



دوفصلنامه علمی - ترویجی

الهیات و معارف اسلامی

میردانش اسلامی

سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

۴

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی)

www.isca.ac.ir

مدیرمسئول: محمدهادی یعقوب‌نژاد

سر‌دبیر: حسین حسن‌زاده

دبیر تحریریه: مرتضی عبدی‌جاری

کارشناس اجرایی: سیدعبدالعلی میرحسینی

مترجم انگلیسی چکیده‌ها و منابع: علی میرعرب

مترجم عربی چکیده‌ها: محمدتقی کنانی

* دوفصلنامه مدیریت دانش اسلامی به موجب مصوبه شماره ۶۸۷ مورخ ۱۳۹۹/۱۰/۰۶ کمیسیون نشریات علمی

حوزه های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی شد.

* دوفصلنامه مدیریت دانش اسلامی در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور

(Noormags)؛ پایگاه استنادی سیویلیکا (www.civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال

جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir)؛ سامانه نشریه: jikm.isca.ac.ir و پرتال

نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.

* هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. □ دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر

نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشریات

تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: jikm.isca.ac.ir



رایانامه: jikm@isca.ac.ir چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

رضا اسفندیاری (اسلامی)

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علیرضا اسفندیاری مقدم

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی همدان

حسین الهی نژاد

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مجتبی ضیائی فر

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مرتضی متقی نژاد

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

کوروش نجیبی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سیدمهدی مجیدی نظامی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سیدتقی واردی کولابی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

حسین حسن زاده، سیدعلی سادات فخر، مرتضی عبدی چاری، کوروش نجیبی، سیدتقی واردی،
محمدهادی یعقوب نژاد.

فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - ترویجی «مدیریت دانش اسلامی» براساس مصوبه شورای پژوهشی پژوهشگاه، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف نظام‌سازی در مدیریت دانش اسلامی، توسعه و پیشرفت جوامع علمی و فرهنگی و انتقال یافته‌های پژوهشی و مبادله اطلاعات و هم‌افزایی بین مراکز پژوهشی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. دوفصلنامه علمی - ترویجی «مدیریت دانش اسلامی» به منظور اشاعه، انتقال اطلاعات و انتشار نتایج طرح‌های پژوهشی و مقالات علمی در زمینه مدیریت دانش در علوم اسلامی و حوزه‌های وابسته ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

- ارتقاء سطح دانش و پژوهش در حوزه مدیریت دانش اسلامی؛
- شناسایی و نشر ایده‌ها و طرح‌های صاحب‌نظران درباره مدیریت دانش اسلامی؛
- کمک به معرفی مدیریت دانش اسلامی و رصد شیوه‌های نوین آن در سطح علمی داخل و خارج کشور؛
- کمک به بسترسازی تولید علم در حوزه مدیریت دانش اسلامی؛
- معرفی تخصصی دست‌آوردهای مرتبط با مدیریت دانش اسلامی؛
- فرهنگ‌سازی استفاده از آثار پژوهشی مراکز هم‌سو در زمینه مدیریت دانش اسلامی؛
- ایجاد بستری مناسب برای تبادل یافته‌های علمی در زمینه مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی در محیط سایر؛
- کمک به تسهیل انتقال دانش در حوزه مدیریت اطلاعات اسلامی؛
- ترویج و تعمیق نظام متقن و هدف‌مند در حوزه مدیریت علوم و معارف اسلامی؛
- کمک به نظام‌سازی فرهنگی و طبقه‌بندی علوم اسلامی.

اولویت‌های پژوهشی دوفصلنامه

۱. بازشناسی دانش‌های اسلامی و انسانی، بایسته‌ها و آسیب‌ها؛
۲. ابعاد روش‌شناختی مدیریت دانش اسلامی؛
۳. هستی‌شناسی واژگانی در علوم اسلامی و گستره ارتباط علوم؛
۴. روش‌شناسی حوزه مدیریت دانش اسلامی.

رویکردهای اساسی

۱. استانداردسازی مدخل‌های نظام ذخیره و بازیابی اطلاعات در علوم اسلامی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری در حوزه مدیریت دانش اسلامی؛
۳. بومی‌سازی استانداردها در نظام ذخیره و بازیابی اطلاعات در حوزه علوم اسلامی؛
۴. نظام‌سازی در مدیریت دانش اسلامی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jikm@isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مدیریت دانش اسلامی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مدیریت دانش اسلامی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مدیریت دانش اسلامی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه مدیریت دانش اسلامی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجویی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمی/ مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/ مساله/ سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

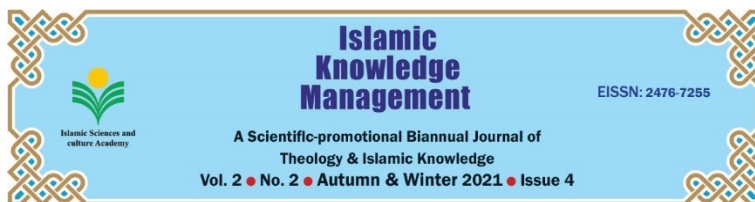
APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود

فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- اصطلاح‌شناسی «کلام فلسفی» و «فلسفه کلامی» ۸
عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی
- نگاهی هستی‌شناسانه به سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری ۳۵
حسین حسن‌زاده
- تحلیل و بررسی استعاره مفهومی آیات مربوط به قیامت ۶۵
مرتضی عبدی چاری - فاطمه هدایتی عزیزی
- خاستگاه، بایسته‌ها و امکان مطالعات میان‌رشته‌ای در نسبت با علوم اسلامی ۹۹
نفیسه فقیهی مقدس - محمدرضا مالکی بروجنی
- جایگاه معنوی «رب» در قرآن ۱۳۰
مریم طاهری‌زاده
- معناشناسی واژه «لقاء» و رابطه مفهومی لقاءالله با رؤیت الهی در قرآن و نقد دیدگاه اشاعره ۱۶۵
علیرضا خسروی - سیده فاطمه حسینی میرصفی
- چکیده‌های عربی ۱۹۴



The Terminology of Philosophical Theology and Theological Philosophy

Abdolrahim Soleimani Behbahani¹

Received: 21/04/2021

Accepted: 05/05/2021

Abstract

Philosophical theology and theological philosophy are two emerging terms in the field of Islamic sciences. The present study, with a terminological approach (terminology) and inductive method, seeks to determine the position of these two terms in the comprehensive system of the Dictionary of Islamic Sciences. Accordingly, he has explored statements and writings that have either been in the position of explaining the meaning of these two terms or have used them to express their intentions, without specifying their meaning and purpose. The most important results of the research are as follows: The origin of both terms is methodological issues; Hence, "in terms of division" in both terms is "methodology". Regarding the meanings of the two terms, the difference in the meanings desired by the users of each of these two words is such that it cannot be referred to the single meaning and can only be justified by the promise of verbal sharing. All applications of "philosophical theology" and some applications of "theological philosophy" are related to the field of knowledge of Islamic theology. The proposal of this research is based on the basics of the terminology of writing, agreeing and reconciling on the meaning of "theology using philosophical methods, teachings and rules" for the term "philosophical theology", and abandoning the use of the term "theological philosophy".

Keywords

Philosophical theology, theological philosophy, terminology, terminology, thesaurus.

1. Assitant Professor, Faculty of Islamic Information and Document Management, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. soleimani@isca.ac.ir

* Soleimani Behbahani, A. (2020). The Terminology of Philosophical Theology and Theological Philosophy. *Journal of Theology & Islamic Knowledge*, 2(4). pp. 8-33. Doi:10.22081/jikm.2021.60749.1054



اصطلاح‌شناسی «کلام فلسفی» و «فلسفه کلامی»

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱

چکیده

کلام فلسفی و فلسفه کلامی دو اصطلاح نوپدید در حوزه علوم اسلامی‌اند. پژوهش حاضر با رویکرد اصطلاح‌شناختی (ترمینولوژی) و به شیوه استقرایی، درصدد تعیین جایگاه دو اصطلاح مذکور در نظام جامع اصطلاح‌نامه علوم اسلامی است. بر این اساس در گفته‌ها و نوشته‌هایی سیر و تفحص کرده است که یا در مقام تبیین معنایی این دو اصطلاح بوده‌اند یا برای بیان مقاصد خود از آن دو بهره گرفته‌اند، بدون اینکه به معنا و مراد خود از آنها تصریح کنند. مهم‌ترین نتایج تحقیق به این شرح است: خاستگاه هر دو اصطلاح، مباحث روش‌شناختی است؛ از این رو «لحاظ تقسیم» در هر دو اصطلاح، «روش‌شناسی» است. در مورد معنای دو اصطلاح گفته شده، تفاوت معنایی مورد نظر کاربران هر یک از این دو واژه، به گونه‌ای است که قابل ارجاع به معنای واحد نیست و تنها با قول به اشتراک لفظی قابل توجیه است. همه کاربردهای «کلام فلسفی» و برخی از کاربردهای «فلسفه کلامی» مربوط به حوزه دانشی کلام اسلامی است. پیشنهاد این پژوهش با استناد به مبانی اصطلاح‌نامه‌نگاری، توافق و تسالم بر معنای «کلام بهره‌گیر از روش، آموزه‌ها و قواعد فلسفی» برای اصطلاح «کلام فلسفی»، و ترک به کارگیری واژه «فلسفه کلامی» است.

کلیدواژه‌ها

کلام فلسفی، فلسفه کلامی، اصطلاح‌شناسی، ترمینولوژی، اصطلاح‌نامه.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده اطلاعات و مدارک اسلامی، قم، ایران.

soleimani@isca.ac.ir

■ سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم. (۱۳۹۹). اصطلاح‌شناسی «کلام فلسفی» و «فلسفه کلامی». دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۲(۴)، صص ۸-۳۳.
Doi: 10.22081/jikm.2021.60749.1054

مقدمه

یکی از عوامل دشواری در فرایند مدیریت دانش، پدیده «اشتراک لفظی» است. بررسی علل و آثار این پدیده موضوع بحث این تحقیق نیست؛ اما آنچه به این نوشته مربوط می‌شود، آثار ناشی از اشتراک لفظی در امر ساماندهی اطلاعات و مدیریت دانش است. اشتراک لفظی زمانی رخ می‌نماید که از لفظ واحد برای رساندن معانی متفاوتی استفاده شود. اشتراک لفظی - چنان که در دانش منطبق به تفصیل بیان شده است - یکی از اسباب مغالطه و در تعارض آشکار با اهداف تعلیم و تعلم و اطلاع‌رسانی مطلوب است.

هرچند در مورد مشترکات لفظی در میراث برجای مانده، چاره‌ای جز توجه‌دادن به آن نمی‌توان اندیشید، در مورد اصطلاحات نوظهور که در مراحل اولیه تکوّن و شکل‌گیری هستند، می‌توان چاره‌جویی کرد و با اطلاع‌رسانی به موقع و هشداردادن به این امر، وقوع این پدیده را به حداقل رساند.

یکی از راه‌های جلوگیری از اشتراک لفظی، مطالبه صراحت و شفافیت از افراد در بیان مقصود از واژگان و اصطلاحاتی است که در گفته‌ها و نوشته‌های خود به کار می‌گیرند. این صراحت و شفافیت، زمینه را فراهم می‌کند تا اندیشمندان هر حوزه دانشی برای تفهیم معنای مورد نظر خود از لفظی استفاده کنند که دیگر دانشمندان آن حوزه از آن استفاده کرده‌اند و از جعل معنای جدید برای لفظ گفته شده خودداری کنند.

دست‌اندرکاران علوم اطلاع‌رسانی و ساماندهی دانش نیز نقشی بسیار مهم در این امر دارند؛ چراکه به مقتضای مسئولیت خود، حساسیت بیشتری به این امر دارند و زودتر از دیگران متوجه مشترکات لفظی می‌شوند و با پیشنهاد‌های خود می‌توانند از وقوع یا تثبیت آن جلوگیری کنند.

دو واژه «کلام فلسفی» و «فلسفه کلامی» مدتی نه‌چندان طولانی است که در برخی آثار کلامی یا آثار «درباره دانش کلام» به کار رفته است. مراجعه به این آثار، نشان می‌دهد کاربران این دو واژه، برداشت واحدی از آنها ندارند و همین امر زمینه وقوع پدیده اشتراک لفظی و آثار منفی مترتب بر آن در مورد این دو واژه می‌شود. نشان‌دادن این تفاوت معنایی و نقص‌های آنها کمک می‌کند تا نویسندگان و پژوهشگران این

عرصه بر معنای صحیح و دقیق (یا اصحّ و اداق) اجماع کنند و از دام مغالطه اشتراک لفظی مصون بمانند.

درباره هر اصطلاح می‌توان از دو منظر به کاوش پرداخت: منظر معناشناختی و اصطلاح‌شناختی (تزاروسی). در مقام معناشناختی، نظر به این است که کاربران اصطلاح، چه معنایی در سر دارند؛ آیا بر معنای واحدی اشتراک نظر دارند یا اینکه اصطلاح مورد نظر دستخوش اشتراک لفظی است و معنای واحدی مورد تسالم نیست و در هر صورت، مختصات و ویژگی‌های تمیزدهنده اصطلاح از دیگر واژگان مرتبط، کدام است و کدام قیود می‌توانند به وجه روشن‌تری مرز این اصطلاح را ترسیم کنند؟ در مقام اصطلاح‌شناختی اما سخن در این است که آیا اصطلاح مورد نظر، اصطلاح مرجح است یا نامرجح و در فرض دوم، اصطلاح مرجح آن کدام است و در هر صورت، نظام سلسله‌مراتبی و وابستگی میان این اصطلاح و دیگر اصطلاحات مرتبط، چگونه است؟ مقاله حاضر، دو اصطلاح کلام فلسفی و فلسفه کلامی را از منظر دوم بررسی کرده است؛ اما به دلیل آنکه مباحث اصطلاح‌شناختی متوقف بر شناخت معنای اصطلاح است، بخشی از مباحث معناشناختی نیز از باب ضرورت مطرح شده است.

۱. اصطلاح‌شناسی «کلام فلسفی»

در این بخش، بعد از ذکر پیشینه اصطلاح، گزارشی از معانی مختلف آن ارائه می‌شود و در نهایت، روابط اصطلاح‌نامه‌ای آن (اعم، اخص و مترادف) تبیین می‌شود.

۱-۱. پیشینه اصطلاح

چنان‌که گفته شد واژه کلام فلسفی - همچون واژه فلسفه کلامی - به عنوان یک اصطلاح، پیشینه چندانی ندارد. هرچند برخی ادعا کرده‌اند ابن‌نذیم در الفهرست، از کلام معتزلی - که چه بسا از روش و مباحث فلسفه مدد می‌گرفت - با عنوان «کلام فلسفی» تعبیر کرده است (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۹؛ یوسفیان، ۱۳۸۷، ص ۶۹) اما با مراجعه مستقیم به منبع مورد استناد ایشان، چنین مطلبی یافت نشد. بر مبنای تتبع محدود نگارنده، برای

اولین بار در سال ۱۳۷۴ش این واژه، عنوان برای کتابی قرار گرفت که محتوای آن، ترجمه مجموعه مقالاتی از فیلسوفان دین غربی مشتمل بر مباحثی از فلسفه دین بود (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴). خسروپناه در سال ۱۳۷۹ش در کتاب کلام جدید از «کلام فلسفی» و «فلسفه کلامی» به عنوان دو مدل روش‌شناسی دین‌پژوهی یاد می‌کند (خسروپناه، ۱۳۷۹، صص ۴۶-۴۷). پس از آن در سال ۱۳۸۳ش، همین واژه عنوان برای کتاب دیگری مشتمل بر تعدادی مباحث کلامی قرار گرفت که نویسنده کتاب، وجه نام‌گذاری کتاب را این دانست که به شیوه استدلال عقلی و فلسفی به تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی پرداخته است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۹). جبرئیلی در همان سال در کتاب سیر تطور کلام شیعه، صادقی حسن‌آبادی و عطایی نظری در سال ۱۳۹۱ش در مقاله‌ای با عنوان «ملاک‌ها و ویژگی‌های مکتب کلام فلسفی در شیعه با رویکرد به آثار فیاض لاهیجی»، عطایی نظری و حکمت در سال ۱۳۹۴ در مقاله «تطور برهان صدیقین در کلام فلسفی امامیه از نصیرالدین طوسی تا نصیرالدین کاشی»، مهدی گنجور در سال ۱۳۹۷ش در مقاله «نقش ابواسحاق ابراهیم نوبختی در پیدایش کلام فلسفی شیعه (با تأکید بر کتاب الیاقوت فی علم الکلام)» و در سال ۱۳۹۸ش در مقاله «روش‌شناسی کلام فلسفی در اندیشه ابن‌میشم بحرانی»، تعاریفی از این اصطلاح ارائه کردند. در خلال این سال‌ها مقالات دیگری هم - بدون اینکه به صراحت در مقام تعریف این اصطلاح برآیند- از این اصطلاح برای بیان مقصود خود استفاده کرده‌اند.

با تتبع در آثار مرتبط با این موضوع در سالیان اخیر آشکار می‌شود کاربرد این اصطلاح در حال رواج و گسترش است و این در حالی است که هنوز تعریف مورد اتفاقی از آن به دست داده نشده و سخنان کاربران این واژه در تبیین معنای مورد نظر از آن، علاوه بر اختلاف، خالی از ابهام نیست.

۱-۲. چپستی اصطلاح

برای کشف معنا یا معانی یک اصطلاح باید به گفته‌ها و نوشته‌های کاربران آن اصطلاح مراجعه کرد. از سخنان کاربران اصطلاح «کلام فلسفی» بیش از یک معنا

دریافت می‌شود. برخی از کاربران به معنای مورد نظر خود تصریح کرده‌اند و برخی دیگر هرچند در مقام تعریف اصطلاح نبوده‌اند، از مضمون سخن آنان می‌توان آن معنا را به دست آورد.

۱-۲-۱. کلام مبتنی بر روش فلسفی (به‌کارگیری روش فلسفی در علم کلام)

برخی کلام فلسفی را فصل مشترک علم کلام و فلسفه دانسته و چنین تعریف کرده‌اند: «معرفتی است که با استفاده از روش فلسفی در تبیین، تحکیم و دفاع از یک دستگاه اعتقادات دینی خاص می‌کوشد»؛ آن‌گاه چنین نتیجه گرفته‌اند که «کلام فلسفی از حیث روش به قلمرو فلسفه تعلق دارد و از حیث غایت به قلمرو علم کلام» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ص ۷).

۱-۲-۱-۱. ارزیابی

۱. استنتاج اخیر - مبنی بر تعلق کلام فلسفی (از حیث روش) به قلمرو فلسفه - سخن استواری نیست؛ چراکه روش فلسفی چیزی غیر از روش «عقلی برهانی» نیست و روش عقلی برهانی اختصاص به فلسفه ندارد، بلکه در مباحث روش‌شناسی علم کلام تصریح شده (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۲۴) علم کلام ذاتاً منحصر در روش خاصی نیست، بلکه علمی چندروشی است (که این تعدد روش، مقتضای تعدد اهداف و وظایف علم کلام است) و یکی از این روش‌ها، البته روشی عقلی برهانی است؛ بنابراین کلام فلسفی، هم از حیث روش و هم از حیث غایت، به قلمرو دانش کلام تعلق دارد.

۲. اصطلاح کلام فلسفی دارای دو کاربرد عام و خاص است، و معیار ارائه‌شده در تعریف مذکور (به‌کارگیری روش فلسفی در علم کلام) تعریف به اعم و منطبق بر کاربرد عام این اصطلاح است.

در توضیح مطلب باید گفت روش تفکر عقلی را می‌توان به روش عقلی غیرفلسفی و روش فلسفی عام و روش فلسفی خاص تقسیم کرد (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ص ۴۱). روش عقلی غیرفلسفی مبتنی بر خطابه و جدل است. متکلمان پیرو این روش، در

بحث‌های خود رویکرد برهانی ندارند و اگر افرادی مثل شهید مطهری از علم کلام با تعبیر «حکمت جدلی» یاد می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، صص ۹۳ و ۹۵)، سخنان ناظر به روش این گروه از متکلمان است.

روش فلسفی عام و خاص هر دو مبتنی بر برهان است؛ اما روش فلسفی خاص، علاوه بر ویژگی عمومی روش فلسفی، دارای خصوصیت یا خصوصیات دیگری است که البته احوال در تعیین و تحدید این خصوصیات، مختلف است. در عرف امروز، مقصود از کلام فلسفی، کلام مبتنی بر روش فلسفی عام نیست؛ زیرا - چنان‌که در ادامه می‌آید - کسانی که امروزه از کلام فلسفی سخن می‌گویند، آثار متکلمانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی را مصداق کلام فلسفی نمی‌دانند، با اینکه این گروه نیز در آثار خود، ملتزم به برهان بودند.

۱-۲-۲. کلام بهره‌گیر از روش، آموزه‌ها و قواعد فلسفی

برداشت برخی متفکران از کلام فلسفی، معرفتی است که برخی از آموزه‌ها و قواعد فلسفی را در تبیین، تحکیم و دفاع از یک دستگاه اعتقادات دینی خاص به کار می‌گیرد. کوشش و تلاش متکلم در این روش، بر آن است که تمام دستاوردهای فلسفی را در راه خدمت به معارف دینی و دفاع از دین و ردّ شبهه‌های دگراندیشان به کار ببرد. یکی از اندیشمندان معاصر - بدون اینکه در صدد تعریف کلام فلسفی باشد - در بیان فضیلت کلام برهانی بر کلام جدلی و تجلیل از متکلمان برجسته معاصر - که آثار آنها را مصداق کلام فلسفی دانسته - چنین می‌گوید:

برای متکلم، تنزل از جدل عیب است؛ ولی ترقی از آن، هنر است. چه مانعی دارد که متکلم پا را از دایره جدل بیرون نهد و همان‌گونه که از خطابه، شعر و سفسطه‌گریزان است، از جدل هم فاصله گیرد و گام بر نردبان برهان گذارد که در این صورت، کلام او کلام فلسفی است نه جدلی. کلام فلسفی خود را متعهد می‌داند که در خدمت دین باشد. جا دارد که در اینجا از همت والای متکلمان شیعی، مخصوصاً در این عصر ستایش و تشکر شود که بیشتر به کلام فلسفی روی آورده و

از کلام جدلی فاصله گرفته‌اند. اینجا فلسفه در خدمت دین قرار گرفته و فیلسوف کوشیده است که از تمام دستاوردهای فلسفی خود در راه خدمت به معارف دینی و دفاع از دین و رد شبهات دیگراندیشان استفاده کند (بهشتی، ۱۳۸۲، ص ۶۵).

در این عبارت، هرچند کلام فلسفی - به طور مطلق - قسیم کلام جدلی قرار گرفته، در ادامه، «به خدمت گرفتن دستاوردهای فلسفی در راه خدمت به معارف دینی و دفاع از دین و رد شبهات» را ویژگی آن برشمرده که تنها بر کلام مبتنی بر روش فلسفی خاص منطبق است.

۱-۲-۳. کلام مبتنی بر روش، مبانی، قواعد و ادبیات فلسفی و چینش خاص

در تعریف سوم، برای تبیین کلام فلسفی، به روش، آموزه‌ها و قواعد فلسفی بسنده نشده، بلکه امور دیگری همچون مبانی فلسفی، استفاده از اصطلاحات و ادبیات فلسفی و چینش مباحث در قالب خاص را نیز اضافه کرده‌اند. بعضی از محققان در تبیین روش «عقل‌گرایی فلسفی در کلام اسلامی» - که کلام حاصل از آن، همان کلام فلسفی است - می‌گویند: «عقل‌گرایی فلسفی بیانگر یک رویکرد فلسفی به آموزه‌های الهیاتی است که سعی دارد با استفاده از روش، مبانی و ادبیات فلسفی، تبیینی عقلانی از آموزه‌های الهیاتی ارائه دهد» (ربانی گلپایگانی و اسماعیلی، ۱۳۹۶، ص ۲۷).

بعضی تعابیر دیگر که با تعریف سوم، اتحاد مضمونی دارند، چنین‌اند: «کلام فلسفی یک رویکرد فلسفی به آموزه‌های دینی است که سعی دارد با استفاده از روش، مبانی و ادبیات فلسفی توجیهی عقلانی از آموزه‌های دینی ارائه دهد» (شیخی زازرانی، ۱۳۹۳).

«ویژگی‌های کلام فلسفی استفاده از اصطلاح‌ها و قواعد فلسفی، استناد به براهین عقلی صرف و چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی است» (جبرئیلی، ۱۳۸۹، صص ۲۸۴-۲۸۵). «کلام فلسفی گرایشی است در نگارش علم کلام که در آن، مباحث کلامی با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهانی تقریر و تبیین می‌شود» (عطایی نظری، ۱۳۹۰، ص ۷۱).

۱. «چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی» نمی‌تواند ویژگی مستقل و تأثیرگذاری- در عرض دیگر ویژگی‌ها- باشد، بلکه اساساً صدق اصطلاح «کلام فلسفی» بر یک اثر کلامی، لزوماً منوط به چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی نیست.

۲. با صرف نظر از «چینش و تنظیم ویژه»، به نظر می‌رسد تعریف سوم (کلام مبتنی بر روش، مبانی، قواعد و ادبیات فلسفی) تنها بیانی تفصیلی از تعریف دوم (کلام بهره‌گیر از روش، آموزه‌ها و قواعد فلسفی) است؛ زیرا اولاً بهره‌گیری از آموزه‌ها و قواعد فلسفی، متفرع بر تعهد به مبانی فلسفی است و ثانیاً «به کارگیری ادبیات و اصطلاحات فلسفی» مقتضای تحفظ بر روش، مبانی و قواعد فلسفی است که اگر متکلم، ملتزم به آنها بود، نثر و ادبیات اثر کلامی او آمیخته به ادبیات و اصطلاحات فلسفی خواهد شد.

۱-۳-۳. نظام کلامی تابع مدل خاص فلسفی

یکی از محققان، تطوراتی چهار مرحله‌ای برای کلام اسلامی قائل شده است و «کلام فلسفی» را چهارمین مرحله این تطورات دانسته است: کلام نقلی ← کلام عقلی ← فلسفه کلامی ← کلام فلسفی. آن‌گاه در بیان چستی «کلام فلسفی»، آن را «نظام کلامی مبتنی بر نظام فلسفی» معرفی کرده است. او در توصیف کتاب تجرید الاعتقاد محقق طوسی- به عنوان مصداقی از کلام فلسفی- می‌گوید: «مثلاً ایشان در فصل سوم از مقصد اول که بحث امور عامه است به بحث علت و معلول پرداخته است و آنجا ابطال دور و تسلسل می‌کند؛ بعد، از این مبنا در فصل اول از مقصد سوم، که درباره اثبات صانع است، استفاده کرده و می‌گوید: الْأَوَّلُ فِي وَجُودِهِ تَعَالَى: الْمَوْجُودُ إِذْ كَانَ وَاجِباً وَإِلَّا اسْتَلْزَمَهُ لِاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ وَالتَّسْلُسِ؛ یعنی اول یک مبنای فلسفی در امور عامه ثابت کرده است و بعد در مقصد سوم از این مبنای فلسفی استفاده می‌کند، این می‌شود کلام فلسفی» (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۰).

ایشان در تعبیری دیگر، کلام فلسفی را به عنوان یک مدل معرفی می‌کند؛ مدلی که در آن، اصول فلسفی و دستاوردهای آن، اصل قرار داده می‌شود و آموزه‌های دینی با آن دستاوردها تفسیر می‌شوند. در این مدل، کلام و اعتقادات دینی، تابع مدل خاص فلسفی است؛ چنان‌که دیدگاه فارابی در تحلیل و تفسیر نبوت و نبی در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضلة»، تابع مدل فلسفی ارسطویی است. این شیوه را معتزله نیز بعد از عصر ترجمه دنبال کردند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۰؛ خسروپناه، ۱۳۷۹، صص ۴۶-۴۷).

۱-۳-۳-۱. ارزیابی

۱. نسبتی که در یکی از آثار ایشان به ملاصدرا داده شده، دارای ابهام است. ایشان بزرگانی مثل ملاصدرا و دیگران را در زمره کسانی می‌شمرد که بعدها این راه (کلام فلسفی و راه خواجه نصیرالدین طوسی) را ادامه دادند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۰). معلوم نیست کدام آثار ملاصدرا را مصداق کلام فلسفی می‌داند. ملاصدرا در کتاب اسفار هم ابتدا مبانی فلسفی را اثبات و سپس در الهیات بالمعنی الأخص از آنها استفاده می‌کند. آیا اسفار هم یک اثر کلامی و از سنخ کلام فلسفی است؟

۲. کلام فلسفی بر اساس آنچه ایشان به عنوان معیار و شاخص برای آن ذکر کرده، چه تفاوتی با فلسفه اسلامی - به معنای رایج آن - دارد؟ آیا در فلسفه اسلامی جز این است که ابتدا اصول و مبانی فلسفی تبیین و مستدل می‌شوند و سپس آموزه‌های دینی با آن اصول و دستاوردها تفسیر می‌شوند؟ کسی که اصول و مبانی فلسفی را اصل قرار می‌دهد و گزاره‌های دینی را در صورت عدم موافقت با آنها به تأویل می‌برد، همانا بیش از آنکه شایسته نام متکلم باشد، شایسته نام فیلسوف است؛ زیرا عملاً نشان داده است تعلق خاطر او به نظام فلسفی اش بیش از گزاره‌های دینی است. علامه طباطبایی نیز از صاحبان این شیوه، با عنوان فلاسفه‌ای یاد می‌کند که وقتی به بحث پیرامون قرآن پرداختند، سر از تطبیق و تأویل آیات مخالف با آرای مسلم‌شان درآوردند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶).

۱-۳-۴. نظر مختار

با توجه به نکات و ملاحظات که ذیل تعاریف چهارگانه بیان شد، به نظر می‌آید تعریف دوم، یعنی «کلام بهره‌گیر از روش، آموزه‌ها و قواعد فلسفی» مناسب‌ترین تعریف در بیان چیستی کلام فلسفی باشد. این تعریف، به‌خلاف تعریف اول، تعریف به اعم نیست و شامل کلام عقلی غیرفلسفی نمی‌شود. از طرفی، خاستگاه این اصطلاح و اصطلاحات مقابل آن (کلام عقلی غیرفلسفی و کلام نقلی) حوزه روش‌شناسی علم کلام است که ویژگی‌هایی همچون «استفاده از اصطلاحات فلسفی و چینش خاص» که در تعریف سوم لحاظ شده بود، در تحقق این روش‌ها نقشی ندارد. از سوی دیگر، پذیرش این روش، مستلزم سرسختی بر مبنا یا مبانی فلسفی معین و تعهد به آنها نیست؛ بنابراین تبعیت از مبانی خاص فلسفی که در تعریف چهارم آمده بود، از لوازم این مدل روشی (کلام فلسفی) نیست.

۱-۳-۳. روابط اصطلاح‌نامه‌ای کلام فلسفی

۱-۳-۱. اصطلاحات مترادف و اعم

با توضیحاتی که ذیل چیستی کلام فلسفی ارائه شد و بر اساس نظر مختار، اصطلاحات مترادف، اعم و وابسته کلام فلسفی چنین است:

اصطلاحات مترادف: کلام عقلی فلسفی، کلام برهانی فلسفی، کلام عقلی برهانی فلسفی.

سلسله طولی اصطلاحات اعم: کلام برهانی ← کلام عقلی ← کلام اسلامی.

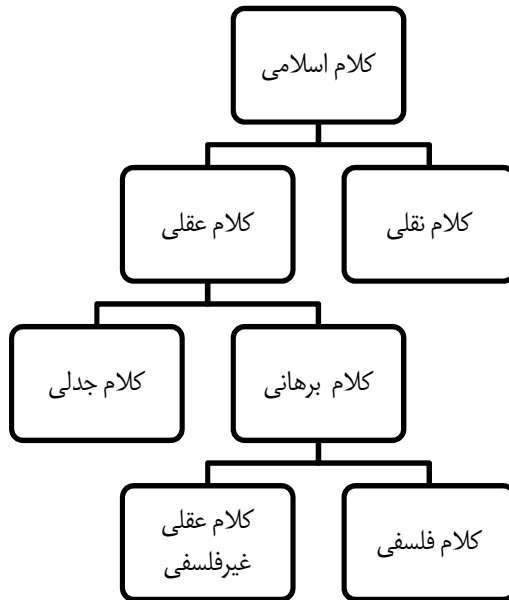
قسیم کلام فلسفی: کلام عقلی غیرفلسفی.

قسیم کلام برهانی: کلام جدلی.

قسیم کلام عقلی: کلام نقلی.

لحاظ تقسیم: روش بحث.

نمودار روابط سلسله‌مراتبی «کلام فلسفی»



۱-۳-۲. اصطلاحات وابسته (هم‌بسته)

رابطه وابستگی (همبستگی) رابطه‌ای است میان دو اصطلاح که دارای پیوند ذهنی یا پیوند بحثی هستند و این پیوند به درجه‌ای است که باید در اصطلاح‌نامه منعکس شود؛ چراکه در نمایه‌سازی و بازیابی اطلاعات، دامنه جستجو را گسترش می‌دهد و اطلاع از یکی بر وسعت اطلاع از دیگری می‌افزاید.

از آنجا که خاستگاه اصطلاح کلام فلسفی، مباحث روش‌شناختی است، آن دسته از اصطلاحات حوزه روش‌شناسی که متناظر با روش کلام فلسفی‌اند، در زمره اصطلاحات هم‌بسته کلام فلسفی قرار می‌گیرند. این اصطلاحات عبارت‌اند از: روش عقلی، روش عقلی برهانی، روش عقلی فلسفی.

