاریف پیش‌گفته تصحیف، تغییراتی در ضبط نوشتاری کلمات است؛ لحن، تغییراتی در ضبط کلمات از نظر حرکت‌گذاری و اعراب، و تحریف، هر نوع تغییری است که ناشی از تصرف در تلفظ یا نوشتن کلمات یا ترکیبی از کلمات باشد. بر این اساس، تحریف نسبت به تصحیف و لحن عموم مطلق است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۷۱)؛ در نتیجه در این پژوهش برای سهولت و جلوگیری از تکرار این سه اصطلاح - که امکان برداشت‌های متفاوت از آن‌ها وجود دارد - اصطلاح تحریف که اعم از دو اصطلاح دیگر است، انتخاب شده و به معنای هرگونه دخل و تصرفی در واژه، به کار رفته است.

۳. انواع تحریف واژگان در روایات تغذیه

بررسی روایات تغذیه، طیف گسترده‌ای از تصرفات لفظی در سطح واژگان را آشکار می‌کند. در ادامه، علاوه بر بیان انواع تحریف در روایات تغذیه، نمونه‌هایی از روایات به همراه خواص مواد غذایی بررسی خواهد شد تا میزان تأثیر انواع تحریف‌ها بر برداشت از روایات روشن شود. در این میان، برخی از تحریف‌ها سبب برداشتی متفاوت از روایات می‌شود. برخی از تحریف‌ها نیز هرچند تأثیر چندانی در برداشت متفاوت از روایات ندارند؛ اما بررسی آن‌ها می‌تواند فواید فقه‌الحديثی داشته باشد.

۳-۱. تحریف‌های مؤثر در تفاوت برداشت از روایات تغذیه

۳-۱-۱. ابدال واژه به واژه‌ای دیگر (تأثیر خوردن پنیر بر خواب)

یکی از پربسامدترین تحریف‌ها در سطح واژگان، تبدیل کامل یک واژه به واژه‌ای دیگر

است که در این نوع، دو واژه، معنایی کاملاً متفاوت داشته و معنای روایت را تغییر می‌دهند.

در دو روایت از رسول خدا ﷺ درباره خوردن پنیر تحریفی در سطح واژگان «یُورِثُ» و «يُذْهِبُ» به شرح زیر رخ داده است:

الف) رسول الله ﷺ: «كُلُوا الْجُبْنَ؛ فَإِنَّهُ يُوْرِثُ الثُّعَاسَ وَيَهْضِمُ الطَّعَامَ» (مستغفری، ۱۳۸۵: ۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۲/۳۰۰)؛ پنیر بخورید؛ چراکه خواب می‌آورد و غذا را هضم می‌کند؛

ب) و در روایت دیگری از پیامبر ﷺ به جای واژه «يُورِثُ» واژه «يُذْهِبُ» آمده است. (نوری، ۱۴۰۸: ۱۶/۳۷۶ ح/ ۲۰۲۳۶)

«يُورِثُ» به معنای باقی و برجای می‌ماند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۲۳۴) و «ذهاب» به سیر و مرور (مهنّا، ۱۴۱۳: ۱/۴۵۱) و همچنین خارج شدن معنا شده است. (صینی، ۱۴۱۴: ۴۷)

پنیر، مقوی معده، امعا و کلیه و برای طبع ملین است. همچنین مولد خلط صالح است و خوردن آن با گرد و یا آویشن بدن را چاق می‌کند. (حکیم مؤمن، ۱۳۹۰: ۱/۱۶۳) تحقیقات علمی ثابت کرده است که مصرف انواع فراورده‌های لبنی در درمان بیماری‌هایی مانند سرطان، بیماری‌های قلبی - عروقی، دیابت، استرس و بیماری‌های عصبی، کاهش ابتلا به عفونت و پوکی استخوان مؤثر است. (موسوی، ۱۳۹۶: ۳۳)

چنان‌که مشاهده می‌شود در روایت مستدرک الوسائل، به جای «يُورِثُ» از واژه «يُذْهِبُ» استفاده شده است. این تحریف که احتمالاً بر اثر شباهت نوشتاری دو واژه به وجود آمده است، سبب تفاوت معناداری در روایت می‌شود و خواننده را دچار ابهام می‌کند که آیا خوردن پنیر، خواب‌آور است یا برعکس خواب را از بین می‌برد.

در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره خوردن پنیر نقل شده است که خوردن پنیر، صبحگاهان، زیان‌بار و شامگاهان، سودمند است و آب کمر را زیاد می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۳۴۰) در روایتی دیگر از امام کاظم علیه السلام چنین آمده است: نه چیز فراموشی

می آورد که یکی از آن ها پنیر است ... (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲ / ۴۲۳) با توجه به دو روایت اخیر می توان این گونه برداشت کرد که علت توصیه به خوردن پنیر در شب، خواب آوری و کم کردن حافظه است؛ بدین سان روایت اول به صواب نزدیک تر است.

۳-۱-۲. اشتباه در جریان نسخه برداری (ارزش غذایی مویز یا روغن زیتون)

بخش عمده ای از تحریف در جریان نسخه برداری رخ داده است. آبدیدگی و پخش شدگی مرکب، کم بودن فاصله سطور و درآمیختن عبارات، نامرتب بودن اصلاحات و تغییرات و حاشیه نویسی در نسخه اصلی از اشتباهات رایج و شایع در جریان نسخه برداری روایات هستند. قاضی عیاض به آن ها پرداخته و تأثیر آن ها را بر گونه های مختلف تحریف نشان داده است. (قاضی عیاض، ۱۳۷۹: ۱۵۷)

در دو روایت از امام رضا علیه السلام خواصی مشابه برای دو نوع ماده غذایی بیان شده است: الف) امام رضا علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کنند: «عَلَيْكُمْ بِالزَّبِيبِ فَإِنَّهُ يَكْشِفُ الْمِرَّةَ وَيَذْهَبُ بِالْبَلْغَمِ وَيَشُدُّ الْعَصَبَ وَيَذْهَبُ بِالْإِغْيَاءِ وَيُحَسِّنُ الْخُلُقَ وَيُطَيِّبُ النَّفْسَ وَيَذْهَبُ بِالْغَمِّ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲ / ۳۴۴)؛ مویز بخورید چرا که تلخی را می زداید، بلغم را می برد، پی را استحکام می بخشد، رنجیدگی و خستگی را از میان برمی دارد، خوی را خوش می سازد، دل را پاک می دارد و اندوه را می برد.

ب) در روایت دیگری از امام رضا علیه السلام واژه «الزَّيْتِ» به جای واژه «الزَّبِيبِ» آمده است. (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۹۰)

روغن زیتون در پیشگیری از بیماری های قلبی، آلزایمر، سرطان های روده بزرگ، پوست، پروستات، دیابت، پوکی استخوان و بیماری های عصبی مؤثر بوده و همچنین دارای اثرهای ضدالتهابی، ضد میکروبی و آنتی اکسیدانی است (موسوی، ۱۳۹۶: ۹۵)؛ افزون بر این استمرار در مصرف مویز می تواند به تسکین صفر، دفع بلغم و اصلاح خلق و خو کمک کند. مویز برای سلامت دهان و دندان ها نیز مفید است و باعث خوشبو شدن دهان می شود. همچنین مویز برای درمان ناراحتی های معده و بیماری های دستگاه

گوارش، کبد و کلیه سودمند است. (میرحیدر، ۱۳۸۵: ۵۲/۲)

بدین سان در دو روایت یادشده، خواص نقل شده برای مویز برای روغن زیتون هم آمده است؛ بنابراین می توان احتمال داد که در یکی از این دو روایت، به علت شباهت نوشتاری دو واژه «الزَّيْب» و «الزَّيْت» تحریف رخ داده است. با توجه به صدور روایات متعدد درباره خواص متفاوت این دو ماده غذایی، این نوع تحریف در فهم خواننده متن اثر گذاشته و او را از دریافت مقصود اصلی معصوم علیه السلام برای درمان بیماری دور می کند. برخی به این دلیل که خواص ذکر شده در این دو روایت، بیشتر مشابه خواص ذکر شده برای مویز در روایات دیگر است، روایت «الزَّيْب» را مناسب ترمی دانند. (ری شهری، ۱۳۸۵: ۳۲۲/۲)

۳-۱-۳. زیادت کلمات (ارزش غذایی مویز)

در این گونه تحریف، راوی واژه ای را وارد متن روایت کرده که جزء اصلی آن نبوده است. به این نوع روایت، روایت مدرج می گویند. در دو روایت از امام صادق علیه السلام درباره ارزش غذایی مویز، تحریفی به صورت زیر رخ داده است:

الف) «الزَّيْبُ يُشَدُّ الْعَصَبَ وَيَذْهَبُ بِالنَّصَبِ وَيُطَيِّبُ النَّفْسَ» (برقی، ۱۳۷۱: ۲/۵۴۸)؛ مویز اعصاب را قوی می کند و خستگی را از بین می برد و نفس را پاک می کند؛
ب) در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام واژه «الطَّائِفِيُّ» هم به دنبال «الزَّيْب» آمده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲/۶)

در طب قدیم زیب را به فارسی مویز گویند و بهترین آن، پرگوشت کم دانه و بزرگ است. خاصیت معتدل دارد و حرارت زیاد تولید نمی کند. نوع قرمز آن شیرین تر و خاصیت قبض آن کمتر است. با سینه، ریه و معده سازگار است و کبدی را که جاذب رطوبت باشد، فربه می سازد و جز به اشخاصی که مزاج گرم دارند به کسی آزار نمی رساند. برای اصلاح آن، باید سکنجبین میوه های ترش را خورد، همچنین برای مزاج سرد بسیار

سودمند است. (پاک نژاد، ۱۳۶۰: ۲۰۷)

در روایت نخست، تنها به خواص مویز، بدون هیچ گونه قیدی اشاره شده و در آن، نوع خاصی از مویز بیان نمی‌شود؛ اما در روایت دوم، تنها مویز شهر طائف دارای چنین خواصی دانسته شده است. توضیح آنکه طائف و مدینه از لحاظ آب و هوا، شرایط مساعدتری نسبت به مکه داشته‌اند. طائف به تاستان هایش شهرت داشته و از آنجا مویز و کشمش به سواحل مدیترانه حمل می‌کرده‌اند. (حیدری، ۱۳۸۳: ۱۸)

در تحلیل این دو روایت می‌توان گفت: اگر وصف «الطَّائِفِيُّ» قید احترازی در نظر گرفته شود، به احتمال علت تحریف این است که یا راوی اهل طائف بوده و از سر تعصب نسبت به شهر خود، تنها مویز آنجا را دارای چنین خواصی دانسته یا راوی طائفی‌ای مویز فروش بوده که برای سود خود، این حدیث را جعل کرده است. این احتمال نیز وجود دارد که راوی در هنگام نقل روایت دچار فراموشی شده و از آنجایی که پیش‌زمینه ذهنی داشته که مویز طائف بسیار مشهور است و طائف به بلاد انگور و مویز شهرت دارد؛ پس منظور حضرت ﷺ، مویز شهر طائف بوده است. به هررو این تحریف، سؤالی برای خواننده ایجاد می‌کند که آیا تنها مویز طائفی چنین خواصی دارد یا انواع دیگر مویز نیز همین خواص را دارند؛ اما اگر وصف «الطَّائِفِيُّ» قید توضیحی در نظر گرفته شود، مویز طائف ویژگی خاصی نسبت به دیگر مویزها ندارد و در همه مویزها خواص یادشده در روایت خواهد بود.

۳-۱-۴. انتقال از عام به خاص یا خاص به عام (شفابخشی عسل)

در این گونه تحریف، واژه‌ای که از نظر کاربرد، عام یا خاص است، به وسیله واژه خاص یا عام جایگزین می‌شود که شایع‌ترین نمونه نقل به معناست.

در دو روایت زیر از امام صادق ﷺ چنین تحریفی صورت گرفته است:

الف) «مَا اسْتَشْفَى مَرِيضٌ بِمِثْلِ الْعَسَلِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۴۹۹)؛ مریض به چیزی مانند

عسل شفا پیدا نکرده است؛

ب) در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام به جای واژه «مَرِيض»، واژه «النَّاس» نقل شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۳/۲۹۲)

عسل در درمان سوء تغذیه و کم خونی کودکان دارویی مفید است. در رفع التهاب ریه و برطرف کردن سرفه، همچنین برای تقویت سیستم ایمنی مؤثر بوده و برای زخم و التهاب معده نیز مفید است؛ افزون بر این، متخصصان علم تغذیه معتقدند که عسل در تقویت و تأمین سطح انرژی بدن نقش قابل ملاحظه‌ای دارد و مصرف یک قاشق عسل، قبل از خواب، عملکرد مغز را تقویت می‌کند. (شایسته آذر، ۱۳۹۴: ۵).

در روایات، برای عسل، خواص دیگری چون؛ از بین برنده بلغم، جلادهنده قلب و طراوت و شادابی ذکر شده است. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۶۶)

در دو روایت نقل شده از امام صادق علیه السلام، در یکی واژه «مَرِيض» (خاص) و در روایت دیگر واژه «النَّاس» (عام) آمده است. در این نقل به معنا، دو حالت پیش می‌آید: اگر روایتی که در آن واژه «مَرِيض» آمده است، اصل در نظر گرفته شود، به احتمال راوی براساس آیه «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» (النحل / ۶۹) روایت را با واژه‌ای عام نقل به معنا کرده است؛ هرچند برداشت خاصیت درمانی نیز از این تعبیر ناممکن نیست؛ چنانچه «النَّاس» که واژه‌ای عام است، اصل در نظر گرفته شود، این احتمال پیش می‌آید که راوی با خود باشد که شفا از آن مریض است و در نتیجه آن را با واژه خاص «مَرِيض» نقل به معنا کرده باشد. با این توضیح، در روایت اول تنها خاصیت درمانی عسل بیان شده و در روایت دوم، عسل هردو خاصیت پیشگیری و درمانی را دارد. بنابراین، این نوع نقل به معنا در برداشت از متن تأثیر گذاشته و خواننده را در خاصیت درمانی یا پیشگیرانه عسل به تردید می‌اندازد. البته ناگفته نماند که براساس نظر شیخ صدوق، عسل به صورت مطلق، درمان هردردی نیست؛ بلکه درمان همه دردهای سرد و بارد است. (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۱۱۵)

۳-۱-۵. ارتباط بین دو زوج معنایی (ارزش غذایی کدو)

در این نوع تحریف، راوی به تفاوت معنای دو واژه توجه نکرده و یکی را به جای دیگری

به کار برده است. در سه روایت از امام صادق علیه السلام درباره کدو تحریفی به صورت زیر رخ داده است:

الف) «الدُّبَّاءُ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ» (انصاری، ۱۴۲۸: ۱/ ۳۴۸)؛ کدو عقل را افزون می‌کند؛
 ب) در روایت دیگری به جای واژه «الْعَقْل» واژه «الدِّمَاغ» آمده است. (برقی، ۱۳۷۱: ۵۲۰)؛

ج) و در روایتی دیگر نقل شده است: «كَانَ فِيمَا أَوْصَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَلِيًّا علیه السلام أَنْ قَالَ "يَا عَلِيُّ عَلَيْكَ بِالدُّبَّاءِ فَكُلُهُ فَإِنَّهُ يَزِيدُ فِي الْعَقْلِ وَالدِّمَاغِ"». (برقی، ۱۳۷۱: ۵۲۱)
 «دباء» به معنای «قرع» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/ ۸۲) و قرع به کدوی ترمی گویند. (زمخشری، ۱۳۸۶: ۱۵) «قرع» کدوی تازه و «دباء» رسیده آن است. (هروی، ۱۳۸۷: ۳/ ۱۶۵) علاوه بر یادکرد کدو در قرآن (الصافات / ۱۴۶)، در روایات به استفاده از کدو توصیه‌های متعددی شده است. از جمله فوایدی که در روایات آمده، حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: «إِذَا طَبَخْتُمْ فَأَكْثِرُوا الْقُرْعَ فَإِنَّهُ يَسْرُقُ قَلْبَ الْحَزِينِ» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۶/ ۴۲۵). اگر خواستید چیزی بپزید، از کدو زیاد بهره بجوید؛ چراکه دل اندوهگین را شاد می‌کند.

«عقل» به معنای مخالف جهل و نادانی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۵۹) و عقل خالص؛ ادراک، فهم، زیرکی و بصیرت در امور است. (صینی، ۱۴۱۴: ۷۷) عقل را فهم، معرفت و درک هم معنا کرده‌اند. طبرسی می‌گوید: «عقل»؛ فهم، معرفت و لبّ نظیر یکدیگرند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۵/ ۲۸) همچنین به نیرویی که آماده قبول علم باشد، «عقل» می‌گویند. (راغب، ۱۴۱۲: ۵۷۷) «دماغ» عضو رئیسه مرکب از مخ و پرده است که برای قوای نفسانیه خلق شده و اعصاب از آنجا رشد می‌کنند. (سجزی، ۱۳۸۷: ۳۶) همچنین «دماغ» به معنای آن چیزی است که فضای سر را پر می‌کند. (مهنّا، ۱۴۱۳: ۱/ ۴۲۰)

تحقیقات انجام شده در طب نوین، اثرات درمانی بسیاری برای کدو کشف کرده است؛ از جمله کدو در درمان دیابت، سرطان و پیشگیری از آن، درمان بیماری‌های دستگاه ادراری، درمان بیماری‌های کبدی کاربرد دارد. همچنین از دیگر فواید درمانی

کدو می‌توان اثرگذاری آن بر روی مغزو افزایش شادابی، نشاط، بهرۀ هوشی و کاهش افسردگی را ذکر کرد. (موسوی، ۱۳۹۶: ۷۹)

از آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که «دماغ» را برای بُعد فیزیکی و «عقل» را برای بُعد ادراکی و حواس به کار می‌برند و این دو با هم متفاوت‌اند. اگر روایت سوم اصل گرفته شود، دو روایت اول هریک به یکی از خواص کدو اشاره دارد و ممکن است راوی به تفاوت آن‌ها توجه نداشته و نقل یکی از آن‌ها را کافی دانسته است؛ اما اگر دو روایت اول را اصل بگیریم، در روایت سوم به هر دو خاصیت کدو اشاره شده است؛ بنابراین احتمال دارد که راوی به تفاوت این دو توجه داشته و هر دو را ذکر کرده است. در هر صورت، روشن است که تفاوت میان دو واژه «دماغ» و «عقل» در برداشت متفاوت از روایات مؤثر است؛ البته می‌توان این احتمال را هم در نظر گرفت که «واو» در روایت، تفسیری بوده و راوی «دماغ» و «عقل» را یکی گرفته باشد.

۳-۱-۶. ارتباط معنایی دو واژه و توجه نکردن راوی به تفاوت آن‌ها (خریزه یا هندوانه)

در این نوع تحریف، دو واژه‌ای که تفاوت معنایی دارند، به خطا به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. ممکن است راوی تفاوت معنایی بین دو واژه را دریافته یا بدان توجه نکرده است و یا از نظری تفاوتی نبوده و یا این تفاوت، اهمیت چندانی نداشته است.

در دو روایت از امام صادق علیه السلام درباره خربزه یا هندوانه، چنین تحریفی رخ داده است: (الف) «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْكُلُ الرُّطْبَ بِالْخَرْبِزِ وَفِي حَدِيثٍ آخَرٍ يُحِبُّ الرُّطْبَ بِالْخَرْبِزِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۵۵۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۱)؛ پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معمولاً خرما را تازه را همراه با خربزه می‌خوردند. همچنین در حدیث دیگری آمده است که ایشان رطب را همراه خربزه دوست داشتند؛

(ب) در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْكُلُ الْبَطِيخَ بِالْتَّمَرِ». (برقی، ۱۳۷۱: ۲/ ۵۵۷)

در روایت اول راوی می‌گوید که پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خرما را تازه را با «خربز» می‌خوردند و در

روایت دوم راوی نقل می‌کند که پیامبر ﷺ خرماي خشک را با «بطیخ» می‌خوردند. باید دید که معنای «بطیخ و خربز» چیست؟ آیا همان معنایی است که ما امروز برداشت می‌کنیم و آیا این دو واژه مترادف‌اند یا تضاد معنایی دارند؟ آیا این دو روایت دو مضمون مختلف دارند و هیچ ارتباطی با هم ندارند و امام علی (ع) از بیان دو روایت، منظوری متفاوت داشته‌اند؟ یا واقعاً تحریفی صورت گرفته و راوی نقل به معنا کرده است؟ آیا بین این دو واژه ارتباطی وجود دارد که راوی به آن توجه نکرده است؟

«رطب» به خرماي ترو تازه (هروی، ۱۳۸۷: ۱۸۷) و میوه نخل هنگامی که می‌رسد و پخته می‌شود، قبل از خشک شدن می‌گویند. (موسی، ۱۴۱۰: ۲ / ۱۱۴۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۴۲۱) «تمر» به خرماي خشک می‌گویند. (قوصونی، ۱۴۲۱: ۱ / ۱۵۶؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۲۳۳؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۹۶) «بطیخ» به معنای خربز و دستنبواست. (صینی، ۱۴۱۴: ۲۰) برخی هم درباره بطیخ گفته‌اند که انواعی دارد: نوعی از آن هندی است که اهل مصر، آن را اخضر، اهل مغرب، دلاع و اهل حجاز حبیب می‌نامند. اهل خراسان نیز به دلیل نسبت به عبدالله بن طاهر، آن را عبدلی می‌نامند. (خفاجی، ۱۴۱۸: ۱۰۰)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «خربز» یا «بطیخ» همان خربزه است؛ «بطیخ» عربی و «خربز» فارسی است. در روایتی آمده است که پیامبر ﷺ خربزه را با خرماي تازه می‌خوردند و در روایتی دیگر نقل شده است که پیامبر ﷺ خربزه را با خرماي خشک می‌خوردند. راوی یک روایت، واژه عربی بطیخ را می‌آورد؛ ولی رواي روایت دیگر، نام فارسی آن (خربز) را به کار می‌برد. به احتمال، راوی شنیده است که پیامبر ﷺ بطیخ را با خرما ميل می‌نمودند؛ اما در هنگام روایت، فارسی آن یعنی «خربز» را به کار برده است. همچنین برای راوی، بین خرماي خشک و خرماي تازه، تفاوت آن چنانی وجود نداشته و یکی را به جای دیگری به کار برده است. بنابراین، ندانستن معنای صحیح هر کدام از دو واژه «بطیخ» و «خربز»، همچنین دو واژه «تمر» و «رطب» می‌تواند در برداشت از روایت و فهم آن، تفاوت ایجاد کند.

۳-۲. تحریف‌های غیرمؤثر در تفاوت برداشت از روایات تغذیه

۳-۲-۱. جابه‌جایی براساس دو باهم‌آیی مشهور (ارزش غذایی شیرگاو و روغن آن)
در این نوع از تحریف واژگان، دو واژه‌ای که قرابت معنایی دارند، در زوجی از واژگان جابه‌جا می‌شوند. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۳۱۰)

در دو روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله درباره‌ی خواص شیر و روغن گاو، در دو واژه «دواء» و «شفاء» جابه‌جایی‌ای به صورت زیر رخ داده است:

الف) در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است: «مَنْ أَكَلَ لُقْمَةً سَمِيَةً نَزَلَ مِثْلُهَا مِنَ الدَّاءِ مِنْ جَسَدِهِ، وَلَحْمُ الْبَقَرِ دَاءٌ، وَسَمْنُهَا شِفَاءٌ، وَلَبَنُهَا دَوَاءٌ، وَمَا دَخَلَ الْجَوْفَ مِثْلُ السَّمَنِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۱۱/۲ ح ۳۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۳/۸۹)؛ هرکس یک لقمه چرب شده به روغن حیوانی بخورد، به همان اندازه، بیماری از تن او فرو می‌ریزد. گوشت گاو درد است و روغن آن شفا و شیرش نیز درمان و هیچ چیز شفا بخش‌تر از روغن گاو به بدن وارد نشده است.

ب) و در روایتی دیگر جای دو واژه «دواء» و «شفاء» عوض شده است. (سیوطی، ۱۴۲۸: ۱۳؛ ابن ازرق، ۱۴۲۷: ۱/۳۷)

از منظر روایات، شیرگاو و روغن آن ارزش غذایی بالایی دارند؛ چنان‌که معصومین علیهم‌السلام شیرگاو و روغن آن را دوا و شفای بیماری‌ها می‌دانند. پیامبر صلی الله علیه و آله هربار شیر می‌نوشتیدند، می‌فرمودند: چربی خوبی دارد. (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۹۳) دانشمندان غربی بعد از تحقیق و آزمایش متوجه شده‌اند که روغن کره‌دوغي، فعال‌کننده‌ی خوبی برای کبد و داروی ضد سم است. همچنین مصرف یک قاشق مرباخوری آن در روز، ضد چاقی و مصلح کبد است. (کرمانی، ۱۳۹۴: ۱)

چنان‌که ذکر شد، در روایت نخست «سَمْنُهَا شِفَاءٌ، وَلَبَنُهَا دَوَاءٌ» آمده است؛ اما در روایت بعدی جابه‌جایی اتفاق افتاده و به صورت «لَبَنُهَا شِفَاءٌ، وَسَمْنُهَا دَوَاءٌ» نقل شده است. «شفاء» چیزی است که از بیماری مبرا و خلاص می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۶/۲۹۰)

ازدی، ۱۳۸۷: ۷۱۹/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۴۳۶) و «دواء» با «شفاء» هم معناست. (صاحب، ۱۴۱۴: ۹/۳۸۹)؛ بنابراین راوی به علت پرکاربرد بودن باهم آیی این دو، آن‌ها را جابه‌جا به کار برده است. واضح است که این تحریف در فهم متن تأثیری نداشته و خواننده را دچار سردرگمی نمی‌کند.

۲-۲-۳. آشنایی زدگی (تأثیر خوردن نمک پیش یا پس از غذا)

در این نوع تحریف، راوی به‌طور ناخودآگاه و ناخواسته متن روایت را به سمت خوانشی که به زعم او آشنا تر است، سوق می‌دهد که احتمال خطا هم وجود دارد. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۷۵)

در دو روایت از امام صادق علیه السلام درباره خوردن نمک، تحریفی به شکل زیر رخ داده است:

الف) امام صادق علیه السلام درباره شروع غذا با نمک می‌فرمایند: «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَام يَا عَلِيُّ افْتَتَحْ بِالْمِلْحِ فِي طَعَامِكَ وَاخْتِمِ بِالْمِلْحِ فَإِنَّهُ مَنْ افْتَتَحَ طَعَامَهُ بِالْمِلْحِ وَخَتَمَهُ بِالْمِلْحِ دَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ سَبْعِينَ نَوْعًا مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ أَيْسَرُهَا الْجَذَامُ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۳۲۵)؛ پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به حضرت علی علیه السلام گفت: یا علی غذایت را با نمک شروع کن و با نمک تمام کن؛ زیرا هرکس غذایش را با نمک شروع و تمام کند، خداوند از او هفتاد نوع بلا را دفع می‌کند که آسان‌ترین آن جذام است؛

ب) اما در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام به جای واژه «سَبْعِينَ» واژه «اَثْنَيْنِ وَ سَبْعِينَ» آمده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۶/۳۲۶)

شروع غذا با نمک، یک توصیه کلی بهداشتی و درمانی است؛ ولی توصیه به استفاده از آن، با توجه به گرمای سرزمین حجاز و تعریق فراوان در آن، توصیه ویژه‌ای است که علت آن، زندگی در چنین آب و هوایی است. همچنین خوردن نمک در آغاز غذا موجب تحریک بزاق می‌شود. در بزاق، آنزیم آلفا آمیلاز وجود دارد و کوانزیم آن، کلراست. افزودن یون کلر که با خوردن نمک میسر می‌شود، فعالیت این آنزیم را تشدید کرده و در نتیجه

هضم مواد نشاسته‌ای را که بیشترین بخش غذاست، تسریع می‌کند. (اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۲۸)

بدین سان، دو روایت از امام صادق علیه السلام درباره خواص شروع و اتمام غذا با نمک نقل شده است. در روایت نخست، این عمل، درمان هفتاد نوع بیماری و در روایت دوم، درمان هفتاد و دو نوع بیماری دانسته شده است. احتمال دارد با توجه به خاص بودن و کاربرد مکرر این دو عدد در فرهنگ اسلامی، راوی یکی از دو روایت، یکی از دو عدد را که به ذهن او آشنا تر بوده، نقل کرده است. در هر صورت، قدر مسلم آن است که این نوع تحریف در فهم متن روایت تأثیری ندارد.

۳-۲-۳. جابه‌جایی در دستور زبان (آثار پرخوری)

جابه‌جایی در دستور زبان به این معناست که اصل روایت با صورت دستوری خاصی بیان شده است؛ اما راوی با صورت دستوری دیگری آن را نقل کرده است. در روایاتی از امام علی علیه السلام درباره آثار پرخوری، تحریف زیرخ داده است:

الف) «الْبِطْنَةُ تَحْجُبُ الْفِطْنَةَ» و «الْبِطْنَةُ تَمْنَعُ الْفِطْنَةَ» (عقیل، ۱۴۱۸: ۳۶۴)؛

پرخوری، حجاب تیزهوشی می‌شود؛

ب) «لَا تَجْتَمِعُ الْفِطْنَةُ وَالْبِطْنَةُ» و «لَا فِطْنَةٌ مَعَ بِطْنَةٍ» (عقیل، ۱۴۱۸: ۳۶۴)؛ پرخوری، با تیزهوشی جمع نمی‌شود.

«بِطْنَةُ» به معنای پر بودن شکم از غذا (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۴۴۰) و «فِطْنَةُ» به معنای مهارت و سرعت ادراک و آگاهی است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳ / ۱۰۰۵)

از مجموع روایاتی که درباره منع از پرخوری آمده است، متوجه می‌شویم که این عمل بر سلامت جسمی و روحی انسان اثرات سوئی دارد. پیامبر صلی الله علیه و آله در روایتی پرخوری را فاسدکننده بدن، موجب بیماری و باعث کسالت در عبادت معرفی می‌کنند: «إِيَّاكُمْ وَالْبِطْنَةَ فَإِنَّهَا مَفْسَدَةٌ لِلْبَدَنِ وَ مُؤَرَّةٌ لِلْسَّقَمِ وَ مَكْسَلَةٌ عَنِ الْعِبَادَةِ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹ / ۲۶۷)

در روایات مورد بحث، دو روایت اول به صورت جمله اسمیه و مثبت آمده است. در دو

روایت بعدی نیز به زعم هم راستا بودن مفهوم با مفهوم دو روایت اول - تنها بر اثر جابه جایی دو واژه فطنه و بطنه - این دو جمله منفی، یکی جمله فعلیه و دیگری اسمیه است؛ به این ترتیب جابه جایی به وجود آمده در صورت دستوری این دو دسته از روایات، تغییر چندانی در معنای روایات و فهم آن‌ها ایجاد نکرده است.

نتیجه

۱. بررسی گونه‌های تحریف واژگان در روایات مرتبط با دستورات غذایی نشان می‌دهد که برخی از این تحریف‌ها می‌تواند در روند فهم متن روایات اختلال ایجاد کرده و کاربرد روایات محرف و دست نیافتن به نتایج مناسب در درمان و پیشگیری بیماری‌ها، سبب بی‌اعتمادی نسبت به سخنان معصومین علیهم‌السلام شود؛ بنابراین استخراج روایات محرف، اهمیت انجام آزمایش‌های بالینی و در نتیجه عدم سوء استفاده از روایات طبی را روشن می‌کند. براساس نتایج حاصل از این پژوهش، میزان تأثیر تحریف واژگان در برداشت از دستورات غذایی روایات متفاوت بوده و می‌توان آن را در دو دسته کلی «مؤثر در تفاوت برداشت» و «غیر مؤثر در تفاوت برداشت» از روایات دسته‌بندی کرد؛

۲. با توجه به بررسی روایات در این پژوهش، نمونه‌های مربوط به دسته اول از این قرارند: تغییر در فهم تأثیر خوردن پنیر بر خواب در «ابدال واژه» «یُورِثُ» به «يُذْهِبُ»؛ تفاوت کامل معنای روایت در نتیجه کار بست یکی از دو واژه «الرَّيْبُ» و «الرَّيْبُ» به دلیل «اشتباه در جریان نسخه برداری»؛ ایجاد تأثیر در فهم ارزش غذایی مویز، با «زیادت کلمه» «الطَّائِفِي» به واژه «الرَّيْبُ»؛ تفاوت در پیشگیری یا درمانی بودن شفا بخشی عسل، مستفاد از دو واژه «مَرِيضٌ» و «النَّاسُ» در گونه تحریف «انتقال از عام به خاص یا خاص به عام»؛ تغییر در ارزش غذایی کدو در تحریف دو واژه «العُقْلُ» و «الدِّمَاغُ» ذیل گونه تحریف «ارتباط بین دو زوج معنایی»؛ تأثیر توجه نکردن راوی به تفاوت معنایی دو واژه «الْخَزْبُزُ» و «الْبَطِيخُ»

در فهم روایات؛

۳. همچنین براساس نتایج حاصل از بررسی روایات می‌توان این نمونه‌ها را برای دسته دوم؛ یعنی تحریف‌های غیرمؤثر در تفاوت برداشت از روایات ذکر کرد: عدم تفاوت فاحش معنای دو واژه محَرَف «دواء» و «شفاء» به دلیل «جابه‌جایی براساس دو باهم‌آیی مشهور» در بیان ارزش غذایی شیرگاو و روغن آن؛ عدم تأثیر بر فهم روایت در دو واژه «سَبْعِينَ» و «اَثْنَيْنِ وَ سَبْعِينَ» بر تأثیر خوردن نمک قبل یا پس از غذا به دلیل «آشنایی زدگی»؛ عدم تفاوت معنادار در بیان جمله «اسمیه» یا «فعلیه» آثار پرخوری به دلیل «جابه‌جایی در دستور زبان».

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی شیبہ، المصنف، تحقیق کمال یوسف، مکتبة الرشد، ریاض، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن ازرق، ابراهیم بن عبد الرحمن، تسهیل المنافع فی الطب والحکمة، عاصمة الثقافة العربية، مسقط، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الاعتقادات الإمامیه، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرّسین، قم، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
۶. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، شرح النخبة (نزهة النظر فی توضیح نخبة الفکر)، نورالدین عتر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۷. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الإسلام، تصحیح: آصف فیضی، مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
۸. ابن خلد رامهرمزی، حسن، المحدث الفاضل، تحقیق محمد عجّاج الخطیب، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۹. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، تصحیح محمد زهری النجار، دار الجیل، بیروت، ۱۳۹۳ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، جمهرة الأمثال، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

۱۲. احمد بن حنبل، *العلل و معرفة الرجال*، وصی الله عباس، المكتبة الإسلامية، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. ازدی، عبدالله بن محمد، *کتاب الماء*، دانشگاه علوم پزشکی ایران - موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. اصفهانی، حمزة بن حسن، *التنبیه علی حدوث التصحیف*، تحقیق محمد اسعد طلس، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ۱۳۸۸ ق.
۱۵. اصفهانی، محمد مهدی، *آیین تندرستی*، تندیس، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. انصاری، حسن، «از میراث غلات: کتاب طب الأئمة منسوب به پسران بسطام»، *مجموعه مقالات بررسی های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع*، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. انصاری، باسم، *موسوعة طب الأئمة*، دار المرتضی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۸ ق.
۱۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تصحیح: جلال الدین محدث، دار الکتب الإسلامية، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ق.
۱۹. بستانی، قاسم و دیگران، «احادیث طبی؛ منشأ، حجیت و گونه شناسی» *مجله حدیث حوزه*، شماره ۱۲، ۱۳۹۵ ش.
۲۰. پاکتچی، احمد، *جستارهایی در اعتبارسنجی و فهم روایات طبی*، طب سنتی ایران، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۶ ش.
۲۱. پاکتچی، احمد، *علل الحدیث (به ضمیمه بازشناسی متن مصباح الشریعه)*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ش.
۲۲. پاکتچی، احمد، *فقه الحدیث* (با تکیه بر مسائل لفظ)، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۲ ش.
۲۳. پاک نژاد، رضا، *اولین دانشگاه و آخرین پیامبر صلی الله علیه و آله*، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. تهنائی، محمد علی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تصحیح علی دحروج، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، چاپ اول، ۱۹۹۶ م.
۲۵. جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان والتبيين*، تحقیق فوزی عطوی، دار صعب، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۶۸ م.
۲۶. جعفریان، رسول، «پیشینه اسلامی کردن علم طب در تمدن اسلامی»، *مقالات تاریخی دکتر رسول جعفریان*، نشر علم، چاپ اول، ۱۳۹۵ ش.
۲۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية*، تصحیح: احمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت، چاپ اول، ۱۳۷۶ ق.
۲۸. الحر العاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم،

۱۴۰۹ق.

۲۹. حسینی کارنامی، سیدحسین و دیگران، «بررسی شوینده‌های موی سردر احادیث طبی و نقش آن در سلامت»، *نشریه دین و سلامت*، دوره هفتم، شماره ۲، ۱۳۹۸ش.
۳۰. حیدری آقایی، محمود، «تاریخ قبیله ثقیف»، *تاریخ درآیین پژوهش*، شماره ۳، ۱۳۸۳ش.
۳۱. خطابی، حمد بن محمد، *اصلاح غلط المحدثین*، تحقیق محمد علی عبدالکریم الریدینی، دارالمأمون للتراث، دمشق، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۳۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، *الجامع لأخلاق الراوی وآداب السامع*، تحقیق محمود طحان، مكتبة المعارف، ریاض، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
۳۳. خفاجی، احمد بن محمد، *شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل*، تصحیح: محمد کشاش، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، دارالقلم، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۵. رحمان ستایش، محمدکاظم و حسین محققیان، «تأثیر فضای صدور بر شکل‌گیری احادیث طبی»، *علوم حدیث تطبیقی*، شماره ۵، ۱۳۹۵ش.
۳۶. زمخشری، محمود بن عمر، *مقدمة الأدب*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
۳۷. سجزی، مسعود بن محمد، *حقائق أسرار الطب*، تصحیح: مؤسسه احیاء طب طبیعی، جلال الدین، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
۳۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الرحمة فی الطب والحکمة*، المكتبة العصرية، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
۳۹. شایسته آذر، مسعود و دیگران، «دیدگاه اسلام و طب سنتی و مدرن درباره غسل»، *مجله آموزشی - پژوهشی تعالی بالینی*، شماره ۱، ۱۳۹۴ش.
۴۰. صاحب، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۴۱. صینی، محمود اسماعیل، *المکنز العربی المعاصر*، مكتبة لبنان ناشرون، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۴۲. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، تحقیق حمدی بن عبدالمجید، مكتبة ابن تیمیة، قاهرة، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۴۳. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، شریف رضی، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
۴۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.

۴۵. طناحی، محمود محمد، *دانشنامه جهان اسلام* (بنیاد دایرة المعارف اسلامی)، مدخل الی تاریخ نشر التراث العربی مع محاضرة عن التصحیف والتحریف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ۱۴۰۵ق.
۴۶. عقيل، محسن، *طب الإمام الصادق عليه السلام*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، نشر هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۴۸. قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع*، تحقیق احمد صقر، دار التراث، القاهرة، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.
۴۹. قربانزاده، محمد و دیگران، «تسامح در سند روایات طبی»، *نشریه علوم قرآن و حدیث*، شماره ۸۹، ۱۳۹۱ش.
۵۰. قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.
۵۱. قوصونی، مدین بن عبد الرحمن، *قاموس الأطباء و ناموس الأطباء*، مجمع اللغة العربیة، دمشق، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۵۲. کرمانی، مهدی، «اصلاح الگوی مصرف چربی ها از منظر طب سنتی - اسلامی و علوم جدید»، اولین کنفرانس علمی - پژوهشی علوم و صنایع غذایی ایران، ۱۳۹۴ش.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی* (ط - الإسلامية)، تصحیح: علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۵۴. کنی، علی، *توضیح المقال فی علم الرجال*، تحقیق محمد حسین مولوی، دارالحدیث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۵۵. مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایه*، تلخیص علی اکبر غفاری، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۹ش.
۵۶. مجلسی، محمدتقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۵۷. محمدی ری شهری، محمد، *دانشنامه احادیث پزشکی*، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، قم، چاپ ششم، ۱۳۸۵ش.
۵۸. محمود مهدی، محمود؛ «طب نبوی: وحی أو إجتهاذ؟» ترجمه سیدهادی رضاییان، *مجله الوعي الإسلامي*، کویت، چاپ اول، شماره ۵۶۱، ۱۴۳۳ق.
۵۹. محمودی، عباس، «بررسی تحلیلی اعتبار و جایگاه کتاب "طب النبی ﷺ"»، *نشریه حدیث حوزة*، شماره ۷، ۱۳۹۲ش.
۶۰. مستغفری، جعفر بن محمد، *طب النبی ﷺ*، مكتبة الحيدرية، نجف اشرف، چاپ اول، ۱۳۸۵ق.