همچنین، کلام فلسفی به عنوان یک رویکرد در دانش کلام، به لحاظ موضوع،

مسائل، غایت و روش، با برخی دیگر از حوزه‌های دانشی تناسب دارد و همین تناسب، منشأ رابطه وابستگی بین عناوین دانش‌های مذکور - که هر کدام یک اصطلاح محسوب می‌شوند - و اصطلاح کلام فلسفی است. این اصطلاحات عبارت‌اند از:

کلام عقلی: کلام عقلی، دو کاربرد (عام و خاص) دارد. در کاربرد عام - که قسیم کلام نقلی است - از شیوه جدلی و برهانی هر دو بهره می‌برد، به خلاف کلام فلسفی که منحصر در شیوه برهانی است. در کاربرد خاص - که مقید به برهان است - به لحاظ موضوع و مسائل و اغراض، تفاوتی با کلام فلسفی ندارد و تنها به لحاظ استفاده از آموزه‌ها و قواعد فلسفی، با کلام فلسفی تفاوت دارد.

فلسفه اسلامی: به لحاظ روش، کلام فلسفی و فلسفه اسلامی هر دو تک‌روش‌اند و تنها از روش برهانی استفاده می‌کنند و به لحاظ مسائل، نسبت عموم‌ین وجه دارند و باورهای دینی برهان‌پذیر، قدر مشترک میان آن دو است و البته به لحاظ موضوع و اغراض نیز متفاوت هستند.

فلسفه دین: فلسفه دین دو معنای اصطلاحی دارد:

۱. تلاش عقلانی برای تبیین، توجیه، اثبات و دفاع از مفاهیم و آموزه‌های دینی یا بنیان‌نهادن دعاوی دینی بر عقل نظری.

۲. تحقیق فلسفی درباره مسائل اساسی راجع به دین (لگنهاوزن، ۱۳۸۴، ص ۵۱۲؛ یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۵) و به عبارت دیگر دانشی که اغلب با ابزارهای معرفت بشری (عقل و تجربه درونی و برونی) به تبیین و بررسی مبادی تصویری و تصدیقی دین و آموزه‌های بنیادین آن می‌پردازد (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۴۸). در معنای دوم، فلسفه دین شاخه‌ای از فلسفه است که باورهای دینی را مطالعه می‌کند (هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۲).

موضوع فلسفه دین بنابر هر دو معنا، باورهای دینی است؛ بنابراین اگر فیلسوف دین، مطالعات خود را به مباحث مشترک میان همه ادیان یا مباحث اختصاصی دین اسلام محدود کند، به لحاظ مسائل، مشترکاتی با کلام فلسفی خواهد داشت. به لحاظ روش نیز مشترک‌اند و هر دو از برهان استفاده می‌کنند؛ اما به لحاظ غایت، بنابر معنای اول از فلسفه دین، غایت مشترکی دارند؛ اما بنابر معنای دوم، غرض فیلسوف دین رسیدن به

حقیقت است و غرض در کلام فلسفی، دفاع از دین است.

الهیات فلسفی: بنابر گزارش یکی از محققان، اصطلاح «الهیات فلسفی» در فرهنگ غربی گاه همچون مترادف فلسفه دین به کار می‌رود (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۸). در این صورت، همان نسبت مذکور در بند قبل (کلام فلسفی و فلسفه دین) در اینجا هم جاری است. بنا به گزارشی دیگر، واژه الهیات که برابر کلمه (theology) است، در زبان‌های غربی و معارف مسیحی، اعم از علم کلام در اصطلاح مسلمانان است و اقسام نظری و عملی متعددی را دربرمی‌گیرد (پازوکی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶). در این صورت، الهیات فلسفی به لحاظ مسائل هم متفاوت است و اعم از کلام فلسفی است.

کلام جدید: به نقل از برخی نویسندگان، مباحثی که هم‌اکنون در ایران با عنوان کلام جدید مورد بحث واقع می‌شود، در فرهنگ غربی با عنوان فلسفه دین - یعنی تفکر عقلی و فلسفی درباره دین - مطرح است (یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۱۵). در این صورت، کلام فلسفی و کلام جدید علاوه بر وحدت موضوع و غرض، از وحدت روش (برهان) هم برخوردارند و تنها به لحاظ مسائل، دارای وجوه اشتراک و افتراق خواهند بود؛ اما اگر ویژگی کلام جدید - در قیاس با کلام سنتی - را اموری همچون استفاده از علوم و معارف جدید در فهم و القای دین، پرسش‌ها و پاسخ‌های جدید، استفاده از مفاهیم متفاوت و توجه به جنبه‌های زمینی دین بدانیم (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۳، ص ۲۲)، کلام جدید - به‌خلاف کلام فلسفی - تک‌روشی نخواهد بود.

۲. اصطلاح‌شناسی «فلسفه کلامی»

ابهام معنایی اصطلاح «فلسفه کلامی» حتی از کلام فلسفی بیشتر است و کاربرد آن نیز البته از رواج کمتری برخوردار است. فهم چستی این اصطلاح، در شناخت دقیق‌تر معنای کلام فلسفی هم مؤثر است. بعد از ذکر پیشینه اصطلاح فلسفه کلامی، تلاش می‌کنیم به فهمی روشن از آن برسیم. تنها بعد از معلوم شدن معنای اصطلاحی است که امکان طرح مباحث اصطلاح‌شناختی (ترمینولوژی) فراهم می‌شود.

۱-۲. پیشینه اصطلاح

استعمال اصطلاح «فلسفه کلامی»، حداقل نیم قرن سابقه دارد. در سال ۱۳۵۳، مقالات دنباله‌داری با عنوان «تحقیق در فلسفه کلامی معتزله» در چند شماره یکی از مجلات منتشر شد، بدون اینکه نویسنده، وجه تعبیر «فلسفه کلامی» را به‌صراحت بیان کند. وی در اولین بخش از این مقالات، از تعبیر «فلسفه عقلی کلامی» نیز برای اشاره به همان معنا استفاده کرده، چنین می‌گوید:

در این مقاله، تحقیق کوتاهی، به عنوان شناخت، از چگونگی ظهور فرقه معتزله و فلسفه عقلی کلامی آن می‌کنیم و اهمیت و موقعیت آن مکتب را در تفکر اسلامی، از نظر خوانندگان علاقه‌مند می‌گذرانیم... گروهی آزاداندیش و خردگرا و واقع‌بین در تفکر و استدلال کلامی، راهی پیش گرفتند که آن روش را «مکتب معتزله» خوانده‌اند که پیروان آن، تعقل منطقی و استدلال عقلی و آزاداندیشی را بر هر چیز مقدم می‌داشتند؛ از این رو ظواهر نصوص آیات قرآن و احادیث را با موازین عقلی می‌سنجیدند (فضایی، ۱۳۵۳، صص ۷۵۰-۷۵۱).

در سالیان اخیر و پس از رونق علم کلام، در کلمات برخی متفکران نیز به ندرت، به کارگیری این اصطلاح مشاهده شده است؛ اما تنها افراد معدودی را می‌توان یافت که در کنار به کارگیری این واژه، تعریفی هم ارائه کرده‌اند یا از مضامین عبارات آنها می‌توان برداشتشان از چیستی این اصطلاح را کشف کرد.

۲-۲. چیستی اصطلاح

بعد از این پیشینه مختصر، به بررسی تعاریف مصرح یا مضموری می‌پردازیم که در کلمات این متفکران یافت می‌شود:

۱-۲-۲. مرادف با کلام فلسفی

از توضیحات ذیل مقاله «تحقیق در فلسفه کلامی معتزله» می‌توان استظهار کرد مراد نویسنده از فلسفه کلامی، همان اصطلاح کلام فلسفی به معنای دوم و سوم باشد. در

توضیحات ایشان، «تقدم تعقل منطقی و استدلال‌های عقلی و آزاداندیشی بر هر چیز»، و «سنجش ظواهر نصوص آیات قرآن و احادیث با موازین عقلی» دو ویژگی اصلی کلام معتزله دانسته شده‌اند و بر همین اساس، آن را فلسفه کلامی خوانده است (فضایی، ۱۳۵۳، صص ۷۵۰-۷۵۱)، که این معیارها بر تعریف دوم و سوم کلام فلسفی منطبق‌اند. از کلمات یکی دیگر از نویسندگان معاصر، همین معنا برای فلسفه کلامی فهمیده می‌شود. ایشان در معرفی کتاب حکمة العرشیه، آن را «جلوه‌گاه فلسفه کلامی صدرالمتألهین» می‌خواند و در توضیح آن می‌گوید: «صدرالمتألهین در این کتاب تمام امکانات فلسفی را در خدمت مسائل دینی کلامی قرار داده و به مدد تأویل، به رفع اختلافات ظاهری دین و فلسفه پرداخته تا نشان دهد حقیقتی که فلسفه در جستجوی کشف و فهم آن است، همان حقیقتی است که در دین جستجو می‌شود» (دادبه، ۱۳۹۳، ص ۶۷). «قراردادن تمام امکانات فلسفی در خدمت مسائل دینی کلامی» همان ویژگی است که در توضیح دومین تعریف از کلام فلسفی، به آن تصریح شده بود. در برخی نوشته‌های دیگر هم به صراحت، فلسفه کلامی به صورت مترادف کلام فلسفی ذکر شده است (قنبری، ۱۳۷۵، ص ۴؛ گلستانی، ۱۳۸۱، ص ۶).

۲-۱-۲-۱. ارزیابی

معنای اول یعنی مترادف قراردادن فلسفه کلامی با کلام فلسفی، هرچند از باب جعل اصطلاح، فی نفسه منع و محذوری ندارد، در هر نام‌گذاری انتظار می‌رود که تناسب لفظ و معنا رعایت شود؛ اما در این نام‌گذاری تناسبی میان لفظ و معنا دیده نمی‌شود؛ زیرا در واژه مرکب، جزء دوم قید برای جزء اول محسوب می‌شود؛ یعنی نقش قید «کلامی» در ترکیب مذکور این است که عمومیت «فلسفه» (جزء اول) را مقید کند؛ یعنی نوعی فلسفه خاص که نسبتی با علم کلام دارد؛ در حالی که بنا بر تعریف اول، مفاد اصطلاح مذکور، برعکس مفهوم متبادر از این ترکیب است؛ یعنی نوعی کلام خاص که نسبتی با دانش فلسفه دارد. حال با داشتن اصطلاح «کلام فلسفی» که تناسب لفظ و معنا در آن برقرار است، چه انگیزه یا نیازی به جعل این اصطلاح داریم؟

۲-۲-۲. مرادف با فلسفه اسلامی

برخی از منتقدان فلسفه اسلامی، اصطلاح فلسفه کلامی را توصیفی مناسب - و البته مذموم - برای فلسفه اسلامی می‌دانند و می‌گویند: «در فلسفه اسلامی فیلسوف اسلامی همیشه دغدغه هماهنگی و پاسداشت متون دینی را دارد. از این منظر گاهی بنده فلسفه اسلامی را به الهیات اسلامی یا فلسفه کلامی تعبیر می‌کنم» (ملکیان، ۱۳۸۵). وی این دغدغه را مردود و معلول یک خطای روش‌شناختی می‌داند: «به هر حال، پاسداشت متون دینی در فلسفه، خطایی روش‌شناختی محسوب می‌شود. خواه فرآورده این پاسداشت، فرآورده‌ای درست یا نادرست باشد» (ملکیان، ۱۳۸۵).

در برخی نوشته‌ها، بر اساس همین تلقی از فلسفه کلامی، گاهی از کلیدواژه «فلسفه کلامی شده» برای اشاره به آن استفاده می‌شود (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۲۴). بر اساس این تعریف، در آنچه فلسفه کلامی خوانده می‌شود، شاهد یک اعوجاج هستیم؛ یعنی ما با آثاری روبه‌رو هستیم که ظاهر آن، فلسفه و باطن آن، کلام است.

۲-۲-۲.۱. ارزیابی

معنای دوم ریشه در نزاعی دارد که بر سر فلسفه اسلامی در جریان است که آیا اساساً می‌توان دانش فلسفه را مقید به دین و مذهب خاصی کرد یا چنین قیودی با بی‌طرف بودن فلسفه - که مقتضای ذات و ماهیت آن است - ناسازگار خواهد بود. مخالفان می‌گویند: فلسفه یعنی هستی‌شناسی عقلانی از آن جهت که عقلانی است و هستی‌شناسی وحیانی، هر چند حقیقتاً هستی‌شناسی است و هر چند وحیانی بودن آن، در نظر مؤمنان و متدینان، موجب کاهش ارزش معرفت‌شناختی آن نیست و حتی موجب افزایش آن هم هست، با این همه چنین هستی‌شناسی‌ای فلسفه نیست. قوام فلسفه به این است که مستخرج از عقل باشد و لاغیر؛ بنابراین فلسفه مستخرج از وحی، گرچه هستی‌شناسی است و معتبر است، فلسفه نیست (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۹، صص ۱۳۲ و ۱۶۴؛ عبودیت، ۱۳۸۲، صص ۲۹-۳۰).

موافقان فلسفه اسلامی می‌پذیرند که تأثیر آموزه‌های وحیانی اسلام در مقام داوری

در فلسفه، مستلزم تناقض بوده و مردود است؛ اما این آموزه‌ها می‌توانند به گونه‌های دیگری بر فلسفه تأثیر بگذارند، به طوری که ماهیت فلسفی فلسفه نیز محفوظ بماند؛ همانند تأثیر در جهت‌دهی، تأثیر در طرح مسئله، تأثیر در ابداع استدلال و تأثیر در رفع اشتباه (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲، صص ۲۹-۳۵؛ فیاضی، ۱۳۸۹، صص ۴۰۳-۴۰۷). فیلسوف مسلمان به هر دلیل (خواه از راه عقل، خواه از راه شهود یا از راه‌های دیگر) معتقد است دین در گزاره‌های معرفتی، به متن واقع آن‌گونه که هست، اشاره کرده است و هیچ خطایی در آن راه ندارد؛ بنابراین اگر در مسیر فلسفه خود به تعارضی با دین برسد، مشکل را در مسیر فلسفه‌ورزی خود می‌داند. متن دینی برای او، هم معیار، هم انگیزه و هم الهام‌بخش است. سیر فلسفه اسلامی همین است که خواسته است مدعاهای شریعت را بیشتر با عقل بفهمد. این انگیزه، او را از فیلسوف بودن نمی‌اندازد. هر فیلسوفی انگیزه‌ای دارد، مهم این است که ببینیم آنچه ارائه شده، آیا معیارهای فلسفه را دارد یا نه؟ با این سخن، فلسفه به کلام تبدیل نمی‌شود؛ زیرا اولاً در کلام، همین که مسئله را موجه کند، کافی است، هر چند از مقدمات مشهور استفاده کند؛ ثانیاً حتی اگر متکلم کاری فلسفی کند، فلسفه‌ورزی کرده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، صص ۴۳۰-۴۳۶).

نتیجه اینکه اگر فلسفه اسلامی را از سنخ فلسفه و متمایز از کلام دانستیم - که حق هم همین است - نام‌گذاری فلسفه اسلامی به فلسفه کلامی باطل خواهد بود.

۲-۲-۳. فلسفه تابع علم کلام

گفته شد که یکی از محققان، تطورات چهارمرحله‌ای برای کلام اسلامی قایل شده است و «فلسفه کلامی» را چهارمین مرحله این تطورات می‌داند. وی در تبیین «فلسفه کلامی»، آن را فلسفه‌ای می‌داند که تابع علم کلام است؛ براین اساس فلسفه کلامی در مقابل کلام فلسفی قرار می‌گیرد؛ چرا که در تلقی ایشان، در کلام فلسفی، نظام کلامی تابع نظام فلسفی است و در فلسفه کلامی، این نظام فلسفی است که تابع نظام و مدل کلامی قرار می‌گیرد.

ایشان غزالی را مبدع «فلسفه کلامی» و فخر رازی را تکمیل‌کننده آن دانسته و آثار

آن دو را نمونه‌هایی از این دستگاه کلامی برشمرده است که با کمک «کلام اشعری» به پرسش‌های فلسفی خودشان پاسخ دادند. درمقابل، خواجه نصیرالدین طوسی و کتاب تجرید الاعتقاد او را آغازگر کلام فلسفی می‌خواند که بعدها این راه را بزرگانی مثل ملاصدرا و دیگران ادامه دادند (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۰). از متکلمان امامیه نیز آثار لاهیجی و فیض کاشانی را نمونه بارز فلسفه کلامی می‌داند (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۴۷).

۲-۲-۱. ارزیابی

معنای سوم دارای ابهام است. مراد از «فلسفه تابع علم کلام» چیست؟ اگر در عین تابعیت، بر ماهیت فلسفی خود باقی است، پس از سنخ فلسفه خواهد بود و نمی‌توان آن را مربوط به حوزه دانشی کلام دانست، و در نتیجه نباید آن را یکی از مراحل تطور علم کلام خواند و اگر مراد این باشد که بعد از تبعیت، از ماهیت فلسفی خود منسلخ شده و به جرگه کلام وارد شده است، از فلسفی بودن آن چه چیزی باقی می‌ماند؟ تنها چیزی که می‌تواند باقی باشد، استفاده از قالب‌ها و الفاظ و تعابیر فلسفی است که در این صورت، بیش از آنکه استحقاق اطلاق عنوان «فلسفه کلامی» را داشته باشد، سزاوارتر است که «کلام فلسفی» نامیده شود.

۲-۲-۴. دانشی میانی بین فلسفه و کلام

در راستای معنای سوم و نزدیک به آن، یکی دیگر از معاصران، «فلسفه کلامی» را نه فلسفه محض و نه کلام محض، بلکه یک دانش میانی می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۹). ایشان کلام فلسفی و فلسفه کلامی را دو جریان کاملاً متمایز می‌داند و کلام فلسفی را دومین مرحله کلام شیعه و پایه‌گذار آن را مدرسه حله می‌شمارد: «برای نخستین بار فلسفه (مشاء) مورد استقبال متکلمان شیعه قرار می‌گیرد و دو شخصیت بزرگ ابن میثم بحرانی از حوزه بحرین و خواجه طوسی از خراسان به سمت حله می‌آیند و پایه‌گذار یک مرحله جدید از کلام شیعه می‌شوند که نام این دوره، کلام فلسفی نامیده شد» (سبحانی، ۱۳۸۹). اما فلسفه کلامی را سومین و آخرین مرحله کلام شیعه و پایه‌گذار آن را مدرسه

کلامی اصفهان معرفی می‌کند: «در جریان مدرسه اصفهان سه شخصیت (ابن‌ابی‌جمهور احساسایی، میرداماد، دشتکی‌های فارس) به تدریج اندیشه کلامی شیعه را با فلسفه درآمیخته و یک دانش میانی تولید می‌کنند که نام آن را فلسفه کلامی می‌گذاریم که صدرالمآلهین اوج این دوره و تجلی او در شاگردش ملا عبدالرزاق لاهیجی است» (سبحانی، ۱۳۸۹).

از نظر ایشان، در عصر حاضر، جریان صدرایی یا نوصدراییان، مبلّغ و نماینده جریان فلسفه کلامی است (سبحانی، ۱۳۸۹). بر این اساس، ایشان با اینکه فلسفه کلامی را دانشی میانی می‌خواند، آن را یکی از سه جریان کلامی شیعه - در کنار کلام نقلی و کلام فلسفی - می‌داند.

۲-۲-۴-۱. ارزیابی

در معنای چهارم، هرچند فلسفه کلامی، دانشی میانی (برزخی میان فلسفه و کلام) دانسته شده، اولاً: بانی این معنا، جریان فلسفه کلامی را یکی از سه جریان کلامی دانسته است. چگونه است که فلسفه کلامی در عین اینکه از سنخ کلام نیست، اما یکی از جریان‌های کلام است؟ ثانیاً: اگر مراد از میانی این باشد که هرچند کلام محض نیست اما نوعی کلام است، چنان که نوعی فلسفه هم محسوب می‌شود، در این صورت چگونه می‌توان از یک طرف قائل به استقلال و تمایز دو دانش فلسفه و کلام بود و از طرف دیگر، فلسفه کلامی را هم کلام بدانیم و هم فلسفه؟

با این توضیحات، نظر مختار این است که اصطلاح «فلسفه کلامی» اساساً اصطلاح صحیح و معقولی نیست و بیشتر برای مذمت فلسفه اسلامی و کلام فلسفی کاربرد دارد و تن دادن به این اصطلاح، بازی کردن در زمین مخالفان فلسفه اسلامی و کلام فلسفی است و بهتر آن است که به دلیل اشکالات وارد بر آن، اساساً به رسمیت شناخته نشود؛ برای اساس «فلسفه کلامی» در نظام اصطلاح‌نامه‌ای، با عنوان «اصطلاح نامرجح» (برای اصطلاح «کلام فلسفی») تعریف می‌شود.

۳. نتایج پژوهش

خاستگاه هر دو اصطلاح نوپیدای «کلام فلسفی» و «فلسفه کلامی»، مباحث روش‌شناختی است؛ از این رو «لحاظ تقسیم» در هر دو اصطلاح، «روش‌شناسی» است. در گفته‌ها و نوشته‌های صاحب‌نظران، معانی متفاوتی از هریک از این دو واژه اراده شده است. این درجه از تفاوت معنایی، فقط با قول به اشتراک لفظی قابل توجیه است. همه کاربردهای «کلام فلسفی» و برخی از کاربردهای «فلسفه کلامی» مربوط به حوزه دانشی کلام اسلامی است. دیگر موارد کاربرد «فلسفه کلامی» مربوط به دانش فلسفه اسلامی است.

کلام فلسفی شاخه‌ای از کلام عقلی است که به لحاظ موضوعات مسائل و روش، اخص از کلام (به معنای عام) است. پیشنهاد این پژوهش با استناد به مبانی اصطلاح‌نامه‌نگاری، توافق و تسالم بر معنای «کلام بهره‌گیر از روش، آموزه‌ها و قواعد فلسفی» برای اصطلاح «کلام فلسفی» است؛ چراکه در مقایسه با دیگر معانی، دارای کثرت است و از ابهام‌ها و اشکالات وارد بر دیگر معانی مصون است.

بنابر نظر مختار، «فلسفه کلامی» اساساً اصطلاح صحیح و معقولی نیست و با تأمل در موارد کاربرد آن روشن می‌شود بیشتر در مقام مذمت کلام فلسفی یا انکار فلسفه اسلامی به کار رفته است؛ از این رو پیشنهاد این پژوهش آن است که به دلیل اشکالاتی همچون عدم تناسب لفظ و معنا، به کارگیری آن ترک شود و فقط در حد یک اصطلاح نامرّجح برای «کلام فلسفی» در نظام اصطلاح‌نامه‌ای قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش‌شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید. قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث و انجمن کلام اسلامی حوزه.
۲. بهشتی، احمد. (۱۳۸۲). فلسفه دین. قم: بوستان کتاب.
۳. پازوکی، شهرام. (۱۳۷۵). کلام جدید در گذر اندیشه‌ها (به اهتمام: علی اوجبی، چاپ اول)، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
۴. جبرئیلی، محمدصفر. (۱۳۸۹). سیر تطور کلام شیعه (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۴). کلام فلسفی (مجموعه مقالات، مترجمان: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی). تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۶. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹). کلام جدید (چاپ اول). قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). کلام جدید با رویکرد اسلامی (چاپ اول). قم: نشر معارف.
۸. دادبه، اصغر. (۱۳۹۳). «حکمة العرشية» جلوه‌گاه فلسفه کلامی صدرالمتألهین. اشراق، (۸ و ۹)، صص ۶۷-۸۴.
۹. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۵). جایگاه و گونه‌های روش عقلی در علم کلام. معارف عقلی، ۱(۳)، صص ۳۳-۴۴.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی؛ اسماعیلی، محمدعلی. (۱۳۹۶). روش‌شناسی عقل‌گرایی فلسفی در کلام اسلامی. مجله کلام اسلامی، ۲۶(۱۰۴)، صص ۲۷-۴۷.
۱۱. ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). فلسفه دین. قیسات، ۱۱(۳۹ و ۴۰)، صص ۴۷-۶۶.
۱۲. سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۹). جریان‌شناسی کلام شیعه در جهان امروز (نشست تخصصی

بررسی وضعیت کنونی آموزش کلام، پنجمین ۶ خرداد ۱۳۸۹، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی). بازیابی شده در تاریخ: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰، از: کد خبر ۱۰۹۱۴۱۹، mehrnews.com

۱۳. شیخی زازرانی، داود. (۱۳۹۳). کلام فلسفی در کلام شیعی. بازیابی شده در تاریخ: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰، از سایت راسخون.

۱۴. صادقی، هادی. (۱۳۸۳). درآمدی بر کلام جدید (چاپ دوم). قم: کتاب طه و نشر معارف.
۱۵. صادقی حسن آبادی، مجید؛ عطایی نظری، حمید. (۱۳۹۱). ملاک‌ها و ویژگی‌های مکتب کلام فلسفی در شیعه با رویکرد به آثار فیاض لاهیجی. اندیشه دینی، ۱۲(۴۴)، صص ۲-۳۲.

۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۲). آیا فلسفه اسلامی داریم. معرفت فلسفی، ۱(۱)، صص ۲۷-۴۲.
۱۸. عطایی نظری، حمید. (۱۳۹۰) نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن کلام شیعه. مجله اندیشه نوین دینی، ۷(۲۶)، صص ۶۵-۹۲.

۱۹. عطایی نظری، حمید و حکمت، نصرالله. (۱۳۹۴). تطور برهان صدیقین در کلام فلسفی امامیه از نصیرالدین طوسی تا نصیرالدین کاشی. مجله شناخت، ۱۸(۷۲)، صص ۵۱-۷۲.
۲۰. فرامرکزاملکی، احد. (۱۳۸۵). روش‌شناسی فلسفه صدرای. مجله خردنامه صدرای، ۱۱(۴۳)، صص ۲۴-۲۸.

۲۱. فضایی، یوسف. (۱۳۵۳). تحقیق در فلسفه کلامی معتزله. مجله گوهر، ۱۱(۲۰)، صص ۷۴۹-۷۵۳.

۲۲. فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با حجة الاسلام و المسلمین غلامرضا فیاضی»، در: درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی (به کوشش ابراهیم علی‌پور). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۳. قدردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۸۳). کلام فلسفی، تحلیل عقلانی از آموزه‌های دینی.

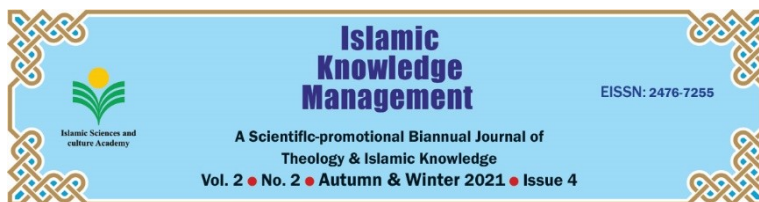
- قم: انتشارات وثوق.
۲۴. قنبری، اکبر. (۱۳۷۵). به سوی نهادهای سازی دانش کلام. فصلنامه نقد و نظر، ۳(۹)، صص ۲-۹.
۲۵. گلستانی، غلام‌نبی. (۱۳۸۱) جستارهای فلسفی کلام، ضرورت زمان. فصلنامه الهیات و حقوق، ۲(۳)، صص ۳-۸.
۲۶. گنجور، مهدی. (۱۳۹۷). نقش ابواسحاق ابراهیم نوبختی در پیدایش «کلام فلسفی» شیعه (با تأکید بر کتاب الیاقوت فی علم الکلام). اندیشه نوین دینی، ۱۴(۵۲)، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۲۷. گنجور، مهدی. (۱۳۹۸). روش‌شناسی «کلام فلسفی» در اندیشه ابن میثم بحرانی. مجله الهیات تطبیقی، ۱۰(۲۲)، صص ۹۱-۱۰۴.
۲۸. لگنهاوزن، محمد. (۱۳۸۴). سیاحت اندیشه در سپهر دین. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار (ج ۳ و ۶، چاپ هفتم). تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). بررسی روش شناختی فلسفه دوران اسلامی. روزنامه شرق، (۷۳۲)، دوشنبه ۲۱ فروردین.
۳۱. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با استاد مصطفی ملکیان»، در: درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی (به کوشش ابراهیم علی‌پور). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۲. هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین (مترجم: بهرام راد). تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۳۳. یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹). «گفت‌وگو با حجة الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه»، در: درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی (به کوشش ابراهیم علی‌پور). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۴. یوسفیان، حسن. (۱۳۸۷). تبارشناسی کلام جدید. مجله معارف عقلی، ۳(۱۱)، صص ۶۱-۷۶.
۳۵. یوسفیان، حسن. (۱۳۹۱). کلام جدید. تهران - قم: انتشارات سمت - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

References

1. A group of authors. (1374 AP). *Philosophical theology* (E. Soltani & A. Naraghi, Trans.). Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]
2. Ataei Nazari, H. (2011). The role of Fayyaz Lahiji in the philosophizing of Shiite theology. *Journal of Modern Religious Thought*, 7(26), pp. 65-92. [In Persian]
3. Ataei Nazari, H., & Hekmat, N. (1394 AP). Evolution of the argument of the truthful in the philosophical theology of the Imams from Nasir al-Din Tusi to Nasir al-Din Kashi. *Journal of Cognition*, 18(72), pp. 51-72. [In Persian]
4. Beheshti, A. (1382 AP). *Philosophy of Religion*. Qom: Bustaneketab. [In Persian]
5. Berenjkari, R. (1391 AP). *Theology Methodology: Principles of Inference and Defense in Beliefs*. Qom: Dar al-Hadith Scientific-Cultural Institute and the Association of Islamic Theology. [In Persian]
6. Dadbeh, A. (1393 AP). The "Hikmat al-Arshiya" is the manifestation of the theological philosophy of Sadr al-Muta`allehin. *Ishraq*, (8 & 9), pp. 67-84. [In Persian]
7. Faramarz Gharamaleki, A. (1385 AP). Methodology of Sadra's philosophy. *Kheradname-ye Sadra*, 11(43), pp. 24-28. [In Persian]
8. Fayyazi, Gh. (1389 AP). Conversation with Hojjat al-Islam and Muslims Gholamreza Fayyazi. *An Introduction to What Islamic Philosophy* (E. Alipour, Ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
9. Fazaei, Y. (1353 AP). Research in Mu'tazilite theological philosophy. *Gohar*, 11(20), pp. 749- 753. [In Persian]
10. Ganjour, M. (1397 AP). The role of Abu Ishaq Ibrahim Nobakhti in the emergence of Shiite "philosophical theology" (with emphasis on Kitab al-Yaqut fi E'lm al-Kalam). *New Religious Thought*, 14(52), pp. 101-120. [In Persian]

11. Ganjour, M. (1398 AP). The methodology of "philosophical theology" in the thought of Ibn Maysam Bahrani. *Comparative Theology*, 10(22), pp. 91- 104. [In Persian]
12. Golestani, Gh. N. (1381 AP). Philosophical researches of theology, the necessity of time. *Theology and Law*, 2(3), pp. 3-8. [In Persian]
13. Hick, J. (1372 AP). *Philosophy of Religion* (B. Rad, Trans.). Tehran: Al-Huda International Publications. [In Persian]
14. Jebreili, M. S. (1389 AP). *The Evolution of Shiite Theology* (1st ed.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
15. Khosropanah, A. H. (1379 AP). *New Theology* (1st ed.). Qom: Center for Cultural Studies and Research of the seminary. [In Persian]
16. Khosropanah, A. H. (1389 AP). *New Theology with an Islamic Approach* (1st ed.). Qom: Ma'aref. [In Persian]
17. Legenhausen, M. (1384 AP). *The Journey of Thought in the Sphere of Religion*. Qom: Imam Khomeini Educational-Research Institute Publications. [In Persian]
18. Malekiyan, M. (1385 AP). Methodological study of Islamic philosophy. *Sharq Newspaper*, (732), Monday, April 11th. [In Persian]
19. Malekiyan, M. (1389 AP). Conversation with Professor Mostafa Malekiyan. *An Introduction to What is Islamic Philosophy* (E. Alipour, Ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
20. Motahhari, M. (1384 AP). *Collection of works* (7th ed. Vols. 3, 6). Tehran: Sadra. [In Persian]
21. Oboudiyat, A. R. (1382 AP). Do we have Islamic philosophy? *M'rifat-e Falsafi*, 1(1), pp. 27-42. [In Persian]
22. Pazuki, Sh. (1375 AP). *New Theology in the Passage of Thoughts* (A. Ojabi, Ed., 1st ed. Tehran: Cultural Institute of Contemporary Thought. [In Persian]
23. Qadrdan Gharamaleki, M. H. (1383 AP). *Philosophical theology, a rational analysis of religious teachings*. Qom: Vosough. [In Persian]

24. Qanbari, A. (1375 AP). Towards the institutionalization of theological knowledge. *Naqd va Nazar*, 3(9), pp. 2-9. [In Persian]
25. Rabbani Golpayegani, A. (1385 AP). The position and types of rational method in theology. *Ma'aref Aqli*, 1(3), pp. 33-44. [In Persian]
26. Rabbani Golpayegani, A., & Ismaeili, M. A. (1396 AP). Methodology of philosophical rationalism in Islamic theology. *Journal of Islamic Theology*, 26(104), pp. 27-47. [In Persian]
27. Sadeqi Hassanabadi, M., & A'taei Nazari, H. (1391 AP). Criteria and characteristics of the school of philosophical theology in Shia with an approach to the works of Fayyaz Lahiji. *Religious Thought*, 12(44), pp. 2-32. [In Persian]
28. Sadeqi, H. (1383 AP). *An Introduction to the new theology* (2nd ed.). Qom: Taha. [In Persian]
29. Sajedi, A. (1385 AP). Philosophy of Religion. *Qabsat*, 11(39 & 40), pp. 47-66. [In Persian]
30. Sheikhi Zazrani, D. (1393 AP). *Philosophical theology in Shiite theology*. Retrieved from <https://rasekhoon.net/article/show/910683>. [In Persian]
31. Sobhani, M. T. (1389 AP). *The flow of Shiite theology in today's world* (special meeting to review the current state of theological education, Thursday, June 26, 2010, Institute of Humanities and Cultural Studies). Retrieved from <https://www.mehrnews.com/news/1091419>. [In Persian]
32. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
33. Yazdanpanah, S. (1389 AP). Conversation with Hojjat al-Islam Seyed Yadollah Yazdanpanah. *An Introduction to What is Islamic Philosophy* (E. Alipour, Ed). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
34. Yousefiyan, H. (1387 AP). Genealogy of the New Theology. *Ma'aref Aqli*, 3(11), pp. 61-76. [In Persian]
35. Yousefiyan, H. (1391 AP). *New Theology*. Tehran: Qom: Samt. [In Persian]



An Ontological Look at the Islamic Lifestyle in the Thought of the Supreme Leader of Iran

Hossein Hasanzadeh¹

Received: 30/01/2021

Accepted: 23/02/2021

Abstract

The question is whether the Supreme Leader has acted systematically in explaining the Islamic lifestyle or not? The purpose of this article is to discover the geometric map of Islamic lifestyle in the thought of the Supreme Leader as an objective example and a successful experience of religious rule in the present era (the era of bombarding the Western lifestyle on the body of Islamic societies). To achieve this goal and using the method of ontology in epistemology, the thought of the wise leader of the revolution has been studied and his statements have been studied by descriptive and analytical methods. The research finding is that the realization of the Islamic lifestyle in his mind without considering other components, it is not possible, therefore, they have tried to explain the components that are involved in the realization of the aspects of the Islamic lifestyle. These components are: self-knowledge, intellect, cultural independence, explanatory, formation of Islamic society, Islamic progress, Islamic civilization, defense, social justice, role modeling and some moral virtues such as mercy, prejudice to national economy, self-confidence, trustworthiness, Perseverance, honesty and also some moral vices such as extravagance, aristocracy, imitation. Obviously, the Islamic lifestyle has an ontological connection with these concepts, which in this article, the type of these connections is depicted.

Keywords

ontology, lifestyle, Islamic lifestyle, Islamic-Iranian lifestyle, ontology of Islamic lifestyle, Supreme Leader.

1. Assitant Professor, Faculty of Islamic Information and Document Management, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. h.hasanzadeh@isca.ac.ir

* Hasanzadeh, H. (2020). An Ontological Look at the Islamic Lifestyle in the Thought of the Supreme Leader of Iran. *Journal of Theology & Islamic Knowledge*, 2(4). pp. 35-63.

Doi:10.22081/jikm.2021.60044.1047

نگاهی هستی‌شناسانه به سبک زندگی اسلامی در

اندیشه مقام معظم رهبری

حسین حسن‌زاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱

چکیده

مسئله این است آیا مقام معظم رهبری در تبیین سبک زندگی اسلامی نظام‌مند عمل کرده‌اند یا خیر؟ هدف این مقاله کشف نقشه هندسی سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری به عنوان یک نمونه عینی و یک تجربه موفق از حکومت دینی در عصر حاضر (عصر بمباران سبک زندگی غربی بر پیکره جوامع اسلامی) است. برای رسیدن به این هدف و با استفاده از متد آنتولوژی در علم دانش‌شناسی، اندیشه رهبر فرزانه انقلاب، محور مطالعه قرار گرفته و با روش توصیفی و تحلیلی، بیانات ایشان بررسی شده است. یافته تحقیق این است که تحقق سبک زندگی اسلامی در اندیشه ایشان بدون توجه به مؤلفه‌های دیگر، ممکن نیست به همین جهت تلاش کرده‌اند مؤلفه‌هایی را که در تحقق اضلاع سبک زندگی اسلامی دخیل‌اند، تبیین کنند. این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: خودشناسی، عقل، استقلال فرهنگی، تبیین‌گری، تشکیل جامعه اسلامی، پیشرفت اسلامی، تمدن اسلامی، دفاع، عدالت اجتماعی، الگوپذیری و بعضی از فضائل اخلاقی نظیر رحم، تعصب به اقتصاد ملی، قوت نفس، امانتداری، استقامت، صداقت و نیز بعضی از رذایل اخلاقی نظیر اسراف، اشرافی‌گری، تقلیدمحوری. بدیهی است سبک زندگی اسلامی با این مفاهیم، ارتباطی وجودشناختی دارد که در این مقاله، نوع این ارتباطات به تصویر کشیده شده است.

کلیدواژه‌ها

آنتولوژی، سبک زندگی، سبک زندگی اسلامی، سبک زندگی اسلامی - ایرانی، هستی‌شناسی سبک زندگی اسلامی، مقام معظم رهبری.

۱. استادیار پژوهشکده اطلاعات و مدارک اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

h.hasanzadeh@isca.ac.ir

■ حسن‌زاده، حسین. (۱۳۹۹). نگاهی هستی‌شناسانه به سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری.

دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۲(۴)، صص ۳۵-۶۳.

Doi: 10.22081/jikm.2021.60044.1047

مقدمه

مسئله باور و اندیشه، نقش کلیدی در انتخاب برنامه و سبک زندگی انسان دارد؛ از سویی اسلام نیز کامل‌ترین و جامع‌ترین برنامه زندگی برای سعادت دنیا و آخرت انسان است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ همانا دین در نزد خدا فقط اسلام است» (آل عمران، ۱۹) و «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ؛ هر کس دینی غیر از اسلام را بجوید از او پذیرفته نشود» (آل عمران، ۸۵)؛ در نتیجه سبک زندگی برآمده از اندیشه ناب دین اسلام نیز برترین الگوی رفتاری برای تحصیل استقلال، آزادی، عزت، رشد و تعالی جامعه اسلامی است؛ اما دشمنان اسلام و ایران اسلامی بیکار ننشسته‌اند و به فرمایش رهبر فرزانه انقلاب، «آنها نه امروز بلکه از چند دهه پیش، هویت و شخصیت و باور و رفتار و سبک زندگی اسلامی- ایرانی مردم خصوصاً جوانان را هدف قرار داده و با شیوه‌ها و ابزارهای متکی به فناوری‌های ارتباطی و رسانه‌ای اعم از رادیو، تلویزیون، هنر، سینما و فضای مجازی و غیره، در صدد تهی کردن انقلاب از عقبه دینی و ایمانی و مردمی آن می‌باشند، تا بدین وسیله بر اقتصاد و فرهنگ ما سلطه پیدا کنند» (خامنه‌ای، ۱۴/۰۳/۱۳۹۵). هدف دشمن این است که در ابتدا آرمان‌ها، باورها و در نتیجه سبک زندگی را تغییر دهد. وظیفه مردم به‌خصوص مسئولان و نخبگان این است که نگذارند هدف دشمن محقق شود و این هم منوط به پیروی از فهمی از دین است که امتحانش را با برنامه‌ای که در مقام عمل اجرا شده و نتیجه موافقی را به همراه داشته، نشان داده است. به نظر می‌رسد فهم امام خمینی علیه السلام و خلف صالحش مقام معظم رهبری در عصر حاضر، مصداق بارز از همان فهمی از دین است که امتحانش را به خوبی پس داده است؛ چراکه نتیجه همین فهم بود که عزت را به مسلمانان بازگردانید؛ به همین جهت لازم است اندیشه‌های آنان در همه عرصه‌ها به صورت نظام‌مند در اختیار جوامع اسلامی قرار گیرد تا با محور قرار دادن آن، بستر لازم برای تحقق سبک زندگی اسلامی فراهم شود. نگاه توحیدی به مسئله حاکمیت حاکمان الهی ایجاب می‌کند که نباید تشخیص آنان در تراز تشخیص دیگران قلمداد شود. مسئله این است آیا رهبر معظم انقلاب در تبیین سبک زندگی اسلامی نظام‌مند عمل کرده‌اند یا خیر؟

۱. پیشینه بحث

درباره سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری، چند اثر وجود دارد:

۱. کتاب سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری نوشته ابوالفضل احمدی، نشر مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

۲. مقاله «شاخص‌های سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری»، نوشته

احسان کرمی، موجود در سایت: <https://basirat.ir/fa/news/292410>

۳. مقاله «مؤلفه‌های سبک زندگی دینی از دیدگاه مقام معظم رهبری»، نوشته نوروز

امینی، موجود در سایت: <https://hawzah.net/fa/Article/View/97509/%>

۴. مقاله «سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری»، نوشته ابوالفضل احمدی

و ابوالفضل ذوالفقاری، موجود در سایت: http://icsq.journals.iau.ir/article_673190.html

۵. مقاله «واکاوی مفهومی سبک زندگی اسلامی - ایرانی از دیدگاه مقام معظم رهبری در آینه آیات و روایات»، نوشته سفید محمد بنائیان و دیگران، موجود در

سایت: <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?id=291562>

۶. شاخص بیانات رهبر معظم انقلاب درباره سبک زندگی اسلامی ایرانی، موجود

در سایت: <https://www.iribnews.ir/fa/news/1001221>

۷. سخنرانی‌ها و مطالب جسته گریخته که در بعضی از سایت‌ها ارائه شده است.

هر کدام از موارد بالا از منظری به بحث سبک زندگی در اندیشه مقام معظم رهبری

نگریسته‌اند. در این مقاله که با روش توصیفی و تحلیلی نگاشته شده، تلاش گردیده

است از منظر مدیریت دانشی به مسئله سبک زندگی در اندیشه مقام معظم رهبری

نگریسته شود و در اختیار جامعه علمی قرار گیرد. با توجه به تتبع صورت گرفته، مسئله

سبک زندگی در آثار مقام معظم رهبری از این منظر بررسی نشده است و همین نیز از

امتیازات این مقاله است.

۲. مفهوم‌شناسی

قبل از بررسی این موضوع لازم است بعضی از مفاهیم، توضیح داده شوند.

۲-۱. هستی‌شناسی (Anthology)

مقصود از هستی‌شناسی یا هستان‌شناسی در علم دانش‌شناسی، مدیریت یک حوزه علمی در فضای وب، مخصوصاً وب معنایی از طریق ایجاد ارتباطات دقیق، صریح، شفاف و غیرمبهم میان اصطلاحات و کلیدواژگان است و نتیجه این نوع ارتباطات نیز انعکاس هندسه دقیق آن حوزه با همه زوایا و جزئیات است. جهت اطلاع بیشتر درباره این مفهوم، مراجعه کنید به مقاله نگارنده در مجله فقه شماره ۹۶ (حسن‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

۲-۲. سبک زندگی

درباره مفهوم سبک زندگی تعریف‌های متعددی وجود دارد که بررسی آنها نیاز به نوشتاری مستقل دارد. به اختصار این تعریف‌ها - با توجه به غلبه رویکرد جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی - به سه دسته کلی تقسیم می‌شود:

دسته اول: مجموعه تعریف‌هایی که سبک زندگی را از جنس رفتارها دانسته و ارزش‌ها، نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد را از دایره مفهوم سبک زندگی خارج می‌داند؛ البته نه به این معنا که مقولات ذهنی هیچ دخالتی در شکل‌دهی به سبک زندگی ندارند، بلکه به این معنا که تمایز رفتارها، محور شناخت سبک زندگی است (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۶۷). این دسته از تریف‌ها خود به دو قسم تقسیم شده‌اند:

۱. تعریف بر مبنای الگوی مصرف: سبک زندگی بر اساس این مبنای شیوه‌ای است که مصرف‌کننده، بدان طریق، خرید می‌کند و کالای خریداری‌شده را مصرف می‌کند (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۶۷).

۲. تعریف بر مبنای سامان کلی زندگی: سبک زندگی طبق این مبنای فعالیت‌هایی است که فرد یا گروه در آنها مشارکت می‌کند (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۶۹).

دسته دوم: تعریف‌هایی که بر اساس جمع رفتار و ذهنیت‌اند. این نوع تعاریف به وضوح وجه روان‌شناختی داشته و بیشتر نوعی نظریه‌پردازی درباره شخصیت آدمی است. سبک زندگی به این معنا اختصاص به ویژگی فرد دارد. مشخصه‌های این تعریف عبارت‌اند از: فرد به عنوان کنشگر نه واکنشگر، قصدمندی، هدفداربودن، وحدت، سازگاری درونی و

منحصر به فرد بودن فرد و تعیین ذهنی کنش‌های آدمی (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۷۲).

دسته سوم: تعریف‌هایی که بر اساس قدرت نمادها هستند (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۷۵). بر اساس این دیدگاه، سبک زندگی مجموعه‌ای از نمادها است که نقش فعالی در فرایند کسب پرستیژ ایفا می‌کنند. مشخصه این دیدگاه درباره سبک زندگی، «سازوکارهای تأیید» است. یعنی نمادها، بازتاب‌کننده واقعیتی که ادعا می‌کنند نیستند، بلکه سازوکارهای تأیید، این مدعا را مشروعیت می‌بخشند؛ برای مثال هر تحصیل کرده‌ای عالم نیست؛ اما مدارک دانشگاهی و نظامی که مشروعیت این مدارک را تأیید می‌کند، پشتوانه‌ای برای ادعای عالم‌بودن است (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۷۶).

۲-۳. شیوه زندگی

بعضی قائل به تفاوت مفهوم شیوه زندگی با مفهوم سبک زندگی‌اند؛ استدلال آنان این است که شیوه زندگی آن دسته از روش‌ها و رفتارهایی است که خاص و جزئی‌اند؛ ولی الگوهای رفتاری عام و کلی‌اند؛ مثلاً گفته شده است رفتار پیامبر ﷺ با افرادی که جرمی را مرتکب شده‌اند، یک الگوی بیمارگونه بود: «طیب دوار بطنه»؛ اما این الگو رفتاری می‌تواند به گونه‌های مختلف اجرا شود؛ مثلاً بر اساس الگوی مزبور، رفتاری که با دزد می‌شود با شیوه رفتاری که با فرد معتاد می‌شود، کاملاً متفاوت است؛ اما الگو یا مدل رفتاری در هر دو مورد، واحد است (ر.ک: فعالی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۰). در عین حال آنچه از بیانات رهبر معظم انقلاب برداشت می‌شود، نبود تفاوت میان این دو مفهوم است. ایشان مفاهیم فرهنگ زندگی (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲)، رفتار اجتماعی و شیوه زیستن را تعابیر دیگر سبک زندگی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲).

۲-۴. سبک زندگی اسلامی

سبک زندگی اسلامی از دو منظر قابل تعریف است:

یک: تعریف مفهومی که عبارت است از مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری نسبتاً پایدار برای رسیدن به هدف که از بینش‌های دینی و ارزش‌های الهی متأثر است و

به صورت عینی و در متن زندگی تجلی می‌یابد؛ بنابراین رفتارهای ناپایدار با مسئله سبک زندگی ارتباط پیدا نمی‌کنند؛ بنابر این سبک زندگی به صورت دقیق و مشخص به الگوها و مدل‌های رفتاری نظر دارد. توجه به این نکته نیز لازم است که ماهیت رفتار (فعل) در نگاه کلامی اعم از عمل است که در تعریف سبک زندگی اسلامی، این تفکیک مورد توجه نیست و به همین جهت مترادف تلقی می‌شود (فعالی، ۱۳۹۶، صص ۱۳۲ و ۲۱۲).

دو: تعریف وجودی که در مقابل تعریف ماهوی است، و آن تعریفی است که باعث شناسایی وجود چیزی شود. حد وجودی از طریق بیان علل فاعلی، مادی، صوری و غایی آن چیز صورت می‌گیرد؛ همان‌طور که حد ماهوی با بیان جنس و فصل یک چیز محقق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۰۱). توضیح مطلب این است که تعریف چیزهایی که ماهیت حقیقی (جنس و فصل) ندارند، تنها علل وجودی (علل فاعلی، مادی، صوری و غایی) آنها ذکر می‌شود. به نظر می‌رسد رهبر معظم انقلاب نیز همین شیوه را برای معرفی سبک زندگی اسلامی در پیش گرفته‌اند. ایشان از نظر جایگاه سبک زندگی، آن را زیرمجموعه فرهنگ (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۶/۰۳) و از نظر آثار وجودی از یک طرف آن را از اجزای منظومه فکری اسلامی (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۰۶/۱۲) و از طرف دیگر از جمله خصوصیات حیات طیبه دانسته‌اند که حرکتش به سمت جامعه آرمانی، حرکتی مستمر و درواقع ضرورت و تحول دائم به سمت پروردگار است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۰۶/۲۵).

۲-۵. سبک زندگی اسلامی - ایرانی

اگر موضوع هر علمی را محور مسائل آن بدانیم، یعنی عنوان جامعی که تمام مسائل آن علم را در بر گیرد و اگر موضوع سبک زندگی اسلامی را «الگوهای رفتاری با رویکرد دینی» بدانیم (فعالی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۳)، طبعاً موضوع سبک زندگی ایرانی - اسلامی، عبارت است از: «الگوهای رفتاری با رویکرد ایرانی - اسلامی».

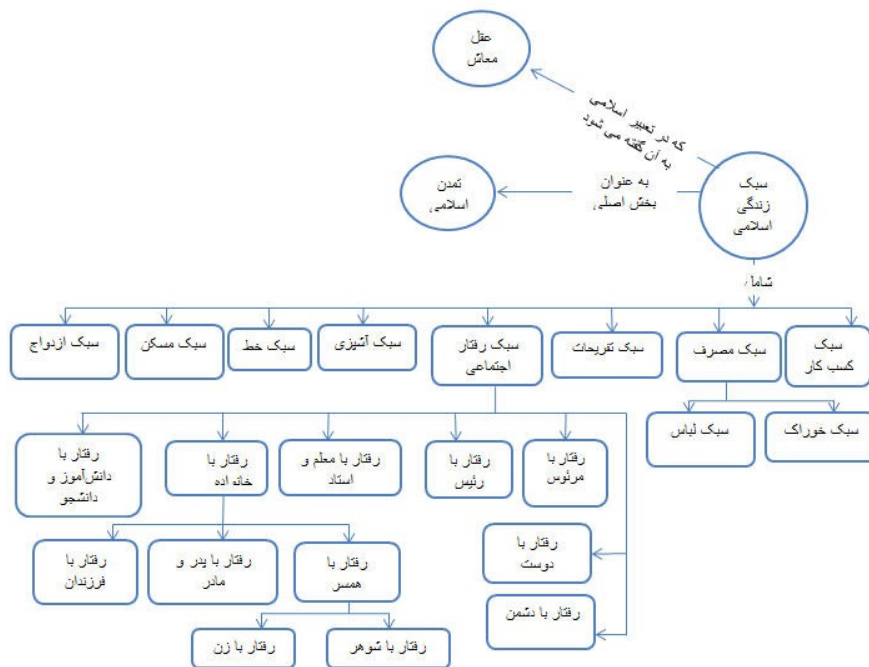
۲-۶. هستی‌شناسی سبک زندگی

یکی از راه‌های دستیابی به اندیشه یک فرد دربارهٔ یک مسئله، کشف مفاهیم مرتبط با آن مسئله از یک سو و تبیین ارتباطات هستی‌شناسانه آن مفاهیم با آن مسئله است. از این مدل، در علم اطلاع‌رسانی که امروزه به علم دانش‌شناسی تغییر نام یافته است، تعبیر به آنتولوژی یا هستی‌شناسی یا هستان‌شناسی می‌شود. با توجه به این مطلب، سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری با امور متعددی ارتباط وجودی دارد یعنی یا از آنها متأثر می‌شود یا در آنها تأثیر می‌گذارد. با استخراج و صید این مفاهیم و تبیین دقیق نوع ارتباط آن مفاهیم با سبک زندگی اسلامی در آثار معظم‌له، می‌توان هندسه سبک زندگی اسلامی در اندیشه ایشان را ترسیم کرد. قبل از بررسی این مفاهیم لازم است توضیحی دربارهٔ قلمرو سبک زندگی داده شود.

۳. قلمرو سبک زندگی اسلامی

قلمرو سبک زندگی به اعتقاد مقام معظم رهبری بسیار گسترده است و شامل مسائل متعدد زندگی انسان می‌شود مانند مسئله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، مسئله خط، مسئله زبان، مسئله کسب و کار، مسئله رفتار در محل کار، دانشگاه، مدرسه، ورزش، فعالیت سیاسی، رفتار در رسانه‌ای که در اختیار ما است، رفتار با پدر و مادر، همسر، فرزند، دوست، دشمن، بیگانه، رئیس، مریوس، پلیس، رفتار مأمور دولت، سفرهای ما، نظافت و طهارت ما (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲)، سبک معماری، سبک زندگی شهری، زیست‌انسانی، پیوندهای اجتماعی و همه مسائل گوناگون را شامل می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۳/۱۴) و این همان چیزی است که در اصطلاح اسلامی به آن «عقل معاش» می‌گویند. عقل معاش فقط به معنای پول‌درآوردن و پول خرج کردن نیست. نه، همه عرصه‌های گفته‌شده جزو عقل معاش‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲).

شکل ۱: نمودار قلمرو سبک زندگی



با دقت در بیانات مقام معظم رهبری دربارهٔ امور گفته‌شده و کشف ارتباطات و نوع تأثیرگذاری این امور بر سبک زندگی یا تأثیرپذیری آن امور از سبک زندگی، می‌توان هندسه سبک زندگی اسلامی در اندیشه معظم‌له را به‌درستی ترسیم کرد؛ البته دستیابی به این هدف، پروژه تحقیقی زمان‌بری را می‌طلبد. در اینجا صرفاً مفاهیمی بررسی می‌شوند که تصریح به ارتباط آنها با سبک زندگی شده است. این مفاهیم به همراه نوع ارتباطشان با سبک زندگی اسلامی بدین شرح‌اند:

۴. خودشناسی و سبک زندگی اسلامی

در اسلام بر مسئله خودشناسی بسیار تأکید شده است. به اعتقاد مقام معظم رهبری یکی از معیارهای عملی خودشناسی، مسئله سبک زندگی و اسلوب زندگی به حسب نظر

اسلام است. به باور ایشان انسان نباید خود را با دستگاه‌های برتر و بالاتر عیار بزند، بلکه خودش باید خود را عیارسنجی کند و ببیند رفتارش در محیط کار، با همسر و فرزند، در محیط زندگی و محیط اجتماعی، با زیردست و بالادست، با دوست و دشمن چگونه است. اینها همه در اسلام اندازه و معیار دارند. اگر انسان خودش را با سبک زندگی مورد نظر اسلام بسنجد، بنیان زندگی و بنیان کارش در همه بخش‌ها تقویت خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۹/۰۱).

۵. توحید و سبک زندگی اسلامی

رفتار اجتماعی و سبک زندگی از منظر مقام معظم رهبری، تابع تفسیر انسان از زندگی و هدف زندگی است. هر هدفی که یک فرد برای زندگی خود معین و ترسیم می‌کند، به‌طور طبیعی، نوعی سبک زندگی متناسب با آن را نیز در پی دارد. ایشان نقش ایمان را در این بخش بسیار تأثیرگذار می‌دانند. مهم این است هدفی را که انسان برای خود ترسیم می‌کند به آن ایمان داشته باشد و اگر این ایمان از نوع توحید ناب باشد، طبعاً سبک زندگی توحیدی را در پی خواهد داشت (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲).

۶. عقل و سبک زندگی اسلامی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد مفهوم فرهنگ زندگی از منظر رهبر معظم انقلاب، تعبیر دیگری از سبک زندگی است و با توجه به اینکه عقل و خرد از نظر ایشان بن‌مایه فرهنگ زندگی است، طبعاً بن‌مایه سبک زندگی اسلامی نیز است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲). ایشان تحقق عینی سبک زندگی اسلامی و بروز و ظهور آن در جامعه اسلامی را منوط به اعتقاد مسلمانان به اثربخشی و فایده‌داشتن این نوع از سبک زندگی دانسته و بر این باور است رشد و تعالی انسان و عامل این اعتقاد نیز عقل و خرد است؛ بنابراین یکی از عوامل اصلی تحقق سبک زندگی اسلامی، تقویت خردورزی است و راه تقویت آن نیز تربیت فرهنگی، معنوی و اخلاقی قوه عاقله است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۳/۲۰). رهبر فرزانه انقلاب با استناد به حدیث «الْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اَكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» و «الْعَقْلُ يَهْدِي

وَ يُنَجِّي» کار عقل و خرد را تنها دستگاهی که محاسبات مادی می‌کند، نمی‌داند و معتقد است عقل در یک سطح، عامل قُرب انسان به مقام توحید و در یک سطح پایین‌تر، عامل نزدیکی انسان به سبک زندگی اسلامی است و در یک سطح دیگر، آن چیزی است که ارتباطات مادی زندگی دنیا را تنظیم می‌کند. همه اینها کار عقل است. عقل و قوه عاقله آن قوه‌ای است که بتواند همه اینها را دارا باشد: «لَا يُسْتَعَانُ عَلَى الدَّهْرِ إِلَّا بِالْعَقْلِ؛ زندگی بدون عقل ممکن نیست». بنابراین جنبه تربیتی این قوه عاقله بایستی قوی باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۳/۲۰).

۷. استقلال فرهنگی و سبک زندگی اسلامی

استقلال فرهنگی در اندیشه مقام معظم رهبری متوقف بر انتخاب سبک زندگی اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۳/۱۴). به نظر می‌رسد بیان ایشان از لحاظ فلسفی و وجودشناختی، همان رابطه علت و معلولی است. توضیح مطلب این است که ایشان علت اصلی استقلال فرهنگی را انتخاب و اراده انسان دانسته است و اراده انسان نیز جزء اخیر علت تامه رفتارهای فردی و اجتماعی او است؛ پس علت اصلی استقلال فرهنگی، انتخاب سبک زندگی اسلامی توسط اکثر افراد جامعه اسلامی است؛ البته این انتخاب نیز مشروط به عدم معارض است و آن معارض به اعتقاد رهبر معظم انقلاب چیزی جز تقلید از غرب و از بیگانه نیست. ایشان تقلید از غرب را درست نقطه مقابل استقلال فرهنگی می‌دانند و معتقدند یکی از راه‌های تحقق استقلال فرهنگی جلوگیری از سلطه دشمن بر ابزارهای جدید مانند رادیو، تلویزیون و فضای مجازی است؛ بنابراین باید مهندسی اطلاعات از دست دشمن گرفته شود. امروز نظام سلطه بر روی مهندسی اطلاعات و ابزارهای جدید تسلط دارد؛ چراکه می‌داند به وسیله آنها می‌توان بر فرهنگ یک کشور نفوذ و سرانجام بر آن تسلط پیدا کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۳/۱۴).

۸. تبیین‌گری (آموزش) و سبک زندگی اسلامی

نهادینه کردن هر نوع رفتاری در جامعه، قبل از هر چیزی نیازمند آموزش و تبیین و تبلیغ

است. بدیهی است آگاهی انسان به محاسن یا معایب یک چیز، اراده او را به انجام یا ترک آن بیشتر می‌کند. در واقع باید آگاهی از محاسن یا معایب یک رفتار را جزو علل تحقق آن رفتار به شمار آورد. سبک زندگی اسلامی نیز نوعی رفتار است و تردیدی نیست که آموزش، تبیین و تبلیغ آن، گرایش عموم مردم را به انجام آن بیشتر می‌کند. رهبر معظم انقلاب با عنایت به همین مطلب تلاش کرده‌اند سبک زندگی اسلامی را به شیوه‌های ذیل برای مردم تبیین و تشریح کنند:

۱. تبیین پیامدهای مخرب سبک زندگی غربی، مانند:

الف) مشکلات لاعلاج در حوزه خانواده؛ بنابراین در قانون‌گذاری برای حل مشکلات خانواده‌های ایرانی، نباید به نگاه غربی‌ها به زن، فرزند، پدر و مادر توجه کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۳/۳۰).

ب) تبدیل نخبگان جامعه به بزه‌های رami در مقابل سیاست‌های امریکا (خامنه‌ای، ۱ اردیبهشت ۱۳۹۵).

۲. ضرورت گفتمان‌سازی سبک زندگی اسلامی - ایرانی که نتیجه تبیین درست آن در محیط‌های دانشجویی و محیط بیرون دانشجویی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۴/۱۲). بررسی ابعاد و زوایای این امر می‌تواند خون تازه‌ای در رگ‌های پیکره محیط‌های دانشجویی و دانشگاهی جاری سازد و دانشگاه را زنده و بانشاط نگه‌دارد؛ زیرا طرح بحث زندگی اسلامی در محیط‌های دانشجویی، ناظر به واقعیت‌ها است و همه‌اش ناظر به مسائل اجتماعی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۵/۰۶). علاوه بر این از افراد و گروه‌ها نیز خواسته‌اند به این امر همت بگمارند. یکی از این گروه‌ها، شاعران‌اند که وظیفه دارند ویژگی‌های سبک زندگی اسلامی و مفاهیم و مبانی اخلاقی، سیاسی و فرهنگی را در قالب‌های متعدد از جمله شعر بیان کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۱۲/۰۵).

۹. تشکیل جامعه اسلامی و سبک زندگی اسلامی

علل و عوامل که در تحقق سبک زندگی اسلامی نقش دارند، یکسان نیستند. بعضی از این عوامل صرفاً سبب می‌شوند بعضی از افراد به این نوع از سبک زندگی تمایل پیدا

کنند. این عوامل اگرچه برای میل بعضی از افراد جامعه به سمت سبک زندگی اسلامی، مفیدند، در تراز عواملی که عموم مردم را به سمت سبک زندگی اسلامی رهنمون می‌شوند، قرار نمی‌گیرند و در رأس این عوامل نیز تشکیل جامعه اسلامی است (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۲/۰۶).

۱۰. پیشرفت اسلامی و سبک زندگی اسلامی

قبل از بررسی رابطه پیشرفت اسلامی با مسئله سبک زندگی در اندیشه مقام معظم رهبری، لازم است مقصود ایشان از «پیشرفت» و «پیشرفت اسلامی» مشخص شود. به اعتقاد ایشان «پیشرفت» یک شروع است که می‌تواند اهداف نظام اسلامی را تا حدود زیادی در خود جمع کند؛ «پیشرفت» تداعی‌کننده حرکت است، راه است؛ بنابر این هرگز متوقف نخواهد شد. علتش این است که استعدادهای بشری نقطه توقف ندارد. از طرف دیگر، پیشرفت در مفهوم اسلامی، با پیشرفت یک‌بُعدی یا دو‌بُعدی در فرهنگ غربی تفاوت دارد؛ پیشرفت مورد نظر اسلام دارای ابعاد متعددی است که یکی از آنها سبک زندگی است. سبک زندگی با رستگاری، فلاح و نجات نیز ارتباط دارد؛ حتی اگر کسی به معنویت و رستگاری معنوی نیز اعتقادی نداشته باشد، باز برای زندگی راحت، زندگی برخوردار از امنیت روانی و اخلاقی هم باید به سبک زندگی اهمیت دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲).

از منظر ایشان پیشرفت در صنعت، اختراعات و اکتشافات، به معنای پیشرفت اسلامی نیست. سبک زندگی اسلامی منوط به جامعه‌ای است که از جهت خردورزی، اخلاق و حقوق مورد تأیید اسلام پیشرفت داشته باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲)؛ بنابراین پیشرفت اسلامی از نظر رهبر فرزانه انقلاب، مفهومی کلی دارای ابعاد مادی و معنوی است که یکی از ابعاد آن، مسئله سبک زندگی اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲).

۱۱. تمدن اسلامی - ایرانی و سبک زندگی اسلامی

تبیین رابطه سبک زندگی اسلامی با تمدن اسلامی - ایرانی، مبتنی به تبیین قلمرو سبک زندگی است و این قلمرو در اندیشه مقام معظم رهبری، بسیار گسترده است؛ به همین

جهت ایشان معتقدند سبک زندگی اسلامی، بخش حقیقی و اصلی تمدن اسلامی - ایرانی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲).

۱۲. دفاع و سبک زندگی اسلامی

سبک زندگی اسلامی بیانگر اجرای عملی بایدها و نبایدهای دین اسلام است؛ بنابراین تردیدی نیست که دشمن همواره به آن هجوم می‌برد. اسلام نیز در مقابل هجوم به دین و کشور اسلامی مسئله دفاع را دارد؛ البته دفاع از سبک زندگی، طبعاً متفاوت با دفاع سخت‌افزاری از کشور اسلامی است. به اعتقاد رهبر معظم انقلاب برای دفاع از سبک زندگی، باید اهداف دشمن از هجوم به سبک زندگی اسلامی شناخته شود. امروز در اروپا و امریکا مراکز و دستگاه‌هایی با هدف مشخص و اعلام‌شده برای تغییر سبک زندگی در کشورهای غیر غربی به‌ویژه ایران اسلامی وجود دارند. هدف آنها ایجاد عزم، اراده و حرکتی مطابق با میل دستگاه‌های غربی است؛ به همین جهت در مقابل این هجوم، دفاع کردن و دور خود حصار کشیدن کافی نیست، بلکه می‌توان با تبیین سبک زندگی اسلامی و بیان مفاهیم و مبانی اخلاقی، سیاسی و فرهنگی به وظیفه خود عمل کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۱۲/۰۵).

۱۳. عدالت اجتماعی و سبک زندگی اسلامی

یکی از راه‌های شناخت جامعه از جهت نوع سبک زندگی، شناخت سمت و سوی حرکت عمومی جامعه است. به باور رهبر معظم انقلاب اگر جامعه در حال حرکت به سمت عدالت اجتماعی، استقلال واقعی و شکل‌دهی تمدن اسلامی است، دلیل بر این است که سبک زندگی آن جامعه، سبک زندگی اسلامی است؛ اما اگر حرکت به سمت وابستگی به امریکا و تأثیرپذیری از یافته‌ها و یافته‌های غربی است، دلیل بر این است که سبک زندگی آن اسلامی نیست (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۵/۳۱).

۱۴. تضاد وابستگی به غرب با سبک زندگی اسلامی

همان گونه که پیش تر اشاره شد رابطه سبک زندگی اسلامی با استقلال، اعم از استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، رابطه لازم و ملزوم است؛ معنای این سخن این است که وابستگی به بیگانه اعم از وابستگی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در تضاد با سبک زندگی اسلامی است. رهبر معظم انقلاب این واقعیت را چنین بیان می‌کند: «اگر حرکت به سمت وابستگی به امریکا و تأثیرپذیری از یافته‌ها و یافته‌های غربی است، دلیل بر این است که سبک زندگی آن اسلامی نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۵/۳۱).