۶۱. مسعودی، عبدالهادی، «روایات طبّی؛ تبار و اعتبار»، نشریه علوم حدیث، شماره ۸۷، ۱۳۹۷ش.
۶۲. موسوی، میرحسن، «بررسی خواص تغذیه‌ای و درمانی زیتون در قرآن، احادیث، طب سنتی و مدرن»، مجله پژوهش در دین و سلامت، شماره ۳، ۱۳۹۶ش.
۶۳. موسوی، میرحسن و دیگران، «اثرات درمانی کدو از منظر متون اسلامی، طب سنتی ایرانی و طب رایج»، مجله تاریخ پزشکی، شماره ۳۳، ۱۳۹۶ش.
۶۴. موسوی، میرحسن، «بررسی خصوصیات درمانی شیراز دیدگاه طب نوین»، مجله آموزشی - پژوهشی تعالی بالینی، شماره ۲، ۱۳۹۶ش.
۶۵. موسی، حسین یوسف، الإفصاح فی فقه اللغة، مکتب الاعلام الإسلامی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ق.
۶۶. مهریزی، مهدی و محمدعارف حیدر قزلباش، «مبانی اعتبار روایات پزشکی»، نشریه پژوهش‌نامه علوم حدیث تطبیقی، شماره ۲، ۱۳۹۴ش.
۶۷. مهریزی، مهدی، «درآمدی بر جایگاه و روایات پزشکی»، نشریه علوم حدیث، شماره ۴۱، ۱۳۸۵ش.
۶۸. مهنا، عبدالله علی، لسان اللسان: تهذیب لسان العرب، دار الکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۶۹. میرحسینی، یحیی (به اهتمام)، جستارهایی در اعتبارسنجی و فهم روایات طبّی، (جستار مروری تاریخی بر مفهومی و جایگاه طب النبوی و طب الائمه)، طب سنتی ایران، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.
۷۰. میرحسینی، یحیی، جستارهایی در اعتبارسنجی و فهم روایات طبّی، طب سنتی ایران، (هویت و اصالت روایات طبّی با رویکرد نقد بیرونی)، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.
۷۱. میرحیدر، حسین، معارف گیاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۵ش.
۷۲. میرداماد، محمدباقر بن محمد، الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة، دارالخلافة، قم، چاپ اول، ۱۳۱۱ق.
۷۳. نصیری، علی، «تبارشناسی روایات طبّی»، نشریه پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۴، ۱۳۸۷ش.
۷۴. نوری، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تصحیح: مؤسسة آل البيت علیه السلام، مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۷۵. هروی، محمد بن یوسف، بحر الجواهر (معجم الطب الطبیعی)، جلال الدین، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.

بررسی، نقد و تبیین مفهوم جامعیت قرآن

البرز محقق گرمی^۱ - رضا حق پناه^۲ - سید علی دلبری^۳

چکیده

آیاتی از کلام الهی و پاره‌ای از گفتار پیشوایان دین به موضوع «جامعیت و شمول قرآن بر هر چیزی» اشاره دارد. یافتن گستره موضوعات و احکام قرآنی، در سامان بخشیدن به محدوده خواسته‌ها و بهره‌گیری افراد از آن، نقش محوری دارد؛ از این رو دانشوران همواره در پی یافتن گستره موضوعات قرآنی هستند. دیدگاه‌های رایج در این موضوع عبارت‌اند از: جامعیت مطلق قرآن در گستره همه دانش‌ها، جامعیت مطلق قرآن در حوزه معرفت دینی، جامعیت قرآن در بیان سر رشته‌های حوزه معارف دین و جامعیت قرآن نسبت به دیگر کتاب‌های آسمانی. این جستار با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، در پی بازخوانی و نقد دلایل چهار رویکرد یادشده است. روی آورد برگزیده، با محور قرار دادن هدف؛ یعنی قلمرو موضوعات قرآنی و روش‌های هدایت قرآن، جامعیت قرآن را به معنای بهره‌گیری از تمامی مدلول‌ها و اشارات قرآنی، در کنار راهنمایی قرآن به پیروی از پیشوایان دین و عقل رشد یافته می‌داند. به سخن دیگر، قرآن با راهنمایی آدمی به سه رکن هدایت؛ یعنی کلام و حیانی، پیشوایان الهی و حکم خرد استوار، جامع‌ترین روش هدایت انسان را ارائه کرده است؛ نه اینکه همه امور مربوط به هدایت را به گونه‌ای

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول).

Mohaghegh.gr@gmail.com

rhaghp@yahoo.com

saddelbari@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۳. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۳۰

مستقیم در دلالت‌های آیات خود گنجانده باشد.

کلیدواژه‌ها: گستره موضوعات قرآن، جامعیت قرآن، روش‌های هدایت، راهنماشناسی، سنت معصومین علیهم‌السلام، عقل.

۱. مقدمه

شناخت گستره جامعیت قرآن، مؤلفه‌ای است که می‌تواند محدوده انتظارات قرآن‌پژوهان و همه مسلمانان از ظاهر کتاب الهی را آشکار کرده و در سازه قرآن بنیان معرفت آدمی، سودمند باشد. این مؤلفه با نگرش پژوهشگر نسبت به گوناگونی موضوعات قرآنی، پیوندی ژرف داشته و در برگزیدن روش تفسیری آیات الهی نقش‌آفرین است. آگاهی از جامعیت قرآن و بازشناسی این گستره در کاربردهای شناختی؛ مانند تفسیر موضوعی، عرضه حدیث بر قرآن و نیز در تفاسیر عصری، علمی (به معنای علوم تجربی)، تاریخی و در معنایی عام و فراگیر، در برداشت از کلام الهی نقش‌آفرین خواهد بود. برای نمونه، شخصی که به وجود همه معارف مورد نیاز بشری و علوم گوناگون در قرآن باور دارد، برای یافتن هر موضوعی؛ مانند فضانوردی، اتم‌شناسی، پزشکی و دیگر دانش‌های نوین در قرآن تلاش می‌کند؛ حال آنکه وقتی پژوهشگری گستره موضوعات قرآنی را مباحث معرفتی یا آموزه‌های مورد نیاز برای هدایت بشر می‌داند، تنها معارف این حوزه را از قرآن می‌جوید. این جستار، در پی یافتن مفهوم جامعیت و بیان‌گری قرآن برای مخاطبان است؛ از این رو یکی از مبانی رویکرد تفسیر موضوعی شمرده می‌شود. پرواضح است که تبیین چگونگی یافتن همه دانش‌ها از قرآن توسط برخی از برگزیدگان هستی، از حوصله این جستار خارج است. به دیگر سخن، این جستار در پی اثبات است، نه ثبوت.

۲. پیشینه

نخستین گفتارهای بشری درباره گستره موضوعات قرآنی را در سخنان پیشوایان دین می‌توان جست. (کلینی، ۱۴۲۹/۱: ۱۵۱؛ برقی، ۱۳۷۱/۱: ۹۵۶) بسیاری از کتاب‌های علوم قرآن و دین‌پژوهی نیز، فصلی را به موضوع گستره جامعیت قرآن اختصاص داده‌اند. این

نمونه‌ها را در کتاب‌هایی؛ مانند الإِتقان فی علوم القرآن، البرهان فی علوم القرآن و التفسیر و المفسرون ذهبی می‌توان جست. مفسران نیز به مناسبت تفسیر آیاتی، که قرآن را شارح و تبیین گر همه چیز دانسته است، از این موضوع سخن گفته‌اند. کتاب‌هایی؛ چون جامعیت قرآن (۱۳۸۰) نوشته محمدعلی ایازی، مبانی تفسیر قرآن (۱۳۸۶) و اعجاز قرآن در نظر اهل بیت عصمت علیهم‌السلام و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام (۱۳۷۹) به قلم رضا مؤدب نیز فصلی را به موضوع جامعیت قرآن اختصاص داده‌اند. کتاب جامعیت قرآن (۱۳۸۰) به قلم محمدعلی ایازی از نخستین نوشته‌های مستقل در موضوع جامعیت قرآن است که به تعریف و تبیین دلایل این موضوع پرداخته و سرانجام به جامعیت قرآن در عرصه‌های هدایتی را قائل شده است. همچنین کتاب جامعیت قرآن کریم؛ پژوهشی در قلمرو موضوعی قرآن کریم (۱۳۹۰) نوشته مصطفی کریمی، تلاشی تحسین برانگیز در تبیین گستره موضوعات قرآنی است که با ارائه دلایلی بر نادرستی نظریه تقیید جامعیت قرآن به امور هدایتی، درصدد اثبات جامعیت تام قرآن در ظاهر و باطن است.

همچنین مقالاتی چون «نقد و بررسی دیدگاه مفسران فریقین درباره جامعیت قرآن» (۱۳۹۸) از طهماسبی و بلداجی، «بررسی قلمرو جامعیت قرآن در نگرش فخر رازی و آلوسی» (۱۳۸۹) نوشته جشنی و خدمتکار، «پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن» (۱۳۹۶) نوشته غضنفری، «تحلیل آیات مربوط به جامعیت قرآن» (۱۳۹۴) به قلم فائزو دیگران و «بررسی دلالت عبارت «تبیان کل شیء» بر جامعیت قرآن» (۱۳۹۳) از روشن ضمیر نیز این موضوع را پی گرفته‌اند. در این مقاله‌ها افزون بر گوناگونی دیدگاه‌ها، بیشتر به جنبه گزارشگری نظریات قرآن پژوهان اکتفا شده است و در پاره‌ای موارد، اشکالاتی بر نظرات برگزیده نویسندگان وارد است. برای نمونه مقاله اول، جامعیت مطلق قرآن را در امور دینی مختص به معصومین علیهم‌السلام می‌داند؛ حال آنکه در بسیاری از آیات قرآن؛ مانند «هُدًی للناس»، بهره‌مندی از قرآن مخصوص همه مردمان دانسته شده است. مقاله دوم نیز محدود به مقایسه نظریه دو تن از مفسران عامه بوده و تنها در حوزه تفسیر تطبیقی قابل ارزیابی است. مقالات سوم و چهارم نیز تنها به جنبه تفسیری آیات توجه داشته و

بازگوکننده دیدگاه رایج جامعیت قرآن در عرصه مفاهیم مربوط به هدایت هستند. آخرین مقاله، جامعیت را به معنای تبیین هر مسئله‌ای دانسته که نیاز به تبیین دارد؛ درحالی‌که این تحلیل، تعریف به اثربوده و در آن از وضع حد و رسمی برای جامعیت و دیگر ویژگی‌های موضوع غفلت شده است. بدین سان جستار حاضر با دسته‌بندی مجموعه این نظریات و نقد آن‌ها، در پی ارائه دیدگاهی نوین است که در دیگر پژوهش‌ها بدان پرداخته نشده است. وجه نوآوری جستار نیز در ارائه نظریه جامعیت قرآن در روش‌های هدایتگری است که با نظریه مشهور جامعیت در هدایت تفاوت دارد.

۳. مفاهیم و انگاره‌های بنیادین

بایسته است پیش از ورود به بدنه اصلی موضوع، برخی مفاهیم بنیادین مرتبط با بحث جامعیت قرآن تبیین شوند. مهم‌ترین این مفاهیم به شرح ذیل هستند:

۳-۱. جامعیت در لغت و اصطلاح

«جمع» به معنای نزدیک شدن و پیوسته شدن چیزی به چیز دیگر است. (راغب، ۱۴۱۲: ۲۰۱) جامعیت از همین ریشه و در معنای فراگیری و شمول به کار می‌رود. از جامعیت در اصطلاح علوم قرآن چنین یاد شده است: «اشتمال قرآن بر رهنمودهایی که در سعادت ابدی و هدایت معنوی انسان نقش اساسی دارد؛ اعم از اینکه مربوط به دین باشد یا نباشد». (ایازی، ۱۳۸۰ الف: ۱۹؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۰۱) چنان که خواهد آمد، تعریف مفهوم جامعیت به تبیین سه مؤلفه هدف، قلمرو موضوعات و روش هدایت قرآن وابسته است؛ از این رو داوری این جستار درباره تعریف پیش‌گفته، ذیل مباحث طرح شده در بخش دیدگاه برگزیده تبیین خواهد شد.

شایان ذکر است که مفهوم مستقلی با عنوان «جامعیت قرآن» را در خود قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام نمی‌توان یافت. برخی دانشوران از آیات دربردارنده عباراتی چون «تبیان لکل شیء» و «تفصیل کل شیء»، مفهوم جامعیت یا اشتمال قرآن بر دانش‌های مختلف را استنباط کرده‌اند. همچنین روایاتی مانند: «أُعْطِیْتُ جَوَامِعَ الْکَلِمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳:

۱۶/۳۲۳) بر جامعیت قرآن حمل شده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/۱۵؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۹/۳۱۵؛ کافیجی، ۱۴۱۹: ۵۲؛ نذیر، ۱۴۱۶: ۶۶)

روشن و آشکار است که مفهوم جامعیت قرآن با مفهوم کامل بودن مجموعه آموزه‌های دین که در آیاتی مانند: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده/۳) آمده است، تفاوت دارد. رابطه کامل بودن دین و جامع بودن قرآن را می‌توان عموم و خصوص مطلق دانست؛ چراکه مجموعه آموزه‌های دینی از دلایل گوناگونی به دست می‌آید که قرآن یکی از آن‌هاست. نقش سنت در تبیین آموزه‌های قرآن و نیز تأثیرگذاری رهنمودهای خرد به گزینش رویکردهای دینی به‌ویژه در حوزه عقاید قابل چشم‌پوشی نیست. به دیگر سخن، راه‌های کسب معارف دینی را نمی‌توان به طریق و حیانی منحصر دانست؛ بلکه راه‌های دیگری چون عقل، نقل (به معنای سنت)، حس، فطرت و شهود نیز در روند انتقال آموزه‌های دین نقش‌آفرین هستند. تشابه دو مفهوم پیش‌گفته، سبب درهم‌آمیختگی میان دو مفهوم جامعیت قرآن و جامعیت دین شده است. (ایازی، ۱۳۸۰: ۲۱۵)

۲-۳. هدایت

هدایت به معنای ارشاد و راهنمایی با لطف و مهربانی، بیان راه رشد و کمال و بسترسازی برای رسیدن به چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲/۶؛ راغب، ۱۴۱۲: ۸۳۵؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۶۹/۱۱) و در امور مادی، معنوی و خیر و شر به کار می‌رود. هدایت الهی در تقسیمی فراگیر بردو گونه است: هدایت تشریعی (خاصه) که با فرستادن پیامبران و کتاب‌های آسمانی صورت می‌گیرد و هدایت تکوینی (عامه) که از طریق خلق ابزارهایی مانند: عقل، فطرت، وجدان، غرایز، حواس و نیز ویژگی‌های وجودی انسان‌ها، حیوانات و جمادات محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۳۴). هدایت الهی گاهی با نشان دادن راه استوار و هدف نمایان می‌شود و گاهی با همراهی کردن و رساندن به مقصود و از آنجا که امور هستی به وسیله اسباب به جریان می‌افتد، در مسئله هدایت الهی نیز،

پروردگار از وسایلی برای نمایاندن راه استفاده می‌کند. (همان، ۷/ ۲۵۶). مقصود از هدایت در این جستار، هرگونه راهنمایی مستقیم یا غیرمستقیم پروردگار برای معرفت‌افزایی آدمی است. در این باره در بخش ۵-۳ بیشتر بحث خواهد شد.

۴. دیدگاه‌های رایج درباره جامعیت قرآن

برای درک درست موضوعات قرآنی، باید دیدگاه‌های گوناگون در این باره و دلایل آن‌ها شناخته شود. این دیدگاه‌ها در چهار دسته قابل دسته‌بندی هستند که در ادامه بررسی خواهند شد.

۴-۱. جامعیت مطلق قرآن در گستره همه دانش‌ها

در نظرگاه برخی قرآن‌پژوهان، کتاب الهی دربردارنده همه گزاره‌هایی است که می‌توان نام دانش را بر آن‌ها نهاد. بر این اساس، قرآن کتابی به دور از تردید است که همه امور مورد نیاز بشر در دین و دنیا را برآورده می‌کند. (قاسمی، ۱۴۱۸: ۱۰/ ۳۸۴۹) طرفداران این نظریه بر این باورند که همه علوم؛ مانند: پزشکی، هندسه، ریاضی، شیمی، نجوم، مناظره و... در قرآن وجود دارد که پهنه‌ای از افق اعلی تا سطوح زیرین زمین را دربرمی‌گیرد. (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲/ ۳۲۰؛ سیوطی، ۱۴۴۰: ۲/ ۲۴۶-۲۴۷؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۳۳)

باورمندان به این دیدگاه، گاهی از نمونه‌هایی بهره برده‌اند که به جای اثبات «جامعیت قرآن» به «توجیه‌گری» و در پاره‌ای موارد به مغالطه نزدیک‌تر است؛ برای نمونه نقل شده است که شافعی زمانی در مکه گفت: «درباره هر چیزی که تمایل دارید از من پرسید تا من از کتاب خدا پاسخ شما را بدهم. شخصی پرسید: نظر شما درباره شخص مُحَرَّم که زنبوری را بکشد چیست؟ پاسخ داد: خداوند فرموده است: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/ ۷) و از پیامبر ﷺ روایت شده است که پس از من به ابوبکر و عمر اقتدا کنید و از عمر بن خطاب نقل شده که فرمان داد شخص مُحَرَّم زنبور را بکشد». (شافعی، ۱۴۱۰: ۷/ ۲۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/ ۲۴۴) استدلال شافعی و پایه‌گذاری این حکم بر آیات قرآن و روایتی ناستوار، به ترفندی کودکانه شبیه‌تر است تا بهره‌گیری از قرآن

برای صدور فتوا.

اما برخی پژوهشگران به گونه ای ژرف تر، استدلال هایی برای فرضیه «جامعیت مطلق قرآن» ارائه داده اند. این نظرات که بر دلایل قرآنی و روایی استوار هستند در ادامه کاویده خواهند شد.

۴-۱-۱. دلایل قرآنی

مدعیان جامعیت مطلق قرآن کوشیده اند با استفاده از آیاتی که قرآن را «تبیان»؛ جامع مطالب و تفصیل دهنده همه چیز معرفی می کند، دیدگاه خود را مستند کنند. برخی از این آیات عبارت اند از: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ «و ما این ذکر [قرآن] را بر تو نازل کردیم تا آنچه به سوی مردم نازل شده است، برای آنها روشن سازی و شاید اندیشه کنند» (نحل / ۴۴)، «لَا رَظْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»؛ «نه هیچ ترو خشکی وجود دارد، جز اینکه در کتابی آشکار [در کتاب علم خدا] ثبت است» (انعام / ۵۹)، «مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»؛ «ما هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم؛ سپس همگی به سوی پروردگارشان محشور می گردند» (انعام / ۳۸)، «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ»؛ «و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است» (نحل / ۸۹)، «وَكُتِّبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»؛ «و برای او در الواح اندرزی از هر موضوعی نوشتیم و بیانی از هر چیز کردیم». (اعراف / ۱۴۵) برای اثبات این ادعا به آیات دیگری نیز استدلال شده است: (انعام / ۱۵۴؛ اعراف / ۵۲؛ هود / ۱؛ یوسف / ۱۱۱؛ نحل / ۸۹؛ اسراء / ۹، ۸۹؛ کهف / ۵۴؛ فرقان / ۳۳؛ نمل / ۷۵؛ روم / ۵۸) افرادی مانند غزالی در جواهر القرآن و ذرره (غزالی، ۱۴۰۹: ۴۴-۴۷)، زرکشی در البرهان فی علوم القرآن (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲ / ۳۲۰) و غازی حسین عنایه در هدی الفرقان فی علوم القرآن (عنایه، ۱۴۱۶: ۴ / ۳۲۹-۳۳۲) بر این دیدگاه پای فشرده اند.

۴-۱-۱. نقد و بررسی

با دقت در آیات مورد استناد این دیدگاه درمی یابیم که وجود همه علوم در قرآن به نحو مطلق، از این آیات قابل استفاده نیست. از آنجاکه واژه کتاب در قرآن در معانی شریعت، نوشتار، تقدیر، ایجاب، نگهداشت، استواری، نامه اعمال آدمی، علم الهی، نظام آفرینش و اسرار هستی آمده است (راغب، ۱۴۱۲: ۶۹۹؛ معرفت، ۱۳۷۵: ۳۰)، نمی توان مراد از کتاب را در همه آیات قرآن کریم دانست.

مراد از تبیین ذکر در آیه ۴۴ سوره نحل نیز بیان شریعت در کتاب های آسمانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/ ۲۶۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/ ۳۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۴/ ۵۱۷) و دلالت آن بر همه موضوعات هستی استوار نمی نماید. مراد از کتاب نیز در آیه «مَا فَزَّنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام / ۳۸) لوح محفوظ و هر چیزی است که بر قلم اراده و علم الهی جاری می شود. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/ ۱۸۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۲۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶/ ۹۹) همچنین اشاره به وجود «هر ترو خشکی در کتاب مبین» با بیان آن در قرآن تلازمی ندارد. بسیاری از مفسران، مراد از «کتاب مبین» در این آیات را علم خداوند یا لوح محفوظ می دانند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۴۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/ ۲۵۰).

در عبارت «تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ» (اعراف / ۱۴۵) نیز نمی توان دامنه «لِّكُلِّ شَيْءٍ» را به همه امور هستی گستراند. صرف نظر از اینکه این آیه درباره ویژگی های الواح نازل بر حضرت موسی (ع) سخن می گوید، بیشتر مفسران، مراد از «لِّكُلِّ شَيْءٍ» در این آیه را مواردی می دانند که آدمی در امور شریعت به آن ها نیاز داشته (طوسی، ۱۴۳۱: ۴/ ۵۳۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۷۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۲۴۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۵۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/ ۲۸۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/ ۳۹۳) و به هدف رسالت مربوط هستند (قطب، ۱۴۲۵: ۳/ ۱۳۷۱). علامه طباطبایی به قرینه وجود حرف «من» تبعیضه در این آیه، مراد از تفصیل را بیانگری در وجهی خاص دانسته اند، نه در همه وجوه (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۴۷)، برخی دیگر نیز کاربرد واژه «کُلِّ» در عبارت «تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ» را تنها

برای تفخیم و مبالغه دانسته و فقط امور دینی را شایسته یادکرد در قرآن می‌دانند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴/ ۲۱۴) در میان آیات مورد استفاده کسانی که به جامعیت مطلق قرآن باور دارند، عبارت «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» در آیه ۸۹ سوره نحل، در ظاهر، دلالتی قوی تربرمقصود دارد، با این حال، فهم دقیق مفردات و دلالت‌های این آیه، نتیجه‌ای دیگر در پی خواهد داشت. کلمه تبیان مصدر است و بر مبالغه در بیان دلالت دارد؛ بنابراین اگر «کل شیء» را دال بر عموم حقیقی بدانیم، دو حالت متصور خواهد بود: یا باید آیه را ناظر بر غیر مصحف دانسته و بگوییم مراد از «الکتاب» حقیقتی است که در لوح محفوظ^۱ و در کتاب مکنون^۲ است که تنها عده‌ای خاص به محتوای آن آگاه‌اند (واقعه / ۷۹) یا اینکه باید بیان اجمالی و کلی را کافی بدانیم؛ زیرا از ظواهر قرآن نمی‌توان همه حقایق هستی را به صورت جزئی کشف کرد. از قضا قرینه‌ای در همان آیه وجود دارد که دامنه «کُلِّ شَيْءٍ» را به امور هدایتی محدود می‌کند، جمله «هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرًى لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل / ۸۹) که گرچه عطف بر «کل شیء» است نه بیانگران، شمول «کل شیء» را بر مسائل مربوط به هدایت مؤمنان قطعی می‌سازد و از ظهور آن در جامعیت مطلق می‌کاهد.

علاوه بر این‌ها قرآن در آیاتی از سکوت خود در برابر برخی موضوعات خبر داده است؛ از جمله: «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»؛ و «رسولانی هم که شرح حال آنان را از پیش بر شما حکایت کردیم و آن‌ها که حکایت ننمودیم و خدا با موسی به طور آشکار و روشن سخن گفت» (نساء / ۱۶۴) آیات دیگری نیز از سکوت قرآن در پاره‌ای موارد خبر می‌دهد. (اعراف / ۸۷؛ مدثر / ۳۱؛ جن / ۲۵؛ غافر / ۷۸؛ احزاب / ۶۳؛ لقمان / ۳۴؛ انبیاء / ۱۰۹؛ طه / ۵۱-۵۲؛ کهف / ۲۲؛ ابراهیم / ۹؛ توبه / ۱۰۱؛ نازعات / ۴۲) برخی از موضوعات مسکوت در قرآن عبارت‌اند از: جزئیات داستان برخی پیامبران و اقوام (کهف / ۹۴)، اسرار منافقان (توبه / ۷۴)، علوم

۱. «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (بروج / ۲۱-۲۲).

۲. «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِيمٌ * فِی کِتَابٍ مَّکْنُونٍ» (واقعه / ۷۷-۷۸).

انحصاری خداوند (انعام / ۷۳)، محل بهشت آدم عليه السلام (بقره / ۳۵) و

از این آیات چنین برمی آید که قرآن دربرگیرنده همه موضوعات نیست. ادعای سکوت قرآن درباره موضوعات یادشده بدان معناست که قرآن نه با صراحت و نه حتی با رمزهایی مانند حروف مقطعه از آن ها سخن نگفته است؛ زیرا موضوعی که در قرآن به شکل رمز، تأویل، بطن یا مانند آن برای افرادی خاص بیان شده است، در شمار موضوعات مطرح در قرآن قرار می گیرد. توجه به این نکته مهم می نماید که اگر برای موضوعی مانند شناخت فرد در عبارت «أَوَّكَالْدَى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا»؛ «یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد، در حالی که دیوارهای آن، به روی سقف ها فرو ریخته بود» (بقره: ۲۵۹)، ضرورتی وجود می داشت، به یقین توسط پروردگار مطرح می شد. در ذیل به نمونه هایی دیگر از چنین موضوعاتی اشاره می شود: ویژگی های دقیق اصحاب اخدود (بروج / ۴)، مشخصات بهشت آدم (بقره / ۳۵) و شجره منهیه (بقره / ۳۵).

از سوی دیگر، مدعیان این فرضیه غالباً خود به کشف نظرات علمی جدید از قرآن نمی پردازند؛ بلکه پس از اکتشافات جدید، در تطبیق آن ها با آیات الهی تلاش کرده و در این راه از هر رابطه سستی بهره می برند. در بسیاری موارد نیز، تلاش های قرآن پژوهان این دسته برای یافتن شاهد قرآنی مورد تأیید علوم جدید، با تحمیل نظرات همراه بوده است. نمونه آشکار این جریان را در برخی تفاسیر علمی از قرآن می توان یافت: باور به این همانی سیارات هفتگانه هیئت بطلمیوسی (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲ / ۳۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴ / ۵) و آسمان های هفتگانه قرآن، سعی در اثبات اعجاز عددی قرآن با بهره از دانش ریاضی (بنگرید به: قنديل، بی تا: ۲۵۴؛ فیتومی، ۱۴۲۶: ۵۰) و تفاسیر به ظاهر علمی ای که هنوز علم قطعیت آن ها را نپذیرفته است. (بنگرید به: عبد الحمید، ۱۳۹۴: ۲۷۱) چنین کاری نتیجه ای جز سطحی نمایی معارف قرآن در اذهان مردمان دنیای مدرن ندارد. پرواضح است که با گسترش دانش های بشری، چنین دیدگاهی در باور عمومی به نزاهت قرآن از خطا آسیب می رساند.

به هر رو جامعیت گسترده قرآن در همه علوم، از ظاهر آیات قرآن قابل استفاده نیست؛

چراکه مطالبی مانند فرمول‌های ریاضی، فیزیک و شیمی در مدلول لفظی آیات قرآن وجود ندارد (محمّدی ری شهری، ۱۳۹۷: ۷۰ / ۱). اگر ذکر برخی پدیده‌ها؛ مانند: سیل و گردش آب، کیفیت خلقت، سیر تکوین انسان یا برخی موجودات؛ مانند: فیل، مگس و زنبور نشان‌دهنده جامعیت قرآن باشد، کتاب‌های لغت و دایرة‌المعارف‌ها دارای جامعیتی بس شگرف خواهند بود!

۴-۱-۲. دلایل روایی

باورمندان به جامعیت مطلق قرآن، پاره‌ای روایات را نیز برای اثبات نظرگاه خود به کار می‌گیرند. این روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: در پاره‌ای از این اخبار، احتوای قرآن بر همه چیز محور اصلی سخن است و در دسته دیگر، قرآن، یگانه منبع گستردگی علم امامان، معرفی شده است.

براساس روایات دسته اول، جامعیت، یکی از ویژگی‌های کتاب خدا معرفی شده است. (کلینی، ۱۴۲۹: ۱ / ۱۵۰) برخی از این روایت‌ها عبارت‌اند از: «كِتَابُ اللَّهِ يَخْتَمِلُ كُلَّ شَيْءٍ كِتَابُ خُدا همه چیز را دربردارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹ / ۹۶)؛ «فِيهِ خَبْرُكُمْ وَ خَبْرُ مَا قَبْلَكُمْ وَ خَبْرُ مَا بَعْدَكُمْ؛ خبر شما و آنچه پیش از شما بود و آنچه پس از شماست، در آن است» (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۶۷)؛ «فِيهِ عِلْمٌ مَا مَضَى وَ عِلْمٌ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ در آن علم گذشته و آینده تا قیامت وجود دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹ / ۸۲) و «فَلَيْسَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَبَيَّنَتْ؛ هیچ چیزی نیست جز آنکه در کتاب خدا تبیین آن وجود دارد». (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۶۷).

با توجه به ظاهر این روایات، به‌ویژه عبارت «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنتٌ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱ / ۱۵۱) چنین دریافت می‌شود که قرآن، افزون بر امور مربوط به شریعت، بیانگر امور تکوینی، اسرار خلقت، روابط بین موجودات و همه اخبار گذشته و آینده است؛ چراکه واژه نکره «شیء» در سیاق نفی به کار رفته است که بر عمومیت دلالت دارد.

اما براساس روایات دسته دوم، منبع آگاهی امامان از همه امور عالم، قرآن معرفی شده

است. روایت ذیل نمونه‌ای از این دسته است. امام صادق علیه السلام فرمودند: «إِنِّي لِأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وَأَعْلَمُ مَا كَانَ وَأَعْلَمُ مَا يَكُونُ عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِيهِ تَنْبِأَنُ كُلِّ شَيْءٍ؛ من آنچه را در آسمان است می‌دانم و آنچه را در زمین است می‌دانم و آنچه در بهشت و جهنم است می‌دانم و آنچه بوده و خواهد شد را می‌دانم. این را از کتاب خدا آموختم؛ خدای تعالی می‌فرماید: در قرآن تبیین همه چیز وجود دارد». (صقار، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۲۸) روایات مشابه دیگری از این دسته در کتاب‌های روایی امامیه وجود دارد (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/ ۱۵۰-۱۵۶؛ حکیمی، ۱۳۹۵: ۲/ ۱۴۶، ۱۴۸).

۴-۱-۲. نقد و بررسی

گرچه نکات یادشده درباره گواهی قرآن به سکوت خویش در پاره‌ای موضوعات، سبب ردّ انگاره جامعیت قرآن بر همه دانش‌ها می‌شود؛ ولی پاسخ به استدلال بر این روایات، سبب سست‌تر شدن آن باور خواهد شد. با چشم‌پوشی از پژوهش‌های سندی باید گفت که محتوای این روایات بر جامعیت مطلق قرآن در همه عرصه‌ها دلالت ندارد؛ چراکه با توجه به سیاق روایات می‌توان دریافت که مراد از عباراتی مثل «خبر ما قبلکم و خبر ما بعدکم»، تمام دانش‌های هستی از آغاز تا ابد نیست، بلکه بیان خبرهای مهم امت‌های گذشته و امت اسلامی برای مقاصد خاص مورد نظر قرآن است.

بفرض هم که محور سخن در این روایات، جامعیت مطلق قرآن باشد، این روایات هرگز بردسترسی و بهره‌مندی عموم مسلمانان از این جامعیت دلالت ندارند. عباراتی مانند: «إِنِّي أَعْلَمُ»، «نَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ» و مشابه آن، حکایت از آگاهی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و معصومین علیهم السلام از عمق معارف قرآنی دارد، نه همه افراد امت اسلام. پذیرش اینکه قرآن از همه دانش‌ها سخن گفته و تنها شمار معدودی توانایی بهره‌برداری از آن را دارند با آیاتی که قرآن را هدایت‌گر همگان شمرده، سازگار نیست. باید توجه داشت که مراد از بیانگری قرآن، روش متداولی است که همگان توان درک آن را داشته باشند؛ یعنی مقصود قرآن از راه

دلالت واژگان باید دریافته شود. دیگر روش‌های برداشت از کلام و حتی روش‌های شهودی، با هدف هدایتگری همگانی قرآن ناهمخوان است.

از دیگر سو، وجود لایه‌های گوناگون معرفتی (بطون قرآن)، اشاره به معانی گوناگون حاصل از قرآن دارد. در روایاتی نیز به وجود لایه‌های بی‌شمار معنایی در قرآن اشاره شده است (بنگرید به: مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹ / ۹۴). این معانی با حرکت از معنای ساده ابتدایی در ظاهر به سوی معنای وسیع‌تری در پی آن و نیز ظهور معنایی از دل معنایی دیگر در سراسر قرآن مجید جریان دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳ / ۷۲-۷۴). فهم باطن آیات با تأویل قرآن، ممکن خواهد بود. تأویل در معنایی عام، فرایندی است که به دنبال تبیین مفهوم بنیادین موجود در لایه‌های زیرین الفاظ آیات است (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۴؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۹۴: ۳۶۶) و در کار بست خاص آن، تفسیر آیات متشابه براساس ضوابط مورد قبول عقل و شرع است (معرفت، ۱۴۲۹: ۱ / ۳۰). تأویل قرآن و فهم بطون آن، از ویژگی‌های دانشوران سترگی است که قرآن از آن‌ها با تعبیر «راسخان در علم» یاد کرده است. (آل عمران / ۷؛ نساء / ۱۶۲) دسته‌ای از روایات، مصداق اتمّ این افراد را معصومین علیهم‌السلام دانسته است (صفار، ۱۴۰۴: ۱ / ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹ / ۸۰)؛ از این رو می‌توان روایات دالّ بر جامعیت قرآن را رهنمون به وجود مفاهیمی دانست که از مجموع ظهور و بطن قرآن و با بهره از تفسیر و تأویل آن حاصل می‌آید. البته رسیدن به آن لایه‌های زیرین، تنها در دسترس علم و قدرت برگزیدگان و پاکان است و بشر عادی را یارای درنوردیدن این لایه‌ها نیست.

افزون بر این در مقابل این روایات، روایاتی وجود دارد که بر سکوت قرآن در موضوعات گوناگون دلالت دارد؛ برای نمونه امام صادق علیه‌السلام فرموده است: «مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ، فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱ / ۳۹۹)؛ حضرت علی علیه‌السلام نیز فرموده: «إِنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَدَّ لَكُمْ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَنَهَاكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَسَكَّتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءَ وَلَمْ يَدْعُهَا نِسْيَاناً فَلَا تَنْكَلِفُوهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۲۶۰) و روایات مشابه آن (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱ / ۱۹۸؛ صالح، ۱۴۱۴: ۷۱۵). برخی از این

روایات در مقام بیان اصل عملی برائت و رفع تکلیف در هنگام دست نیافتن به حکم شرعی هستند و برخی دیگر، راهنما به ترک پرسشگری غیرضروری. دانشوران اصولی امامیه براین باورند: «ظاهراین گونه روایات آن است که مصلحت الهی اقتضا دارد، خداوند دسته‌ای از احکام را تا روز ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه مخفی نگه دارد» (خویی، ۱۴۲۲: ۲/ ۲۷۱؛ انصاری، ۱۴۲۲: ۱/ ۵۹).

درنتیجه می‌توان گفت که روایات، قرآن را تنها در بیان احکام و قوانین مورد نیاز برای زندگی سعادت‌مندان انسان، جامع می‌دانند، نه در همه دانش‌ها (محمّدی ری شهری، ۱۳۹۷: ۱/ ۶۸). افزون براین روشن است که معارف فهم‌پذیر قرآن برای عموم مردم، پاسخ‌گوی همه نیازها و پرسش‌های آن‌ها نیست و بسیاری از اسرار جهان هستی، بلکه حقایق آشکار آن از ظاهر قرآن با فهم عادی و متعارف بشری استفاده نمی‌شود (یزدی، ۱۳۹۵: ۲۵).

۲-۴. جامعیت فراگیر قرآن در حوزه معرفت دینی

گروهی از قرآن‌پژوهان، گستره جامعیت قرآن را تنها مسائل مرتبط با اهداف اسلام و قرآن می‌دانند. به دیگر سخن، چون هدف قرآن، پرورش گوهر وجود آدمی و رساندن او به سعادت است، تمام نیازمندی‌های این عرصه را فراهم آورده است؛ اما دیگر چیزهایی مانند: نجوم، ریاضی و ... که به طور مستقیم به سعادت و تربیت روح آدمی مرتبط نیست، در قرآن به شکل گسترده وجود ندارد (معرفت، ۱۳۷۵: ۵/ ۵؛ شیخ طوسی ۱۴۳۱: ۶/ ۴۱۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۴/ ۱۰۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰/ ۲۵۸). باورمندان به این دیدگاه، اشتغال آموزه‌های قرآن بر همه مسائل دینی را پذیرفته و امور خارج از حوزه دین را هدف اساسی قرآن نمی‌دانند. این دیدگاه، بیان قرآن در حوزه‌های شرعی و معرفتی را جامع و با تمام جزئیات می‌داند. براین اساس، قرآن به همه چیزهایی پرداخته است که آدمی در امور حلال و حرام، رسیدن به پاداش و در امان ماندن از جزا به آن‌ها نیازمند است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/ ۳۲۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/ ۴۵۱؛ قطب، ۱۴۲۵: ۴/ ۲۱۸۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۳/ ۲۰۴).

صادقی، ۱۴۰۶: ۱۶ / ۴۵۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۳ / ۲۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۰ / ۱۱۰).

۴-۲-۱. دلایل

آیاتی مانند «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ»؛ «ماه رمضان، ماهی که قرآن در آن فرو فرستاده شد که برای عموم مردم رهنمود است» (بقره / ۱۸۵) که غرض از نزول قرآن را هدایت می دانند، مبنای این نظریه قرار گرفته اند. برخی از گفتارهای پیشوایان دین؛ مانند «أُعْطِيَ الْجَوَامِعُ الْكَلِمَ وَأُعْطِيَ الشَّفَاعَةُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶ / ۳۲۳؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۴ / ۱۴۴) نیز شاهی برای مدعا قرار گرفته است. حضرت امام خمینی، این فقره از روایت را ناظر به وجود تمام منازل اسفل مُلکی تا اعلی مراتب روحانیت و ملکوت در قرآن می دانند (موسوی خمینی، ۱۴۱۱: ۳۰۹-۳۱۰).

۴-۲-۲. نقد و بررسی

با دقت در آیات کتاب الهی می توان دریافت که بسیاری از احکام دینی، عبرت ها، موعظه ها و دیگر امور نقش آفرین در هدایت بشر، در قرآن به نحو تفصیلی وجود ندارد. در قرآن نیازهای حداقلی برای هدایت انسان ها به نحو دلالت های مطابقی، التزامی و تطابقی برای عموم مخاطبان قرآن قابل فهم است؛ اما کشف معانی لایه های درونی آیات که می تواند در هدایت مؤثر باشد، از توان عموم مخاطبان خارج است و تنها عده ای از مفسران آگاه و راسخان در علم به آن دست می یابند.

جامع نبودن قرآن در حوزه معارف در فرودست ترین مرحله خود؛ یعنی عدم درک و دسترسی بشر به معانی هدایتی، حقیقتی است که گاهی مفسران بزرگ از آن یاد کرده اند. یکی از قرآن پژوهان در این باره می نویسد: «قرآن کریم، علم همه اشیای تکوینی را در خود ندارد و علم همه مطالبی هم که در سعادت بشر تأثیر دارد و آشنا شدن به آن ها سهمی در سعادت مردم و پرهیز از شقاوت دارد، آن را هم ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۷۷). پاسخ ناپیدای قرآن درباره حقیقت روح و رابطه آن با بدن (اسراء / ۸۵)، وضع نسل های نخستین (طه / ۵۲) و ناپیدایی آینده (لقمان / ۳۴) نمونه ای از موارد مربوط به هدایت

است که قرآن به سکوت خود درباره آن‌ها اشاره کرده است.