۱۵. رابطه الگوپذیری با سبک زندگی اسلامی

یکی از ویژگی‌های بارز نفس انسانی مسئله تأثیرپذیری است؛ اساساً تأثیرپذیری، نشانه تجرد نفس ناطقه انسانی است؛ اما این ویژگی، دو سویه دارد؛ یعنی هم فرصتی برای تعالی و هم تهدیدی برای سقوط انسان است. ارتباط این ویژگی با سبک زندگی اسلامی با توجه به مؤلفه اصلی سبک زندگی که همان الگوی رفتاری است نیز از همین قبیل است. اگر الگوهای انسان، مورد تأیید عقل و شرع باشد، تردیدی نیست که تأثیرپذیری از آنها فرصت و در حقیقت سبب تحقق سبک زندگی اسلامی است و «اگر حرکت عمومی جامعه به سمت تأثیرپذیری از یافته‌ها و یافته‌های غربی است تهدید و در واقع دلیل بر این است که سبک زندگی آن اسلامی نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۵/۳۱).

از منظر رهبر معظم انقلاب الگوهایی که تبعیت از آنها سبب تحقق سبک زندگی اسلامی می‌شوند، عبارت‌اند از:

۱-۱۵. قرآن

قرآن از منظر رهبر معظم انقلاب در رأس الگوهایی است که سبک زندگی باید با آن تطبیق داده شود و تأثیرپذیری در سبک زندگی از فرهنگ غربی، خلاف قرآن است؛ زیرا قرآن به ما می‌آموزد: «و ان تطع اکثر من فی الأرض یضلّوک عن سبیل الله ان یتبعون الا الظنّ و ان هم الا یخرون». آنچه که انسان جا دارد آن را فرا بگیرد و اگر

لازم بود، از آن تقلید کند، عبارت است از طریق هدایت: «صراط الذین انعمت علیهم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۴/۱۹). ملاک اسلامیت یک سبک زندگی نیز انطباق آن با آموزه‌های قرآنی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۰۱/۲۱)؛ زیرا قرآن راه زندگی درست و سبک زندگی سعادت‌آمیز را به روی ما باز می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۳/۱۸).

۱۵-۲. اهل بیت علیهم‌السلام

به اعتقاد رهبر فرزانه انقلاب، اهل بیت علیهم‌السلام در کنار قرآن، برترین الگو در مسئله سبک زندگی اسلامی هستند. ایشان با استناد به فراز «اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَحِيَّائِ مَحِيَّا مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ مَمَاتِي مَمَاتٍ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ» مقصود از «محیا» را همان سبک زندگی اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند؛ بنابراین وقتی از خدا طلب می‌کنیم زندگی ما را شبیه زندگی آن ذوات مقدس قرار دهد، معنایش این است که سبک زندگی ما را شبیه سبک زندگی آنان قرار دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۲۶).

۱۵-۳. شهدا

یکی از الگوهایی که به اعتقاد رهبر معظم انقلاب نقش بسیار زیادی در تحقق سبک زندگی اسلامی دارد، شهدا هستند؛ به همین جهت ایشان پیاپی تأکید می‌کنند باید زندگی‌نامه شهیدان، خصوصیات زندگی، سبک زندگی و چگونگی مشی زندگی آنان تبیین شود. به باور ایشان اگرچه هیجان جنگ و رفتن در میدان جنگ و کسانی که جانشان را کف دست می‌گیرند و به جنگ می‌روند، چیز باارزشی است، لیکن روحیات، خصوصیات زندگی، سابقه و پشتوانه فکری و اعتقادی شخص هم مسئله دیگری است که خیلی مهم است. درحقیقت مشی زندگی شهدا در داخل خانواده و محیط عادی به عنوان پشتوانه فکری و اعتقادی هیجان و فداکاری در میدان جنگ و در نتیجه شهادت آنها است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۷/۰۵). شهدا یکی از بهترین الگوی سبک زندگی اسلامی هستند؛ مثلاً نحوه ازدواج شهدا و نحوه انتخاب همسر، نحوه مراسم عروسی و رفتار شهدا با خانواده می‌تواند الگوی مناسبی برای ترویج سبک زندگی

اسلامی باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۷/۰۵).

ایشان به زندگی شهدا به عنوان الگوی سبک زندگی اسلامی بسنده نکرده، بلکه افراد مشخص و گروه‌های خاصی از شهدا را نیز معرفی کرده‌اند. یکی از این شهدا در نظر ایشان، مرحوم شهید مطهری است که هم در زبان، هم در عمل، هم در سبک زندگی و شیوه سلوک با زمان و اهل زمان، به معنای واقعی کلمه یک آموزگار و یک معلم بود. کتاب‌های ایشان ذهن را هدایت کرده و پرورش می‌دهد و از معارف صحیح و متین اسلامی پُر بار می‌کند؛ بنابراین می‌بایست در زمینه مسائل آموزش و پرورش و زمینه‌های دیگر در حد امکان از کتاب‌های این شهید استفاده شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۰۲/۱۷). نمونه دیگری که ایشان به عنوان الگوی سبک زندگی از آن نام می‌برند، شهدای ورزشکار هستند که می‌تواند الگوی سبک زندگی برای بخش مهمی از جوانان باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۱/۱۳).

۱۶. اخلاق و سبک زندگی اسلامی

بخشی از بیانات مقام معظم رهبری درباره ارتباط اخلاق با سبک زندگی اسلامی است. این بیانات را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

۱۶-۱. فضایل اخلاقی و سبک زندگی اسلامی

در هندسه معرفتی رهبر معظم انقلاب فضایل اخلاقی تأثیرگذاری فوق‌العاده‌ای در تحقق عینی سبک زندگی اسلامی دارند. این ارتباطات به شرح زیر است:

۱. رحم: رحم به دیگران عین سبک زندگی اسلامی است؛ یعنی «ارحم تُرحم»؛ رحم کن تا از طرف خدای متعال مورد ترحم قرار بگیری و این باید به جوانان ما آموزش داده شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۳/۲۰).

۲. تعصب ممدوح: تعصب یا عصبیت اگر درباره چیزهایی باشد که حفظ و حمایتش لازم و به حق باشد، همان غیرت است که مورد ستایش است و در زمره فضایل قوه غضبیه قرار می‌گیرد؛ اما اگر در مورد چیزی است که حمایتش لازم نیست یا به حق

نباشد، همان عصبیت مذموم است که از رذایل قوه غضبیه است (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۰۲). این ویژگی اخلاقی ظهورات متنوعی دارد که یکی از آنها تعصب به اقتصاد ملی است که به اعتقاد رهبر معظم انقلاب به عنوان الگوی سبک زندگی اسلامی - ایرانی است و نتیجه آن، حمایت از کالای ایرانی و نتیجه عدم تعصب به اقتصاد ملی نیز مصرف جنس خارجی است که یکی از عیوب مهم و مانع تحقق سبک زندگی اسلامی - ایرانی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۱/۰۱).

۳. قوت نفس: مقام معظم رهبری یکی از عوامل موفقیت دشمنان در ترویج سبک زندگی غربی در کشورهای اسلامی را ضعف و خیانت سران وابسته نظام‌های اسلامی، از جمله در کشور ایران در طول سال‌های پیش از انقلاب می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۲۶). مقصود از ضعف سران وابسته نظام‌های اسلامی، همان ضعف نفس یا کوچکی نفس است که در منابع اخلاقی از نتایج رذیله جنب است. بدیهی است وقتی ضعف نفس حاکمان از عوامل ترویج سبک زندگی غربی است، ضد آن یعنی قوت نفس سران و حاکمان اسلامی هم از عوامل مهم در تحقق سبک زندگی اسلامی است.

۴. امانتداری: به اعتقاد رهبر معظم انقلاب یکی از علل رواج سبک زندگی غربی در جوامع اسلامی، خیانت سران وابسته نظام‌های اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۲۶). با توجه به اینکه خیانت از نظر اخلاقی، ضد امانتداری است پس می‌توان نتیجه گرفت امانتداری حاکمان و رؤسای اسلامی در اندیشه رهبر فرزانه انقلاب یکی از عوامل تحقق سبک زندگی اسلامی است.

۵. استقامت: سبک زندگی اسلامی - ایرانی از دیدگاه رهبر معظم انقلاب امری زمانی و متوقف بر امور متعدد است؛ به همین جهت نیازمند استقامت و تداوم کاری در این زمینه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۴/۱۲).

۶. صداقت: سبک زندگی اسلامی تنها با درس یا هدایت اندیشه‌ای قابل انتقال نیست، بلکه تحقق آن در جامعه، نیازمند عوامل مختلفی از جمله رفتار صادقانه اخلاقی یا هدایت عملی است. از منظر رهبر معظم انقلاب نقش چند گروه در این مسئله بسیار مهم است. یکی از آنان معلمان‌اند که رفتار صادقانه و اخلاقی‌شان در پرورش انسان‌ها،

نقش درجه اول، عمیق و ماندگار ایفا می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۲/۲۵). گروه دیگر طلاب هستند که موظف‌اند هدایت عملی مردم (رفتار صادقانه اخلاقی) را مکمل هدایت اندیشه‌ای قرار دهند و با بهترین روش‌ها، مردم را به عبادات و ظواهر و مصادیق دینی از جمله سبک زندگی صحیح هدایت کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۲/۲۵).

۷. شجاعت: این ویژگی اخلاقی نیز تجلیات گوناگونی دارد که یکی از آنها مسئله انقلابی‌گری است. انقلابی‌گری به باور رهبر فرزانه انقلاب یعنی «انتخاب سبک زندگی ایرانی اسلامی» و «پرهیز جدی از تقلید از غرب و بیگانگان» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۳/۱۴).

۸. ادب‌محوری: رعایت ادب در گفتارها و گفتگوها و حفظ احترام مقابل از جمله الگوهای سبک زندگی اسلامی ایرانی از منظر رهبر معظم انقلاب است. ایشان برای اثبات اسلامیت آن به فراز «و لکن اکثرهم لایعلمون» (انعام، ۳۷) استناد می‌کنند و می‌فرمایند: در قرآن کریم در بسیاری از موارد وقتی صحبت از فاسقین، کافرین و بدهای اشرار عالم است، می‌فرماید: «و لکن اکثرهم لایعلمون». نمی‌گویند همه آنها. ملاحظه می‌کنید. بالأخره یک اقلی هستند بین همین‌ها که اینها تعقل دارند. قرآن کریم ملاحظه‌حق آنها را می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۴). به اعتقاد ایشان، رعایت ادب علاوه بر اسلامی بودن، ایرانی نیز است؛ دلیل این هم تاریخ ملت ایران است. ایرانیان از قدیم معروف بودند به ملاحظه ادب در گفتار و مخاطبات و حفظ احترام متقابل (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۴).

۱۶-۲. ردایل اخلاقی و سبک زندگی

همچنان که فضایل اخلاقی موجب تحقق سبک زندگی اسلامی می‌شوند، وجود ردایل اخلاقی نیز از منظر رهبر معظم انقلاب مانع تحقق آن‌اند. در این قسمت به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

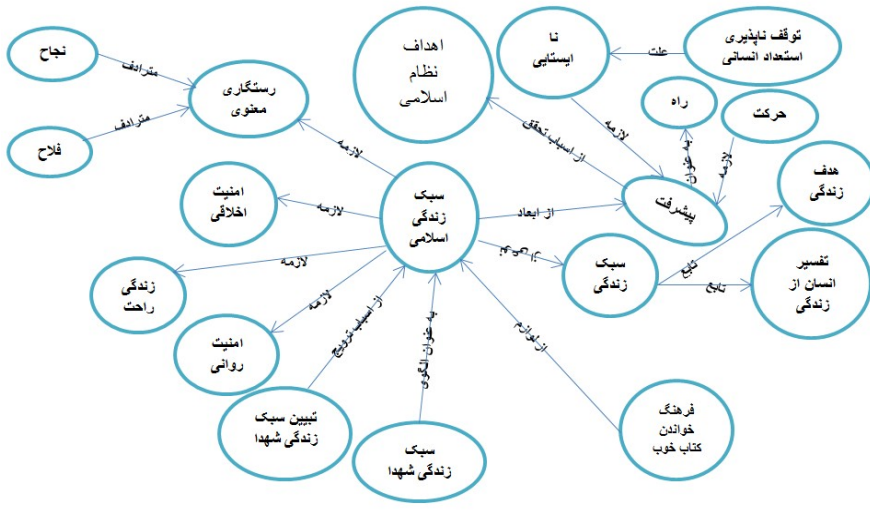
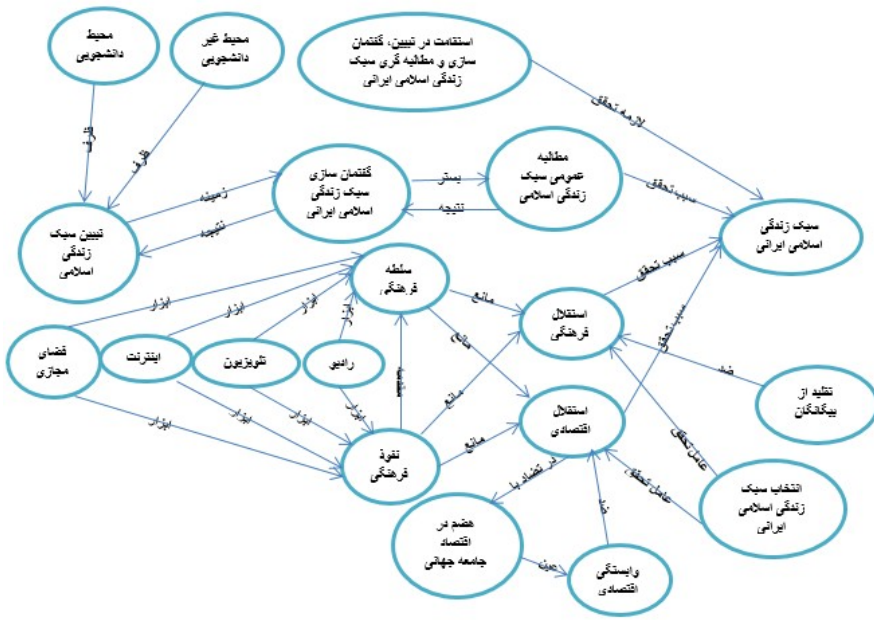
۱. مصرف‌گرایی: مصرف‌گرایی به معنای زیاده‌روی در خواستن، زیاده‌روی در خوردن، زیاده‌روی در خرج کردن و مصرف کردن است که یکی از عیوب اساسی سبک زندگی اسلامی (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۱/۰۱) و یکی از پیامدهای رواج سبک زندگی غربی و در نتیجه دوری از سبک زندگی اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۲۶).

۲. اشرافی‌گری: اشرافی‌گری، نوعی تکبر مالی است و سبب می‌شود فردی به وسیله تجملات زندگی‌اش مانند خانه، لباس، ماشین، فقرا را تحقیر کند و بر آنان تکبر بورزد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۴۴). این خصلت به باور مقام معظم رهبری، یکی از عیوب اساسی سبک زندگی اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۱/۰۱). ایشان بالای «اشرافی‌گری» را بالای بزرگ کشور می‌دانند و معتقدند اگر خلق و خوی اشرافی جزو سبک زندگی ما شد، تبعات منفی آن از جمله ریزش‌ها پایانی نخواهد داشت و کار خیلی مشکل می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۰۳/۳۰).

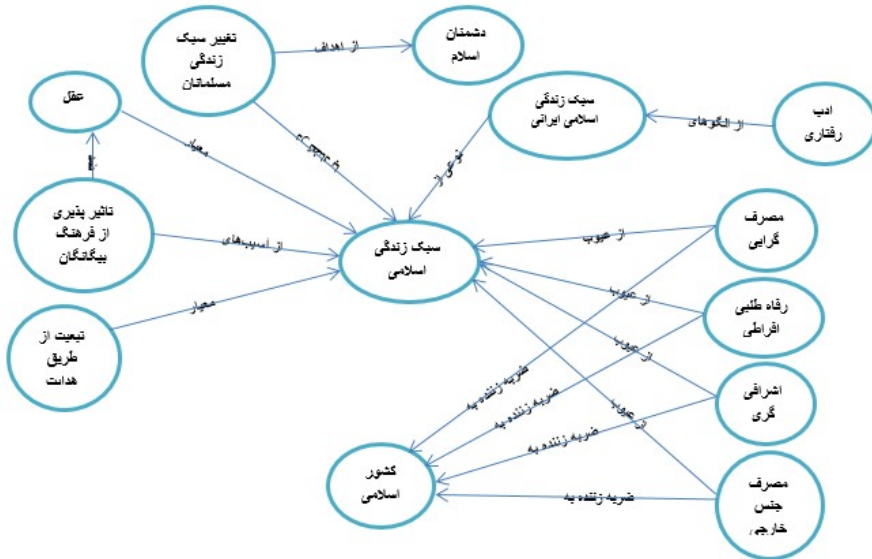
۳. تقلیدمحوری: تقلید به دو دسته تقلید ممدوح و تقلید مذموم تقسیم می‌شود. تقلید ممدوح تقلیدی است که عقل و منطق، آن را تأیید می‌کنند، مانند تقلید جاهل از عالم و تقلید عوام از عالمان وارسته، شجاع و متعهد. چنین تقلیدی ناشی از فضیلت حکمت اخلاقی است، برخلاف تقلید مذموم که هم منشأ جهل مرکب (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۲) و هم مانع معرفت حقایق است (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۱۶۱-۱۶۲)؛ به همین جهت عالمان اخلاق آن را از انواع رذایل قوه عاقله برشمرده‌اند (نراقی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۲) به اعتقاد رهبر معظم انقلاب از جمله عیوب سبک زندگی جوامع اسلامی در طول زمان، متأثر کردن سبک زندگی از فرهنگ بیگانگان بوده است و این نوع تأثیرپذیری خلاف دستورهای قرآن کریم است. ایشان با استناد به آیه ۱۱۶ سوره انعام و آیه ۲ سوره حمد می‌فرماید: آنچه که انسان جا دارد آن را فرا بگیرد و اگر لازم بود، از آن تقلید کند، طریق هدایت است. این است که باید از آن تبعیت و پیروی کرد و معیار تأثیرپذیری نیز عقل است. پیروی از آنچه که عقل سلیم به آن حکم کند و قضاوت عقل پشت سر آن باشد، هم یک امر قرآنی، هم امر دینی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۴/۱۹).

۱۷. نقشه هندسی سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری

نمونه ۱



نمونه ۲



نتیجه‌گیری

در این مقاله، مسئله سبک زندگی اسلامی از منظر رهبر معظم انقلاب با نگاهی هستی‌شناسانه بررسی و تلاش شده است نقشه هندسی سبک زندگی اسلامی از دیدگاه ایشان برای عموم افراد جامعه ترسیم شود. در این نقشه، مفاهیم متعددی در ارتباط با سبک زندگی اسلامی است و این ارتباط نیز از منظر رهبر معظم انقلاب، ارتباطاتی هستی‌شناسانه است؛ یعنی تحقق سبک زندگی اسلامی، بدون توجه به آنها میسر نیست. این امور عبارت‌اند از: توجه ملت‌های مسلمان خصوصاً ملت مسلمان ایران به هویت اسلامی و ایرانی خود، حرکت نخبگان و حاکمان اسلامی بر محور عقل، استقلال فرهنگی، تبیین واقعیات توسط نخبگان، تشکیل جامعه اسلامی، توجه جدی به مسئله پیشرفت اسلامی، حرکت در جهت تمدن اسلامی، دفاع و مقابله با فرهنگ غربی و سبک زندگی غربی و تمدن غربی توسط حاکمان و جامعه نخبگانی، توجه و تلاش

حاکمان به مسئله عدالت اجتماعی، الگوپذیری از قرآن و اهل بیت و شهدا، نهادینه کردن بعضی از فضایل اخلاقی نظیر رحم، تعصب به اقتصاد ملی، قوت نفس، امانتداری، استقامت، صداقت و نیز اجتناب از بعضی از رذایل اخلاقی نظیر اسراف، اشرافی‌گری، تقلیدمحوری و... که در این مقاله، ارتباطات دقیق و شفاف این امور با سبک زندگی اسلامی به تصویر کشیده شده است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). الشفا- المنطق. قم: نشر دفتر آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱/۰۷/۲۳). دیدار جوانان خراسان شمالی با رهبر انقلاب. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=21240>
۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۰۴/۱۹). محفل انس با قرآن کریم در حضور رهبر معظم انقلاب اسلامی. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23070>
۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۰۳/۱۸). بیانات رهبر انقلاب در دیدار شرکت کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن کریم. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22828>
۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۰۵/۰۶). بیانات رهبر انقلاب در دیدار دانشجویان. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23346>
۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۰۲/۱۷). بیانات رهبر انقلاب در دیدار معلمان و فرهنگیان سراسر کشور. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26342>
۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۰۶/۱۲). بیانات رهبر انقلاب در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30653>
۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۰۶/۲۵). بیانات رهبر انقلاب در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. برگرفته از: پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30791>

۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۱۰/۱۴). بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=31847>

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴/۱۱/۱۳). بیانات رهبر انقلاب در دیدار دست‌اندرکاران برگزاری کنگره‌ی شهدای ورزش کشور. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر

آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32157>

۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۲/۰۱). بیانات رهبر انقلاب در دیدار هزاران نفر از اعضای اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانش آموزان سراسر کشور. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و

نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32860>

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۲/۰۶). بیانات رهبر انقلاب در دیدار اعضای شورای عالی مرکز الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر

آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32895>

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۲/۲۵). بیانات رهبر انقلاب در دیدار مدیران، مدرسان و طلاب حوزه‌های علمیه تهران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار

آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=33076>

۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۶/۰۳). بیانات رهبر انقلاب در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34162>

۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۷/۰۵). بیانات در دیدار اعضای ستادهای برگزاری کنگره شهدای استان‌های کهگیلویه و بویراحمد و خراسان شمالی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی

دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34514>

۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۴/۱۲). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33694>

۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۳/۱۴). بیانات رهبر انقلاب در تبیین پنج شاخص اصلی انقلابی‌گری در مرقده مطهر امام خمینی علیه السلام. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33258>
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۰۵/۳۱). بیانات رهبر انقلاب در دیدار ائمه جماعات مساجد استان تهران. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34109>
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵/۱۲/۰۵). بیانات رهبر انقلاب در دیدار جمعی از شاعران مذهبی سرا. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=35774>
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۰۱/۲۱). بیانات رهبر انقلاب در دیدار نوروژی جمعی از مسئولان نظام. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=36176>
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶/۰۲/۱۷). بیانات رهبر انقلاب در دیدار هزاران نفر از معلمان سراسر کشور. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=36415>
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۱/۰۱). بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39272>
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۳/۲۰). بیانات رهبر انقلاب در دیدار اساتید و اعضای هیئت‌های علمی دانشگاهها. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39877>
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷/۰۳/۳۰). بیانات رهبر انقلاب در دیدار رئیس، نمایندگان و جمعی از کارکنان مجلس شورای اسلامی. بر گرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39982>

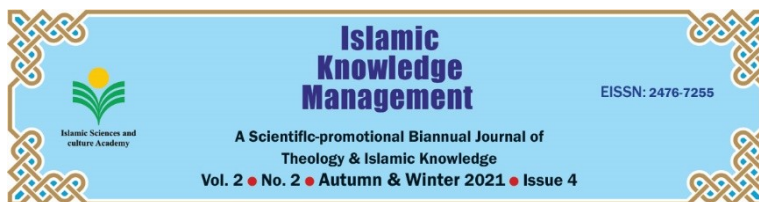
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸/۱۱/۲۶). بیانات رهبر انقلاب در دیدار هزاران نفر از مداحان و ذاکران اهل بیت علیهم‌السلام. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44919>
۲۶. حسن‌زاده، حسین. (۱۳۹۷). ضرورت ایجاد آنتولوژی فقه برای مدیریت اطلاعات فقهی در فضای دیجیتال. فصلنامه علمی- پژوهشی فقه، ۲۵ (۹۶). صص ۲۸-۵۶.
۲۷. فاضلی، محمد. (۱۳۸۲). مصرف و سبک زندگی (چاپ اول). قم: نشر صبح صادق.
۲۸. فعالی، محمدتقی. (۱۳۹۶). مبانی سبک زندگی اسلامی (چاپ اول). تهران: نشر مؤسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: مؤسسه انتشارات جامعه مدرسین.
۳۰. نراقی، مهدی بن ابی‌ذر. (۱۴۰۸ق). جامع السعادات. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

References

1. Ayatollah Khamenei. (1391/07/23 AP). North Khorasan youth meet with the the Supreme Leader. Retrieved from <https://www.leader.ir/fa/content/21240>. [In Persian]
2. Ayatollah Khamenei. (1392/03/18 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the participants in the International Holy Quran Competition. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22828>. [In Persian]
3. Ayatollah Khamenei. (1392/04/19 AP). The Leader in the Affinity with the Quran meeting. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23070> [In Persian]
4. Ayatollah Khamenei. (1392/05/06 AP). Supreme Leader Speech in the meeting with students. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23346>. [In Persian]
5. Ayatollah Khamenei. (1393/02/17 AP). Supreme Leader Speech in the meeting with Teachers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=26342>. [In Persian]
6. Ayatollah Khamenei. (1394/06/12 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the Chairman and members Assembly of Experts. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30653>. [In Persian]
7. Ayatollah Khamenei. (1394/06/25 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of commanders of Islamic Revolutionary Guard Corps. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30791>. [In Persian]
8. Ayatollah Khamenei. (1394/10/14 AP). Statements in the meeting of Friday Imams. Retrieved from <https://www.leader.ir/fa/content/31847>. [In Persian]
9. Ayatollah Khamenei. (1394/11/13 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the organizers of the Congress of Sports Martyrs of the Iran. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32157>. [In Persian]
10. Ayatollah Khamenei. (1395/02/01 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the thousands of members of the Union of Islamic Students' Associations. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32860>. [In Persian]

11. Ayatollah Khamenei. (1395/02/06 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the members of the Supreme Council of Islamic-Iranian Paradigm of Progress Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=32895>. [In Persian]
12. Ayatollah Khamenei. (1395/02/25 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of managers, teachers and students of seminaries in Tehran. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=33076>. [In Persian]
13. Ayatollah Khamenei. (1395/03/14 AP). Supreme Leader Speech in explaining the five main indicators of revolutionaryism in the holy shrine of Imam Khomeini (Ra). Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=33258>. [In Persian]
14. Ayatollah Khamenei. (1395/04/12 AP). Statements in the meeting of a group of students. Retrieved from <https://www.leader.ir/fa/content/33694>. [In Persian]
15. Ayatollah Khamenei. (1395/05/31 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the imams of the mosques of Tehran. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34109>. [In Persian]
16. Ayatollah Khamenei. (1395/06/03 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the President and members of the Cabinet. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34162>. [In Persian]
17. Ayatollah Khamenei. (1395/07/05 AP). Statements in the meeting of the members of the headquarters of the Congress of Martyrs of Kohgiluyeh & Boyer-Ahmad and North Khorasan. Retrieved from <https://www.leader.ir/fa/content/34514>. [In Persian]
18. Ayatollah Khamenei. (1395/12/05 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the religious poets. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=35774>. [In Persian]
19. Ayatollah Khamenei. (1396/01/21 AP). Supreme Leader Speech in the Nowruz meeting of a group of regime officials. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=36176>. [In Persian]

20. Ayatollah Khamenei. (1396/02/17 AP). Supreme Leader Speech in the meeting with Teachers. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=36415>. [In Persian]
21. Ayatollah Khamenei. (1397/01/01 AP). Statements in the community of pilgrims and neighbors of Razavi holy shrine. Retrieved from <https://www.leader.ir/fa/content/39272>. [In Persian]
22. Ayatollah Khamenei. (1397/03/20 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of professors and faculty members of universities. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39877>. [In Persian]
23. Ayatollah Khamenei. (1397/03/30 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of the chairman, members and employees of Parliament of Iran. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=39982>. [In Persian]
24. Ayatollah Khamenei. (1398/11/26 AP). Supreme Leader Speech in the meeting of Ahl al-Bayt (PBUTH) eulogists. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44919>. [In Persian]
25. Fa'ali, M. T. (1396 AP). *Fundamentals of Islamic Lifestyle* (First Edition). Tehran: Al-Yasin Cultural and Artistic Institute for Religion and Spirituality.
26. Fayz Kashani. (1417 AP). *Al-Mahajjat al-bayda fi tahdhib al-ihya*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
27. Fazeli, M. (1382 AP). *Consumption and lifestyle*. Qom: Sobh-e Sadiq.
28. Hassanzadeh, H. (1397 AP). The Need for Ontology of Fiqh to Manage Jurisprudential Information in Digital World. *Fiqh*, 25(96), pp. 28-56.
29. Ibn Sina. (1405 AH). *al-Shifa al-Mantiq*. Qom: Ayatullah Mar'ashi Najafi Library (Ra). [In Arabic]
30. Naraqi, M. M. M. (1408 AH). *Jami' Al-sa'adat*. Beirut: al-A'alami.



An Analysis of the Conceptual Metaphor of the Qur'anic Verses Related to the Resurrection Day

Mortaza Abdi Chari¹

Fatemeh Hedayati Azizi²

Received: 03/03/2021

Accepted: 24/04/2021

Abstract

The theory of metaphor, a concept introduced in the last decades of the twentieth century by two linguists, George Lycoff and Mark Johnson, challenged traditional theories. According to this theory, conceptual metaphor is rooted in the human mind and flows subconsciously in human daily life. Lycoff and Johnson have divided conceptual metaphor into three types: structural, ontological, and directional. In the present study, we have studied the verses related to the Resurrection with an analytical-theoretical method, in which a conceptual metaphor has been used in order to better understand and better comprehend what is unknown to us from that world, such as events, miqats and 170 letters. The results of the research indicate that the Holy Quran, due to the unfamiliarity and intangibility of the world after death, has used the form and tools of language as a metaphor to better understand this event; But the important point in this research is that among the verses of the Qur'an in which conceptual metaphor is used in different types, most of these metaphors are related to the Great Resurrection, which God has expressed through the conceptual metaphor of the Resurrection and its circumstances. Its ontological type includes the most words and the structural and directional type is in the next order. This shows that transcendental and futuristic topics are more plausible to the audience in the form of metaphors.

Keywords

Quran, Conceptual Metaphor, Ontological Metaphor, Structural Metaphor, Resurrection Verses

1. Ph.D., Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (Corresponding Author).
m.abdichari@isca.ac.ir

2. Instructor and Deputy of Women seminaries of Mazandaran. Mazandaran, Iran. fadak1835@yahoo.com

* Abdi Chari, M. & Hedayati Azizi, F. (2020). An Analysis of the Conceptual Metaphor of the Qur'anic Verses Related to the Resurrection Day. *Journal of Theology & Islamic Knowledge*, 2(4). pp. 65-97. Doi: 10.22081/jikm.2021.60370.1052

تحلیل و بررسی استعاره مفهومی آیات مربوط به قیامت

مرتضی عبدی چاری^۱ فاطمه هدایتی عزیزی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

چکیده

نظریه استعاره مفهومی که در دهه‌های پایانی قرن بیستم که دو زبان‌شناس به نام‌های جورج لیکاف و مارک جانسون آن را ارائه کردند، موجب ایجاد چالشی در بین نظریه‌های سنتی گردید. مطابق با این نظریه، استعاره مفهومی ریشه در ذهن انسان دارد و به صورت ناخودآگاه در زندگی روزمره انسان جریان دارد. لیکاف و جانسون استعاره مفهومی را به سه نوع ساختاری، هستی‌شناختی و جهتی تقسیم کرده‌اند. در پژوهش حاضر با روش تحلیلی - نظری به بررسی آیات مربوط به قیامت پرداخته‌ایم که در آنها از استعاره مفهومی به جهت فهم بهتر و درک بیشتر آنچه برای ما از آن جهان ناشناخته است، از قبیل واقعه، میقات و نام‌های ۱۷۰ گانه پرداخته شده است. دستاورد تحقیق حاکی است قرآن کریم با توجه به نامانوس و غیرمحسوس بودن جهان پس از مرگ، از قالب و ابزار زبان به صورت استعاره‌ای جهت فهم بیشتر این واقعه استفاده کرده است؛ اما نکته حائز اهمیت در این پژوهش این است که در میان آیات قرآن که در آنها استعاره مفهومی در انواع مختلف به کار رفته است، غالب این استعارات مربوط به قیامت کبری است که خداوند از طریق استعاره مفهومی قیامت و احوال آن را بیان کرده است و نوع هستی‌شناسی آن بیشترین کلمات را شامل شده و نوع ساختاری و جهتی در مرتبه بعدی قرار دارد. این مسئله نشان می‌دهد مباحث ماورایی و آینده‌پژوهی در قالب استعاره‌ای برای مخاطب باورپذیرترند.

کلیدواژه‌ها

قرآن، استعاره مفهومی، استعاره هستی‌شناختی، استعاره ساختاری، آیات قیامت.

۱. دکترای تخصصی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). m.abdichari@isca.ac.ir

۲. مربی و معاون آموزش حوزه علمیه خواهران استان مازندران، ایران. fadak1835@yahoo.com

■ عبدی چاری، مرتضی؛ هدایتی عزیزی، فاطمه. (۱۳۹۹). تحلیل و بررسی استعاره مفهومی آیات مربوط به قیامت. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۲(۴)، صص ۶۵-۹۷.

Doi: 10.22081/jikm.2021.60370.1052

مقدمه

قرآن موهبتی از طرف خدا برای هدایت انسان‌ها است و هر شخصی به فراخور درک خود از این دریای بیکران بهره‌مند می‌شود. دانشمندان برای درک و بهره بیشتر، از علوم مختلف بهره‌جسته تا آیات قرآن را برای تشنگان علوم قرآنی قابل فهم‌تر نمایند؛ از این‌رو علوم قرآنی دارای شاخه‌های مختلفی است؛ از جمله این شاخه‌ها، دانش «استعاره مفهومی» است. استعاره مفهومی، امری ذهنی و مفهومی است که با عبارت استعاری تفاوت دارد؛ زیرا عبارت استعاری زبانی است و ضمن اینکه استعاره مفهومی می‌تواند با جملاتی بیان شود که اساساً شباهت لفظی چندانی با عبارت استعاری زبانی ندارند.

آشنایی هرچه بیشتر با این موضوع می‌تواند به فهم قرآن کمک کند. شناخت استعاره مفهومی به مترجمان و مفسران قرآن جهت ترجمه و تفسیر بهتر کمک می‌کند. استعاره نه تنها به مفهوم انتزاعی شکل بیشتری می‌دهد، بلکه کلام همراه با استعاره، نفوذ بیشتری دارد.

۱. پیشینه استفاده از استعاره

ارسطو نخستین کسی است که استعاره را تعریف کرده است. او بیان می‌کند: استعاره مقایسه دو پدیده است که یکی از آنها از طریق واژه صریح به کار برده می‌شود و واژه دیگر به صورت تشبیه و استعاری بیان می‌شود (صباحی گراغانی، حیدریان شهری و حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۸۷).

بسیاری بر اساس گفته ارسطو، استعاره را همان تشبیه می‌دانند که ادات آن حذف شده است. این تعریف را ادیبان غربی به کار گرفته‌اند و نویسندگان دوره اسلامی، با تقسیم تشبیه به تشبیه تام و محذوف، استعاره را همان تشبیه محذوف دانسته‌اند که فقط مشبّه‌به در آن ذکر می‌شود. بعضی دیگر از عالمان علوم بلاغت، بر این اساس که دلالت استعاره عقلی است، آن را از انواع مجاز به شمار آورده‌اند. قدیمی‌ترین تعریف استعاره به مفهوم رایج را جاحظ بیان کرده است که در کتاب البیان و التبيين آورده است:

استعاره نامیدن چیزی است به نامی جز نام اصلی‌اش، هنگامی که جای آن چیز را گرفته باشد.

سکاکی استعاره را مجازی می‌داند که میان معنای اصلی و غیراصلی از جهت مشابهت مناسب و پیوستگی وجود دارد؛ بنابراین استعاره نوعی مجاز لغوی بر مبنای تشبیه است که در آن یکی از دو طرف تشبیه (مشبه یا مشبه‌به)، ادات تشبیه و وجه شبه حذف شده است؛ برای مثال وقتی می‌گوییم «دریایی را دیدم که سخنرانی می‌کرد»، واژه دریا در معنای اصلی خود به کار نرفته است. در اینجا علاقهٔ مشابهت، گستردگی دانش سخنران و پهناوری دریا است و قرینه نیز واژه «سخنرانی کردن» است (دادبه، فرزانه، ۱۳۶۷، ص ۲۴۷).

با بررسی کتاب‌ها و مقالاتی که در خصوص استعاره مفهومی نگارش شده است به دست آمد با توجه به جنبه‌های مختلف استعاره مفهومی، با محوریت لفظ قیامت، مطلبی به نگارش در نیامده است؛ از این رو با توجه به گستردگی این لفظ با الفاظ متفاوت و گستردگی کمی و کیفی آن در آیات قرآن کریم لازم است پژوهشی در این زمینه صورت پذیرد؛ بنابراین در پژوهش حاضر به بررسی آیات مربوط به قیامت و بررسی استعاره‌های به کاررفته در آن با توجه به انواع سه‌گانه در استعاره مفهومی پرداخته خواهد شد.

۲. نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون

واژه metaphor از واژه یونانی metaphora گرفته شده که خود مشتق است از meta به معنای «فرا» و pherein به معنای «بردن» است. مقصود از این واژه دستهٔ خاصی از فرایندهای زبانی است که در آنها جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر «فرابرده» یا منتقل می‌شوند، به گونه‌ای که از شیء دوم به گونه‌ای سخن می‌رود که گویی شیء اول است. استعاره انواع گوناگون دارد و تعداد اشیا دخیل در آن نیز می‌تواند تغییر کند؛ اما روال کلی «انتقال» بی‌تغییر می‌ماند. استعاره را همواره اصلی‌ترین شکل زبان مجازی دانسته‌اند. زبان مجازی یعنی زبانی که مقصودش همان نیست که می‌گوید (هاوکس، ۱۳۷۷، ص ۱۱). در

زبان‌شناسی شناختی، استعاره روشی است که با آن، حوزه‌ای ذهنی بر اساس اصطلاحات و مفاهیم حوزه‌ای دیگر به تصویر کشیده می‌شود و مفهوم‌سازی می‌شود؛ بنابراین استعاره یعنی تطابق بینا حوزه‌ای (قلمروهای متقاطع) در نظام مفهومی (Lakeoff, 1992, p. 1). استعاره در نگاه جدید، از دهه‌های پایانی قرن بیستم با نظرات دو زبان‌شناس به نام‌های جور لیکاف^۱ و مارک جانسون^۲ آغاز شد. این دو، کتابی به نام استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم^۳ را نوشتند و نظریه استعاره مفهومی را در این کتاب بیان کردند. لیکاف و جانسون هم‌زمان دریافته بودند سنت‌های معناشناختی فلسفه و زبان‌شناسی غرب برای بیان رابطه سه‌ضلعی ذهن و زبان و جهان کارایی لازم را ندارند و سنت‌های مذکور رابطه اندکی با چیزی دارند که مردم در زندگی‌شان «معنادار» می‌یابند. از سویی جانسون در پژوهش‌هایش دریافته بود که سنت فلسفی غرب در درک جهان پیرامونی یا نقشی برای استعاره قایل نیست یا نقش استعاره را بسیار کم‌رنگ می‌بیند. از آن سو لیکاف شواهد زبان‌شناختی‌ای یافته بود که نشان می‌دادند استعاره در زندگی و اندیشه روزمره آدمیان نقشی فراگیر و غیرقابل انکار دارد. این دو در آن زمان حدس می‌زدند شاید استعاره کلیدی برای یافتن توضیحی جامع درباره ادراک باشد. آن دو کار را برای نوشتن مقاله‌ای با هدف زدودن کژئی‌ها از نظریه‌های رایج معناشناسی آغاز می‌کنند و خیلی زود متوجه می‌شوند حتی طرح موضوع بدون تصحیح گروهی از خطاهای درست انگاشته‌شده در سنت فلسفی غرب شدنی نیست. پس به‌ناچار نوشتن کتاب گفته‌شده را با رویکردی تجربه‌گرا آغاز کردند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵، صص ۵-۶).

لیکاف و جانسون با انتشار کتاب استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم نگاه کلاسیک استعاره را به چالش کشیدند و ادعا کردند استعاره به حوزه زبان محدود نمی‌شود، بلکه سراسر زندگی روزمره، از جمله حوزه اندیشه و عملمان را نیز در بر گرفته است، به‌طوری که نظام مفهومی هرروزه ما - که براساس آن فکر و عمل

1. George Lakoffer

2. Mark Johnson

3. Metaphors We Live By

می‌کنیم - ماهیتی اساس از استعاری را دارا است. این کتاب موجب شد تا بسیاری از خوانندگان به شناختی تازه از استعاره دست یابند: استعاره‌ها نه تنها نگاه کنونی ما به زندگی را شکل می‌دهند، بلکه می‌توانند توقعات و انتظارات ما در مورد زندگی آینده‌مان را نیز تعیین کنند (خادم‌زاده و سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ص ۸).

لیکاف و جانسون مدعی شدند مفاهیم حاکم بر اندیشه ما فقط شامل موضوعات فکری نمی‌شوند، بلکه اعمال روزمره ما و حتی پیش‌پاافتاده‌ترین جزئیات آن را نیز دربرمی‌گیرند. ساختار ادراکات، نحوه مرآوده ما در جهان و چگونگی تعامل ما با دیگر افراد را همین مفاهیم ذهنی شکل می‌دهند؛ بنابراین نظام مفهومی ما نقشی اساسی در تعریف واقعیات روزمره‌مان ایفا می‌کند و اگر درستی این ادعا را قبول کنیم، باید پذیریم که نحوه اندیشیدن، تجربه‌ها و اعمال روزانه‌مان موضوعاتی مرتبط با استعاره‌اند (خادم‌زاده و سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ص ۸).

آرای کلیدی لیکاف و جانسون را می‌توان چنین خلاصه کرد:

- استعاره‌ها به‌طور اساسی، طبیعتی مفهومی دارند.
- استعاره‌های مفهومی، ریشه در تجربیات هرروزه ما دارند.
- اندیشه انتزاعی به‌طور کامل استعاری است.
- مفاهیم انتزاعی بدون استعاره‌ها کامل نیستند؛ برای مثال عشق بدون استعاره، عشق نیست و معانی آن همگی استعاری‌اند: جذابیت، دیوانگی، اتحاد، مهربانی و مانند آن.
- نظام‌های ادراکی ما، به‌طور ثابت همه‌گیر نیستند. زمانی که استعاره برای استدلال در رابطه با دیگر مفاهیم به کار می‌رود، ممکن است ناپایدار باشد.
- ما بر پایه استنباط‌هایی که به وسیله استعاره‌ها به دست می‌آوریم، زیست می‌کنیم (امینی، کامیابی گل و نوروزی، بی‌تا، ص ۱۰۴).

۳. انواع استعاره از منظر لیکاف و جانسون

لیکاف و جانسون با تکیه بر شواهد زبانی روزمره، نمونه‌های به‌دست آمده را به سه دسته اصلی استعاره‌های جهت‌ی، استعاره‌های هستی‌شناختی و استعاره‌های ساختاری تقسیم

کردند؛ البته چنان که این دو خود اذعان داشته‌اند، این تقسیم‌بندی تصنعی و خام است و اشکالاتی بر آن وارد است:

۳-۱. استعاره هستی‌شناختی

استعاره هستی‌شناختی، شیوه‌ای از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیت‌ها و عقاید را به مثابه یک هستی یا جوهر فراهم می‌سازد (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). دامنه این استعاره بسیار گسترده است؛ چراکه استعاره‌های هستی‌شناختی را برای درک رویدادها، کنش‌ها، فعالیت‌ها و حالات به کار می‌بریم و به ترتیب آنها را به مثابه اشیا، مواد و ظروف، مفهومی و تصویری، بنمایانیم (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴)؛ یعنی چیزهایی که در مورد ماهیتشان اطلاعات اندک و ناکافی داریم یا حتی هیچ شناخت قابل درکی از آنها نداریم، به کمک استعاره هستی‌شناختی در قالب یک پدیده یا رخداد غیر ملموس اما کلی و قابل درک بیان می‌شوند و برای مخاطب قابل پذیرش‌اند؛ از این رو قیامت از احوالاتی است که برای مخاطب به راحتی قابل پذیرش نیست و خداوند در آیات مختلف و با استعاره مفهومی به بخش یا قسمتی از احوالات قیامت که قابل درک به صورت کلی و غیر ملموس‌اند، پرداخته است، مانند آیه «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّعَابِينِ وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحاً يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ الْقَوْمُ الْعَظِيمُ؛ روزی که شما را برای روز گردآوری گرد می‌آورد، آن [روز]، روز حسرت [خوردن] است و هر کس به خدا ایمان آورده و کار شایسته‌ای کرده باشد، بدی‌هایش را از او بسترده و او را در بهشت‌هایی که از زیر [درختان] آن جویبارها روان است در آورد. در آنجا بمانند. این همان کامیابی بزرگ است» (تغابن، ۹).

در قیامت پرده‌ها کنار می‌روند و نتایج اعمال و عقاید و نیات آشکار می‌شوند و انسان خود را در مقابل انبوهی از نتایج و آثار اعمال خویش می‌بیند و آنجا است که بدکاران از شکست و زیان خود و فریب و نیرنگ شیطان و ازدست‌دادن سرمایه‌های عظیم و محروم شدن از سعادت جاویدان و گرفتاری در چنگال عذاب الهی باخبر

می‌شوند و این غبن حقیقی است؛ روز مغبون شدن انسان‌ها استعاره مفهومی از قیامت است که انسان به صورت غیر ملموس و تصویری می‌تواند آن را درک کند.

۲-۳. استعاره ساختاری

لیکاف و جانسون اساس استعاره ساختاری را ساماندهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر می‌دانند و برآن‌اند که اکثر استعاره‌های گزاره‌ای از این نوع‌اند. آنان برای روشن تر کردن این استعاره‌ها، با طرح استعاره «مباحثه، جنگ است» نشان می‌دهند ما چگونه بحث و مجادله را با تجربه جنگ و نبرد، مفهومی و تصویری می‌کنیم (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). واژه‌هایی مانند غیرقابل دفاع است، حمله کردن به نقاط ضعف استدلال، هدف‌گیری درست انتقادها، درهم کوبیدن استدلال و شکست دادن که غالباً در صحنه جنگ استفاده می‌شده، برای صحنه‌های محاوره‌ای به کار می‌روند. صحنه جنگ یک مفهوم حسی و ملموس است که استعاره شده برای جدال‌ها و مناظرات کلامی و تمام ساختار کلامی ملموس (جنگ) در مناظرات پیاده‌سازی شده است. این مسئله در آیات قیامت بسیار دیده شده است خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبَّوساً قَفَطِيرًا؛ ما از پروردگارانمان از روز عبوسی سخت، هراسناکیم» (انسان، ۱۰). خداوند احوال انسان‌های در روز قیامت را به شخصی عبوس - که قابل درک حسی است - به استعاره برده است؛ چون آن‌قدر حوادث آن سخت و ناراحت‌کننده است که نه تنها انسان‌ها در آن روز عبوس‌اند، بلکه گویی خود آن روز نیز قیافه‌اش را سخت درهم کشیده و ناراحت است.

۳-۳. استعاره جهتی

استعاره‌های وضعی یا جهتی استعاره‌هایی هستند که عمدتاً مفاهیم را براساس جهت‌گیری فضایی، مانند بالا، پایین، عقب، جلو، دور و نزدیک، سازماندهی و مفهومی می‌کنند. کارکرد استعاری این جهت‌گیری‌های فضایی از این واقعیت نشئت می‌گیرد که بدن انسان مکان‌مند و فضایی است و شکل عملکرد جسم وی با کارکردهایش در

محیط بیرون یکسان است؛ بدین ترتیب استعاره‌های جهت‌گیرانه، به مفاهیم، جهت‌گیری فضایی می‌دهند (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳)؛ مثلاً «یوم الاخره» در آیات مختلف زیادی آمده است که شمار آن بالغ بر هشتاد آیه می‌شود که همه آنها دلالت بر قیامت دارند و استعاره به کاررفته در آنها جهتی است؛ چون دنیا در ابتدای امر و برزخ در وسط این جهان است و قیامت در آخر این دو عالم قرار دارد؛ بنابراین به استعاره جهتی از قیامت به آخر جهان تعبیر شده است.

از این رو در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که به صورت استعاره مفهومی مطرح شده‌اند؛ مثل گذر زندگی انسان که در آیات مختلف با کلمات صراط، طریقه،^۱ سبیل^۲ و دارالقرار^۳ بیان شده است که هر کدام دارای مفاهیم اصلی و تبعی هستند که در لابه‌لای متن قرآن به استعاره مفهوی دلالت بر گذر زندگی انسان در دنیا و آخرت می‌کنند.

نکته مهم این است که آیا این نوع استعاره در مباحث قرآنی و به‌خصوص در موضوع قیامت کاربرد دارد یا نه. کاری نو و بدیع است که می‌تواند به تفسیر و پرده‌برداری از مفاهیم بعضی از آیات کمک شایانی کند.

۴. قیامت در قرآن کریم

قیامت در لغت از قیام، خیزش و برخاستن است و در اصطلاح، برخاستن انسان از خاک و حضور در عالم پس از مرگ را قیامت گویند (ابن‌منظور، ۱۹۹۹م، ج ۱۲، ص ۵۰۶).

۱. «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا؛ و اگر [مردم] در راه درست پایداری ورزند، قطعاً آب گوارایی بدیشان نوشانیم» (جن، ۱۶).

۲. «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ و [بدانید] این است راه راست من؛ پس از آن پیروی کنید و از راه‌ها [ی دیگر] که شما را از راه وی پراکنده می‌سازد، پیروی مکنید. اینها است که [خدا] شما را به آن سفارش کرده است، باشد که به تقوا گرایید» (انعام، ۱۵۳).

۳. «يَا قَوْمِ إِنَّمَا هِذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ؛ ای قوم من، این زندگی دنیا تنها کالایی [ناچیز] است و در حقیقت، آن آخرت است که سرای پایدار است» (غافر، ۳۹).

برای قیامت دو تعبیر وجود دارد: صغری و کبری. از این رو هر کس می‌میرد، قیامت صغرای او بر پا می‌شود (من مات قامت قیامته^۱) و سرآغازی است برای پاداش و کیفرها که بخشی جنبه برزخی دارد و بخش دیگری در قیامت کبری یعنی قیامت عمومی انسان‌ها گریبانگیرشان می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۴۶۵).

اما قیامت صغری «عالم برزخ» و عالم ابتدایی انسان پس از مرگ است. عالم برزخ، جهانی است که میان دنیا و عالم آخرت قرار دارد. هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود، پیش از آنکه بار دیگر در قیامت به بدن اصلی باز گردد، در عالمی که میان این دو عالم است، قرار خواهد داشت. خداوند در قرآن درباره عالم برزخ می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ؛ هنگامی که مرگ یکی از انسان‌ها فرا می‌رسد، [تقاضا می‌کند] پروردگارا! مرا به دنیا برگردان تا اعمال صالحی را که ترک کرده بودم، انجام دهم. [در پاسخ به وی گفته می‌شود] بس کن، هرگز بازگشتی برای تو نیست و این سخن بی‌اساسی است که او بر زبان جاری می‌کند و پس از زندگی دنیوی آنان، حیات برزخی است که تا قیامت ادامه دارد» (مؤمنون، ۹۹ و ۱۰۰). این آیه شریفه که ندامت شدید شخص و تقاضای بازگشت دوباره وی را برای جبران گذشته خاطر نشان می‌کند، به روشنی بر جهان برزخ که فاصله بین عالم دنیا و قیامت است، دلالت دارد.

اما قیامت کبری عالمی است پس از عالم برزخ. همه انسان‌ها از اولین تا آخرین جمع می‌شوند و وارد مرحله جدیدی از زندگی و حیات می‌شوند و به پاداش یا جزای اعمال و رفتار زندگی دنیایی خود می‌رسند. عالم برزخ شخصی است و هر فرد وقتی بمیرد، وارد برزخ می‌شود؛ اما قیامت کبری مربوط به جمع است؛ یعنی همه افراد عالم یک مرتبه محشور می‌شوند. در هیچ‌یک از این دو مرحله نه چاره‌جویی‌ها مؤثر است و نه در برابر اراده الهی یار و یاورى وجود دارد. هول قیامت صغری مثل هول قیامت کبری

۱. «از هنگامی که انسان می‌میرد، قیامت او برپا شده است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۷ و ج ۷۳، ص ۶۷).

است، با این فرق که در قیامت صغری هولش^۱ فردی است و در قیامت کبری هولش
 جمیع خلق را فرا می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۴۶۵).

در قرآن کریم بیش از ۱۷۰ نام برای قیامت ذکر شده است که معروف‌ترین نام‌های
 قیامت کلمه «یوم القیامة» است که هفتاد بار در قرآن مجید ذکر شده است و حکایت از
 قیام عمومی بندگان و رستاخیز عظیم انسان‌ها می‌کند و توجه به آن انسان را به قیام در
 این دنیا برای انجام وظیفه دعوت می‌نماید.

با توجه به مطالب یادشده، قیامت امری است که در آینده جهان پیش می‌آید؛
 آینده‌ای که در آن انسان‌ها به خلود و زندگی ابدی می‌رسند؛ بنابراین باورپذیری آن و
 جریاناتی که در آن زمان رخ خواهد داد، برای انسان‌ها دارای ابهامات فراوانی است.
 وجود این ابهامات و از طرفی قطعی بودن قیامت باعث شده است که خداوند در قرآن
 کریم تأکیدهای فراوانی در مورد این مسئله بیاورد. با نظری اجمالی به آیات قرآن مجید
 می‌توان دریافت در میان مسائل عقیدتی هیچ مسئله‌ای در اسلام بعد از توحید به اهمیت
 مسئله معاد و اعتقاد به حیات بعد از مرگ و حسابرسی اعمال بندگان و پاداش و کیفر و
 اجرای عدالت نیست. وجود حدود ۱۲۰۰ آیه درباره معاد در بیش از ۶۲۰۰ آیه قرآن
 کریم که نزدیک به یک‌سوم آیات قرآن را تشکیل می‌دهد و اینکه «تقریباً» در تمام
 صفحات قرآن بدون استثنا، ذکری از معاد به میان آمده و اینکه بسیاری از سوره‌های
 اواخر قرآن به‌طور کامل یا به‌طور عمده، درباره معاد و مقدمات و علائم و نتایج آن
 سخن می‌گویند، شاهد این مدعا است که قیامت نقش محوری در قرآن کریم دارد. در
 جای جای قرآن مجید بعد از موضوع ایمان به خدا، ایمان به جهان دیگر آمده و تقریباً
 در سی آیه این دو موضوع را قرین هم قرار داده است: «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ» یا
 تعبیری شبیه آن فرموده است و در بیش از صد مورد اشاره به «الْيَوْمِ الْآخِرَةِ - یا - الْآخِرَةِ»
 فرموده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۷).

مطالب یادشده دلالت دارند بر اینکه کلمه قیامت از نظر معنایی حقیقت در قیامت

کبری است و دیگر معانی به صورت استعاره مفهومی به کار رفته‌اند. در آیات قرآن کریم حدود هفتاد نام^۱ غیر از کلمه قیامت بیان شده است که هر یک به معانی ژرف و دقیقی از ابعاد قیامت پرداخته‌اند و همگی دارای استعاره مفهومی‌اند؛ بنابراین همه این نام‌ها به‌اختصار در قالب استعاره مفهومی هستی‌شناختی، ساختاری و جهت‌ی بررسی می‌شوند:

کلمه «یوم القیامه»: این کلمه بیشترین کاربرد را در قرآن کریم دارا است و غالباً برای قیامت با تمام اتفاقاتی که در آن زمان رخ خواهد داد، استفاده می‌شود؛ اما یازده مورد از این کلمه به همراه «الی» آمده است. این همنشین توانسته است معنای قیامت را به معنای دیگری تبدیل کند و به زمان دامنه‌دار برگرداند و در آن معنا به‌نوعی حقیقی شود. بسیاری از مفسران به این مسئله اذعان کرده‌اند و اندکی که آن را به غیر زمان طولانی مدت تفسیر کرده‌اند، در کلمات قبل و بعد، دخل و تصرف کرده‌اند. شاهد این مدعا در سه آیه از این یازده آیه وجود دارد. این آیات به سبب وجود دو همنشین یکی «یجمعنکم» قبل کلمه «الی یوم القیامه» و دیگری جمله «لاریب فیه» بعد آن کلمه، توانسته به معنا و مفهوم یوم القیامه در آیات سوره انعام و جاهیه و نساء، جهت دیگری ببخشد و از معنای استعاره‌ای - زمان طولانی مدت - برگرداند و به معنای حقیقی قیامت که روز رستاخیز باشد، به کار رود. این آیات عبارت‌اند از: ۱۴ و ۶۴ سوره مائده،^۲ ۱۶۷ سوره

۱. بعضی افراد تعداد آنها را به ۱۰۰ نام بیان کرده‌اند.

۲. «وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعَزَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاةَ وَ الْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ سَوْفَ يَنْبَأُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ؛ از کسانی که گفتند ما نصرانی هستیم، از ایشان [نیز] پیمان گرفتیم و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند فراموش کردند و ما [هم] تا روز قیامت میانشان دشمنی و کینه افکندیم و به‌زودی خدا آنان را از آنچه می‌کرده‌اند [و می‌ساخته‌اند]، خبر می‌دهد.» «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاةَ وَ الْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْخُوبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَ اللَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُفْسِدِينَ؛ و یهود گفتند: دست خدا بسته است. دست‌های خودشان بسته باد و به [سزای] آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند. بلکه دست‌های او گشاده است، هر گونه بخواهد می‌بخشد و قطعاً آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو فرود آمده، بر طغیان و کفر بسیاری از ایشان خواهد افزود و تا روز قیامت میانشان دشمنی و کینه افکندیم. هر بار که آتشی برای پیکار برافروختند، خدا آن را خاموش ساخت و در زمین برای فساد می‌کوشند و خدا مفسدان را دوست نمی‌دارد.»

اعراف، ۵۵^۱ سوره آل عمران، ۶۲^۲ سوره اسراء، ۸۷^۳ سوره نساء، ۷۱^۴ و ۷۲ سوره قصص،^۵
 ۳۹ سوره قلم، ۱۲^۶ سوره انعام، ۲۶^۷ سوره جاثیه^۸ (عبدی چاری، ۱۳۹۴، صص ۱۴۹-۱۵۶).

۱. «و إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ؛ و [یاد کن] هنگامی را که پروردگارت اعلام داشت که تا روز قیامت بر آنان [یهودیان] کسان را خواهد گماشت که بدیشان عذاب سخت بچشانند. آری، پروردگار تو زود کیفر است و همو آمرزنده بسیار مهربان است».

۲. «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي جَعَلْتُكَ آيَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلٌ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَى مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ؛ [یاد کن] هنگامی را که خدا گفت: ای عیسی، من تو را برگرفته و به سوی خویش بالا می‌برم و تو را از [آلایش] کسان که کفر ورزیده‌اند پاک می‌گردانم و تا روز رستاخیز، کسان را که از تو پیروی کرده‌اند، فوق کسان که کافر شده‌اند، قرار خواهم داد. آن‌گاه فرجام شما به سوی من است؛ پس در آنچه بر سر آن اختلاف می‌کردید، میان شما داوری خواهم کرد».

۳. «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أُخْرِيتُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأُحْيِيَنَّكَ دُرَيْتَهُ إِلَّا قَلِيلًا؛ [سپس] گفت: به من بگو این کسی را که بر من برتری دادی [برای چه بود]؟ اگر تا روز قیامت مهلتم دهی، قطعاً فرزندانم را - جز اندکی [از آنها] - ریشه کن خواهم کرد».

۴. «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ مَنْ أَضَلُّ مِنْ اللَّهِ حَدِيثًا؛ خداوند کسی است که هیچ معبودی جز او نیست. به یقین در روز رستاخیز - که هیچ شکی در آن نیست - شما را گرد خواهد آورد و راست‌گوتر از خدا در سخن کیست؟».

۵. «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَوْمًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ بِأَيْتِكُمْ بَضِيَاءٌ أَ قَلًا تَسْمَعُونَ» و «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَوْمًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ بِأَيْتِكُمْ لَبِيبٌ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَ قَلًا تُبْصِرُونَ». خداوند در این آیه برای جهانیان قدرت‌نمایی می‌کند و می‌فرماید: بگو چه می‌پندارید! اگر خدا تا روز قیامت شب را بر شما جاوید بدارد، جز خداوند کدامین معبود برای شما روشنی می‌آورد؟ آیا نمی‌شنوید؟ در آیه بعد عکس آن را می‌فرماید: بگو چه می‌پندارید! اگر خدا تا روز قیامت روز را بر شما همیشگی بدارد، جز خداوند کدامین معبود برای شما شبی می‌آورد که در آن آرام گیرید، آیا نمی‌بینید؟
 ۶. «أَمْ لَكُمْ إِيمَانٌ عَلَيْنَا بِالْعَهْدِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنْ لَكُمْ لِمَا تَحْكُمُونَ؛ یا اینکه شما تا روز قیامت [از ما] سوگندهایی رسا گرفته‌اید که هر چه دلتان خواست حکم کنید؟».

۷. «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ بگو: خدا [است که] شما را زندگی می‌بخشد، سپس می‌میراند، آن‌گاه شما را به سوی روز رستاخیز - که تردیدی در آن نیست - گرد می‌آورد؛ ولی بیشتر مردم [این را] نمی‌دانند».

۸. «قُلْ اللَّهُ يَحْيِيكُم ثُمَّ يَمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ بگو: خدا [است که] شما را زندگی می‌بخشد، سپس می‌میراند، آن‌گاه شما را به سوی روز رستاخیز - که تردیدی در آن نیست - گرد می‌آورد؛ ولی بیشتر مردم [این را] نمی‌دانند».

اما در بقیه آیات، يوم القیامه بدون حرف اضافه به معنای برانگیخته شدن پس از مرگ و قائم شدن مردگان و روزی است که خلائق همه برای محاسبه محشور شوند، مانند آیه ۹ و ۱۷ سوره حج،^۱ ۱۶ سوره مؤمنون^۲ و ۲۵ سوره نحل.^۳ اما آیات دیگر که به روز قیامت اشاره دارند و خداوند در قرآن با استعاره مفهومی از هر سه نوعش، هستی‌شناختی، ساختاری و جهتی بیان کرده است، به اختصار عبارت‌اند از:

۴-۱. آیات استعاره هستی‌شناختی قیامت

استعاره هستی‌شناختی یکی از بهترین راه‌های شناساندن مطالب مربوط به آینده از جمله قیامت است؛ بر همین اساس در قرآن کریم برای شناسایی قیامت غالباً از این نوع استعاره استفاده شده است. قیامت با استعاره مفهومی غیر ملموس اما قابل درک انسان‌ها و با بیانی بلیغ مطرح شده است. نمونه بعضی از آیات در جدول به اختصار آمده است:

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبداء
إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ (واقعۀ، ۱)	قیامت	واقعۀ (کلی قابل درک)	واقعۀ عظیم	قیامت کبری	واقعۀ
هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (غاشیۀ، ۱)	قیامت	غاشیۀ (کلی قابل درک)	حوادث وحشتناک قیامت همه زیر پوشش است	قیامت کبری	غاشیۀ

۱. «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛ کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی شدند و صابئی‌ها و مسیحیان و زرتشتیان و کسانی که شرک ورزیدند، البته خدا روز قیامت میانشان داوری خواهد کرد؛ زیرا خدا بر هر چیزی گواه است.»

۲. «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُجْعَلُونَ؛ آن‌گاه شما در روز رستاخیز برانگیخته خواهید شد.»

۳. «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ؛ تا روز قیامت بار گناهان خود را تمام بردارند و [نیز] بخشی از بار گناهان کسانی را که ندانسته آنان را گمراه می‌کنند. آگاه باشید، چه بد باری را می‌کشند.»