۳-۴. جامعیت قرآن در بیان سرشته‌های حوزه معارف دین

براساس این دیدگاه، جامعیت قرآن به معنای کلی‌گویی و بیان تمامی سرشته‌های معارف تربیتی و دینی است، نه لزوماً جزئیات همه معارف هدایتی. در این نظرگاه، روایات دالّ بر جامعیت قرآن را باید برآگاهی معصومان علیهم‌السلام از لایه‌های عمیق و بطون قرآن حمل کرد (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۹/۶-۳۰)؛ پس مراد از تبیان بودن قرآن، هدایتگری قرآن برای نوع آدمی است؛ به گونه‌ای که تبیان بودن قرآن برای دانشمندان، فهم آموزه‌های گوناگون و برای دیگر افراد، هدایت عامه الهی در ابتدای حالات آن‌ها، رحمت الهی در میانه مسیر حیات و بشارت در پایان حیاتشان است. به دیگر سخن، قرآن در بیان حوزه‌های هدایتی و شرعی هم، بیانی تفصیلی ندارد و برای فهم دقیق این مجملات و مطلقات باید به سنت رجوع کرد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/۴۵۲).

در این دیدگاه، کلی بودن مسائل قرآن، دلیلی برای کاربرد سنت در فهم معانی پیچیده قرآن شمرده می‌شود. شیخ عبدالله درّاز در تحقیق و پانویشت خود بر کتاب *الموافقات* شاطبی می‌نویسد: «کلی یا به معنای عدم اختصاص مفاهیم قرآنی به اشخاص و زمان‌ها و مکان‌های خاص است، یا به معنای نوعی از بیان که شروط و ارکان و موانع یک امر را بیان نکرده است. در معنای دوم، کلی با مجمل مترادف خواهد بود» (شاطبی، ۱۴۲۵: ۳/۲۷۴). وی در ادامه معتقد است که شاطبی کلمه «کلی» را برای هر دو معنای پیش‌گفته به کار برده است.

در ادامه به سه دلیل این دیدگاه پرداخته می‌شود.

۱-۳-۴. دلایل این دیدگاه

باورمندان به این دیدگاه به آیات ذیل استناد جسته‌اند: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ...» (مائده/۳)، «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ...» (نحل/۸۹)، «مَا فَرَقْنَا...» (انعام/۳۸) و «...يَهْدِي لِئَلَىٰ هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء/۹) و در دلالت این آیات بر مدعای خود می‌نویسند: ««أَقْوَمُ»؛ یعنی راه

مستقیم و اگر در قرآن، همه معانی و مفاهیم مربوط به راه مستقیم حتی به نحو اشاره نیامده باشد، صحیح نیست که قرآن خود راهادی طریق آقوم بداند» (شاطبی، ۱۴۲۵: ۳ / ۲۷۶). برخی نیز بر این باورند که لفظ «کل» در آیه «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹) تنها دالّ بر اکثریت و تفخیم است، نه تعمیم (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷ / ۴۵۲) و بنابراین وجود روایاتی مانند «أنتم أعلم بأمور دنياکم» (ابن حنبل، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۷۷)، برخی نیازهای بشر در قرآن و سنت یافت می‌شوند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷ / ۴۵۲).

روایاتی مانند «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَلَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱ / ۱۵۳)، خبر نبوی «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ حَبْلُ اللَّهِ، وَالتَّوْرُ الْمُبِينُ، وَالْإِسْفَاءُ النَّافِعُ عِصْمَةٌ لِمَنْ تَمَسَّكَ بِهِ، وَنَجَاةٌ لِمَنْ تَبِعَهُ، لَا يَزِيغُ فَيُسْتَعْتَبَ» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱ / ۷۴۱) و «لَيْسَ مِنْ مُؤَدِّبٍ إِلَّا وَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى أَدَبُهُ، وَإِنْ أَدَبَ اللَّهِ الْقُرْآنُ» (دارمی، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۲۵) نیز مستند این دیدگاه قرار گرفته‌اند. براساس این روایات اطلاق «حبل الله» و «مأدبه الهی» به قرآن و ذکر صفاتی مانند: شفا بودن و سودمندی قرآن، همگی نشان‌دهنده کامل بودن قرآن در این زمینه‌هاست. (شاطبی، ۱۴۲۵: ۳ / ۲۷۶)

باورمندان به این دیدگاه معتقدند که دانشمندان قرآن‌پژوه در رجوع به قرآن برای حل مسائل خود، به اصل و پایه همه مسائل خود در قرآن برمی‌خورند. حتی ظاهریه هم - که به باور اهل سنت به سبب انکار قیاس، برای حل مسائل خود در تنگنا هستند - در مسائل شرعی به قرآن رجوع می‌کنند. (شاطبی، ۱۴۲۵: ۳ / ۲۷۷) درک فطری بشر از قرآن، همان بیان آشکار قرآن است؛ به گونه‌ای که هرکسی هرچه بجوید، در قرآن می‌یابد. هرکس که با تدبّر و حق‌پذیری و دوری از دشمنی بر سفره قرآن حاضر شود، هرآنچه بخواهد در آن می‌یابد. (دروّزه، ۱۴۲۱: ۶ / ۹۱) باید توجه داشت که براساس این دیدگاه، قرآن دربردارنده ریشه همه مسائل شناختی دانسته شده و نه همه موضوعات گوناگون علوم.

۴-۳-۲. نقد و بررسی

گرچه ظاهر عبارات قرآن را نمی‌توان دربردارنده همه دانش‌ها دانست؛ اما پذیرش اینکه قرآن در همه موضوعات، تنها به بیان سر رشته‌ها اکتفا کرده، با آیاتی از کلام الهی ناسازگار است؛ چراکه در بعضی آیات به شکل تفصیلی و با جزئیات به بیان برخی احکام پرداخته شده؛ برای نمونه انواع گوشت‌های غیرخوراکی از نظر اسلام، در مجموعه‌ای از آیات بیان شده است. (مائده / ۳؛ انعام / ۱۴۵) در سلسله‌ای از آیات همه پاک‌کننده‌ها، در پاره‌ای آیات همه مقارنات، اوقات نماز و در پاره‌ای دیگر به انواع سجده‌های عبادی اشارت رفته است. دقت در این آیات، نشان می‌دهد که قرآن در موضوعات پیش‌گفته هرآنچه را که بشربدان نیاز داشته، بیان کرده؛ به‌گونه‌ای که در این زمینه‌ها، چیزی قابل افزودن یا کاستن نیست.

افزون بر این، گفته شد که قرآن خود به سکوت در برخی گزارها اشاره دارد. همچنین آیاتی که قرآن را هدایتگر به مسیر پسندیده می‌دانند، تنها از ویژگی هدایتگری قرآن سخن می‌گویند و هرگز بر اشاره‌گویی‌اش در همه امور هدایتی دلالت ندارند. گذشته از این، پرواضح است که دو صفت تبیان بودن و تفصیل دادن، هرگز با بیان اشاره‌ای قرآن درباره امور سازگار نخواهد بود؛ به‌گونه‌ای که فروکاستن تبیان‌گری به بیان اشاره‌وار، وجهی نخواهد داشت.

روایات پیش‌گفته در این دیدگاه نیز چنین بوده و تنها دربردارنده گستردگی موضوعات قرآنی در ادب‌آموزی، اخلاق و راه‌گشایی فکری و رفتاری برای آدمی است. روایات دالّ بر بسندگی مجموعه قرآن و سنت نیز به معنای اشاره‌گویی قرآن نیست.

همچنین تجربه بشری نمی‌تواند دلیلی برای اثبات جامعیت سر رشته‌های امور هدایتی در قرآن باشد؛ چراکه بسیاری از دانشوران نه تنها جزئیات برخی موضوعات را در قرآن می‌یابند، بلکه بیانی جامع‌تر از بیان قرآن در آن موضوع یافت نمی‌شود. از دیگر سو، اینان در برخی موضوعات با سکوت قرآن روبه‌رو بوده، هیچ گونه اشاره‌ای نمی‌یابند و به ناچار از سنت و راهنمایی عقل بهره می‌برند.

۴-۴. جامعیت قرآن نسبت به دیگر کتاب‌های آسمانی

باورمندان به این نظریه، آیات و روایات دالّ بر جامعیت قرآن را ناظر بر خاتمیت نبوت و کتاب‌های آسمانی می‌دانند. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۱۵۳) براین اساس، از آنجاکه قرآن کریم آخرین کتاب آسمانی است، می‌باید معارفی جامع و کامل تراز همه کتاب‌های آسمانی و ادیان گذشته داشته باشد؛ ازاین‌رو، ابن عربی معتقد است که تجلّی ذات الهی بر قلوب انبیا مراتب مختلفی دارد و چون پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله تجلّی اسم اعظم الهی است (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۱۵۳-۱۱۵۶) باید کتاب او نیز جامع کتاب‌های وحیانی باشد.

۴-۴-۱. شواهد قرآنی و روایی

آیات و روایاتی که بر «مهیمن» بودن قرآن اشاره دارند، شاهی برای این دیدگاه به شمار رفته‌اند؛ ازجمله: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ»؛ و «این کتاب [قرآن] را به حق بر تو فرستادیم به راستی و درستی کتاب‌های [آسمانی] پیشین را تصدیق می‌کند و حافظ و نگهبان آن‌هاست؛ بنابراین بر طبق احکامی که خدا فرستاده در میان آن‌ها حکم کن». (مائده / ۴۸) واژه «مهیمن» از ریشه «هیمنه» به معنای چیرگی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/ ۵۷۱) یا «آمن» به معنای نگاهدار است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲، ۲۶۴) و در اصل به شکل «مؤیمن» بوده که همزه آن به هاء تبدیل شده است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/ ۲۱۰) قرآن پژوهان این تعبیر را با اوصافی چون حاکم، برتر، حافظ و شاهد برای قرآن سازگار دانسته‌اند. (به ترتیب بنگرید به: مراغی، بی‌تا: ۶/ ۱۳۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۶/ ۲۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۴۰؛ طوسی، ۱۴۳۱: ۳/ ۵۳۵) هیمنه قرآن بر دیگر کتاب‌های آسمانی، به معنای حفظ کردن اصول ثابت و تغییرناپذیر مندرج در این کتاب‌ها و تغییر احکام فرعی آن‌ها بر حسب تغییر شرایط و تکامل زیست آدمی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/ ۵۷۱) که تحریفات آن‌ها را نیز می‌نمایاند. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳/ ۶۸) در روایتی نیز چنین آمده است: «سوره‌های بلند به جای تورات به من داده شده‌اند، سوره صدآیه‌ای نیز به جای انجیل، سوره‌های مثانی

(دوگانه‌ها) به جای زبور و نیز سوره‌های تفصیلی و کوتاه افزون بر این‌ها به من اعطا شده است. این قرآن بر دیگر کتاب‌های الهی حاکم است». (کلینی، ۱۴۲۹: ۴ / ۶۰۰) باورمندان به این دیدگاه معتقدند که این روایات به اعطای همه علوم و معارف به پیامبر اسلام ﷺ دلالت دارند. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۱۵۶)

۴-۲. نقد و بررسی

گرچه قرآن در مقایسه با دیگر کتاب‌های آسمانی، آموزه‌های فراوانی را دربرگرفته است؛ اما این، دلیلی بر تقلیل گستره معنایی عباراتی چون «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» و «تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ» در معنای کامل بودن قرآن نسبت به دیگر نیست. روایات مورد استفاده در این دیدگاه نیز تنها به جنبه برتری قرآن بر کتاب‌های آسمانی اشاره دارند و هرگز دلیلی بر دیدگاه پیش‌گفته نیستند. از طرفی این دیدگاه درباره جامعیت قرآن بر همه دانش‌ها ساکت است و تنها حجم معارف موجود در قرآن را بیش از دیگر کتاب‌های آسمانی می‌داند.

۵. دیدگاه برگزیده

پرواضح است که مفهوم «جامعیت» امری نسبی است که در دو حوزه قلمرو موضوعات و هدف محقق می‌شود؛ از این رو شایسته است که در گام نخست، مراد از مفهوم «جامعیت قرآن» مشخص شده و در گام بعد میزان کامیابی گزاره‌ها در رسیدن به هدف و در نهایت عیار جامعیت گزاره یا کتابی سنجیده شود. وقتی سخن از جامعیت کتابی در میان است. باید هدف پیش‌ران آن کتاب را شناخت و سپس دامنه موضوعات محوری مطرح شده در آن را. با این تعریف، کتابی جامع خواهد بود که با طرح موضوعات سامان داده در خود، هدف پی‌گرفته شده را به انجام رسانده باشد؛ بنابراین مراد از جامعیت، میزان تحقق اهدافی است که نوشته‌ای با استفاده از بیان موضوعات، آن را پی می‌گیرد.

برای کشف موضوعات محوری قرآن دوره پیش‌روست: یا باید همه موضوعات را یافت و قدر جامع آن‌ها را از راه انواع دلالات در پرتو هدفی جامع آشکار کرد یا آنکه با

مراجعه به دلالت برخی آیات، هدف قرآن را از زبان خود قرآن شنید. از آنجا که نخستین راه ناممکن می‌نماید، باید از روش دوم استفاده کرد. خوشبختانه قرآن کریم، خود درباره موضوع محوری و هدف گذاری آیات الهی به روشنی سخن گفته است؛ از این رو پیش از کشف دامنه موضوعات قرآنی، به تبیین هدف قرآن از زبان قرآن پرداخته می‌شود.

۱-۵. هدف قرآن

مقصود از مفهوم «هدف قرآن»، یافتن مقصدی است که قرآن با استفاده از طرح موضوعاتی آن را پی می‌گیرد. موضوعاتی که تبیین آن با فرستادن پیامبر اسلام ﷺ صورت می‌گیرد. برخی از آیاتی که به تبیین این حوزه پرداخته‌اند؛ از این قرار است: «نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ»؛ «(همان کسی که) کتاب را به حق بر تو نازل کرد که با نشانه‌های کتاب‌های پیشین، منطبق است؛ و تورات و انجیل پیش از آن، برای هدایت مردم فرستاد؛ و (نیز) کتابی که حق را از باطل مشخص می‌سازد، نازل کرد» (آل عمران / ۳-۴)؛ «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ»؛ «ماه رمضان است؛ ماهی که قرآن، برای راهنمایی مردم و نشانه‌های هدایت و فرق میان حق و باطل، در آن نازل شده است». (بقره / ۱۸۵) در یک دسته‌بندی عام و فراگیر، اهداف قرآن به چهار دسته بینشی، منشی، انگیزشی و رفتاری تقسیم می‌شود. (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۴۳)

تنها براساس آیات پیش‌گفته، مواردی چون موعظه، حکمت، راه و راهنماشناسی اهداف قرآن شمرده شده‌اند. آیات دیگری نیز اهداف نزول قرآن را هدایت به راه استوار، کشف سنت‌های حاکم بر هستی، بشارت دادن، موعظه، روشنگری، رحمت، حکمت و عبرت گرفتن مردم می‌دانند. (فرقان / ۱؛ اسراء / ۱۰۶؛ زمر / ۴۱؛ ص / ۲۹) در همه این آیات، گستره مخاطبان انسان است و قدر جامع همه این اهداف، یک هدف پیش‌ران است که در «هدایت، تربیت و رستگاری همراه با هشدار بر زمینه‌های بدفرجامی» خلاصه شده است. با یافتن این هدف لازم نیست که مجموعه موضوعات قرآنی استخراج شده و

از گونه‌های دلالات آن، هدفی تحلیلی از نزول قرآن کشف شود.

۵-۲. قلمرو موضوعات قرآنی

پس از روشن شدن هدف اصلی قرآن، گستره موضوعات قرآنی آشکار خواهند شد. براین اساس، سنجه قرآنی بودن موضوع این است که چقدر در خدمت اهداف نزول قرار گرفته است. باید توجه داشت که قرآن آنچه را که با هدف رسالت؛ یعنی تربیت و هدایت بشریت سازگار است، بیان کرده و از یادکرد نکات حاشیه‌ای نامرتبط با هدف محوری خود دوری گزیده است.

پرواضح است که واژگان، عبارات، محمول‌ها و مفاهیم برآمده از قرآن، زمانی موضوع قرآنی خواهند بود که در راستای هدف قرآن قرار بگیرند؛ ازاین رو، موضوع قرآنی را می‌توان چنین تعریف کرد: «هرگونه دلالت موجه الفاظ، عبارات و سیاق در فرازهای قرآنی که در هدایت دینی انسان و اجتماع نقش‌آفرین باشد»؛ بنابراین همه عناوین مندرج در معجم‌های قرآنی را نباید موضوع قرآنی به شمار آورد؛ برای نمونه، عنوانی مانند «قیس بن صفی» که پس از مرگ پدر خود از همسروی خواستگاری کرد، موضوع قرآنی شمرده نمی‌شود؛ چراکه هدف از بیان آیه‌ای پس از این رخداد (نساء / ۲۲)، بیان حکم حرمت چنین عملی است، نه گزارشی درباره شخصیت او.

محور اصلی سخن در قرآن، انسان و روابط اوست؛ به گونه‌ای که آیه‌ای را نمی‌توان یافت که از محدوده امور مربوط به انسان در حوزه‌های خداشناسی، خودشناسی و جهان‌شناسی تهی باشد؛ ازاین رو یادکرد برخی از مسائل علوم گوناگون تنها به عنوان اشارات، گزارش‌ها و رهنمودهایی در خدمت هدف بنیادی و پیش‌ران؛ قرآن یعنی هدایت خواهد بود. به عبارت دیگر، اگرچه همه آیات به نحوی در نظام کلان هدایتگری قرآن برای بشری گنجد، اما از گزاره‌ها و موضوعات به ظاهر نامرتبط با امور هدایت نمی‌توان نظام و دیدگاه قرآنی استخراج کرد؛ بنابراین آیاتی که در آن‌ها پیرامون گردش کرات آسمانی، ویژگی‌های زمین و مواد گوناگون و گیاهان و جانوران سخن به میان آمده، تنها اشاراتی

برای تنبّه و تذکار انسان در راه شناخت آفریننده بوده و هرگز محور اساسی سخن نبوده‌اند!

۵-۳. روش قرآن در هدایت

«روش» در لغت به معنای چگونگی حرکت کردن، نحوه انجام دادن کار، طریقه، رفتار، شیوه، اسلوب و سبک آمده (انوری، ۱۳۸۱: ۴ / ۳۷۳۷؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ۸ / ۱۲۳۸۷) و در اصطلاح، اسلوب‌ها و راه‌هایی است که رسیدن به حقیقت را میسر می‌کند. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۳ / ۲۰۱۵۴) مراد از روش هدایت قرآن در این جستار، دو گونه روش مستقیم و غیرمستقیم است. هدایت مستقیم به معنای بهره از انواع دلالت‌های قرآنی است و روش غیرمستقیم به معنای اشاره به بهره‌برداری از راهنمایان مورد اطمینان است.

قرآن پژوهان براساس مفاهیم قرآنی، روش‌های هدایتگری پروردگار در هستی را به دو گونه هدایت تکوینی و تشریعی تقسیم کرده‌اند. هدایت تکوینی، بهره از فطرت، سرشت و ویژگی‌های نهادینه شده در همه مخلوقات است که در نظام استوار آفرینش، آن‌ها را به پیش می‌راند؛ چنان‌که در آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / ۵۰) بدان اشاره شده است. هدایت تشریعی مجموعه ارشادات الهی است که از طریق انبیا، صالحان و کتاب‌های آسمانی به دست آدمی رسیده است و در آیاتی چون «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان / ۳) از آن سخن گفته شده است. قرآن کریم در قالب سخن الهی، انسان را به بهره‌گیری از گوهر خرد، آموزه‌های پیامبران و صالحان و نیز آیات وحی برای راه‌یابی و رشد رهنمون شده است؛ چنان‌که علت گمراهی را نیز پیروی نکردن از آموزه‌های انبیا و بهره‌نبردن از گوهر خرد دانسته است: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک / ۱۰)؛ اینجاست که به گناه خود اعتراف می‌کنند؛ دور باشند دوزخیان از رحمت خدا.