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبداء
<p>قُلْ إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (انعام، ۱۵)</p> <p>لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (اعراف، ۵۹)</p> <p>أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (يونس، ۱۵)</p> <p>فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ (مريم، ۳۷)</p> <p>إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (شعراء، ۱۳۵)</p> <p>وَلَا تَمْسُوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيمٍ (شعراء، ۱۵۶)</p> <p>فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابَ يَوْمِ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (شعراء، ۱۸۹)</p> <p>قُلْ إِنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (زمر، ۱۳)</p> <p>أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (احقاف، ۲۱)</p> <p>لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (مطففين، ۵)</p>	قیامت	عظیم (کلی قابل درک)	<p>پاداش و کیفر عظیم، دادگاه و حساب عظیم، حضور با عظمت خلاق در آن روز، و عظمت طول آن روز، عظمت هول و وحشت و هراس، و عظمت جنبش‌های آغاز رستاخیز و خلاصه عظمت در تمام جهات</p>	قیامت کبری	یوم عظیم

حوزه مبدأ	حوزه مقصد	استعاره مفهومی	عبارت استعاره	کلمه کانونی	آیه مورد استناد
یوم الحساب	قیامت کبری	تمامی اعمال آدمی اعم از صغیر و کبیر، جزئی و کلی، معنوی و مادی، جوارحی و جوانحی (بدنی و روحی) بدون استثنا در آن روز مورد محاسبه قرار می‌گیرد	روز حساب (کلی قابل درک)	قیامت	<p>وَ قَالُوا رَبَّنَا عَجَلْ لَنَا قِطْنَا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص، ۱۶)</p> <p>إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص، ۲۶)</p> <p>هَذَا مَا تُوَعَّدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ (ص، ۵۳)</p> <p>وَ قَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ (غافر، ۲۷)</p> <p>رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ (ابراهيم، ۴۱)</p>
یوم الدین	قیامت کبری	اصل واژه «دین» به معنای خضوع و انقیاد و اطاعت است و اگر این واژه بر معنای جزا اطلاق شده یا به سبب آن است که در مقابل آن باید مطیع بود یا اینکه جزا مولود	روز دین (کلی قابل درک)	قیامت	<p>مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (حمد، ۴)</p> <p>وَ الَّذِينَ يَصْدَفُونَ يَوْمَ الدِّينِ (معارج، ۲۶)</p> <p>وَ كُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ (مدثر، ۴۶)</p> <p>يَضَلُّونَهَا يَوْمَ الدِّينِ (انفطار، ۱۵)</p> <p>(انفطار، ۱۷) ثُمَّ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ (انفطار، ۱۸)</p> <p>الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ</p>

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبداء
(مطففین، ۱۱) هَذَا نَزَّلْنَاهُمْ يَوْمَ الدِّينِ (واقعه، ۵۶) يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ (ذاریات، ۱۲)			اطاعت است		
وَ أَنْذَرْنَاهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ وَ هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (مریم، ۳۹)	قیامت	روز حسرت (کلی قابل درک)	روز اندوه و ندامت و حسرت شدید است؛ نه تنها برای بدکاران، بلکه حتی برای نیکوکاران؛ زیرا وقتی پادشاهای عظیم الهی را می بینند، تأسف می خورند چرا بیشتر و بهتر کار نیک انجام نداده اند	قیامت کبری	یَوْمَ الْحَسْرَةِ
يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحًا يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ (تغابن، ۹)	قیامت	روز مغبون شدن (کلی قابل درک)	در قیامت پرده ها کنار می رود و نتایج اعمال و عقائد و تیات آشکار می شود و انسان خود را در	قیامت کبری	يَوْمَ التَّغَابُنِ

حوزه مبدأ	حوزه مقصد	استعاره مفهومی	عبارت استعاره	کلمه کانونی	آیه مورد استناد
		مقابل انبوهی از نتایج و آثار اعمال خویش می‌بیند، و آنجا است که بدکاران از شکست و زیان خود و فریب و نیرنگ شیطان و ازدست‌دادن سرمایه‌های عظیم و محروم‌شدن از سعادت جاویدان و گرفتاری در چنگال عذاب الهی با خبر می‌شوند و این غبن حقیقی است			
	قیامت کبری یَوْمٌ ثَقِيلٌ	سنگین از نظر محاسبه‌ها، سنگین از نظر مجازات‌ها،	روز سنگین و دشوار (کلی قابل درک)	قیامت	إِنَّ هَؤُلَاءِ بِجُؤُنَ الْعَاجِلَةِ وَ يَذُرُونِ وِرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا (انسان، ۲۷)

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبداء
			سنگین از نظر رسوایی‌ها، سنگین از نظر شدائد محشر و سنگینی مسئولیت‌ها و سنگین از نظر بار گناهان بر دوش مجرمان		
فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ (مدثر، ۹)	قیامت	روز سخت (کلی قابل درک)	دادن حساب تمام اعمال حتی به اندازه سنگینی یک ذره و گذشتن از آن گردنه‌های سخت، کار بسیار دشواری است	قیامت کبری	يَوْمٌ عَسِيرٌ
أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ أَلِيمٍ (هود، ۲۶) فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمِ أَلِيمٍ (زخرف، ۶۵)	قیامت	روز دردناک (کلی قابل درک)	به سبب عذابش، رسوایی، ندامت و پشیمانی کشنده و انواع رنج‌های روحي دردناک است	قیامت کبری	يَوْمٌ أَلِيمٌ

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبداء
مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ (هود، ۱۰۳)	قیامت	روز حضور یافتن همه (کلی قابل درک)	و حضور عمومی همه خلائق اعم از انس و جن و ملائکه در آن است	قیامت کبری	يَوْمٌ مَشْهُودٌ
لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ (واقعه، ۵۰) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (حجر، ۳۸ و ص، ۸۱)	قیامت	روز قطعی اما نامعین (کلی قابل درک)	روز، معلوم، قطعی، و مسلّم است؛ هرچند تاریخ دقیق آن را ندانند همان طوری که هیچ کس تاریخ پایان عمر خود را نمی داند	قیامت کبری	يَوْمٌ مَعْلُومٌ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ
وَ الْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (بروج، ۲)	قیامت	وعده (کلی قابل درک)	قیامت روزی است که به آن وعده داده شده	قیامت کبری	يَوْمِ الْمَوْعُودِ
يَوْمٌ تُبْلَى السَّرَائِرُ (طارق، ۹)	قیامت	آشکار شدن حالات و صفات و نیات درونی و پنهانی (کلی قابل درک)	نهتنها اعمال انسانها که نیات و عقاید آنها نیز در آن روز همگی برملا می شود	قیامت کبری	يَوْمٌ تُبْلَى السَّرَائِرُ

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبداء
فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى (نازعات، ۳۴)	قیامت	غلبه (کلی قابل درک)	حوادث هولناک همه چیز را در خود فرو می‌برد و با ترس و وحشتی که دارد، بر همه غالب می‌شود	قیامت کبری	الطَّامَّةُ الْكُبْرَى
ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ (ق، ۳۴)	قیامت	همیشگی (کلی قابل درک)	جاودانگی برای مؤمن و کافر و برای بهشتی و جهنمی	قیامت کبری	يَوْمُ الْخُلُودِ
يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ (ق، ۴۲)	قیامت	خارج شدن (کلی قابل درک)	روز خارج شدن از مرگ به حیات و از عالم برزخ به عالم آخر	قیامت کبری	يَوْمُ الْخُرُوجِ
هَذَا يَوْمُ الْفُضْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذِّبُونَ (صافات، ۲۱) لِيَوْمِ الْفُضْلِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفُضْلِ (مرسلات، ۱۳ و ۱۴) هَذَا يَوْمُ الْفُضْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَ الْأُولَى (مرسلات: ۳۸) إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ كَانَ مِيقَاتًا (نبا، ۱۷)	قیامت	جداشدن (کلی قابل درک)	جدایی حق از باطل، جدایی صفوف مؤمنان و صالحان از کافران و مجرمان، جدایی برادر از برادر، و پدر و مادر از فرزند، و جدایی سرنوشت خوبان از بدان	قیامت کبری	يَوْمُ الْفُضْلِ

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبداء
<p>مَنْ حَوْلَهَا وَ تُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (شوری، ۷)</p> <p>يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ النَّعَابِ وَ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يَعْمَلْ صَالِحاً يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَ يَدْخُلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (تغابن، ۹)</p>	قیامت	جمع شدن (کلی قابل درک)	تمام انسان‌های اولین و آخرین و همه جن و حتی ملائکه مقربین در آنجا جمع‌اند	قیامت کبری	يَوْمُ الْجَمْعِ
<p>وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعْدِ (ق، ۲۰)</p>	قیامت	روز ترس (کلی قابل درک)	ترس از اینکه تمام مجازات‌های روز قیامت است	قیامت کبری	يَوْمُ الْوَعْدِ
<p>ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَأْسًا (نبا، ۳۹)</p>	قیامت	حقیقی (کلی قابل درک)	واقعیتی است انکارناپذیر	قیامت کبری	يَوْمُ الْحَقِّ
<p>يُوقُونَ بِاللَّذْرِ وَ يَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً (انسان، ۷)</p>		گسترده‌گی شر و عذاب (کلی قابل درک)	گسترده‌گی آن عذاب روز قیامت، هول، وحشت و به حدی تمام زمین و آسمان را پر می‌کند،		مُسْتَطِيراً

حوزه مبدأ	حوزه مقصد	استعاره مفهومی	عبارت استعاره	کلمه کانونی	آیه مورد استناد
یَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ		شکافتن زمین و جدا شدن اجساد از آن	جدا شدن مافی الضمیر زمین (کلی قابل درک)		يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ (ق، ۴۴)
يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ		روز که زمین و کوه‌ها سخت به لرزه درمی‌آید و عالم دگرگون	تغییر چهره زمین (کلی قابل درک)		يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (ابراهیم، ۴۸)
يَوْمُ الْبَعْثِ	قیامت کبری	آن روز، روز حیات عمومی بعد از مرگ است	برانگیختن (کلی قابل درک)	قیامت	كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (روم، ۵۶)

۴-۲. آیات استعاره ساختاری قیامت

این استعاره از نظر کمی آیات در مرحله دوم قرار دارد. با تتبع انجام شده نوزده مورد در آیات قرآن کریم درباره قیامت آمده است که خداوند از طریق استعارات ملموس روز قیامت را به مخاطبان خود معرفی کرده است. در این آیات خداوند قیامت را با حوادثی که مردم جهان در طول عمر خود با آن از نظر مادی روبه‌رو شده‌اند یا آن را لمس کرده‌اند، تعبیر کرده تا درک آن واقعه عجیب، برای مردم راحت‌تر صورت پذیرد. خلاصه نوزده مورد در جدول به شرح ذیل قابل بررسی است.

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبدأ
إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا (واقعہ، ۴) يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتَّبَعَهَا الرَّادِفَةُ (نازعات، ۶-۷) يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَ كَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً (مزل، ۱۴)	قیامت	رجا (ملموس)	لرزیدن و درهم کوبیدن زمین	قیامت کبری	رجا راجفه
إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمَطِرًا (انسان، ۱۰)	قیامت	قیافه‌اش را درهم کشیده (ملموس)	یعنی آن قدر حوادث آن سخت و ناراحت کننده است که نه تنها انسان‌ها در آن روز عبوس اند، بلکه گویی خود آن روز نیز قیافه‌اش را سخت درهم کشیده و ناراحت است	قیامت کبری	يَوْمًا عَبُوسًا
يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ (قارعه، ۴) يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَ أَبِيهِ وَ صَاحِبَتِيهِ وَ بَنِيهِ لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ (عبس، ۳۴-۳۷)	قیامت	پروانه‌های پراکنده و فرار کردن (ملموس)	مجرمان در آن روز همانند پروانه دور آتش در حالت حیران و سرگردانی هستند	قیامت کبری	الْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ وَ يَوْمَ يَفِرُّ
فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا (مزل، ۱۷)	قیامت	پیری (ملموس)		قیامت کبری	

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبدأ
يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ (معارج، ۸)	قیامت	فلز گداخته (ملموس)	صفحه آسمان است که بر اثر انفجار کرات به صورت فلز گداخته درمی آید	قیامت کبری	الْمُهْلِ
مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمُ وَبُئْسَ الْمِهَادُ (آل عمران، ۱۹۷)	قیامت	قرارگاه (ملموس)	و جهنم بد آرامگاهی است	قیامت کبری	بُئْسَ الْمِهَادُ
اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (اسراء، ۱۴) وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُسْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يُظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (كهف، ۴۹)	قیامت	خواندن و بازکردن نامه (ملموس)	ثبت کردن یا نوشتن و خواندن نامه، تجربه ای است که در این آیه در مورد اعمال انسان به کار رفته است	قیامت کبری	اقْرَأْ كِتَابَكَ وَضِعَ الْكِتَابِ
وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ أَلَّنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (كهف، ۴۸)	قیامت	صف بستن (ملموس)		قیامت کبری	صَفًّا
مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْزِلَ يَوْمَ التَّلَاقِ (غافر، ۱۵)	قیامت	ملاقات کردن (ملموس)	انسانها با فرشتگان حساب و پاداش و کیفر تلاقی دارند	قیامت کبری	يَوْمَ التَّلَاقِ

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبدأ
و يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ (غافر، ۳۲)	قیامت	صدازدن (ملموس)	در صحنه محشر، مردم یکدیگر را صدا می‌زنند و از هم کمک می‌خواهند یا این‌که فرشتگان مردم را برای حساب صدا می‌زنند و مردم فرشتگان را برای استمداد!	قیامت کبری	
يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (آل عمران، ۱۰۶)	قیامت	سیاهی و سفیدی صورت (ماموس)	صالحان در زمره روسفیدان هستند و تمام اهل کفر و مجرمان در صف سیه‌رویان	قیامت کبری	تَبْيَضُّ و سواد
إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ (غافر، ۵۱)	قیامت	شهادت (ملموس)	شاهدان بسیاری در آن دادگاه عظیم، ادای شهادت می‌کنند، شهادتی که مایه آبرو و افتخار مؤمنان، و رسوایی و ذلت مجرمان است	قیامت کبری	يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ
وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ (معارج، ۹)	قیامت	پشم زده شده (ملموس)	نرم شده کوه دارای صخره‌های مستحکم	قیامت کبری	الْعِهْنِ

۴-۳. آیات استعاره جهتی قیامت

این استعاره آیات زیادی را با مفهوم قیامت به سبب وجود کلمه آخرت در بر گرفته است؛ اما از نظر تعداد مفاهیم، کلمات کمتری نسبت به استعاره هستی شناختی و ساختاری دارا است. خداوند در این آیات قیامت را با استعارات دوری و نزدیکی و بالا و پایین شدن و نوع آهنگ و... معرفی کرده است که خلاصه استعارات جهتی در جدول آمده است:

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبدأ
<p>يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (انعام، ۷۳) يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (طه، ۱۰۲) وَ يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَفَرَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلُّ أَتَوَهُ دَاخِرِينَ (نمل، ۸۷) يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا (نبأ، ۱۸) فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ (عبس، ۳۳) يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ (ق، ۴۲)</p>	قیامت	نوع و چگونگی بیدار شدن از قبر	آهنگ تند و گوش خراشی که دارد، انسان را تحت تأثیر قرار می دهد	قیامت کبری	نَفْخُ فِي الصُّورِ الصَّاحَّةُ الصَّيْحَةُ
<p>تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (معارج، ۴)</p>	قیامت	مواقف پنجاه گانه قیامت	مواقف پنجاه گانه ای که هریک در قیامت هزار سال طول می کشد	قیامت کبری	خَمْسِينَ أَلْفَ

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبدأ
وَ أَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ إِذِ الْقُلُوبِ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَ لَا شَفِيعٍ يَطَاعُ (غافر، ۱۸)	قیامت	نزدیک بود ن قیامت	قیامت بیش از آنچه مردم فکر می کنند نزدیک است	قیامت کبری	یَوْمُ الْآزِفَةِ
الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (غافر، ۱۷) أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (بقره، ۲۰۲) وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (آل عمران، ۱۹) أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (آل عمران، ۱۹۹) وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (مائده، ۴) وَ اللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (رعد، ۴۱) لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (ابراهيم، ۵۱) وَ وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابَهُ وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (نور، ۳۹)	قیامت	نوع حساب رسی	سرعت در رسیدگی به حساب	قیامت کبری	سَرِيعُ الْحِسَابِ
أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَ مَاؤَاهُمْ جَهَنَّمَ وَ بُئْسَ الْمِهَادُ (رعد، ۱۸) وَ الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوَصَّلَ وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ (رعد، ۲۱)		بدی حساب		قیامت کبری	

آیه مورد استناد	کلمه کانونی	عبارت استعاره	استعاره مفهومی	حوزه مقصد	حوزه مبدأ
<p>وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (بقره، ۸)</p> <p>الصَّابِقِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره، ۶۲)</p> <p>يُوَعِّظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَ أَطْهَرُ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (بقره، ۲۳۲)</p> <p>الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (بقره، ۲۶۴)</p> <p>و ۲۱ مورد دیگر در آیات قرآن آمده است.</p>	قیامت	انتهای دنیا	آخرت را از این نظر آخرت نامیده‌اند که بعد از دنیا است، و دنیا از این نظر دنیا نامیده شده که به مردم نزدیک است	قیامت کبری	یوم الآخِرِ

نتیجه‌گیری

قرآن کریم به مسئله قیامت به صورت ویژه در آیات بسیاری پرداخته است و تقریباً کمتر سوره‌ای است که به قیامت یا احوال آن روز نپرداخته باشد. بسیاری از آیات به چگونگی زندگی مؤمنان و کافران اشاره دارند و بسیاری دیگر به نام‌های آن روز به صورت حقیقت یا مجاز (استعاره) پرداخته‌اند که هریک از این استعاره‌ها به یکی از اتفاقات آن روز اشاره دارند؛ بنابراین برای شناخت مفهوم قیامت و تصدیق آن کشف استعارات مفهومی این اسما ضروری می‌نماید. لیکاف و جانسون نخستین نظریه‌پردازان استعاره مفهومی به شمار می‌روند. لیکاف و جانسون استعاره مفهومی را به سه نوع

جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری تقسیم کرده‌اند. از آنجایی که معاد و آخرت به دلیل ناملموس و نامحسوس بودن، موضوعی غیرمحسوس و از جمله علوم آینده است، خداوند این مرحله از زندگی پس از مرگ را در قالب و ابزار زبان به صورت استعاری بیان کرده است تا قابل درک باشد. استعاره ساختاری و هستی‌شناختی و جهتی، از این ابزارها به شمار می‌آیند. با بررسی انجام‌شده به این نتیجه می‌رسیم:

۱. بیشترین استعاره مطرح‌شده درباره نام قیامت از نوع هستی‌شناختی است.
۲. استعاره ساختاری در مرحله دوم و استعاره جهتی بسیار کم در قرآن کریم آمده است.
۳. کنار هم قراردادن این استعارات نمای کامل و دقیقی از قیامت را پیش روی پژوهشگران ارائه خواهد داد.
۴. کلمه یوم‌القیامه هفتاد بار در قرآن آمده که غیر از نه آیه بقیه صراحت در روز معاد و رستاخیز دارند و این کلمه در واقع برای روز رستاخیز اصطلاح و عَلم شده است.
۵. دومین کلمه که به قیامت اشاره دارد و از نظر تعداد ۲۶ مورد است که فقط چهار مورد در کنار ایمان نیامده است، از جمله استعارات نزدیک به معنای حقیقی است. با توجه به اینکه این علم از علوم نو و تازه است، بهره‌گیری درست از آن می‌تواند محققان و پژوهشگران محترم را در کشف و پرده‌برداری از جملات و کلمات قرآن کریم یاری رساند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۹۹ق). لسان العرب (چاپ اول). بیروت: نشر دار صادر.
۲. امینی، حیدرعلی؛ کامیابی گل، عطیه؛ و نوروزی، علی. (بی تا). بررسی استعاره مفهومی هستی‌شناختی در سوره واقعه، در: مجموعه مقالات دومین همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی. [بی جا]: [بی نا].
۳. امینی، حیدرعلی؛ کامیابی گل، عطیه؛ و علی نوروزی. (بی تا). بررسی استعاره مفهومی ساختاری سوره نبأ در قرآن کریم. دومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و تمدن دینی، مؤسسه سفیران فرهنگ مبین.
۴. جانسون، مارک؛ لیکاف، جرج. (۱۳۹۴). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم (مترجم: هاجر آقا ابراهیمی). تهران: نشر علم.
۵. خادم‌زاده، وحید؛ سعیدی‌مهر، محمد. (۱۳۹۳). استعاره‌های مفهومی علیت در دیدگاه لیکاف. فصلنامه علمی - پژوهشی شناخت، ۲(۷۱)، صص ۷-۳۴.
۶. دادبه، اصغر؛ و فرزانه، بابک. (۱۳۹۹). بیان. دائرةالمعارف اسلامی (جلد ۱۳).
<https://www.cgie.org.ir/fa/article/229209>
۷. صباحی گراغانی، حمید؛ حیدریان شهری، احمدرضا و محمدحسین‌زاده، عبدالرضا. (۱۳۹۵). بررسی استعاره مفهومی در سوره بقره، رویکرد زبان‌شناسی شناختی. نشریه ادب و زبان، ۲(۳۹)، صص ۸۵-۱۰۸.
۸. عبدی چاری، مرتضی. (۱۳۹۴). تاملی بر وضعیت ادیان در عصر ظهور (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

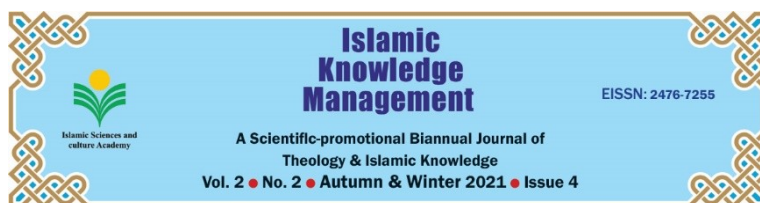
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ دهم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). پیام قرآن (چاپ نهم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. هاشمی، زهره. (۱۳۸۹). نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون. فصلنامه علمی - پژوهشی ادب‌پژوهی، ۲(۱۹)، صص ۱۱۹-۱۳۹.
۱۳. هاوکس، ترنس. (۱۳۷۷). استعاره (مترجم: فرزانه طاهری). تهران: وزارت امور خارجه نشر مرکز.

14. Lakoff, George. (1992). *The Contemporary Theory of Metaphor*. In Ortony, Andrew (ed.). *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

References

1. Abdi Chari, M. (1394 AP). *Reflections on the Situation of Religions in the Age of Emergence*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
2. Amini, H. A., Kamyabi Gol, A., & Nowruzi, A. (n.d.). A study of the structural conceptual metaphor of Surah An-Naba in the Holy Quran. *The Second International Congress of Religious Culture and Civilization*. Mobin Culture Ambassadors Institute. [In Persian]
3. Amini, H. A., Kamyabi Gol, A., & Nowruzi, A. (n.d.). Examining the ontological conceptual metaphor in Surah Al-Waqi'a. *Proceedings of the Second National Conference on the Holy Quran and Arabic Language and Literature*. n.p. [In Persian]
4. Dadbeh, Asghar; and Farzaneh, Babak. (1399). Expression. *Islamic Encyclopedia* (Vol. 13). Retrieved from <https://www.cgie.org.ir/en/article/229209>. [In Persian]
5. Hashemi, Z. (1389 AP). Conceptual Metaphor Theory as Proposed by Lakoff and Johnson. *Adab Pazhuhi*, 2(19), pp. 119-139. [In Persian]
6. Hawkes, T. (1377AP). *Metaphor* (F. Taheri, Trans.). Tehran: Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]
7. Ibn Manzur. (1999 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
8. Johnson, M; Likoff, G. (1394 AP). *The metaphors we live with* (Translator: Hajar Agha Ebrahimi). Tehran: Alam Publishing. [In Persian]
9. Khademzadeh, V., & Saeedi Mehr, M (1393 AP). Conceptual metaphors of causality in the Lakoff's view. *Journal of Recognition*, 2(71), pp. 7-34. [In Persian]
10. Lakoff, G. (1992). The Contemporary Theory of Metaphor. *Metaphor and Thought* (A. Ortony, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

11. Majlisi, M. B. (1404 AH). *Bharalanvar*. Beirut: Al-Wafa Institute. . [In Arabic]
12. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemooneh* (10th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
13. Makarem Shirazi, N. (1386 AP). *Message of the Quran* (9th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
14. Sabahi Garaghani, H., Heidarian Shahri, A. R., & Mohammadhossienzadeh, A. R. (1395 AP) A Study of Conceptual Metaphor in Surah Baqarah. *Journal of Prose Studies in Persian Literature*, 19(39), pp. 85-108.] In Persian]



The Origin, Requirements, and Possibility of Interdisciplinary Studies in Relation to Islamic Sciences

Nafiseh Faghihi Moghaddas¹

Mohammad Reza Maleki Borujeni²

Received: 15/07/2020

Accepted: 10/04/2021

Abstract

Interdisciplinary studies have recently become an important field of study in the West, affecting both education and research. In our country, some research institutions have been encouraging these studies for some time. The fundamental question is whether these studies can be pursued primarily in the field of Islamic sciences or not? What is its origin and requirements? This article examines the epistemological and non-epistemological existential origins of interdisciplinary as well as the intrinsic requirements and realization of interdisciplinary. The studies conducted in the present article show that it is possible to re-read and redefine interdisciplinary by considering its origin and requirements in the field of Islamic sciences; On the other hand, if we do not pay attention to the stated origins, we will undergo intellectual and cultural transformation in these studies and we will lose our scientific identity in the face of this type of knowledge. This article is written by analytical-comparative method.

Keywords

Interdisciplinary Studies, Islamic Sciences, Interdisciplinary Possibility, Interdisciplinary Origin, Interdisciplinary Requirements

1. Assistant Professor, Department of Ahl-al-Bait Studies Faculty of Theology and Ahl-al-Bait Studies University of Isfahan, Iran (Corresponding Author). n.faghihi@ahl.ui.ac.ir

2. Ph.D. Student, Department of Cultural policy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. mreza.maleki@ut.ac.ir

* Faghihi Moghaddas, N. & Maliki Borujeni. M. R. (2020). The Origin, Requirements, and Possibility of Interdisciplinary Studies in Relation to Islamic Sciences. *Journal of Theology & Islamic Knowledge*, 2(4). pp. 99-128. Doi: 10.22081/jikm.2021.58269.1038

خواستگاه، بایسته‌ها و امکان مطالعات میان‌رشته‌گی در نسبت با علوم اسلامی

نفیسه فقیهی مقدس^۱ محمدرضا مالکی بروجنی^۲
 تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۱

چکیده

مطالعات میان‌رشته‌گی چندی است که در غرب به حوزه مطالعاتی مهمی تبدیل گشته که هم حوزه آموزش و هم پژوهش را تحت تأثیر خود قرار داده است. در کشور ما نیز چندی است که برخی از نهادهای پژوهشی به این مطالعات تشویق می‌کنند. پرسش اساسی این است که آیا این مطالعات اساساً در حوزه علوم اسلامی قابل پی‌گیری است یا خیر؟ خواستگاه و بایسته‌های آن چیست؟ این مقاله با بررسی خواستگاه وجودی معرفت‌شناسانه و غیر معرفت‌شناسانه میان‌رشته‌گی و همچنین بایسته‌های ذاتی و تحقق میان‌رشته‌گی امکان این امر را بررسی کرده است. بررسی‌های صورت گرفته در نوشتار حاضر نشان می‌دهد امکان بازخوانی و بازتعریف میان‌رشته‌گی با امعان نظر به خواستگاه و بایسته‌های آن در حوزه علوم اسلامی وجود دارد؛ در حالی که در صورت عدم توجه به خواستگاه‌های بیان‌شده، دچار استحاله فکری و فرهنگی در این مطالعات می‌شویم و هویت علمی خود را در مواجهه با این سنخ دانش از دست می‌دهیم. این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی نگاشته شده است.

کلیدواژه‌ها

مطالعات میان‌رشته‌ای، علوم اسلامی، امکان میان‌رشته‌گی، خواستگاه میان‌رشته‌گی، بایسته‌های میان‌رشته‌گی.

۱. استادیار گروه معارف اهل‌البیت علیهم‌السلام دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت علیهم‌السلام، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).
n.faghihi@ahl.ui.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی، دانشگاه باقرالعلوم علیهم‌السلام و دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، قم، ایران.
mreza.maleki@ut.ac.ir

■ فقیهی مقدس، نفیسه؛ مالکی بروجنی، محمدرضا. (۱۳۹۹). خواستگاه، بایسته‌ها و امکان مطالعات میان‌رشته‌گی در نسبت با علوم اسلامی. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۲(۴)، صص ۹۹-۱۲۸.

Doi: 10.22081/jikm.2021. 58269.1038

مقدمه

دنیای مدرن وقتی به این نتیجه رسید که پوزیتیویسم در برخی از علوم ناکارآمد است و نگاه تک‌بعدی به واقعیت نمی‌تواند جواب درخوری برای مسائل فراهم کند، به پرسپکتیویسمی قائل شد که بتواند با روش‌های گوناگون و از زوایای متفاوت به موضوعات و مسائل پردازد. تخصصی‌شدن رشته‌ها شکاف عمیقی میان علوم ایجاد کرد و سبب بیگانگی علوم از یکدیگر گشت. این امر موجب شد برخی از مسائل در این شکاف قرار گیرند. ایده وحدت علوم که قبلاً با تکثرگرایی و تخصص‌گرایی دانش در دنیای مدرن شکست خورده بود با بازخوانی و بازتعریف مجدد، خود را احیا کرد تا به شیوه‌ای نو این ایده قوت گیرد (برزگر، ۲۰۰۸م، ص ۳۸).

تبدیل اندیشه به رشته با تقسیم‌بندی علوم انجام پذیرفت. قبل از اقدام به تقسیم‌بندی علوم توسط ارسطو، علوم دارای دیسپلین نبودند و بیشتر به صورت حکمت و دانایی شناخته می‌شدند تا رشته. تقسیم‌بندی علوم کلید مدرنیزاسیون بود که ارسطو زد. ارسطو با تقسیم‌بندی علوم چند کار انجام داد؛ علوم را به صورت بایگانی رتبه‌بندی کرد و دیگر آنکه برای علوم مرز تعیین کرد (مورن، ۱۳۹۶، ص ۴). این کار ارسطو سبب شد کسی نتواند بلندپروازی اندیشه داشته باشد و خود را از زندان دیسپلینی او رهایی بخشد؛ بنابراین علوم در این چارچوب‌ها حجیم گشتند و پیشرفت کردند. اغلب این دیسپلینه ارسطویی باقی ماند؛ حتی در جهان اسلام با افزودن چند دیسپلین دیگر به این تقسیم، درخت دانش ارسطو بیشتر پرشاخه و برگ‌گشت.

دوران مدرن حرکت به سوی دیسپلینه کردن اندیشه را سرعت بخشید. تسلط اندیشه تجربه‌گرایانه و پراگماتیسمی بر اندیشه و علم سبب شد که مرزهای دانش بُرنده‌تر از قبل شود. پوزیتیویسم نیز کوشید با غلبه روش^۱ بر اندیشه، راه را برای مرزگذاری میان علوم قوی‌تر و از طرف دیگر معنای علم را محدود در روش پوزیتیویسمی کند. از طرف دیگر رویکردهای اجتماعی - سیاسی نیز در این غلبه بی‌تأثیر نبودند. برتری عقل

سوژه محور^۱ در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی نیز سبب شد که مرجع جامعه دانشمندانی شوند که با عقل خودبنیاد خود و با استفاده از استدلال‌های عقلانی و تجربی به دفاع از امور می‌پردازند. آزادی نوع بشر از هر قیدی نیز سبب شد که اعتماد به عقل جزئی راسیونالیسمی بیشتر شود. در این میان جریان‌های روشنفکری و انتلکتوئل‌های روزنامه‌نگار بسیار پراهمیت بودند.

وحدت میان علوم اگرچه با تقسیم‌بندی ارسطو آغاز گشت، ادامه این مسیر بر عهده دیگر فلاسفه گذاشته شد. آیدیا متودیکا، ماتياس مارتینی، اینستاورتیوماگنا سایتیاروم و در نهایت فرانسیس بیکن نیز به رده‌بندی دانش مبادرت ورزیدند. اصحاب دایرة‌المعارف‌ها نیز این کار را پی گرفتند (مورن، ۱۳۹۶، ص ۸). دکارت نیز فلسفه را مایه وحدت علوم می‌پنداشت و معتقد بود «فلسفه در مجموع به مانند یک درخت است که ریشه‌هایش متافیزیک، تنه‌اش فیزیک و شاخه‌هایش همه علوم دیگر را دربرمی‌گیرد». این امر با کانت ادامه پیدا کرد. وی علوم را به سمت تخصصی شدن سوق داد. «هر علمی فی‌نفسه یک نظام است... ما باید... به این بیاغازیم که با آن به صورت یک بنای مجزا و مستقل کار کنیم» (مورن، ۱۳۹۶، صص ۱۱-۱۴). دانشگاه و به‌طور کلی نهاد علم تلاش می‌کند علم را در همان چارچوب پذیرفته‌شده حرکت و پیشرفت دهد. رشته‌ها، مجلات، دوره‌های دکتری و بودجه‌های پژوهشی مرزهای علوم را تنگ‌تر کردند و نوآوری و خلاقیت را از انسان‌ها گرفتند. کانت تلاش کرد به وسیله فلسفه به دلیل اینکه علمی نازل به شمار می‌آمد، خلاقیت و سامان پژوهشی بی‌محدودیت را ایجاد کنند.

گسسته‌شدن علوم و فراموش شدن یکپارچگی نظام دانش سبب نوعی از خودبیگانگی و الیناسیون در علوم گشت. علم کارایی خود را از دست داد و خلاقیت و وظیفه اصلی‌اش که حل مسئله بود، به دست فراموشی سپرده شد؛ روش‌ها منحصر شد و جوابگوی مسائل پیچیده نبود. این امر سبب شد که انتقاد از عدم یکپارچگی و رشته‌های محدود و منحصر دانشگاهی رو به فزونی گراید. زمینه‌های معرفتی مثل قوت گرفتن

1. Subjective reason

جریان‌های پست‌مدرنیسم و پلورالیسم معرفتی نیز به این مسئله دامن می‌زد و شاید بتوان گفت که اینها دو روی یک سکه بودند.

حرکت به سمت میان‌رشته‌گی بعد از جنگ جهانی دوم آغاز شد. این حرکت اشاره به چالش‌ها و مسائلی دارد که جهان بعد از جنگ دوم با آن روبه‌رو بود، فقر، جنگ، گرسنگی، ازدیاد جمعیت، جنبش‌های زنان، محیط زیست و... عوامل دیگری هم در روی آوردن به میان‌رشته‌گی مؤثر بود، مثل ظهور عناصر تکنولوژیک مخصوصاً کامپیوتر، پیدایش علوم ارتباطی همچون اکولوژی و تبیین آشفتگی و پیچیدگی به عنوان برنامه‌های تحقیقات میان‌رشته‌ای خاص (لاتوکا، ماتون و فارست، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰). علی‌رغم تلاش غرب برای حل مسائل بنیادین علم، حرکت مطالعات میان‌رشته‌ای نیز به همان سمت و سو در حال سوق پیدا کردن است (لاتوکا، ماتون و فارست، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲)؛ اما به نظر می‌رسد که می‌توان با شناخت اهداف و غایات مطالعات میان‌رشته‌ای و بازخوانی آنها این مطالعات را متناسب با فرهنگ، تاریخ و سنت خود بازخوانی کرد. این مقاله نیز به دنبال همین امر است؛ حرکت به سمت میان‌رشته‌گی با دو ایده ارتباط میان علوم و علوم انسانی و رهایی از محدودیت‌های رشته‌ای و دیسیپلینری، می‌تواند در این میان راهگشا باشد (لاتوکا، ماتون و فارست، ۱۳۸۷، ص ۲۵۶). در صورتی که میان‌رشته‌گی با عرصه فرهنگ عمومی پیوند بخورد، می‌تواند بسیاری از مشکلات فرهنگی، اجتماعی و حتی تکنیکی ما را حل کند (لاتوکا، ماتون و فارست، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷).

۱. مفاهیم

۱-۱. علم و علم اسلامی

علم در این مقاله به معنای مطلق معرفت است - آن معنایی که فارغ از چیستی آن از دیرباز در فلسفه و منطق استفاده شده است و می‌تواند اقسامی داشته باشد که ذکر آنها در اینجا ضرورتی ندارد - که حول یک محور خاص مثل موضوع، روش و غایت جمع شده‌اند. مدرنیته تلقی از علم را دچار نوعی تغییر و تحول کرد. سیدحسین نصر تلقی جدید از علم را بیگانه از تلقی سنتی آن می‌داند و به دنبال پاسخ به این سؤال است که

در انقلاب علمی رنسانس چه رخ داد که فرم و شکل و پارادایم علم تغییر کرد و ویژگی‌های جدیدی به دست آورد^۱ (Nasr, 2005, p. 37).

تلقی جدید از علم ویژگی‌هایی دارد که در علوم سنتی کمتر دیده می‌شود. این ویژگی‌ها را می‌توان به‌اختصار چنین برشمرد: راسیونالیسم (عقل‌گرایی)، آمپریسم (تجربه‌گرایی)، پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی)، اومانیزم (بشر‌گرایی)، سکولاریسم (دنیا‌گرایی). اگر این ویژگی‌ها را ذاتی علم جدید بدانیم (قدیردانش، ۱۳۸۹، ص ۹۹)، در مواجهه علوم سنتی با علوم مدرن باید دقت کرد که مبانی پارادایم علوم مدرن در علوم سنتی ریشه نکند. استراتژی مواجهه علوم سنتی با علوم مدرن قطعاً باید براساس مبانی اندیشگی باشد تا بتوان از مواجهه منفعلانه به سوی مواجهه فعال تغییر جهت داد.