از این رو هدایتگری قرآن به دو گونه مستقیم و غیرمستقیم خواهد بود. بهره‌گیری از انواع دلالت‌های آیات قرآن، روش مستقیم هدایتگری قرآن است و تأکید به بهره‌گیری از

هدایتگرانی که توان راهنمایی را دارند، روش غیرمستقیم قرآن در هدایت آدمی است. توصیه به پیروی از این راهنمایان را می‌توان «هدایتگری قرآن به بهره‌ازهادیان» نامید. بهره‌گیری از فرمان رسول الهی و گوهر خرد به عنوان پیام‌رسانان بیرونی و درونی، مهم‌ترین گونه‌های روش دوم هدایتگری قرآن، ارزیابی می‌شوند.

۵-۳-۱. هدایت مستقیم قرآن

قرآن کریم برای آموزش و پاک‌سازی فرد و جامعه انسانی فرستاده شده است. سرچشمه گرفتن قرآن از منبع الهی، عاملی است که بهره‌گرفتن از انواع منطوق‌ها و مدلول‌های التزامی آشکار و حتی پنهان و نیز هرگونه اشاره، لحن، سیاق و ویژگی‌های سخنوری در قرآن را ایجاب می‌کند.

پروردگار متعال در آیاتی، قرآن را هدایتگر موجودات و عاملی می‌داند که بشر را از انواع تاریکی‌ها به روشنایی‌های شناخت رهنمون می‌شود. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (اسراء / ۹)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس / ۵۷) و ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾. (نحل / ۶۴) نمونه‌های دیگری از این آیات نیز در قرآن به چشم می‌خورد. (اعراف / ۲۰۳؛ نمل / ۶؛ نحل / ۸۷؛ ابراهیم / ۱؛ مائده / ۱۶) قدر مشترک مفهوم این آیات به عنصر تبیین‌گری قرآن در امور هدایتی مورد نیاز بشر رهنمون است؛ از این رو می‌توان مجموعه دلالت‌های صحیح برآمده از قرآن را یکی از ارکان نظام هدایتگری معرفی شده در قرآن دانست.

۵-۳-۲. هدایتگری به بهره‌گیری از پیامبران

یکی دیگر از راهنمایانی که قرآن، آن را شالوده هدایت تشریعی می‌داند، راهنمایی پیامبران و امامت صالحان است. این مؤلفه نظام هدایت قرآنی، همگانی و پایدار است؛ به گونه‌ای که هیچ انسانی از آن محروم نیست. قرآن، این ویژگی را چنین بیان می‌کند:

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد / ۷) و ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾. (سبأ /

۲۸) قرآن مجید پیروی از سنت آخرین پیامبر خدا ﷺ را موجب هدایت انسان‌ها دانسته و با عباراتی چون «وَاتَّبِعُوا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (اعراف / ۱۵۸) و «وَإِنْ تُطِيعُوا تَهْتَدُوا» (نور / ۵۴) به آن اشاره کرده و نتیجه پذیرش این هدایت را دستیابی به استوارترین راه می‌داند. (آل عمران / ۱۰۱) قرآن پژوهان، نتیجه پیروی از این‌گونه هدایت‌ها را موارد ذیل دانسته‌اند: بهره از حقیقت (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴ / ۲۱۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴ / ۱۱۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۹ / ۳۹۲)؛ ایمنی (مراغی، بی تا: ۱۱ / ۱۲۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱ / ۲۲۶)؛ نیک فرجامی (قطب، ۱۴۲۵: ۴ / ۲۵۲۸) و رشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷ / ۲۳۹).

آیات دیگری نیز از راهنمایی قرآن به پذیرش هدایت‌گری رسول الله ﷺ سخن گفته‌اند. (انعام / ۱۵۱؛ انفال / ۱، ۲۰ و ۲۴؛ مائده / ۹۲؛ محمد / ۳۳؛ مجادله / ۱۳) دوری جستن از هدایت‌گری پیامبران نیز مایه خسران دنیایی و آن جهانی دانسته شده است. (نساء / ۱۴، ۴۲؛ مائده / ۱۰۴؛ فرقان / ۲۷) پیروی از «اولوا الامر» در آیه ۵۹ سوره نساء نیز مایه هدایت شمرده شده است. مفسران فریقین سه گروه امیران، دانشوران و امامان معصوم (علیهم السلام) را همان صاحبان امر دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۵۳۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴ / ۱۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۰: ۳ / ۱۰۰) اما از آنجاکه آیه به گونه‌ای مطلق، اطاعت از این گروه را واجب کرده، امیران و دانشوران را نمی‌توان از مصادیق اولوا الامر دانست؛ چراکه پیروی از انسان‌های دچار خطا و کج‌روی، شایسته نیست. (طوسی، ۱۴۳۱: ۳ / ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴ / ۳۹۲) روایت منقول از امام باقر (علیه السلام) که به فرو فرستاده شدن همه نیازمندی‌های امت اسلام در مجموعه قرآن و سنت تأکید کرده است (حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۷۴) نیز شاهدی بر بهره‌گیری از هدایت‌گری ثقلین است.

۵-۳-۳. هدایت به بهره‌گیری از عنصر عقل

عقل در لغت به معنای حبس کردن، تقیید، منع، ضد جهل، دیه، علم به صفات اشیا، بستن با طناب و قوه تشخیص‌دهنده حسن و قبح است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۲۵۳)؛ از این‌رو زانوبند شتر را عقال نامند و از آنجاکه عقل

انسانی، سبب نگاهداشت او از فعل یا سخن ناپسند می‌شود، آن را بدین نام خوانده‌اند. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۶۹) تعریف برگزیده عقل در اصطلاح لغت‌شناسان چنین آمده است: «نیروی ادراکی که به انسان و نفس ناطقه او اختصاص دارد و به وسیله آن می‌تواند، حقایق را درک کند و به شناخت آن‌ها دست یابد». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۸)

پروردگار متعال در بسیاری از آیات کتاب انسان ساز خود انسان را به بهره‌گیری از گوهر خرد دعوت کرده است. در این کتاب الهی واژه «تعقلون» ۲۴ بار، «یعقلون» ۲۲ بار و واژگان «عَقْلُوهُ»، «يَعْقِلُهَا» و «نَعْقِلُ» هرکدام یکبار به کار رفته‌اند. با دقت در این مشتقات می‌توان دریافت که قرآن تنها به مشتقات فعلی عقل توجه داشته و از این راه، انسان را به کنشگری خردورزانه؛ یعنی تعقل رهنمون می‌شود. همچنین در آیاتی انسان را از تقلید کورکورانه و پیروی از گمان بازمی‌دارد و عامل بازدارنده را تعقل می‌شمرد. (حجرات / ۱۲؛ یوسف / ۵۳) قرآن همچنین با وجود نزدیکی مفهوم تفکر با تعقل، جایگاه ویژه‌ای برای تفکر معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که مشتقات ماده فکر ۱۷ بار در قرآن به کار رفته است. مجموعه این آیات، راهنمایی‌های قرآن برای بهره‌گیری از گوهر خرد در هدایت‌یابی را آشکار می‌سازد.

راهیابی همه انسان‌ها از طریق توجه به گوهر خرد و ویژگی‌های نهادینه‌شده در وجود خود به سوی شناخت استوار، در زمره هدایت‌تکوینی خاص بوده که در نظام قرآنی، گونه‌ای از هدایتگری غیرمستقیم قرآن به شمار رفته است. چنین هدایتی در همه موجودات شعورمند جریان داشته و سنجه‌ای درونی برای راهنمایی آدمی است. قرآن در آیات فراوانی به بهره‌گیری از گوهر خرد برای راهیابی به حقیقت سخن گفته است؛ برای نمونه پیروی از سنت‌های بی‌محتوای پیشینیان را برآمده از عدم تعقل دانسته و نتیجه آن را راه نیافتن به شناخت و حقیقت می‌داند؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ»؛ «و هنگامی که به آن‌ها گفته شود: از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید! می‌گویند: نه، ما از آنچه پدران خود را برآن یافتیم، پیروی می‌نماییم. آیا اگر پدران آن‌ها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند، باز هم از آن‌ها پیروی می‌کردند؟». (بقره / ۱۷۰) آیات دیگری نیز به

بهره‌گیری از عقل رهنمون هستند. (بقره / ۴۴، ۲۴۲؛ آل عمران / ۱۱۸؛ یوسف / ۲؛ حدید / ۱۷).

۴-۵. برآیند دیدگاه برگزیده

از آیات کلام وحی چنین برمی‌آید که یگانه هدف قرآن هدایتگری است و موضوعات خود را به‌گونه‌ای سامان داده که این هدف را محقق کند. هدایتگری قرآن در نصوص خود و دیگر مدلول‌های برآمده از آن، در کنار هدایت به پیروی از دستور پیامبر ﷺ و جانشینان او و نیز حکم عقل رشدیافته، سه روش قرآن در هدایتگری شمرده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که هیچ موضوع مربوط به هدایت را نمی‌توان یافت که از راه قرآن و راهنمایان مجاز از سوی او قابل دریافت نباشند.

هدایتگری مستقیم قرآن نیز به دو گونه اشارات کلی و بیانات جزئی قابل‌افراز و دسته‌بندی است. تبیین دقیق اشارات کلی قرآن برعهده پیامبران و خرد استوار بروحی و ایمان، گذاشته شده است. بیانات جزئی نگر قرآن نیز به دو دسته بیان احکام و بیان موضوعاتی که عقل توان رسیدن به آن‌ها را ندارد، قابل‌افراز است. وانهادن برخی دیگر از احکام به فرمان پیامبر اسلام ﷺ نیز جلوه‌ای از هدایتگری قرآن در بیان موضوعات و احکام است.

از بیانات قرآنی می‌توان دریافت که اگر امکان تبیین موضوع و حکم آن توسط عقل و بنای عقلا وجود داشته باشد، قرآن از تبیین تفصیلی خودداری می‌کند؛ ولی اگر عقل توان شناخت امری را نداشته باشد، حکمت و لطف الهی اقتضا می‌کند که آن را برای مردم آشکار و تبیین کند. پیامبران و پیشوایان صالح راهنمایانی هستند که با تبیین کتاب الهی و ارشادات خود، نیازمندی‌های معرفتی بشر را تأمین کنند.

از آنجاکه در میان نیازمندی‌های بشر، مسائل علمی معمولاً با گذر زمان پاسخ داده می‌شوند، جنبه‌های هدایت معنوی انسان که یک سوی آن به جهان پیچیده روح مربوط است، خارج از دسترس اوست؛ از این رو قرآن مسائل مربوط به این حوزه را با تبیین‌گری

آشکاری پی گرفته است. به دیگر سخن، قرآن برای هدایتگری، تبیین احکام مربوط به هدایتگری را به عهده گرفته؛ ولی کشف موضوعات و میزان هم‌پوشانی آن‌ها با احکام را بر دوش پیشوایان دین و عقل رشدیافته نهاده است.

بنابراین مقصود از جامعیت و تبیان‌گری قرآن، جامعیت و اشتغال روش‌های هدایت قرآن بر همه موضوعات و احکام است.

نتیجه

پرواضح است که انگاره وجود همه دانش‌ها در قرآن، به علت عدم تناسب با شأن هدایتی قرآن نادرست است. فرضیه وجود همه امور مرتبط با هدایت آدمی نیز استوار نمی‌نماید؛ چراکه همه موضوعات و احکام مربوط به هدایت را در قرآن نمی‌توان یافت. پذیرفتن جامعیت قرآن در بیان سر رشته‌های امور مربوط به هدایت نیز با معنای تبیان بودن و تفصیل برای هر چیزی مخالف دارد؛ چراکه بیان سر رشته‌ها برای هدایت کافی نیست. به سخن دیگر، انسان برای گام نهادن در مسیر منتهی به سعادت، در موضوعات مختلف به شناخت دقیق موضوع و حکم نیاز دارد و تا وقتی به شکل تفصیلی از آن‌ها آگاه نباشد، نمی‌تواند به درستی هدف را باز یابد. جامعیت قرآن نسبت به دیگر کتاب‌های آسمانی نیز دلیلی بر اشتغال و احاطه آن بر همه امور مربوط به نیازهای شناختی بشر نیست.

از مجموعه سه روش هدایتی قرآن؛ یعنی هدایت مستقیم قرآن، توصیه به بهره‌گیری از پیامبران و تأکید به بهره‌گیری از عقل، مجموعه نیازهای معرفتی و هدایتی انسان فراهم می‌آید؛ به گونه‌ای که هیچ موضوع شناختی‌ای را نمی‌توان یافت که با استفاده از این روش‌ها، حکمی آشکار نیابد؛ بنابراین بیانگری و جامعیت قرآن در واقع گستردگی راه‌های رسیدن به سعادت و معرفت در بیان قرآن است، نه جزئیات آن راه‌ها که گاه با هدایت مستقیم قرآن، گاه با رجوع به پیامبر ﷺ یا عقل مشخص می‌شود.

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، دار الحديث، قاهره، ۱۴۱۷ ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ الإسلامي، بيروت، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، شرح محمد داود قیصری رومی، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۶. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۲۲ ق.
۷. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، سخن، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۸. ایازی، محمد علی، جامعیت قرآن، کتاب مبین، رشت، چاپ سوم، ۱۳۸۰ الف.
۹. ایازی، محمد علی، فقه پژوهی قرآنی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰ ب.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، اسراء، قم، چاپ چهارم، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، مستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. حکیمی، محمدرضا، الحیة، دلیل ما، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول، تقریر محمد سرور واعظ حسینی، مؤسسه احیاء آثار امام خویی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. دارقطنی، علی بن عمر، سنن دارقطنی، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
۱۸. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن دارمی، تحقیق فواز احمد زمرلی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. دروژه، محمد عزه، تفسیر الحدیث، دار الغرب الاسلامی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ق.
۲۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات فی الألفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، دارالمعرفه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، ضبطه و صححه محمد سالم

- هاشم، قم، ذوی القربی، قم، ۱۴۴۰ق.
۲۵. شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات فی أصول الشریعه*، تحقیق عبدالله دراز، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ق.
۲۷. صالح، صبحی، *نهج البلاغه*، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۸. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ذوی القربی، قم، ۱۴۳۱ق.
۳۳. عبد الحمید، محسن، *الرازی مفسراً*، دار الحریة العلمیه، بغداد، ۱۳۹۴ق.
۳۴. عنایه، غازی حسین، *هدی الفرقان فی علوم القرآن*، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۳۵. غزالی، محمد بن محمد، *جواهر القرآن ودرره*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
۳۸. فضل الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ق.
۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن، *الوافی*، کتابخانه امام امیرالمؤمنین، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
۴۰. فیومی، سعید صلاح، *الاعجاز العددی فی القرآن الکریم*، مکتبه القدسی، قاهره، ۱۴۲۶ق.
۴۱. قاسمی، محمد، *محاسن التأویل*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۴۲. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، چاپ سی و پنجم، ۱۴۲۵ق.
۴۳. قنذیل، محمد حسن، *إعجاز القرآن العلمی والبلاغی والحسابی*، دار ابن خلدون، اسکندریه، بی تا.
۴۴. کافیحی، محمد بن سلیمان، *التیسیر فی قواعد علم التفسیر*، مکتبه القدسی، قاهره، ۱۴۱۹ق.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۹ق.

۴۶. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المرائی*، بیروت، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۴۷. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، *فرهنگنامه علوم قرآنی*، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۹۴ ش.
۴۸. متقی الهندی، علی بن حسام، *کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال*، تصحیح صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۱ ق.
۴۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۵۰. محمدی ری شهری، محمد، *شناختنامه حدیث*، دار الحدیث، قم، چاپ اول، ۱۳۹۷ ش.
۵۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۳۰ ق.
۵۲. معرفت، محمد هادی، *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، تهران، ۱۴۲۷ ق.
۵۳. معرفت، محمد هادی، *تفسیر الأثری الجامع*، قم، مؤسسة التمهید، قم، ۱۴۲۹ ق.
۵۴. معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، مؤسسة التمهید، قم، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۵۵. معرفت، محمد هادی، «جامعیت قرآن نسبت به علوم و معارف الهی و بشری (۲)»، *نامه مفید*، شماره ۶، ۱۳۷۵ ش، ص ۴-۲۲.
۵۶. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، قم، چاپ سی و دوم، ۱۳۸۰ ش.
۵۸. موسوی خمینی، روح الله، *آداب الصلوة*، مؤسسة نشر تراث العالمی، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۵۹. نذیر، حمدان، *حکم القرآن والحضاره*، دمشق، دار الكلمة الطیب، دمشق، ۱۴۱۶ ق.
۶۰. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، مکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۰ ق.
۶۱. یزدی، علی محمد، *قلمرو موضوعات قرآنی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۹۵ ش.

«ثُلَّة» در قرآن کریم؛ قلیل یا کثیر

محسن رجبی قدسی^۱ - مهین داوودی^۲

چکیده

در سنت تفسیری به طور معمول، آیات «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» (واقعه / ۱۰-۱۴) این گونه فهم شده است که شمار سابقان و مقربان در امت های پیشین، نسبت به امت خاتم پیامبران ﷺ بیشتر بوده است. این باور بر این اساس شکل گرفته است که «ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ» در تقابل با «وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» قرار دارد؛ حال آنکه «ثُلَّة» در زبان عربی به معنای «قلیل» نیز به کار می رود. گذشته از این، بر پایه آموزه های قرآن و حدیث، کثیری از امت های پیشین فاسق بوده اند؛ از جمله در سوره حدید، مجاور سوره واقعه آمده است: «وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید / ۱۶) و نیز «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النَّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید / ۲۶)؛ بنابراین، «مقربان» هم در پیشینیان و هم در پسینیان، «قلیل» بوده و هستند. **کلیدواژه ها:** معناشناسی ثُلَّة، سوره واقعه، امت های پیشین، سوره شناسی، مقربان، اصحاب الیمین.

rajabi@quran.ac.ir

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

mahindavoudi6@gmail.com

مقدمه

سوره واقعه، پنجاه و ششمین سوره قرآن کریم در ترتیب مصحف شریف (ترتیب تلاوت) است که با ۹۶ آیه در مکه مکرمه نازل شده و مشتمل بر دو واحد موضوعی (رکوع) است: آیات ۱ تا ۷۴ واحد اول و آیات ۷۵ تا ۹۶ واحد دوم. از آنجاکه این سوره مانند شش سوره نصر، زلزال، انشقاق، انفطار، تکویر و منافقون با کلمه «إذا» آغاز می شود، با آن سوره ها در یک گروه قرار می گیرد. (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۸۸-۱۱۸، ۲۳۱)

سوره واقعه مانند چهار سوره «زلزال»، «انشقاق»، «انفطار» و «تکویر» پس از اشاره ای کوتاه به دگرگونی های زمین و آسمان در آستانه قیامت کبری، برای فراهم آوردن مقدمات زندگی انسان ها پس از آن رستاخیز عظیم، به دسته بندی انسان ها می پردازد. در سوره های زلزال، انشقاق و انفطار مردم به دو دسته تقسیم می شوند که از آن دو دسته، با عنوان «خیر و شر» (زلزال / ۷-۸)، «ابرار و فجّار» (انفطار / ۱۳-۱۴) و «کسانی که نامه اعمالشان به دست راست و کسانی که از پشت سرشان داده خواهد شد» (انشقاق / ۷، ۱۰)، نام برده شده است؛ اما در سوره واقعه، افزون بر دو دسته یاد شده که در آن با عنوان «اصحاب المیمنه» (سعادتمندان و فرخندگان) و «اصحاب المشئمة» (شقاوتمندان و سیه روزان) از آنان یاد شده، از دسته سوّمی با عنوان «سابقون» (پیشی گیرندگان) نیز نام برده شده است: «وَكُنْتُمْ أَزْوَاجَ ثَلَاثَةٍ * فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ * وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ * وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه / ۷-۱۱) نظیر این تقسیم بندی در سوره مطفّفين: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينَ * ... * ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ * ... * إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * ... * يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتومٍ * ... * وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ * عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» (مطفّفين / ۷-۲۸) و در آیه ۳۲ سوره ملئکه (فاطر) نیز آمده است: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ». (سمعانی، ۱۴۱۸: ۵/ ۳۴۳-۳۴۴؛ همچنین بنگرید به: توبه / ۹۹-۱۰۲)

بدین سان ظالمان و فجّار، مقتصدان و ابرار و... چنین کسانی هستند:

- ظالمان و فجّار (آنان که در بندگی خدا کوتاهی و برخلاف آن عمل کرده‌اند)؛
 - مقتصدان و ابرار (نیکانی که در بندگی خدا معتدل و میانه‌رو هستند)؛
 - و سابقان به خیرات و مقربان (آن‌هایی که در بندگی خالصانه خدا و حلّ مشکلات و سامان دادن مسائل جامعه، سنجیده و گزیده و مجاهدانه عمل می‌کنند و پیش قدم و پیش‌رو هستند).