علم دینی چنان‌که فلاسفه گفته‌اند، ترکیب اضافی نیست که واژه علم به دین اضافه شده باشد، به این معنا که دین موضوع علم باشد، بلکه ترکیب وصفی است؛ به این معنا که دینی بودن وصف علم است و می‌تواند این وصف را یا از موضوع یا از غیر موضوع گرفته باشد؛ به عبارت دیگر علم می‌تواند به اعتبار موضوع، متافیزیک، روش، تجویز، عالم و فرهنگ و تمدن متصف به دینی بودن یا غیردینی بودن شود. پارسانیا معتقد است از آنجا که حقیقت دین نزد خداوند جز اسلام نیست (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)، علم دینی به همان معنای علم اسلامی است (پارسانیا، ۲۰۱۷، صص ۶۹-۹۰). با این حال قرائت پارسانیا از علم دینی قرائت یگانه‌ای نیست، اگرچه از نظر نگارنده مقبول‌ترین آنها است.

در این میان می‌توان به نظر زیباکلام اشاره کرد. وی معتقد است علوم به‌طور مطلق مشحون از پیش‌فرض‌ها، مبانی و ارزش‌ها هستند؛ این ارزش‌های غیر قابل اثبات

1. But what occurred during the Renaissance and especially in the seventeenth century Scientific Revolution was the imposition of a new and alien "form" or paradigm upon the content of this scientific heritage, a "form" which was derived directly from the anthropomorphic and rationalistic nature of the thought of the age and the secularization of the cosmos to which the whole development of the so-called Renaissance led, often in spite of the attempts of some of its leading intellectual figures to keep alive the vision of the sacred character of the cosmic order.

می‌توانند با ارزش‌های دینی جایگزین گردند. بر این اساس می‌توان «علم دینی» داشت: به عقیده من تمامی نظریه‌پردازی‌های خرد و کلان در علوم انسانی در علوم انسانی و اجتماعی، در تحلیل نهایی، بر دو رکن اساسی استوارند: یکی کیستی انسان و دیگری چستی سعادت و کمال انسان (حسینی، علی‌پور و موحد ابطی، ۱۳۹۲، ص ۳۱).

از منظر سیدحسین نصر چنانچه «علم اصیل اسلامی براساس علم اسلامی سنتی» به وجود آید و در عین حال بتواند از آنچه از علم جدید با واقع مطابق است، استفاده کند و آنها را در خود جذب کند، آن‌گاه «اقدام اساسی برای احیای واقعی تمدن اسلامی» برداشته خواهد شد. نصر معتقد است علاوه بر مبانی متافیزیکی و الهیاتی دینی، علم اسلامی باید برگرفته از منابع سنتی باشد (حسینی و دیگران، ۱۳۹۲، صص ۸۸-۹۳).

۱-۲. رشته و میان‌رشته

واژه رشته ترجمه واژه دیسیپلین^۱ است. این کلمه دارای دو معنا است؛ نظم و انضباط و دیگری رشته علمی. با این تلقی می‌توان چنین قلمداد کرد که رشته به بند کشیدن برخی از معارف است که در یک سامان قرار دارند. نسبت دیسیپلین و علم نسبت قدرت و معرفت است. به بیان رساتر دیسیپلین گفتمان شکل‌گرفته‌ای است که معرفت‌های خاصی را برای ما تولید می‌کند و امکان دارد بسیاری از معارف را نیز نادیده بگیرد.

دیسیپلین به مثابه سازمانی است که عمر مشخصی دارد و به مرور زمان قوی‌تر و حجیم‌تر می‌گردد؛ اما گذشت زمان آن را به حد اشباع می‌رساند تا جایی که نوآوری خود را از دست می‌دهد و برای حل مسائل جدید پیش آمده، جز جواب‌های تکراری و ناکارآمد چیزی ارائه نمی‌دهد. این دیسیپلین نیاز به یک شک یا رقیب دارد که یا مسائل جدید برای دیسیپلین ایجاد کند یا با تغییر در سازمان دیسیپلین آن را مهیای نوآوری‌های جدید گرداند. تغییر در سازمان دیسیپلین خود می‌تواند با مدل‌های مختلفی صورت گیرد که خود به بحث مجزایی نیاز دارد.

1. Discipline

میان‌رشتگی ترفندی است که علم را از دانش‌های دیسپلینه‌شده رهایی بخشد، اگرچه به اعتقاد نگارنده این امر نیز به مثابه مُسکنی برای وضع نابسامان دانش است؛ اما در وضعیت کنونی می‌توان امید داشت که با این نگرش دانش‌ها از رکود خارج شوند و به وظیفه اصلی خود که همانا حل مسئله و شناخت آیات آفاقی و انفسی است، بازگردند. به قول مورن میان‌رشتگی، «انتقادی» به نظم رشتگی است (مورن، ۱۳۹۶، صص ۲-۳) و این امر نیز حاصل توجه دیگرباره به مدرنیته و محصولات آن از جمله دانش‌ها (دیسپلین‌ها) است.

میان‌رشتگی با اینکه خود مثبت رشتگی است و بی‌رشتگی بی‌معنا است، با این حال از نوعی به پرسش کشیدن رشتگی و دیالکتیک رشته‌ها و ضعیف شدن حدود و ثغور رشتگی با ما سخن می‌گوید. رشته‌ها مرز سخت و غیر قابل نفوذ خود را از دست داده‌اند و آماده گفتگو با دیگر رشته‌ها شده‌اند. فارغ از اینکه چنین گفتگویی ثمری داشته باشد یا نه میان‌رشتگی نوید فروریختن دانش‌های متعارف و دیسپلینه‌شده را می‌دهد. میان‌رشتگی، رشتگی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را نقد می‌کند (برزگر، ۲۰۰۸، ص ۳۹).

با تمام تفاسیری که بیان شد، میان‌رشتگی هنوز امری مبهم است؛ اما این ابهام از اهمیت میان‌رشتگی نمی‌کاهد؛ چرا که همین ابهام در امر میان‌رشتگی سبب شده است که دوباره در دام دیسپلینه کردن دانش‌ها با نام میان‌رشتگی نیافتیم و میان‌رشتگی خود دیسپلینه نشود. مورن این ابهام در تعریف میان‌رشتگی را می‌ستاید و معتقد است همین ابهام سبب «انعطاف‌پذیری» میان‌رشتگی می‌گردد (مورن، ۱۳۹۶، ص ۲۰).

آنچه از تعریف رشته‌ها مصطلح شده است، چنین است: «اجتماعات علمی که تعیین می‌کنند کدام مسائل باید مورد مطالعه قرار گیرند، مفاهیم محوری و نظریه‌های سازمان‌دهنده را مطرح می‌سازند، متضمن روش‌های خاص پژوهش‌اند، نشست‌های هم‌اندیشی برای مساهمت پژوهش‌ها و بصیرت‌ها فراهم می‌سازند و راهکارهای اندیشمندان هر رشته را مشخص می‌سازند» (رپکو، ۱۳۹۴، ص ۱۳). برای تعریف میان‌رشتگی می‌توان تعریف رپکو را بازخوانی کرد. در این صورت میان‌رشته‌ها اجتماعات علمی هستند که مسائل آنها را جامعه، محقق و... تعیین می‌کنند، می‌توانند مفاهیم محوری و

نظریه‌های سازمان‌دهنده داشته یا نداشته باشند یا نظریه‌های جدید با توجه به زمینه پژوهش ایجاد کنند، روش‌های خاصی برای پژوهش ندارند، بلکه روش‌های آنها می‌تواند از یک یا چند علم یا تلفیقی از آنها باشند. راهکارها نیز با توجه به مطالعات چندین رشته و تلفیق آنها و با توجه به ابتکار محقق ایجاد می‌گردند.

رشته با اینکه مفهومی روشن دارد، اما میان‌رشته‌گی مفهومی گنگ و اغلب به صورت سلبی معنا می‌گردد. ابهام میان‌رشته ناشی از واژه «میان»^۱ در میان‌رشته‌گی^۲ است. بسته به معنای واژه «میان» در میان‌رشته‌گی معنای متعینی از میان‌رشته‌گی خواهیم داشت؛ پس میان‌رشته‌گی برای هر میان‌رشته معنای خاصی دارد که نوع تعامل میان دو یا چند رشته را متعین می‌کند. حاصل تعامل میان رشته‌ها معنای «میان» را مشخص می‌کند و همین تعامل‌های متفاوت مدل‌های مختلفی از میان‌رشته‌گی را آشکار می‌کند.

یکی از تعریف‌هایی که برای میان‌رشته‌گی ارائه شده است تعریف آلن رپکو است: «مطالعات میان‌رشته‌ای عبارت است از فرایند پاسخگویی به یک پرسش، حل یک مسئله یا مواجهه با یک موضوع که آن‌قدر گسترده و یا پیچیده است که یک رشته علمی یا متخصص واحد نمی‌تواند به تنهایی با آن مواجه شود و در نتیجه از رشته‌های علمی متعدد کمک گرفته می‌شود و دیدگاه‌های رشته‌های مختلف را از طریق تشکیل یک دیدگاه جامع‌تر تلفیق می‌کند». در تعریف رپکو به دو نکته بیشتر اشاره نشده است: مسئله محور بودن دانش‌های میان‌رشته‌ای و دیگر تلفیقی بودن آنها. باید اذعان کرد که این دو نکته از نکات کلیدی میان‌رشته‌ای هستند؛ با این حال ابهام گفته شده در این تعریف وجود دارد. چه نوع تلفیقی مراد است، تلفیق در چه چیز مراد است و سؤالاتی از این دست قابل طرح است.

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان میان‌رشته را چنین توضیح داد: مطالعات میان‌رشته‌ای اساساً به معنای «عبور» از مرزها و حدود دیسیپلین است. این عبور از

1. Inter
2. Interdisciplinary

مرزهای دیسپلین می‌تواند در حیطه موضوع، غایت و روش باشد. عبور از مرزها به سرزمین ناشناخته نیست، بلکه این عبور چه از لحاظ روشی، موضوعی و غایی به رشته دیگر است. شکل و شیوه عبور از رشته‌ای به رشته دیگر، مدل میان‌رشته‌ای را برمی‌سازد. دیسپلین‌های دینی در حوزه علوم اسلامی نیز این ظرفیت را دارند که در برخی از حوزه‌ها این عبور را تجربه کنند و این امر دور از دسترس نیست. بارقه‌هایی از این دست عبور در مطالعات و پژوهش‌های اخیر دیده می‌شود، مثل حرکت از علم اصول به فلسفه زبان، زبان‌شناسی شناختی و دیگر رشته‌ها (قایمی‌نیا، ۲۰۰۷). رشته‌های علوم دینی نیز بعد از گذشتن از دوران شکوفایی خود دچار حرکت کم‌فروغی در جهت پاسخ به مسائل جامعه، فرهنگ و حاکمیت شده‌اند؛ بنابراین به نظر می‌رسد این ظرفیت وجود دارد تا با آنچه درباره مطالعات میان‌رشته‌ای بیان شد، در برخی از زمینه‌ها خود را بازخوانی کنند.

۲. خاستگاه مطالعات میان‌رشته‌گی در نسبت با علوم اسلامی

میان‌رشته‌گی در زمانه کنونی جزو ضروریات نظام علم شمرده می‌شود. این ضرورت را می‌توان به دو خاستگاه مستند کرد: خاستگاه وجودی معرفت‌شناسانه و خاستگاه وجودی غیر معرفت‌شناسانه. خاستگاه وجودی معرفت‌شناسانه محمل عللی است که به دلیل وجود معرفتی مسلط بر اندیشه‌ها اقتضا و ضرورت میان‌رشته‌گی را ایجاد می‌کند. خاستگاه وجودی غیر معرفت‌شناسانه نیز محمل وقایع و اتفاقاتی غیر معرفتی اما حقیقی در بستر تاریخ، فرهنگ و اجتماع است که سبب ایجاد ضرورت میان‌رشته‌گی شده است. با توجه به آنچه بیان شد ضرورت عطف توجه به میان‌رشته‌گی از دو حیث صورت‌بندی می‌گردد: خاستگاه وجودی معرفت‌شناسانه و خاستگاه وجودی غیر معرفت‌شناسانه.

۱-۲. خاستگاه وجودی معرفت‌شناسانه مطالعات میان‌رشته‌گی

کانت با ایجاد چرخش و انقلاب کپرنیکی در مسائل فلسفی، موضوع فلسفه را از وجودشناسی به معرفت‌شناسی تغییر جهت داد. این امر به دلیل تحلیل و تحدید عقل صورت گرفت. امتداد این رخداد خود را در وضع علم و دانش نیز نشان داد. پس از

کانت توجه معرفت و به تبع آن روش موجه دستیابی به معرفت محل تأمل گشت. همین استراتژی فکری سبب شد همه دانشمندان و اندیشمندان با زمینه معرفت‌شناسی وارد حیطه و قلمرو خود گردند. این امر سبب گشت مرز دانش‌ها با روش و معرفت‌شناسی خاص خود موجه گردند و انحصار دیسپلین‌ها به انحصار روش باز گردد. با این توصیفات آن چیزی علم است که روش داشته باشد و آنچه روش داشته باشد، علم است. رشته‌ها نیز تابع همین اندیشه ایجاد گردیدند؛ به عبارت دیگر آغاز چرخش معرفت‌شناسی فلسفه سپس ایجاد رشته‌گرایی شد.

کانت در کتاب نقد قوه حکم به نقل از مورن چنین می‌گوید: «هر علمی فی نفسه یک نظام است؛... ما باید... به این بیاغازیم که با آن به صورت یک بنای مجزا و مستقل کار کنیم. باید آن را به مثابه یک کل خود - پایا مورد بررسی قرار دهیم و نه به عنوان یک شاخه یا بخشی از بنای دیگر - اگرچه می‌توان بعداً گذری رفت و برگشتی از بخشی به بخش دیگر داشته باشیم» (مورن، ۱۳۹۶، ص ۱۲).

باید به این نکته اشاره کرد که صرف وجود روش خاص حل مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ اما مهم است که هویت علم به چه امری بستگی داشته باشد. گاهی هویت علم به موضوع علم است و گاهی به غرض آن علم و گاهی به روش آن. اگر هویت علم متأثر از روش باشد، دچار استبداد روشی می‌شویم و از حل بسیاری از مسائل به دلیل محدودیت‌های روش ناتوان می‌گردیم؛ اما در صورتی که هویت علم به غرض آن علم وابسته باشد، برای مثال برای حل یک مسئله فقهی از هر علمی استفاده می‌گردد، از ادبیات عرب گرفته تا پزشکی جدید.

برخلاف اندیشه کانت فلسفه اسلامی با زمینه هستی‌شناسی خود همواره به حیطه علم وارد شده و از معرفت به تبع هستی‌شناسی بحث می‌کرده است. معرفت خود نیز از جنس وجود است و از طرف دیگر شناسایی وجود به تحلیل معرفت وابسته است؛ می‌توان اینگونه تعبیر کرد که اگرچه موضوع فلسفه اسلامی کماکان وجود است اما در هم تنیدگی مسائل وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه در آن مشهود است. حکمت متعالیه، فقه، اصول از جمله علوم اسلامی هستند که استبداد روشی نداشته بلکه مسئله‌محور بوده‌اند؛

البته این تهدید حتی برای این علوم نیز وجود دارد که به دلیل رقابت با اندیشه روش محور دچار استبداد روشی شوند و کارکرد خود را از دست دهند چنان که شواهدی برای این موضوع وجود دارد.

حکمت متعالیه خود از این جهت غنی است. رویکرد ملاصدرا، مسئله محور و ناظر به حل مسئله بوده است. وی با استفاده از منابعی نظیر شهود عرفانی، شهود عقلی، اشارات قرآنی، روایات و ... در نظامی منسجم استدلال کرده و ناظر به حل مسئله این رویکردهای متفاوت را در کنار یکدیگر می‌نشانند. ناگفته نماند نوع مواجهه صدرا با این رویکردهای متنوع مکانیکی نبوده و از جمع جبری آنها ایجاد نمی‌گردد؛ بلکه این رویکرد کاملاً تلفیقی است و در یک نظام منسجم اندیشه ای نُضج یافته است (فرامرزی، ۲۰۰۶، ص ۲۶).

دانش فقه نیز برای حل مسائل خود روش ثابت و استناداری به مثابه متد در اختیار فرد نمی‌گذارد تا به حل مسائل فقهی پردازد؛ بلکه این دانش نیز در رویارویی با مسائل متفاوت روش خاصی را پی‌گیری می‌کند؛ به همین دلیل لزومی ندارد کسی که با حل چند مسئله فقهی آشنایی پیدا می‌کند بتواند مسائل جدید را به درستی حل و فصل کند. این امر باعث شده است که بعضی از مجتهدین در برخی از ابواب قوی‌تر از ابواب دیگر باشند؛ چراکه حل مسائل یک باب از لحاظ روشی به یکدیگر نزدیک‌تر است. چنانکه بیان شد خاستگاه برخی از مسائل به عوامل معرفت‌شناسانه موجود وابسته است؛ به همین دلیل برخی از این عوامل را برمی‌شماریم:

۱. علوم دیسپلینه شده به دلیل وجه تنگ‌نظرانه به مسائل و موضوعات موجود از تحلیل کامل آنها باز می‌مانند به همین دلیل دانش و علم با خطاهای مختلفی مواجه می‌شود که ناشی از روش ناقص حل مسئله است؛ لذا میان‌رشتگی برای کم کردن این نقیصه مناسب شناخته شده است. همین عامل سبب «عدم کفایت اقناعی علوم تک پارادایمی» و «جزئی‌نگری» مفرط این دانش‌ها می‌شود (ابراهیمی، ۲۰۱۴، ص ۲۵).

۲. غلبه اندیشه‌های پست مدرن بر فضای فکری و علمی دانشمندان سبب شد که

علوم دیسپلینه شده نیز متأثر از این فضا باشند. نیچه به عنوان اولین فیلسوف پست مدرن در اعتراض به تخصصی شدن بیش از اندازه رشته‌ها چنین می‌گوید:

اعلامیه استقلال انسان از علم، آزادی وی از فلسفه، یکی از هوشمندانه‌ترین پیامدهای دموکراتیک و بی‌شکل بودن زندگی است: تکریم نفس و فرض این که پژوهشگر اینک در همه جا در شکوفایی کامل و در بهترین بهار عمر خود به سر می‌برد (مورن، ۱۳۹۶، ص ۱۵).

نیچه در مقاله شوپنهاور به‌مثابه آموزشگر می‌گوید:

دانشمندان آلمانی ... متأسفانه بیشتر به دانش می‌اندیشند تا به نوع انسان. اینان چنان تربیت شده‌اند که خود را مثل سپاهی شکست‌خورده قربانی دانش می‌کنند تا به سهم خود بتوانند نسل‌های بعدی را به این قربانگاه بکشانند (نیچه، ۲۰۰۰م، ص ۱۹۷).

نیچه بر علم استاندارد که هیچ وجه انسانی در آن دیده نمی‌شود و به تعبیر دیگر از خودبیگانه شده است می‌تازد و معتقد است وجه انسانی علم نادیده گرفته شده است. غایت علم حل مسائل انسان بوده است و اکنون خود علم مسئله شده است. انسان‌ها به خدمت علم درآمده‌اند به جای اینکه علم به انسان خدمت کند.

۳. تخصص‌گرایی یکی از مسائلی است که علم را به چالش جدی کشیده است. دانشمندی که غیر از رشته و تخصص خود چیزی را نمی‌بیند و نسبت به زمینه‌های وسیع‌تر بیگانه می‌شود و قدرت نگاه جامع به مسائل را از دست می‌دهد (رپکو، ۱۳۹۴، صص ۵۷-۵۸).

۴. رویکردهای جدید از بطن علوم دیسپلینه شده زاده نمی‌شود. رویکردهای جدیدی که بتواند به حل مسائل نوپدید کمک کند مستلزم نگاهی فراتر است (رپکو، ۱۳۹۴، ص ۶۱).

۵. عطف توجه از نگاه معرفت‌شناسانه به نگاه هستی‌شناسانه (بحرانی، ۲۰۱۳م، ص ۴۰).

۶. همبستگی شدید برخی از متغیرها از علوم مختلف در بعضی از مسائل سبب می‌شود که راه جدید برای تحلیل آنها کشف گردد (برزگر، ۲۰۰۸م، ص ۴۶).

۷. نظریه‌های جدید معرفت‌شناسی، فلسفه و مخصوصاً جامعه‌شناسی علم بر این باورند که عوامل اجتماعی، فرهنگی و حتی ارزشی از علم جدا نیستند بلکه علم در فرآیندی انسانی متأثر از زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و ارزشی به وجود می‌آید به همین دلیل علوم در بسترهای دیگری مورد مطالعه قرار گرفتند و مسائل جنبه‌های دیگری نیز پیدا کردند. میان‌رشته‌گی سعی می‌کند مسائل را به همراه عواملی زمینه‌ای تحلیل کند (ونک، ۱۳۸۸، صص ۱۶-۲۴).

۸. ونک از تنازع میان رشته‌ها نیز سخن به میان می‌آورد؛ تنازعی که راه آن تعامل شناخته شده است. با شکل گرفتن رویکردهای مختلف برای حل مسائل نزاع میان رشته‌ها و علوم نیز شکل گرفت. این نزاع از دیرباز وجود داشته است. در سنت اسلامی نزاع میان منطقیون و ادبا و در دنیای مدرن نزاع میان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نزاعی دیرپا بوده که البته با گذشت زمان رشته‌ها دیسپلینه شدند و نزاع‌ها پایان یافت؛ با این حال هنوز میان علوم نزاع‌هایی بر سر برخی مسائل جدید رخ می‌دهد. ونک این تنازعات میان رشته‌ها را به چند دسته تقسیم‌بندی می‌کند که به اختصار آنها را ذکر می‌کنیم (ونک، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

□ تنازع بر سر مرز رشته‌ها (مثل بیولوژی مولکولی و بیوشیمی سلولی)

□ تنازع بر سر قلمرو رشته‌ها (جامعه‌شناسی، اقتصاد، روانشناسی، بیولوژی مولکولی)

□ تنازع بر سر موجودیت رشته‌ها (نوروفیزیولوژی و فیزیولوژی)

□ تمسخر علوم (علوم کامپیوتر و انسان‌شناسی)

□ تنازع روانی میان علوم و رشته‌ها (علوم اجتماعی و علوم مهندسی)

این تنازعات بر مسائل مشترک بوجود می‌آید. اگر هر علمی از جنبه متفاوتی یک مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد برای پایان‌دادن به تنازعات چه امری بهتر از تعامل و تلفیق رشته‌ها. تنازع میان روان‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌تواند به وسیله رشته‌ای مثل روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی‌های رفتارگرا و دیگر رشته‌ها تا حدودی حل و فصل شود.

۲-۲. خاستگاه وجودی غیر معرفت‌شناسانه مطالعات میان‌رشته‌گی

برخی عوامل وجود دارند که سبب توجه به میان‌رشته‌گی شده‌اند؛ اما از جمله عوامل معرفت‌شناسانه به حساب نمی‌آیند این دسته از عوامل سبب ایجاد زمینه فردی، اجتماعی، فرهنگی و حتی علمی برای بروز معرفتی خاص می‌شود. به همین دلیل نباید این عوامل را از نظر دور داشت. پارسانیا این عوامل را به دو دسته عمده فردی و اجتماعی تقسیم کرده است و از طرف دیگر عوامل اجتماعی را نیز به عوامل اقتصادی، سیاسی، نظامی و زمینه‌های ایدئولوژیک تقسیم‌بندی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۲، صص ۱۷-۱۹). در این بخش برخی از این عوامل بیان می‌گردد:

۱. ایجاد برخی مسائل و مشکلاتی که از حوزه تخصص یک علم خارج است سبب شد که گرایش به علوم میان‌رشته برای حل مسائل بیشتر شود؛ مشکلاتی نظیر مسائل زیست‌محیطی، هواشناسی، تکنولوژیک، زیستی، اجتماعی و ... سبب شد که مسائلی به وجود آید که حل آنها مستلزم همکاری‌های میان‌رشته‌ای گردد.
۲. قالب‌های بیانی بهتر و زبان مشترک برای انتقال مفاهیم یکی دیگر از عوامل غیر معرفتی است. گاهی برای حل مسئله نیاز است که علوم مختلف با یکدیگر تعامل داشته باشند؛ این تعامل نیازمند زبانی است که بتواند با علوم دخیل هم‌زبانی کند (برزگر، ۲۰۰۸، صص ۵۱-۵۲).
۳. انتقادات اجتماعی نظیر از خودبیگانگی علوم؛ مفهوم از خودبیگانگی از جمله مفاهیمی است که برای اولین بار توسط مارکس استفاده شد. بازخوانی این مفهوم در ادبیات دینی به معنای فراموش کردن غایت و منحرف‌شدن از غایت اصلی است. علوم‌ی که برای حل مسائل جامعه و مردم؛ برای زندگی بهتر در دنیا و آخرت به وجود آمدند، وظیفه اصلی خود را فراموش کردند و به برخی از مسائل پرداختند که هیچ کارایی برای حل مسائل نداشت. در علوم اسلامی می‌توان برخی ابواب علم اصول را مثال زد؛ این علم تنها برای حل مسائل فقه به کار می‌رود؛ اما جالب است که برخی از مسائل اصولی در هیچ باب از ابواب فقهی مورد استفاده قرار نمی‌گیرند و به تعبیر رساتر مصداقی در علم فقه برای کاربرد آنها وجود ندارد.

۴. انتقادات سیاسی نظیر دموکراسی را نیز می‌توان در علوم اسلامی بازخوانی کرد. دموکراسی در فضای علم به معنای آزادی از قید و بندهای غیر معرفتی برای حل مسئله است؛ اما گاهی خود علم راه را برای پژوهشگر می‌بندد اگر علم اصول فقه مبتنی بر روش‌های عرفی زبان به حل مسائل اصولی پردازد راهی برای مباحث تحلیل زبان برای ورود به این مباحث باز نمی‌گذارد؛ لذا باید از استبداد علمی جلوگیری و راه را برای ورود روش‌ها و اندیشه‌های مختلف باز گذاشت و از طرف دیگر با نقد جدی، مسائل و پاسخ‌ها را تصحیح و تدقیق کرد.
۵. تمایل به کارگروهی برای پاسخ به پرسش‌های پیچیده که نیاز به چندین تخصص دارد دست به دست هم می‌دهد تا محققین در کنار یکدیگر و با تعامل و تضارب علمی زبان جدیدی به نام میان‌رشته‌گی بوجود آورند.
۶. برخی مسائل روانی و سیاست‌های جامعه علمی نیز می‌تواند بر این امر موثر باشد؛ عدم خلاقیت، احساس بی‌مسئله‌گی، احساس عدم فایده برای جامعه و مردم و ... می‌تواند جامعه علمی را ترغیب کند که به سمت مرزهای دیگر دانش‌ها حرکت کنند تا از خلال آن بتوانند به مسائل جدید و سودمند دست پیدا کنند.
۷. برخی از رشته‌های علمی ذاتاً میان‌رشته‌ای هستند (ونک، ۱۳۸۸، ص ۸۸)؛ مثل علوم تکنولوژیک. علم الکترونیک به دلیل درگیری با مسائل عینی عملاً میان‌رشته‌ای است؛ به دلیل اینکه مثلاً برای ساختن دستگاه‌های پزشکی باید با علم پزشکی ارتباط داشته باشد، برای ساختن تجهیزات هواشناسی با علوم هواشناسی، برای ساختن دستگاه‌های مکانیکی باید با علم مکانیک تلفیق گردد (مکاترونیک)، در صنایع نظامی نیز باید با علوم دیگر تعامل داشته باشد (جنگال).

۲-۳. خاستگاه وجودی معرفت‌شناسانه میان‌رشته‌گی در نسبت با علوم اسلامی

۱. علوم اسلامی از دیرباز نگاه هستی‌شناسانه به حل مسائل داشته است. روش در حل مسائل در جایگاه ثانوی نسبت به علم قرار داشته و دغدغه علما و فلاسفه علوم اسلامی حل مسئله بوده و به مناسبت حل مسئله روش نیز اهمیت پیدا می‌کرده

است. دقت در روش حل مسئله در علوم اسلامی این موضوع را به وضوح نشان می‌دهد. در برخی از مسائل اصول فقه گاهی به مباحث زبان‌شناسی، گاهی به عرف عام و گاهی به آیات و روایات رجوع می‌گردد. برای روشن شدن این بحث یکی از مباحثی که اصولیون اغلب به آن می‌پردازند بررسی می‌شود تا نشان داده شود که اساساً به صورت میان‌رشتگی مسائل حل می‌گشته است؛ البته میان‌رشتگی به معنای استفاده از روش‌های مختلف در حل مسئله. یکی از مسائل اصولی که در اغلب دروس خارج اصول فقه مجتهدین به آن پرداخته می‌شود مسئله «استعمال لفظ در اکثر از معنا» است. این مسئله به این سؤال می‌پردازد؛ آیا ممکن است که لفظ در بیش از یک معنا در جمله مورد استفاده قرار گیرد؟ برای بررسی روش پرداختن به این مسئله نوع مواجهه امام خمینی علیه السلام به این مسئله را از کتاب منهاج الوصول الی علم الاصول بررسی می‌کنیم:

هل يجوز أن يستعمل اللفظ الواحد في المتعدد؛ بأن يكون المستعمل فيه و المعنى الملقى إلى السامع متعدداً؟ و الظاهر أنّ هذا مرادهم من الاستقلال والانفراد، فعليه يخرج عن محلّ البحث ما إذا استعمل في معنى واحد ذی أجزاء أو ذی أفراد. و ذهب إلى امتناعه عقلاً كثير من المحققين، وإلى عدم جوازه لغةً بعضهم (خمینی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۰).

آیا استعمال لفظ واحد در معانی متعدد جایز است؟ این سؤال با دو جواب روبرو است؛ بعضی آن را عقلاً ممتنع می‌دانند و برخی دیگر از لحاظ زبانی این استعمال را جایز نمی‌دانند. بنابراین روشن است که برای پاسخ به این سؤال اصولی هیچ قید روشی وجود ندارد؛ هم از مباحث عقلی بهره برده شده است و هم از مباحث زبانی.

۲. علوم اسلامی اساساً دیسپلینه نیستند چرا که نه تنها تقدم معرفت‌شناسی بر آنها حاکم نبوده است بلکه جزئی‌نگر نبوده و پاسخ‌های خود را با علوم دیگر، احادیث و روایات معتبر سنجه می‌کرده است. همین امر سبب می‌شد این علوم

اساساً از لحاظ معرفت‌شناسی دیسیپلینه نباشند. باین حال اگرچه به نظر می‌رسد در برخی علوم دچار نوعی دیسیپلینه‌شدن گشته‌ایم اما این امر ذاتی علوم اسلامی نیست بلکه عرضی آن است.

۳. از عوامل روی آوردن به میان‌رشته‌گی پست‌مدرنیسم عنوان گشت. پست‌مدرنیسم یعنی آشفتگی معرفتی؛ آنچه که اساساً مسئله و مشکل ما نیست؛ اما از سوی دیگر ما با مشکل عدم ارتباط معرفتی با جهان مدرن مواجه هستیم. پست‌مدرنیسم به انتقاد از دیسیپلینه‌شدن دانش راه تکثر معرفتی را باز می‌گرداند؛ اما از سوی دیگر به آنارشیسم معرفتی دچار می‌شود. در مقابل حوزه علوم اسلامی با مشکل عدم فهم مسئله و موضوع‌یابی مواجه است. پست‌مدرن برای شکافتن مرزهای معرفتی میان‌رشته‌گی را شکافت و ما برای رسیدن به مسائل دنیای جدید نیازمند عبور از دیسیپلین‌ها و بازخوانی اساس علوم اسلامی هستیم.

۴. علوم حوزوی به دلیل هویت خاص و موضوعی خود ماهیت میان‌رشته‌گی دارند. اغلب علوم حوزوی به دلیل درگیر شدن با مسائل اجتماعی، فرهنگی و ... از منظر دین ماهیت میان‌رشته‌گی دارند به همین دلیل همچون علوم تکنولوژیک برای وارد به ساحت مسئله دچار چالش‌های سخت تلفیق نمی‌شوند.

۲-۴. خاستگاه وجودی غیر معرفت‌شناسانه میان‌رشته‌گی در نسبت با حوزه علوم اسلامی

۱. توجه به مسائل زمینه‌ای - اجتماعی، فرهنگی و تاریخی - در ساحت علم و تأثیر و تأثر علم با آن مورد توجه برخی از بزرگان علوم اسلامی قرار می‌گرفت؛ اما دیسیپلینه‌شدن علوم این امر را کم‌رنگ کرده است؛ رجوع به نحوه مواجهه برخی از علما همچون آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله، آیت‌الله مددی و مخصوصاً امام خمینی رحمته‌الله با مسائل ظرفیت نوع جدیدی از مواجهه با مسائل را منصفه ظهور می‌رساند؛ مسائلی که ارتباط تنگانگی با اجتماع، فرهنگ و تاریخ دارند.

۲. از عمده مسائل حوزه علوم اسلامی عدم پروبلماتیکه‌شدن مسائل اجتماعی و فرهنگی از منظر دین است. این امر است که باعث انشقاق معرفتی حوزه علوم

اسلامی از متن اجتماع و فرهنگ شده است. علی‌رغم تلاش‌هایی که برای حل این مسئله شده است - مثل تأسیس اندیشکده‌ها و پژوهشکده‌ها - هنوز این مسئله حل نگشته است. اگرچه پژوهشکده‌ها به حل این مسئله کمک می‌کنند؛ اما نیاز به نهادینه شدن پروبلماتیکه شدن مسائل اجتماعی و فرهنگی از منظر دین احساس می‌شود. این امر محقق نمی‌گردد جز با استفاده از نهادینه شدن میان‌رشته‌گی در حوزه علوم اسلامی.

۳. خلاقیت در طرح و کشف مسائل و راه پاسخ‌گویی به آنها نیز هدفی است که میان‌رشته‌گی در حوزه علوم اسلامی نیز می‌تواند پی‌گیری کند. عدم تعصب روشی و معرفتی و معتبر دانستن معرفت‌های تجربی، عقلی و نقلی زمینه فراخی برای پژوهشگران ایجاد می‌کند.