در رکوع دوم سوره واقعه با اشاره به جایگاه قرآن کریم در کتاب مکنون، دسته‌بندی سه‌گانه در واحد اول، دوباره مطرح می‌شود تا نشان داده شود که نوع ارتباط مردم با قرآن و بهره‌گیری‌شان، آنان را در یکی از این سه دسته قرار می‌دهد: ﴿فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّتٌ نَعِيمٌ * وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ * فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ﴾. (واقعه / ۸۸-۹۳).

طرح مسئله

واژه «ثُلَّة» از ریشه «ث ل ل»، سه بار در قرآن کریم در آیات ۱۳، ۳۹ و ۴۰ سوره مبارکه واقعه به کار رفته است: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * ... ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَى * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ * ... وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ * ... ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَى * وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾. طبق شهرت تفسیری، بیشتر مفسران «ثُلَّة» در آیه سیزدهم واقعه «ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَى» را در مقابل واژه «قلیل» (اندک) در آیه چهاردهم «وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» فرض کرده و نتیجه گرفته‌اند که شمار مقربان در «اولین»؛ یعنی امت‌های انبیای پیشین، بیش از شمار مقربان در «آخرین»؛ یعنی امت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است. (مقاتل، ۱۴۲۳: ۴/۲۱۶؛ طبری، ۱۴۲۲: ۲۲/۲۲۸) همچنین «ثُلَّة» در آیات ۳۹ و ۴۰ سوره واقعه «ثُلَّةٌ مِنَ الْأُولَى * وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ» را به معنای جمعیت فراوان رستگاران و بهشتیان، هم در پسینیان و هم در پیشینیان دانسته‌اند. از این رو، برخی «ثُلَّة» را «کثیر و بسیار انبوه» معنا کرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۱۲۱)

پیشینه

به عنوان پیشینه ای برای جستار حاضر، اگرچه در مقاله «معناشناسی واژه ثله و مترادفات آن در قرآن» نوشته مجتبی محمدی مزرعه شاهی و فاطمه محمدزاده، به بررسی معنای پنج واژه «ثله»، «رهط»، «طایفه»، «عصبه»، و «فئه» در کتاب های لغت پرداخته شده؛ اما از سیاق آیات برای جمع بندی نظرات مختلف مفسران و لغویان استفاده نشده است؛ مقاله «بررسی آیه ﴿ثَلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ» از مهدی مطیعی و دیگران نیز به تحلیل جامعی برای رفع تضاد معنایی ثله که قلیل و کثیر معنا می شود، دست نیافته و رویکرد اصلی آن، بیان مصداقی و زمانی تعبیر سابقون، اولین و آخرین بوده است.

این جستار با بهره گرفتن از مباحث علم سوره شناسی و با بررسی آرای لغویان و مفسران و همچنین استفاده از احادیث، در پی پاسخ به این پرسش است که آیا «ثله» در تقابل با «قلیل» به کار رفته و معنای اصیل و واقعی آن، «جماعت بسیار انبوه» است یا خیر؟ براین اساس، آیا شمار مقربان در امت های پیشین نسبت به تعداد مقربان در امت اسلام بیشتر بوده است؟ حال آنکه رسول خدا ﷺ، اسوه حسنه (احزاب / ۲۱) و افضل و اشرف انبیا و قرآن، «مُهْمِیْمِن» بر کتاب های آسمانی پیشین و «مُصَدِّق» آن هاست. (مائده / ۴۸) به این ترتیب، آیا این معنای مشهور با سیاق آیات سوره واقعه و دیگر آموزه های قرآن و حدیث، هماهنگ و سازگار است؟

اصل معنایی ریشه «ث ل ل»

در کتاب های لغت عربی برای ریشه «ث ل ل» چهار اصل معنایی ذکر شده است: «جمع شدن و تجمّع»؛ چنان که وقتی پشم و مو و کُرک در یک جا جمع شوند، به آن «ثَلَّة» گویند (ابن سگیت، ۱۴۲۳: ۱۹۲)؛ «ریزش و هلاکت، و سقوط و ازاله» (فراهیدی، بی تا، ۲۱۶/۸؛ ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳۶۸/۱)؛ «شکستن و قطع کردن» (زجاج، ۱۴۰۸: ۱۰۹/۵) و «اصلاح کردن»؛ «قَدْ أَثْلَلْتُ الشَّيْءَ، إِذَا أَمَرْتُ بِإِصْلَاحِهِ». (ابن سگیت، ۱۴۲۳: ۱۷۹) همچنین بنگرید به: ابن انباری، ۱۴۰۷: ۳۸۷)

مصطفوی از لغویان معاصر کوشیده است که میان دو معنای نخست، ارتباط برقرار کند. او «ازاله و ویژگی‌ها و الغای خصوصیات» را اصل معنایی ماده «ث ل ل» به شمار آورده و بدین سان «ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ» را به معنای گروهی از پیشینیان می‌داند که با ورود به عالم آخرت، همه امور اعتباری در دنیا - مانند ملیت، نژاد، رنگ پوست، زبان، فاصله مکانی و ... که مانع اجتماع آنان بود - از آن‌ها ازاله شده و همگی برادرانه و همدلانه در کنار یا روبه‌روی یکدیگر قرار می‌گیرند و از نعمت‌های الهی در بهشت برخوردار می‌شوند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲/۲۴)؛ چنان که «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ» (حجر/ ۴۷) طریحی نیز ارتباط دو اصل معنایی را در این نکته دانسته است که «ثُلَّة» گروهی است که با انقطاع و جدا شدن از مردم به وجود می‌آید. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۳۳۲).

از میان چهار اصل معنایی یادشده، آنچه بیشتر مورد اختلاف است، اصل معنایی نخست است که در ابتدا، داده‌های منابع لغوی درباره آن و سپس دیدگاه مفسران همراه با نقد و تحلیل آن دیدگاه‌ها براساس آموزه‌های قرآن، خواهد آمد:

معنای «ثُلَّة»

الف) در منابع لغوی

۱. گروه و جماعتی که کثیر نیستند

برای مثال به دسته‌ای از گوسفندان که کثیر نیستند: «الثَّلَّةُ؛ قَطِيعٌ مِنَ الْغَنَمِ غَيْرُ كَثِيرٍ» (فراهیدی، بی‌تا، ۲۱۶/۸. همچنین بنگرید به: مشکور، ۱۳۵۷: ۱/۱۱۸) و به گروهی از مردم: «وَالثَّلَّةُ؛ الْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ». (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۰/۱۲۷) عسکری (۳۹۵ق) در بیان فرق میان فوج و ثُلَّة، «فوج» را «الجماعة الكثيرة» و «ثُلَّة» را «الجماعة» معنا کرده است. (عسکری، بی‌تا: ۲۷۷)

۲. گروهی که کثیرند

به جمعی از مردم که بسیارند، ثُلَّة گویند: «الثَّلَّةُ، جَمَاعَةٌ مِنَ النَّاسِ كَثِيرَةٌ». (فراهیدی، بی‌تا: ۲۱۶/۸) همچنین برای هر چیزی که کثیر باشد، به کار می‌رود: «وَكَذَلِكَ مِنْ كُلِّ

شَیْءٍ» (الصاحب، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۲۷).؛ ازجمله برای گوسفندان یا بزهایی که بسیارند (ابن انباری، ۱۴۰۷: ۴۰۶؛ ابن سَکَیت، ۱۴۲۳: ۱۹۲) یا به دَرَاهِمِ فراوان «ثَلَّة» گفته‌اند. (ابن سَیِّده، ۱۴۲۱: ۱۰/۱۲۷) فعل «اَثَّلَ» نیز به معنای فزونی یافتن به کار می‌رود: «اَثَّلَ اللَّهُ مَالَهُ، أَى: کَثَرَهُ». (فراهیدی، بی‌تا: ۲۴۱/۸)

۳. گروهی که قید کثیر یا قلیل در آن لحاظ نشده است

بنابراین ثَلَّة می‌تواند قلیل یا کثیر باشد؛ «الثَلَّةُ، جَمَاعَةُ الْعَنَمِ قَلِيلَةٌ کَانَتْ أَوْ کَثِيرَةً». (ابن سَیِّده، ۱۴۲۱: ۱۰/۱۲۷) در شعر متقدّم عربی نیز «ثله» به معنای گروه و دسته‌ای به کار رفته که قرائن و شواهد، کمیت آن را مشخص می‌کند؛ ازجمله در دیوان جریر بن عطیه (د. ۱۱۰ ق) آمده است: «إِذَا حُلَّ مِنْ نَبْهَانِ أَرْبَابِ ثَلَّةٍ ... بِأَوْسَاطِ سَلْمَى دَقَّةً وَفَجُورٍ». (جریر بن عطیه، بی‌تا: ۲/ ۸۷۶)

در شرح دیوان متنَبّی (د. ۳۵۴ ق) به نقل از امام سَجَّاد علیه السلام گزارش شده است:

«نُرَاعُ إِذَا الْجَنَائِزُ وَاجْهَتْنا ... وَنَلْهُو حِينَ تَعْدُو رَائِحَاتِ

كَرُوعَةٍ ثَلَّةٍ لُمُغَارِ ذُنُبٍ ... فَلَمَّا غَابَ عَادَتْ رَائِعَاتِ». (عکبری، بی‌تا: ۳/ ۱۱) معنای ابیات چنین است: بیشتر مردم وقتی با جنازه‌ها روبه‌رو می‌شوند، می‌ترسند و مراقبت می‌کنند؛ ولی همین‌که بوی غذا به مشامشان می‌رسد، دوباره سرگرم و غافل می‌شوند؛ مانند وحشت گلّه از دیدن حمله گرگ که با رفتن گرگ، دوباره به چرا برمی‌گردند.

زمخشری در الکَشَّاف آورده است: «وَجَاءَتْ إِلَيْهِمْ ثَلَّةٌ خَنْدَفِيَّةٌ ... بِحَيْشِ كِتْيَارٍ مِنَ السَّيْلِ مَزِيدٍ» (۴/ ۴۵۸)؛ گروهی از مردم که به خندف (همسر الیاس بن مضر) منسوب بودند آمدند؛ همچون سپاهی که مانند سیلی خروشان، کَفَشِ بالا آمده بود.

ب) در تفاسیر

در تفاسیر قرآن نیز «ثَلَّة» به معنای جماعت، اَمّت، فرقه، طائفه، گروه، باقی مانده و دسته آمده است که درباره کثیر یا قلیل بودن آن، سه دیدگاه مطرح شده است:

۱. به معنای قلیل

زجاج (د. ۳۱۱ ق) با توجه به اشتقاق ثَلَّة از «قَطَعَه»، ثَلَّة را «قلیل» نیز معنا می‌کند و می‌گوید: «و یجوز أن يكون الثَّلَّة بمعنى قلیل من الأولین و قلیل من الآخرین». (زجاج، ۱۴۰۸: ۵/۱۰۹)

۲. به معنای نصف

واحدی نیشابوری (د. ۴۶۸ ق) ذیل آیات «ثَلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ» و «ثَلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ» (واقعه / ۳۹-۴۰) گفته است: نصف اهل بهشت از اَمّت‌های پیشین و نصف آن از اَمّت اسلام است. (واحدی، ۱۴۱۵: ۲/۱۰۶۱)

۳. به معنای کثیر

زمخشری (د. ۵۳۸ ق) تقابل «قلیل» با «ثَلَّة» را مهم‌ترین دلیل ملحوظ بودن معنای کثرت در واژه «ثَلَّة» می‌داند و معتقد است که سابقان در اَمّت‌های پیشین از آدم تا عیسی بن مریم علیه السلام بیش از سابقان در اَمّت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است و اصحاب الیمین (رستگاران)، هم در اَمّت‌های پیشین و هم در اَمّت اسلام فراوان‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۵۸-۴۵۹)؛ یعنی اگر مقصود از «اولین»، اَمّت‌های پیشین از آدم ابوالبشر تا پیش از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و منظور از «آخرین»، اَمّت خاتم پیامبران باشد (طبرانی، ۱۴۰۵: ۱/۲۹۸)، مجموع سابقان اَمّت‌های گذشته از سابقان اَمّت خاتم صلی الله علیه و آله بیشتر است. (مقاتل، ۱۴۲۳: ۴/۲۱۶، ۲۱۹؛ طبری، ۱۴۲۲: ۲۲/۲۸۷، ۲۹۱) این دسته از مفسران دلیل موجهی برای نظر خود ندارند و معیار سنجش آنان معلوم نیست. در نقد دیدگاه پیش گفته می‌توان گفت:

در بیان قرآن، «کثیری» از اَمّت‌های پیشین و پسین گمراه بوده و هستند

بنابر آموزه‌های قرآن، «قلیلی» از اَمّت‌های پیشین به پیامبرانشان ایمان آورده و در مسیر هدایت قرار داشته‌اند و «کثیری» از آن‌ها گمراه، مشرک و فاسق بوده‌اند: «وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ

أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ ﴿صافات / ۷۱﴾ و نیز ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾. (روم / ۴۲).

این مطلب در سوره حدید که مجاور سوره واقعه است و ارتباط معنایی فزاینده ای با یکدیگر دارند، به روشنی بیان شده است. در این سوره خداوند از مسلمانان می خواهد که مانند پیشینیانی که با وجود داده شدن کتاب به آنان، بیشترشان فاسق شدند، نباشند: ﴿وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾. (حدید / ۱۶) قرآن، هدایت یافتگان از قوم نوح، ابراهیم، عیسی و دیگر رسولان الهی را - که از اولین (پیشینیان) اند - اندک و فاسقان آنان را «کثیر» معرفی می کند: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾. (حدید / ۲۶) در سوره هود و شعراء نیز چنین آمده است: ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ [نوح] إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود / ۴۰)، ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ [قوم نوح و ابراهیم] مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء / ۱۲۱، ۱۰۳) و ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ که منظور از قوم نوح است. (نوح / ۲۴)

اکثر قوم حضرت هود، صالح، لوط و شعیب علیهم السلام مؤمن نبوده اند: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰) و حضرت ابراهیم علیه السلام از کثرت گمراهان در دوره خود به خدا شکوه می کند: ﴿رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾. (ابراهیم / ۳۶) حضرت داود علیه السلام نیز از بسیاری متجاوزان به حقوق مردم و قلیل بودن مؤمنانی که اهل انجام اعمال صالح باشند، سخن گفته است: ﴿قَالَ [داود] ... إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ (ص / ۲۴)

کثیری از قوم حضرت موسی علیه السلام مؤمن نبودند و در شمار فاسقان قرار داشتند: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء / ۶۷)؛ ﴿تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ [اليهود] يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ * وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالتَّيَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا هُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (مائده / ۸۰-۸۱)؛ ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء / ۱۵۵)؛ ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ... لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء / ۴۶) و نیز ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَ

الْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ». (بقره / ۸۳)

دربارهٔ پیروان پیامبری پس از حضرت موسی علیه السلام، و همچنین پیروان حضرت عیسی علیه السلام آمده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِن بَنِي إِسْرَءِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلَكًا نُّقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنَ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ» (بقره / ۲۴۶) و «وَأَتَيْنَاهُ [عيسى ابن مريم] الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافَةً وَرَحْمَةً... فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ». (حديد / ۲۷)

بسیاری از بنی اسرائیل با اینکه بیانات را از پیامبران دریافت کردند، مسرف بودند: «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُشْرِفُونَ». (مائده / ۳۲).

به طور کلی، کثیری از اهل کتاب فاسق بوده‌اند: «وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حديد / ۱۶)؛ «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ... أَنْ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ» (مائده / ۵۹)؛ «مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران / ۱۱۰) و نیز «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ * وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ». (مائده / ۶۵-۶۶) همچنین بسیاری از اخبار و راهبان اهل کتاب اموال مردم را به باطل می‌خوردند و برای خود ذخیره می‌کردند و راه خدا را بر مردم می‌بستند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». (توبه / ۳۴)

بیشتر مردمان در عصر بعثت خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله نیز پیرو ظن و گمان هستند: «وَأِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام / ۱۱۶) و در برابر حق کراحت دارند: «وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ». (مؤمنون / ۷۰) آنان همچنین از شنیدن قرآن روی گردانند: «فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (فصلت / ۴)؛ اهل تعقل نیستند: «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (عنکبوت / ۶۳)، «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا

كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان / ۴۴)؛ حقیقت را نمی دانند: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (دخان / ۳۹؛ قصص / ۵۷)، «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (نحل / ۷۵، ۱۰۱)، «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ» (انبیاء / ۲۴)؛ و ایمان نمی آورند: «وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ» (شعراء / ۸)

اصولاً در بیان قرآن، بیشتر انسان ها چه پیش از بعثت پیامبر اکرم ﷺ و چه پس از آن، تحت تأثیر وسوسه های شیطانی گمراه اند: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأِنْ اغْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ * ... وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا» (یس / ۶۰-۶۲) و به سبب غفلت «وَأِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ» (یونس / ۹۲) ایمان نمی آورند. همچنین: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف / ۱۰۳، ۱۰۶)؛ «فَلَيْلًا مَا تُؤْمِنُونَ» (حاقه / ۴۱) و نیز «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (مؤمن / ۵۹؛ رعد / ۱؛ هود / ۱۷)؛ از این رو، قلیلی از مردم شاکرند: «فَلَيْلًا مَا تَشْكُرُونَ» (ملک / ۲۳؛ سجده / ۹؛ مؤمنون / ۷۸؛ اعراف / ۱۰) و «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (سبأ / ۱۳)؛ اندکی آگاه و متذکرند: «فَلَيْلًا مَا تَذَكَّرُونَ» (حاقه / ۴۲؛ نمل / ۶۲؛ اعراف / ۳) و «فَلَيْلًا مَا تَتَذَكَّرُونَ» (مؤمن / ۵۸)؛ اکثر مردم نمی دانند: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه / ۲۶؛ مؤمن / ۵۷؛ سبأ / ۲۸، ۳۶؛ روم / ۶، ۳۰؛ نحل / ۳۸؛ یوسف / ۲۱، ۴۰، ۶۸؛ اعراف / ۱۸۷)، «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (طور / ۴۷؛ زمر / ۴۹) و «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر / ۲۹؛ لقمان / ۲۵؛ نمل / ۶۱)؛ و شاکر و سپاسگزار نیستند: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (مؤمن / ۶۱؛ یوسف / ۳۸؛ بقره / ۲۴۳) و «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» (نمل / ۷۳؛ یونس / ۶۰)؛ بلکه «كُفُورًا» و ناسپاس «فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (فرقان / ۵۰؛ اسراء / ۸۹)، فاسق: «وَأِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ» (مائده / ۴۹) و کافرند «وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل / ۸۳) و به لقا و دیدار پروردگارشان باور ندارند: «وَأِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم / ۸).

در سوره صافات که از بعضی نظرها به سوره واقعه شباهت دارد، با بیان سرنوشت سه گانه «عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ»، «مُؤْمِنِينَ وَ مُحْسِنِينَ» و «ظَالِمِينَ وَ مُجْرِمِينَ» (صافات / ۲۲، ۳۴، ۴۰، ۸۰-۸۱)، به مشرکان مکه هشدار می دهد که مانند امت های پیامبران

پیشین که بیشترشان گمراه شدند نباشید: «وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ». (صافات / ۷۱)

همچنین از آنجاکه مخاطب رسالت پیامبر اکرم ﷺ و قرآن، همه مردم در همه اعصار و مکان ها هستند: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف / ۱۵۸)، «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ / ۲۸)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء / ۱)، نمی توان خطاب آیه «کنتم أزواجاً ثلاثه» (واقعه / ۷) را به امت خاتم منحصردانست. (ابن عادل، ۱۴۱۹: ۳۸۳/۱۸؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳۰/۶) افزون بر این، چنانچه منظور از «اولین» و «آخرین»، صحابه و تابعان، و مسلمانان بعد از آنان دانسته شود (ابن کثیر، ۱۴۲۰: ۵۱۸/۷). بنگرید به: طرابلسی، ۱۴۱۹: ۲۰۹/۲؛ قس: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲۱/۱۹)، شمار مقربان صدر اسلام بیش از دوره های بعدی است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/۳۹۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۸۹/۹) و این، هم با دیگر آیات قرآن در تضاد است و هم با واقعیت همخوانی ندارد.

بنابراین و با توجه به اسلوب بیانی قرآن، «ثَلَّة» و «قلیل» با هم در تقابل نیستند؛ بلکه هم سنگ و موازی یکدیگرند؛ یعنی «ثَلَّة» تعبیر دیگری برای «قَلَّة» و به همان معنای «قلیل» است؛ چنان که در قرآن، دوگانه های «احمد و محمد» (صف / ۶؛ فتح / ۲۹)، «الله و رحمان» در آیه «قُلْ اَدْعُوا اللَّهَ أَوْ اَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء / ۱۱۰) و «مکه و بکه» (فتح / ۲۴؛ آل عمران / ۹۶) نیز دقیقاً ناظر به یک مفهومند. در سوره واقعه نیز دوگانه های «اصحاب الیمین و اصحاب الیمین» (واقعه / ۸، ۳۸)، «اصحاب المشئمه و اصحاب الشمال» (واقعه / ۹، ۴۱) و «یوم معلوم و یوم الدین» (واقعه / ۵۰، ۵۶) مانند دوگانه «ثَلَّة و قلیل» به جای هم به کار رفته اند. در داستان ایوب پیامبر، دو آیه: «وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمَثَلُهم مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا» (انبیاء / ۸۴) و «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمَثَلُهم مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا» (ص / ۴۳) نیز بیانگر یک مفهومند.

دلیل کاربرد این اسلوب بیانی را باید در نظام واژه گزینی قرآن، رعایت نظم آهنگ و اغنای حس زیبایی شناختی مخاطب دانست. بدین سان برای متکلم عزوجل، خداوند حکیم لطیف، هم معنا مهم بوده است و هم لفظ؛ از این رو، «قلیل» کنار «ثَلَّة» به کار رفته

است تا قرینه‌ای باشد که منظور صاحب سخن، متکلم عزوجل، از ثله، «قلیل» است. همواره در قرآن میان لفظ و معنا توازن برقرار است و یکی فدای دیگری نمی‌شود (لسانی فشارکی، ۱۳۹۹)؛ چنان‌که «سیناء» در آیه ۲۰ سوره مؤمنون: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصَبْغٍ لِلْأَكْلِينَ﴾ به «سینین» در آیه دوم سوره تین: ﴿وَطُورِ سَيْنِينَ﴾ و «الیاس» در ﴿وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمَنْ الْمُرْسَلِينَ﴾ (صافات / ۱۲۳) به «ال یاسین» در ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (صافات / ۱۳۰) تغییر یافته است تا نظم و زیبایی کلام و فواصل آیات رعایت شود (رجبی قدسی و ابراهیمی، ۱۳۹۹: ۴۵-۵۷)؛ چراکه آیات مجاور آیه ۲ سوره تین و ۱۳۰ سوره صافات به «ین» ختم شده‌اند: ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سَيْنِينَ * وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ و مخلصین، آخرین، یاسین، محسنین، مؤمنین، مرسلین، اجمعین، غابریں، آخرین و مصبحین.

ثله نه قليل است و نه كثير

واحدی نیشابوری «ثله» را فرقه و جماعتی که به عدد خاصی- نه کم و نه زیاد- محدود نیست، معنا کرده است (واحدی، ۱۴۳۰: ۲۱/۲۲۰؛ بنگرید به: مجاهد، ۱۴۱۰: ۶۴۳؛ تستری، ۱۴۲۳: ۱۶۰؛ بقاعی، ۱۴۱۵: ۷/۴۱۱)؛ ازاین‌رو، هم می‌تواند قلیل باشد و هم کثیر (بنگرید به: ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۵/۲۴۱)؛ یعنی اگر مقربان و اصحاب الیمین (بهشتیان) را نسبت به اصحاب الشمال (دوزخیان) بسنجیم، قلیل‌اند؛ چنان‌که در روایت نبوی آمده است: «وَسَأُخَذُّكُمْ بِقَلَّةِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْكُفَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِثْلُ شَعْرَةٍ سَوْدَاءَ فِي جِلْدِ ثَوْرٍ أَبْيَضٍ أَوْ شَعْرَةٍ بَيْضَاءَ فِي جِلْدِ ثَوْرٍ أَسْوَدَ وَلَنْ تَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُؤْمِنَةٌ» (طحاوی، ۱۴۱۵: ۱/۳۳۴)؛ به شما خبر می‌دهم که مسلمانان نسبت به کافران در روز قیامت اندک‌اند؛ مانند نسبت موی سیاه در پوست گاوی سفید یا موی سفید در پوست گاوی سیاه و جز نفسی که مؤمن بوده است، کسی به بهشت وارد نمی‌شود.

ولی اگر اصحاب المیمنه و مقربان را جدا از اصحاب الشمال در نظر بگیریم و با آن‌ها بسنجیم، جمع کثیری هستند (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۸/۱۹۰-۱۹۱)؛ بنابراین ثله اگر با کثیر

مقایسه شود، به معنای قلیل است و در صورت مقایسه با خودش، کثیر است؛ یعنی جمع قابل توجهی که نسبت به کثیر، قلیل به نظر می‌آیند. (لسانی فشارکی، ۱۳۹۹).

نتیجه

سوره‌شناسی به عنوان علمی جدید از علوم قرآنی می‌تواند نقش مهمی در فهم و تفسیر قرآن ایفا کند. در این جستار به کمک مباحث علم سوره‌شناسی؛ از جمله دقت در مضامین دو سوره مجاور؛ یعنی سوره واقعه و حدید، معنای مفرد «ثَلَّة» تبیین شد. با این توضیح که «ثَلَّة» - فقط با سه بار کاربرد در قرآن در سوره واقعه: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ»^۱ و «أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»^۲... «ثَلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ»^۳ و «وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ»^۴... «وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ»^۵... «ثَلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ»^۶ و «ثَلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ»^۷ (واقعه / ۹-۴۰) نمی‌تواند به معنای بسیاری مقربان در امت‌های پیشین و قلیل بودن آنان در امت خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله باشد؛ زیرا آیات ۱۶ و ۲۶ سوره حدید: «وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»^۸ (حدید / ۱۶) و «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النَّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»^۹ (حدید / ۲۶) مبین آن هستند که کثیری از امت‌های پیامبران پیشین فاسق و گمراه بوده‌اند؛ بنابراین اصحاب الیمین (نیکان و خجستگان و رستگاران) نیز، در «اولین» (امت‌های پیشین) و در «آخرین» (امت خاتم) قلیل بوده و هستند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی شیبہ، ابوبکر، المصنّف فی الأحادیث والآثار، محقق کمال یوسف الحوت، مکتبه الرشد، ریاض، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن انباری، ابوبکر، الاضداد، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، المکتبة العصریه، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۴. ابن حنبل، احمد، مسند، المشرف علی تحقیقها شعیب الارنؤوط، مؤسسة الرساله، بیروت، ۱۴۲۱ق.

٥. ابن سګیت، یعقوب بن إسحاق، *إصلاح المنطق*، محقق محمد مرعب، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ١٤٢٣ق/ ٢٠٠٢م.
٦. ابن سیدہ، ابوالحسن، *المحكم والمحیط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید ہنداوی، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ١٤٢١ق/ ٢٠٠٠م.
٧. ابن عادل نعمانی، سراج الدین عمر بن علی، *اللباب فی علوم الکتاب*، تحقیق عادل أحمد عبدالوجود و علی محمد معوض، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ١٤١٩ق.
٨. ابن عطیہ، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ١٤٢٢ق.
٩. ابن فارس، أحمد، *معجم مقاییس اللغۃ*، محقق عبدالسلام محمد ہارون، دارالفکر، بیروت، ١٣٩٩ق/ ١٩٧٩م.
١٠. ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق سامی بن محمد سلامہ، دار طیبۃ للنشر والتوزیع، ریاض، ١٤٢٠ق.
١١. ابن مبارک، عبداللہ، *کتاب الزهد و بلیہ کتاب الرقائق*، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، دارالکتب العلمیہ، بیروت، بی تا.
١٢. ابوالسعود، محمد، *تفسیر أبی السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ١٩٨٣م.
١٣. ابویعلی، مسند، تحقیق حسین سلیم أسد، دار المأمون، دمشق، ١٤٠٤ق.
١٤. ازہری، محمد بن احمد، *تہذیب اللغۃ*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ٢٠٠١م.
١٥. بقاعی، برہان الدین، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ١٤١٥ق.
١٦. بیہقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ١٤٢٤ق.
١٧. تستری، ابومحمد، *تفسیر*، تحقیق محمد باسل عیون أسود، دارالکتب العلمیہ، بیروت، ١٤٢٣ق.
١٨. جرجانی، عبدالقادر، *درج الدرر فی تفسیر الآی و السور*، تحقیق طلعت صلاح الفرحان و محمد ادیب شکور، دارالفکر، عمان، ١٤٣٠ق.
١٩. جریر بن عطیہ، *دیوان جریر بشرح محمد بن حبیب*، تحقیق نعمان محمد أمین طہ، دار المعارف، قاہرہ، بی تا.
٢٠. رجبی قدسی، محسن و سجاد ابراہیمی، «بررسی روایی و درایی روایات تفسیری فریقین ذیل آیہ سلام علی إلیاسین»، *مطالعات تقریبی مذہب اسلامی (فروع وحدت)*، شماره ٥٤، پاییز و زمستان ١٣٩٩ش.
٢١. زجاج، ابراہیم بن سری، *معانی القرآن و إعرابه*، تحقیق عبدالجلیل عبدہ شلبی، عالم

- الكتب، بيروت، ۱۴۰۸ق.
۲۲. زحيلي، وهبة بن مصطفى، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، دار الفكر المعاصر، دمشق، ۱۴۱۸ق.
۲۳. زمخشري، محمود بن عمر، *أساس البلاغة*، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۹ق/ ۱۹۹۸م.
۲۴. زمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف*، مصحح مصطفى حسين احمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ۱۴۰۷ق.
۲۵. سمعاني، ابومظفر، *تفسير القرآن*، تحقيق ياسر بن ابراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، ۱۴۱۸ق.
۲۶. سمرقندي، نصر بن محمد، *تفسير*، محقق عمر عمرو، دار الفكر، بيروت، ۱۴۱۶ق.
۲۷. الصاحب، اسماعيل بن عباد، *المحيط في اللغة*، تحقيق محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ۱۴۱۴ق.
۲۸. صنعاني، ابوبكر، *تفسير عبدالرزاق*، تحقيق محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۹ق.
۲۹. طباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ۱۳۹۰ق.
۳۰. طبراني، سليمان بن احمد، *مسند الشاميين*، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرساله، بيروت، ۱۴۰۵ق.
۳۱. طبراني، سليمان بن احمد، *المعجم الكبير*، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيميه، القاهرة، بی تا.
۳۲. طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، ۱۴۲۲ق.
۳۳. طحاوی، ابومحمد، *شرح مشکل الآثار*، تحقيق شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرساله، بيروت، ۱۴۱۵ق.
۳۴. طريحي، فخرالدين، *مجمع البحرين*، مصحح احمد حسيني اشكوري، مرتضوى، تهران، ۱۳۷۵ش.
۳۵. طيالسي، ابوداود، *مسند*، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، مصر، ۱۴۱۹ق.
۳۶. عسکری، ابوهلال، *الفروق اللغوية*، تحقيق محمد ابراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بی تا.
۳۷. عکبری، أبوالبقاء عبدالله بن الحسين، *شرح ديوان المتنبي*، تحقيق مصطفى السقا،

- ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیمی سامرائی، دار و مكتبة الهلال، بی جا، بی تا.
۳۹. لسانی فشارکی، محمدعلی، «۴۶/ امین کارگاه تفسیر ترتیبی قرآن کریم با موضوع تفسیر مبارکه سورۀ واقعه»، *کانون زبان قرآن*، تهران، ۱۳۹۹. <http://quran17.ir/downloads>
۴۰. لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی، *سوره شناسی (روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم)*، نصایح، قم، ۱۳۹۴ ش.
۴۱. ماتریدی، محمد بن محمد، *تفسیر (تأویلات أهل السنة)*، تحقیق مجدی باسلوم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
۴۲. مجاهد بن جبر، *تفسیر*، تحقیق محمد عبدالسلام ابوالنیل، دارالفکر الإسلامی الحدیثه، مصر، ۱۴۱۰ ق.
۴۳. مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی*، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش.
۴۴. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۴۵. الازدی، معمر بن راشد، *الجامع (مطبوع آخر مصنف عبدالرزاق)*، محقق حبیب الرحمن الأعظمی، مجلس العلمی - الهند و توزیع المکتب الإسلامی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، صدرا، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۴۷. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۴۸. القیسی، ابی محمد مکی بن ابی طالب، *الهدایة إلى بلوغ النهایة*، بإشراف الشاهد البوشیخی، جامعة الشارقة، شارجه، ۱۴۲۹ ق / ۲۰۰۸ م.
۴۹. واحدی نیشابوری، علی بن أحمد، *التفسیر البسیط*، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ۱۴۳۰ ق.
۵۰. واحدی نیشابوری، علی بن أحمد، *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

"Thullah" in the Holy Qur'an: Few or Many

Mohsen Rajabi Qudsi, assistant professor at the University of Holy Qur'an Sciences and Education

Mahin Davoudi, M.A at University of Holy Qur'an Sciences and Education

In the interpretation tradition, verses 10 to 14 of Al-Waqi'a Surah are understood in such a way that the number of predecessors and close associates in the previous nations was more than the nation of the Prophet of Islam: {And the foremost in the race, the foremost in the race: Those are they who will be brought nigh, In gardens of delight; A multitude of those of old}. This idea is formed on the basis that {A multitude of those of old} is in opposition to {And a few of those of later time}. However, "Thullah" means "a little" in Arabic language; And in the teachings of the Qur'an and tradition, many of the previous nations were transgressors. For example, in Al-Hadid Surah, next to Al-Waqi'a Surah, it is stated: {that they become not as those who received the scripture of old but the term was prolonged for them and so their hearts were hardened, and many of them are evil-livers} (57:16) and { And We verily sent Noah and Abraham and placed the prophethood and the scripture among their seed, and among them there is he who goeth right, but many of them are evil-livers.} (57:26). Therefore, "the elect" were "few" in both the former and the latter.

Keywords: Thullah Semantics, Al-Waqi'a Surah, previous nations, Surahology, the elect, righteous people.

Examining, Criticizing and Explaining the Qur'an Comprehensiveness Concept

*Alborz Mohaqeq Gerfami, instructor of Razavi University of Islamic Sciences
Reza Haqpanah, Assistant Professor of Razavi University of Islamic Sciences
Seyyed Ali Delbari, Associate Professor of Razavi University of Islamic Sciences*

Some Qur'an verses and religious leaders' words refer to the subject of "Qur'an comprehensiveness". Finding the range of Qur'anic topics and decrees will play a central role in organizing the range of demands and people's productivity. Therefore, scholars always seek to find the scope of Qur'anic topics. The common views are: the Qur'an absolute comprehensiveness in all knowledge, the Qur'an absolute comprehensiveness in religious knowledge, the Qur'an comprehensiveness in expressing the religious knowledge main lines, and the Qur'an comprehensiveness compared to other holy books. Using library sources and descriptive-analytical method, this article seeks to review and criticize the reasons for these four approaches. The chosen approach considers the Qur'an comprehensiveness as the productivity of all the Qur'anic signs and indications, along with the Qur'anic guidance to follow the religious leaders and developed intellect. In other words, the Qur'an contains the most comprehensive leading method by guiding people to the three pillars of guidance, i.e. the revealed words, divine guides, and steady wisdom, rather than including all matters directly in the verses.

Keywords: range of Qur'anic topics, the Qur'an comprehensiveness, guidance methods, mentorology, infallibles' tradition, intellect.

The Effect of Vocabulary Distortion on the Traditions' Dietary Instructions Interpretation

Arefeh Behbodhi Amlashi, M.A at Imam Khomeini International University, corresponding author

Mohammad Jamaluddin Khosh Khaze', assistant professor of Imam Khomeini International University

Some parts of the Infallibles' traditions are devoted to medicine and food orders, which have a significant influence on people's lifestyle and health. This effect doubles the importance of investigating the jurisprudence of traditions and recognizing distorted traditions from authentic ones. Characteristics such as oral transmission and the lack of writing in the first years of transmission have made traditions subject to changes in letters, words and phrases. In this essay, the distortion of nutrition traditions at word level has been investigated with a descriptive-analytical method. The results of this research show that distortions can affect the audiences' understanding of infallibles' speech and consequently their lifestyle and it may cause irreparable complications to human health. Of course, some distortions do not make a significant difference in the audience's understanding of nutrition traditions, and their investigation will be beneficial for traditions' jurisprudence.

Keywords: traditions distortion, traditions' nutrition instructions, infallibles' medical traditions, nutrition traditions, text understanding distortion.

Narrative Semantics of Qur'anic Vocabulary among Imamiyya Scholars; Approaches and Examples

Ali Rad, Associate Professor of Theology Department, Farabi Campus University, Qom

Hamed Dehghani Firouzabadi, PhD student of Qur'an and Tradition Sciences, Farabi Campus of Tehran University

"Narrative Semantics" is a semantic approach that in addition to arguing lexical traditions (narratives in which the meaning of a word is explained), apply all the traditions of the household of the Prophet of God (S.A.W.) as a source of authentic Arabic language usage. Evaluating the Imamiyya Qur'an scholars' attitude towards this approach is the main issue of the article. Examining the activities of Imamiyya scholars to study the semantics of the Qur'an shows that jurists, commentators and linguists, have often adopted the same approach with the lexical traditions. If it conflicts with the words of the lexicographers, they have tried to resolve the conflict, or prefer the narrative point of view. Regarding the reference to the Qur'an's narrative words usage, although there are signs of Imamiyya scholars' attention to this approach, but due to the difficulty of this method, they have not been able to take much advantage of it. Three great Shiite lexicographers, Sayyid Nur al-Din al-Jazayiri, Seyed Ali Akbar Ghoreishi and Ali al-Kourani Ameli, have paid much attention to this approach.

Keywords: Qur'anic semantics, narrative semantics, lexical word validity, furūq Al-lughāt, qāmūs-e Qur'an, mufradāt-e rāghib.

A Study of Secure Attachment Effect on Emotional Intelligence and Religious Empathy Formation in 1-3 Year Old Children, Religious Teachings and Psychology Perspectives

*Ali Mohammadi Ashnani, assistant professor of Qur'anic Sciences and Education University, Head of Berlin Academy of Qur'anic Sciences; Corresponding Author
Robabe Azizi, M.A in Qur'an Sciences; University of Qur'an Sciences and Education*

Attachment is a deep emotional bond that is established between people. According to psychologists, safe attachment between children and parents at the age of 1-3 plays an important role in children's emotional growth and development, increasing intelligence and religious modeling from parents. In religious teachings, polite speech and behavior in the family have been emphasized.

The findings of this study, which was conducted with the aim of analyzing the role of attachment styles in the development of emotional intelligence and religious acceptance, and to examine the connection between children's secure attachment and religious upbringing in a descriptive-analytical correlational and comparative method, indicate that the child's attention to the emotional needs, affection and loving speech will lead to the secure attachment formation and increase emotional intelligence. This makes parents, as heroes of life, role models for the child, and their religious behavior and speech make the child's bond with the Almighty God and religious teachings.

Keywords: secure attachment, emotional intelligence, child's emotional needs, child's relationship with God, parents' Affectionate behavior, religious teachings.

ABSTRACTS

The Implicit Meaning of Moses and Khidr Story; Phenomenological and Hermeneutic Comprehension Verses 65-82 of Al-Kahf Surah

*Seyed Hedayat Jalili, assistant professor of Kharazmi University
Farzaneh Rouhi, M.A at Kharazmi University*

The new understanding of religion is based on the religious phenomena comprehension. As Muslims' religious text, the Qur'an is a product of living and historical reality that reveals an objective and concrete truth. The story of the Moses and Khidr companionship in Kahf Surah verses is an example of these facts. In this article, with a case study of Moses and Khidr companionship story, we have investigated the text hidden meaning comprehension in its obvious meaning by analyzing the phenomenological method. In other words, this article examines the hermeneutic understanding of "the text as the text itself", which should be the main point of comprehension, understanding and interpretation. This understanding investigates the text intention and Qur'anic intertextual meaning and as a result validates the alignment of text's meaning and concept at the implicit and explicit meaning levels. This can be done with phenomenological analysis in order to reconstruct the interpretation.

Keywords: object, interpretation reconstruction, phenomenology, text intention, implicit meaning, Moses and Khidr.