۴. وجود برخی از مسائل اجتماعی، فرهنگی و حتی حاکمیتی که از طرفی موضوعات جدیدی را بوجود آورده است و از طرف دیگر دارای جنبه‌های مختلف معرفتی است نیاز به میان‌رشته‌گی را بیش از پیش نشان می‌دهد.

۵. نزدیک شدن زبان دین به مسائل عینی از جمله نیازهای دیگر است که میان‌رشته‌گی می‌تواند از عهده آن برآید. به دلیل فاصله ایجاد شده میان زبان دین و زبان عامه به دلیل تخصص‌گرایی ناشی از دیسپلینه شدن برخی از رشته‌های علمی نیاز به بازخوانی علوم، سرفصل‌ها، رشته‌ها و روش‌ها احساس می‌شود.

۳. بایسته‌های میان‌رشته‌گی در نسبت با علوم اسلامی

از مسائل مهمی که گاهی از آن غفلت می‌شود و توجه به آن برای مطالعات تطبیقی ضروری است، بایسته‌های میان‌رشته‌گی است. چنان که مقدمتاً بیان گشت میان‌رشته‌گی در خلأ معرفتی و فارغ از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی شکل نگرفته است؛ لذا حرکت به سمت میان‌رشته‌گی الزاماتی دارد که بایسته است به آنها توجه شود. بایسته‌های میان‌رشته‌گی به دو بخش تقسیم می‌گردد؛ بایسته‌های ذاتی میان‌رشته‌گی، بایسته‌های تحقق میان‌رشته‌گی. بایسته‌های ذاتی میان‌رشته‌گی بایسته‌هایی است که اساساً برای وجود امری

به نام میان‌رشتگی ضروری است؛ به عبارت دیگر اموری که عدم وجود آنها امکان امری به نام میان‌رشتگی را از بین می‌برد بایسته‌های ذاتی میان‌رشتگی است. اموری که وجود آنها برای تحقق میان‌رشتگی ضروری است بایسته‌های تحقق میان‌رشتگی هستند؛ در صورت عدم وجود این امور با اینکه میان‌رشته امکان وجودی دارد؛ اما امکان تحقق ندارد.

۳-۱. بایسته‌های ذاتی میان‌رشتگی

وجود برخی امور برای امکان امری به نام میان‌رشتگی ضروری است. این امور می‌توانند از دو بستر بیان شده یعنی خاستگاه وجودی معرفت‌شناسانه و یا خاستگاه وجودی غیر معرفت‌شناسانه ناشی شده باشد. برخی از این امور را می‌توان برشمرد:

۱. محوریت مسئله در دانش میان‌رشته‌ای؛

در میان‌رشته بایستی مسئله محور ایجاد مطالعات، نظریه و دانش گردد. این امر مستلزم آن است که در ابتدا محقق به‌طور جدی با مسئله درگیر شود و برای خود تنها هدفی که می‌یابد حل مسئله باشد. درگیری محقق با مسئله سبب می‌گردد وی انگیزه کافی برای بررسی مسئله از زوایا و جوانب گوناگون را داشته باشد و با علوم و دانش‌های دیگر درگیر گردد. بنابراین محقق هیچ دغدغه‌ای جز حل مسئله نخواهد داشت و خود را با پارادایم‌های مختلف درگیر نمی‌کند.

۲. میان‌رشته‌ای درگیر با امور واقع است؛

این پژوهش‌ها به دلیل برخاستن از مشکلات و معضلات موجود با امور واقع درگیر می‌گردند؛ لذا مسائل بنیادی معمولاً دارای پژوهش میان‌رشته‌ای نیستند؛ مگر بالتبع و بالعرض.

۳. یافتن زبان مشترک؛

زبان مشترک دو جنبه دارد؛ از یک طرف دانش‌های درگیر در میان‌رشته‌ای باید ظرفیت تلفیق داشته باشند مثلاً ادبیات فارسی و شیمی آلی ظرفیت تلفیق ندارند؛ برخلاف شیمی و فیزیک. از طرف دیگر محقق باید توانایی لازم را برای یافتن زبان

مشترک میان علوم داشته باشد. این امر مستلزم آشنایی محقق با جنبه‌های مختلف علوم درگیر در میان‌رشته است. آشنایی با این دانش‌ها باید در سطح مبانی و روش و نظریه باشد تا توانایی تلفیق را برای محقق ایجاد کند.

۴. ضرورت توجه به رشته؛

نکته‌ای که باید به آن توجه و تذکر داده شود آن است که میان‌رشته‌گی نفی رشته نیست. میان‌رشته تنها با رشته‌ها معنا دارد و تا رشته‌ای به حد اشباع نرسیده باشد به راحتی نمی‌توان از آن عبور کرد. میان‌رشته‌گی، رشته جدیدی نیست با اینکه می‌تواند مقدمه‌ای برای تأسیس رشته‌ای جدید باشد. تذکر این نکته نیز ضروری است که میان‌رشته چنانکه رپکو نیز اشاره کرده است فرارشته و چندرشته نیز نیست (رپکو، ۱۳۹۴، صص ۳۰ و ۳۴).

۵. عدم خودپسندگی میان‌رشته‌ها؛

برخلاف دانش‌های معمول که مسئله، روش و راه رسیدن به جواب‌های معتبر را به ما نشان می‌دهد و نیازی به عبور از دانش نیست، مطالعات میان‌رشته واجد این خودپسندگی نیست. ممکن است دو محقق در مواجهه با یک مسئله مطالعات میان‌رشته‌ای کاملاً متفاوتی از خود نشان دهند و به شکل‌های متفاوتی از دانش‌های درگیر استفاده کند (رپکو، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

۶. تلفیق رشته‌ها؛

یکی از مهمترین و سخت‌ترین کارها در مطالعات میان‌رشته تلفیق دانش‌ها است. میان‌رشته‌ها ماهیتاً وابسته با تلفیق رشته‌ها هستند و در صورت عدم تحقق این امر میان‌رشته‌ای هم نخواهیم داشت.

۳-۲. بایسته‌های تحقق میان‌رشته‌گی

در صورت وجود بایسته‌های ذاتی در برخی از مسائل میان‌رشته باید به برخی از عوامل که برای تحقق میان‌رشته‌گی ضرورت دارد اشاره کرد. این عوامل، زمینه‌ای را مهیا می‌کند که میان‌رشته‌گی خلق گردد.

۱. میان‌رشته‌گی به مثابه فعالیت علمی تیمی؛

میان‌رشته‌گی به دلیل ماهیت تعاملی و ارتباط میان چند رشته به کار تیمی نیاز دارد؛

هر فرد متخصص با توجه به توانایی خود و زمینه همکاری سهمی از این مطالعات را به خود اختصاص می‌دهد. انجام مطالعات میان رشته‌ای به صورت فردی سخت و دارای ریسک بالا است به همین دلیل پروژه‌های میان‌رشته‌ای معمولاً به صورت کار گروهی^۱ مدیریت و هدایت می‌گردد.

۲. نیازمندی میان‌رشته‌ای به نهاد حامی؛

تأمین منابع مالی برای انجام فعالیت‌ها و پژوهش‌های میان‌رشته‌ای کاری ضروری است. پروژه‌های میان‌رشته‌ای بسته به سطح انجام فعالیت علمی هزینه‌های متفاوتی را ایجاد می‌کنند. به دلیل حضور تیم‌های متخصص و مشارکت جمعی در انجام پروژه‌های میان‌رشته‌ای هزینه‌های انجام فعالیت‌های علمی چندین برابر می‌گردد؛ لذا به طور معمول پژوهش‌های میان‌رشته‌ای پژوهش‌های سفارش شده از طرف نهادها، شرکت‌ها و ارگان‌های خصوصی و دولتی می‌باشد. همین امر سبب شده است که این مطالعات معمولاً نتیجه‌محور باشند.

۳. پذیرش علوم میان‌رشته‌ای توسط جامعه علمی؛

جامعه علمی به طور عام و نهاد مربوط به طور خاص باید میان‌رشته را به عنوان مطالعاتی سودمند بپذیرد؛ البته این پذیرفتن به معنای باور به این نکته است که مطالعات میان‌رشته‌ای می‌تواند برای حل برخی از مسائل سودمند باشد.

۳-۳. حوزه علوم اسلامی و بایسته‌های میان‌رشته‌ای

برخی از خاستگاه‌های موجود میان‌رشته‌ای چه معرفت‌شناسانه و چه غیر آن در حوزه علوم اسلامی وجود دارد. این امر سبب توجه به این نکته را فراهم می‌گرداند که میان‌رشته‌ای در حوزه علوم اسلامی با توجه با خاستگاه آن که نمود و ظهورش در بایسته‌های ذاتی میان‌رشته‌ای متجلی است، نیازمند بازخوانی است.

حوزه علوم اسلامی در نسبت بایسته‌های ذاتی میان‌رشته‌ای چه وضعیتی دارد؟ با

1. team working

بازخوانی آنچه به عنوان بایسته‌های ذاتی میان‌رشته‌گی بیان شد می‌توان نشان داد که بایسته‌های ذاتی میان‌رشته‌گی البته به قرائتی دیگر در حوزه علوم اسلامی وجود دارد.

۱. محوریت مسئله در دانش میان‌رشته‌ای؛

همانطور که بیان شد محوریت مسئله در دانش‌های میان‌رشته‌گی از اساس در دانش‌هایی مثل فقه و اصول جریان داشت و این مسئله‌ها نیز از مواجهه واقعی و عینی افراد با مسائل زاده می‌شد نه ساخته و پرداخته اذهان پرسشگر عالمان؛ لذا بسیاری از مسائل اصولی و فقهی با سؤال آغاز می‌شود. همین امر سبب شد که بسیاری از اصولیون از تعریف علم اصول عاجز باشند چراکه نظم و نسق موضوعی و روشی نداشته است. آخوند خراسانی^۱ در تعریف علم اصول ناچار این علم را با غایتی که برای آن متصور است تعریف می‌کند و نه با موضوع - چراکه موضوعات متنوعی در این علم مطرح می‌شود - و حتی نه با روش - چراکه روش این علم نیز متنوع و متکثر است.

۲. یافتن زبان مشترک؛

مطمناً برخی از رشته‌های علوم اسلامی مثل فقه این ظرفیت را دارند که مسائل جدیدی که متعلق حکم شرعی قرار می‌گیرند را مورد بررسی قرار دهند. فقه تلاش می‌کند با استفاده از کشف موضوعات احکام، احکام پنج‌گانه را به آنها منتسب کند. در علمی مثل فقه زبان مشترک کشف و تنقیح موضوعات احکام جهت انتساب حکم شرعی به آنها می‌تواند قلمداد شود.

۳. ضرورت توجه به رشته و عدم خودبستگی میان‌رشته؛

این امر کاملاً روشن است که برای مطالعات میان‌رشته‌ای توجه به رشته نقش حیاتی دارد. بدون توجه به فقه و پزشکی میان‌رشته‌ای فقه پزشکی بی‌معنا است. میان‌رشته‌ای مثل فقه پزشکی به دنبال احکامی است که موضوعات آن را پزشکی برمی‌سازد.

۴. تلفیق رشته‌ها؛

از الزامات میان‌رشته‌گی تلفیق است که این امر باید به صورت مورد به مورد و با توجه به ظرفیت‌های رشته‌های مورد تلفیق مورد کنکاش قرار گیرد.

۴. امکان مطالعات میان‌رشته در حوزه علوم اسلامی

علم اسلامی از دیرباز دغدغه حل مسائل مردم را داشته و یگانه مرجع مردم برای حل این مسائل بوده است. در گذشته علوم اسلامی تنها در فقه خلاصه نمی‌شد بلکه کلام، اصول، فلسفه، ریاضیات، نجوم و ... نیز در حوزه علوم اسلامی تدریس و تحقیق می‌شد. با اینکه جریان عظیم و مهم فقه تمام شئون جامعه و مردم را تحت تأثیر خود قرار داده بود؛ اما با استقرار تجدد غربی فقه شیعه به دلیل عدم رویارویی با مسائل حکومت، اجتماع و اقتصاد در سنت خود بوسیله مسائل جدید به چالش کشیده شد. نوسازی آموزش و تعلیم و وارد کردن علوم مدرن به ساحت تعلیم و تحقیق، راه را برای طرح مسائل در حوزه اسلام و علوم اسلامی شیعه بست. دولت‌ها نیز با مشاهده پیشرفت تکنولوژیک غرب شیفته دستاوردهای آنان شدند و در همه زمینه‌ها به علوم جدید اعتماد کردند. فراموش شدن زمینه فرهنگی، اجتماعی و دینی کشور راه را بر حوزه علوم شیعه برای ورود موسع به عرصه مسائل کشور بست و توجه به علوم مدرن نیز مجال را به این علوم سپرد تا مسائل کشور را حل کند.

انقلاب اسلامی و تشکیل حاکمیت اسلامی عصر جدیدی را رقم زد. پس از گذشت اندک زمانی از انقلاب مسائل و مشکلات حاکمیتی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی گریبان‌گیر دولت‌ها، دانشگاه‌ها و جامعه شد. حاکمیت اسلامی با توجه به زمینه فرهنگی، اجتماعی و دینی کشور سعی دارد مسائل این حوزه‌ها را مبتنی بر مبانی اسلام حل و فصل کند؛ بنابراین یگانه مرجع معتبر برای پاسخگویی به مسائل جاری مبتنی بر اندیشه اسلامی حوزه علوم اسلامی است.

تقاضا از علوم اسلامی برای پاسخگویی به نیازها و مسائل جامعه زیاد است با این حال نظام آموزشی علوم اسلامی مبتنی بر پرورش مجتهد سنتی است. مجتهد باید سالیان طولانی در این علوم تحصیل کند تا اعتبار لازم جهت حل مسائل فقهی را کسب کند با این حال هنوز برای حل مسائل جدید با چالش‌های زیادی مواجه است. چابک نبودن نظام آموزشی، طولانی بودن فرآیند یادگیری، عدم کسب اعتبار لازم جهت پاسخگویی به مسائل، از جمله مشکلاتی است که نظام علم را در پاسخگویی به مسائل جدید و روز

کُند کرده است. با این حال آنچه از سنت معصومین علیهم‌السلام و رساله‌های توضیح المسائل و نوع رجوع مردم به روحانیون استنباط می‌گردد مسئله‌محور بودن نهاد علم در سنت علوم اسلامی بوده است چنان که هنوز نهاد علم پاسخ‌گویی به سؤالات مردم را وظیفه ذاتی خود قلمداد می‌کند.

با این که سنت حوزوی بر حل مسئله مردم و جامعه مبتنی بود و تمام ظرفیت‌ها در جهت پاسخ‌گویی به این مسائل قرار گرفته بود به تدریج با کتاب‌محور شدن نهاد علم و تقدس یافتن دانشمندان سرشناس و کتب به جای ذات دانش و حل مسائل مردم و جامعه، علوم و معارف دینی دیسپلینه شد. چه حکمت نظری و چه حکمت عملی پارادایم‌های ثابتی را برای خود دیسپلینه کرد و مسائل و مشکلات جامعه را تنها از دریچه آنها به نظاره نشست. با شدت گرفتن مسائل و مشکلات جامعه، فرهنگ و ... و عدم هم‌زمانی دین با نیازهای مردم شکاف میان غایت علوم اسلامی و علوم رایج بیش از پیش نمایان شد. علم اسلامی غایتی جز حل مسئله مردم از مجرای دین نداشته است؛ نظریه‌پردازی، مدارس مختلف (نجف، قم، سامرا)، مکاتب مختلف (اخباری، اصولی و...) همه در جهت همین امر سامان یافته بودند.

این امر نه تنها در حوزه فقه به وضوح به چشم می‌خورد، در حوزه فلسفه و کلام نیز امر به همین صورت بود. مکتب اشراق در گفتگو با مشاء نُضح یافت. حکمت متعالیه نیز در گفتگوی با اشراق و عرفان و در تعامل با آیات و روایات سامان یافت؛ اما پس از مدتی این علوم نیز دیسپلینه شد و از غایت اصلی خود دور افتاد.

زمانه مدرن و سؤالاتی که جامعه جدید از منظر دین برای ما ایجاد می‌کند، راهی برای ما باقی نمی‌گذارد تا امتداد سنت خود را به زمان حال متصل کنیم؛ اما می‌توان با بازخوانی انتقادی سنت به اهداف روشن و ممتاز سنت با اقتضائات نوپدید و متناسب با الگوهای معرفتی جدید بدون اخلال به اساس دین دست یافت. از این رو بایسته است با خوانش پدیده‌های نو و بازخوانی انتقادی آنها با استفاده از مبانی معرفتی بومی راه برای وصل کردن سنت به زمانه حاضر مهیا گردد.

میان‌رشتگی براساس مبانی معرفتی نو صدرایی محفوف در دو دسته از مبانی اساسی

وجودی است؛ معرفت‌شناسانه و غیر معرفت‌شناسانه. در صورت عدم توجه ما به این مبانی حضور آن مبانی در حاشیه وارد کردن مباحث میان‌رشتگی می‌تواند تأثیر نامحسوسی در فرهنگ ما داشته و با رشد و نمو در فرهنگ ما مبانی فرهنگی و معرفتی ما را استحاله کند. بازخوانی این مبانی و بازتعریف میان‌رشتگی می‌تواند ما را با رویکرد جدیدی از میان‌رشتگی روبرو کند که نه تنها به مبانی معرفتی ما هجوم نمی‌آورد بلکه می‌تواند هم‌دلی و هم‌زبانی بهتری با علوم اسلامی و مبانی معرفت‌شناسانه و غیر معرفت‌شناسانه ما داشته باشد. از منظر پارسانیا علم دینی زمانی می‌تواند پا به عرصه وجود بگذارد که بنیان‌های پنهان اندیشه‌های مدرن و پست‌مدرن را به چالش کشد (پارسانیا، ۲۰۰۸م، ص ۲۹).

می‌توان گفت بررسی خاستگاه و بایسته‌های میان‌رشتگی نشان می‌دهد امکان حضور میان‌رشتگی در حوزه علوم اسلامی با توجه به خاستگاه‌های وجودی و بایسته‌های ذاتی آن وجود دارد؛ اما تفاوت در این خاستگاه‌ها سبب می‌شود که تلفیق میان‌رشتگی احتمالاً به شیوه‌ای خاص و متناسب با موضوعات، متافیزیک و روش ویژه علوم اسلامی انجام پذیرد که این نکته قابل پی‌گیری است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

میان‌رشتگی فعالیت علمی بی‌هویتی نیست این دست از مطالعات برخاسته از فرهنگ علمی و عملی خاصی است که بی‌توجهی به آن ما را دچار وابستگی فرهنگی و علمی می‌گرداند. وجود سنتی غنی که بازخوانی آن می‌تواند موتور محرک پیشرفت علمی ما باشد ما را از وابستگی زمینه‌ای نجات خواهد داد.

میان‌رشتگی محصول دوره متأخر غرب در مواجهه با مسائل وجودی معرفت‌شناسانه و غیر معرفت‌شناسانه خویش است که ما با برخی از این مسائل مواجه و با برخی دیگر مواجه نیستیم؛ لذا بازخوانی خاستگاه وجودی معرفت‌شناسانه و غیر معرفت‌شناسانه میان‌رشتگی را ضروری قلمداد می‌کنیم.

میان‌رشتگی با توجه به خاستگاه ایجاد و تکاملی آن بایسته‌هایی دارد که برخی از

آن بایسته‌ها ذاتی میان‌رشته‌گی است به این معنا که نبود آن میان‌رشته‌گی را به کلی منتفی می‌گرداند و برخی دیگر بایسته‌های تحقق میان‌رشته‌گی است که در صورت وجود آنها نطفه میان‌رشته‌گی شکل می‌گیرد.

برای بررسی امکان مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه علوم اسلامی توجه به دو نکته ضروری به نظر می‌رسد. خاستگاه نضج یافتن مطالعات میان‌رشته‌ای باید مورد توجه قرار گیرد و حوزه علوم اسلامی خاستگاه خاص خود را برای بازتعریف میان‌رشته‌گی داراست که در برخی با خاستگاه اصلی میان‌رشته‌گی مشترک و با برخی دیگر تفاوت اساسی دارد. همچنین بایسته‌های ذاتی میان‌رشته‌گی نیز با توجه به سنت علمی مان قابل بازخوانی است.

در نهایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که با توجه به خاستگاه و بایسته‌های میان‌رشته‌گی امکان حضور میان‌رشته‌گی در حوزه علوم اسلامی با توجه به خاستگاه‌های وجودی و بایسته‌های ذاتی آن وجود دارد؛ اما تفاوت در این خاستگاه‌ها سبب می‌شود که تلفیق میان‌رشته‌گی احتمالاً به شیوه‌ای خاص انجام پذیرد که این نکته در مقالات بعدی قابل پی‌گیری است. این مقاله می‌تواند ظرفیت پاسخ گفتن به این سؤال را فراهم آورد که به چه شیوه و مدلی می‌توان علوم میان‌رشته‌ای را تلفیق کرد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی، مرتضی. (۲۰۱۴م). بررسی ضرورت‌های مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه علوم انسانی، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۲۲(۶)، صص ۱۹-۳۲.
۲. بحرانی، مرتضی. (۲۰۱۳م). رشته، میان‌رشته و تقسیم‌بندی علوم، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۸(۵)، صص ۳۷-۶۰.
۳. برزگر، ابراهیم. (۲۰۰۸م). تاریخچه چیستی و فلسفه پیدایی علوم میان‌رشته‌ای، فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۱(۱)، صص ۳۷-۵۶.
۴. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی، فصلنامه علمی - پژوهشی راهبرد فرهنگ، ۶(۲۳)، صص ۷-۲۸.
۵. پارسانیا، حمید. (۲۰۰۸م). بازسازی علم مدرن و بازخوانی علم دینی، فصلنامه علمی - پژوهشی راهبرد فرهنگ، ۳(۱)، صص ۱۷-۳۲.
۶. پارسانیا، حمید. (۲۰۱۷م). چیستی علم دینی با تأکید بر دیدگاه استاد جوادی آملی، دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسرا، ۹(۱)، صص ۶۳-۹۲.
۷. حسینی، سیدحمیدرضا؛ علی‌پور، مهدی؛ و موحد ابطحی، سیدمحمدتقی. (۱۳۹۲). علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۷). منهاج الوصول الی العلم الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. قدیردانش، محمد. (۱۳۸۹). ویژگی‌های علم مدرن، با تأکید بر علوم انسانی، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ۲(۴)، صص ۹۵-۱۲۴.
۱۰. ریکو، آلن اف. (۱۳۹۴). پژوهش میان‌رشته‌ای: نظریه و فرآیند (مترجمان: سیدمحسن علوی‌پور، مجید کرمی، هدایت‌الله اعتمادی‌زاده دریکوندی و علی‌اکبر نورعلیوند). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم تحقیقات و فناوری.

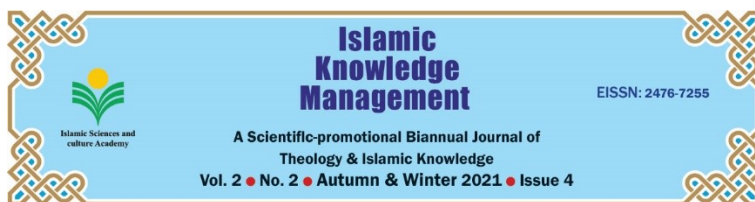
۱۱. فرامرز قراملکی، احد. (۲۰۰۶م). روش‌شناسی فلسفه صدررا. فصلنامه علمی - پژوهشی خردنامه صدررا، ۴۳(۱۱)، صص ۲۴-۲۸.
۱۲. قایمی‌نیا، علی‌رضا. (۲۰۰۷م). زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی، فصلنامه علمی - پژوهشی ذهن، ۳۰(۸)، صص ۳-۲۶.
۱۳. لاتوکا، لیسار؛ ماتون، کنت آی؛ و فارس‌ت، سوزان اچ. (۱۳۸۷). چالش‌ها و چشم‌اندازهای مطالعات میان‌رشته‌ای (مترجمان: سیدمحسن علوی‌پور، مجید کرمی، هدایت‌الله اعتمادی‌زاده دریکوندی و علی‌اکبر نورعلیوند). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. مورن، ادگار. (۱۳۹۶). میان‌رشته‌گی (مترجم: داود حاتمی). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۵. نیچه، فریدریش ویلهلم. (۲۰۰۰م). شوپنهاور به مثابه آموزشگر (مترجم: سیدحسن امین). فصلنامه علمی - تخصصی نامه فلسفه، ۹(۴)، صص ۱۹۲-۲۱۴.
۱۶. ونک، دومینیک. (۱۳۸۸). کاربردهای میان‌رشته‌گی (مترجم: توحیده ملباشی). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

17. Nasr, S. H. (2005). *The need for a sacred science*. Richmond: Curzon .

References

1. Ebrahimi, M. (2014). Investigating the Necessities of Interdisciplinary Studies in the Field of Humanities. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 22(6), pp. 19-32. [In Persian]
2. Bahrani, M. (2013). Discipline, Interdisciplinary and Division of Sciences. *Interdisciplinary Studies in Humanities*, 18(5), pp. 37-60. [In Persian]
3. Barzegar, E. (2008). History of what and the philosophy of the emergence of interdisciplinary sciences *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 1(1), pp. 37-56. [In Persian]
4. Parsania, H. (1392 AP). Theory and Culture: Fundamental Methodology of Development of Scientific Theories. *Cultural Strategy*, 6(23), pp. 7-28. [In Persian]
5. Parsania, H. (2008). Reconstruction of modern science and re-reading of religious science. *Cultural Strategy*, 3(1), pp. 17-32. [In Persian]
6. Parsania, H. (2017). The Quiddity of Religious Science with Emphasis on the Viewpoint of Professor Javadi Amoli. *Isra Hikmat*, 9(29), pp. 63-92. [In Persian]
7. Hassani, S. H. R., Alipour, M., & Movahed Abtahi, S. M . T. (1392 AP). *Religious science, views and considerations*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
8. Ayatollah Khomeini. (1387 AP). *Manahij al-wusul ila 'ilm al-usul*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
9. Qadir Danesh, M. (1389 AP). Characteristics of modern science, with emphasis on humanities. *Ma'rifat-i Farhangi Ejtemaii*, 2(4). Pp. 95-124. [In Persian]
10. Repco, Alan F. (1394). *Interdisciplinary research: process and theory* (S. M. Alavipour, M. Karami, H. Etemadzadeh Derikwandi, & A. A. Noor Alivand, Trans.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
11. Faramarz Gharamaleki, A. (2006). Methodology of Sadra's philosophy. *Kheradname-ye Sadra*, 43 (11), pp. 24-28. [In Persian]

12. Qaemnia, A. R. (2007). Cognitive Linguistics and Quranic Studies. *Mind*, 30(8), pp. 3–26. [In Persian]
13. Lattuca, L. R., Maton, K. I., & Forrest, S. H. (1387 AP). *Challenges and Perspectives of Interdisciplinary Studies* (S. M. Alavipour, M. Karami, H. Etemadzadeh Derikwandi, & A. A. Noor Alivand, Trans.). Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
14. Moran, J. (1396 AP). *Interdisciplinarity* (D. Hatami, Trans.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
15. Nietzsche, F. W. (2000). Schopenhauer as an educator (S. H. Amin, Trans.). *Journal of Philosophy*, 9(4), pp. 192-214. [In Persian]
16. Vanak, D. (1388 AP). *Interdisciplinary applications* (T. Molabashi, Trans.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
17. Nasr, S. H. (2005). *The need for a sacred science*. Richmond: Curzon .



The Spiritual Place of "Rab" in the Qur'an

Maryam Taherizadeh¹

Received: 20/10/2020

Accepted: 24/04/2021

Abstract

One of the divine names that has the most use in the Qur'an after the name of God is the word "Lord". The noble name "Lord" is a blessed and majestic name whose popularity with God, His prophets and saints is undeniable. This word is one of the words included in the Qur'an from the root "RBB". This word is used in the Qur'an in addition to the original meaning in another meaning; As in Arabic, it has other meanings in addition to the Qur'anic meaning. In this article, this word and its derivatives in the Holy Quran are examined in order to obtain different meanings and its spiritual place in the verses of the Holy Quran. By examining the verses, we find that this word in most cases means God Almighty, whose meanings according to the relevant verses are creation, revival, immortality, creational guidance, legislative guidance and mercy, and in a few cases it has been used in the meaning of non-God. . The use of this word in the meaning of God brings us to the semantic range of this word, so that all the meanings mentioned in this word are hidden and in each of the verses, according to the context, one of its meanings is emphasized.

Keywords

Quran, Lord, semantic range, spiritual status.

1. Instructor, Faculty of Quranic Sciences, Zabol, Iran. maryamtaherizadeh1416@gmail.com

* Taherizadeh, M. (2020). The Spiritual Place of "Rab" in the Qur'an. Journal of *Theology & Islamic Knowledge*, 2(4). pp. 130-163. Doi: 10.22081/jikm.2021.59122.1041

جایگاه معنوی «رب» در قرآن

مریم طاهری زاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹

چکیده

یکی از اسمای الهی که بعد از اسم الله، بیشترین کاربرد را در قرآن دارد، واژه «رب» است. اسم شریف «رب» اسم مبارک و با عظمتی است که محبوبیت آن نزد خداوند و انبیا و اولیای غیر قابل انکار است. این واژه از ریشه «ر ب ب» از جمله واژه‌های دخیل در قرآن است. این واژه در قرآن علاوه بر معنای وضعی و اولیه به معنای دیگری نیز به کار رفته است؛ همچنان که در کلام عرب نیز معنای دیگری علاوه بر مفهوم قرآنی دارد. در این مقاله به بررسی این واژه و مشتقات آن در قرآن کریم پرداخته می‌شود، تا معانی مختلف و جایگاه معنوی آن در آیات قرآن به دست آید. با بررسی آیات پی می‌بریم این واژه در بیشتر موارد در معنای خداوند متعال، که معانی آن با توجه به آیات مرتبط، خالقیت، احیاء، امامت، هدایت تکوینی، هدایت تشریحی و رحمت است و در موارد کمی در معنای غیر خداوند به کار رفته است. کاربرد این واژه در معنای خداوند، ما را به گستره معنایی این واژه می‌رساند، به طوری که تمامی معانی ذکر شده در این واژه نهفته است و در هر یک از آیات، با توجه به سیاق، بر یکی از معانی آن تأکید شده است.

کلیدواژه

قرآن، رب، گستره معنایی، جایگاه معنوی.

۱. maryamtaherizadeh1416@gmail.com

۱. مربی دانشکده علوم قرآنی، زابل، ایران.

■ طاهری زاده، مریم. (۱۳۹۹). جایگاه معنوی «رب» در قرآن. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش

Doi: 10.22081/jikm.2021.59122.1041

اسلامی، ۲(۴)، صص ۱۳۰-۱۶۳.

مقدمه

برخی از واژه‌های قرآن غریب و دور از فهم‌اند. منشأ پیدایش غرابت، راهیابی الفاظ از دیگر قبایل عرب به قبیله قریش است. به این واژه‌ها واژه‌های دخیل می‌گویند. از جمله واژه‌های دخیل در قرآن، واژه «رب» است. واژه «رب» از ریشه «ربب» از جمله واژه‌های دخیل است که احتمالاً از زبان آرامی و عبری وارد عربی شده است (افقهی سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۱۸). از طرفی در قرآن و روایات بر اسماء حسناى الهی بسیار تأکید شده است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَلِلَّهِ السَّمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا؛ و نام‌های نیکو به خدا اختصاص دارد، پس او را با آنها بخوانید» (ازهری هروی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۵). قطعاً مراد خداوند، جاری کردن آن نام‌ها بر زبان، بدون توجه به محتوا و مفاهیم آنها نیست؛ بنابراین آشنایی با مفاهیم این اسماء ضروری به نظر می‌رسد. یکی از این اسماء الهی «رب» است که در میان اسماء بعد از اسم جلاله «الله»، بیشترین کاربرد را در قرآن دارد. این واژه در قرآن از معانی مختلفی برخوردار است که در فرهنگ‌های لغت عربی، به برخی از معانی آن اشاره شده است. این مقاله درصدد است با بررسی آیات، جایگاه معنوی کلمه رب را در قرآن کریم نشان دهد و ویژگی‌ها و گستره آن را با توجه به سیاق آیات بررسی کند و به این وسیله راهکاری مناسب در جهت آشنایی با جایگاه معنوی این واژه و درک معانی آن ارائه نماید.

۱. پیشینه تحقیق

در این زمینه مقاله‌ای با عنوان «گستره معنایی رب در قرآن کریم» تألیف قاسمی حامد و همکاران انتشار یافته است. در این مقاله سعی شده است واژه «رب» در معنای خداوندی و غیر خداوندی استخراج شود و نتیجه آن این شده است که دو معنای حقیقی و مجازی برای واژه رب در نظر گرفته است. چنانچه این واژه برای خداوند به کار رود در معنای حقیقی و چنانچه برای غیر خداوند به کار رود، در معنای مجازی به کار رفته است (قاسمی حامد، میرحسینی و شیروانی، ۱۳۹۷). در پژوهشی دیگر با عنوان «معناشناسی رب در قرآن» که به قلم جعفر نکونام و نرگس بهشتی انتشار یافته، سعی شده است معنای واژه

«رب» با رویکردی تاریخی و بدون توجه به پیش‌فرض‌های کلامی و غیر کلامی، در زمان نزول قرآن و دوره‌های قبل و بعد آن بررسی شود و از این رهگذر به تبیین معنای این واژه در قرآن پرداخته است که نتیجه حاصل شده از این قرار است: توصیفات «رب» به معنای خدا در قرآن، به‌وضوح نشان می‌دهد «رب» دارای همان ویژگی‌های یادشده برای پادشاهان معهود عصر نزول است؛ نظیر اینکه دارای خزائن، جنود، کرسی، عرش و ملک است (نکونام و بهشتی، ۱۳۸۹). پژوهش دیگری که به بررسی معناشناسی «رب» پرداخته، مقاله «معناشناسی واژه رب» تألیف نسرین کردنژاد است. نویسنده در این مقاله با رویکردی تاریخی و توصیفی، به تحلیل معنای این واژه و بررسی سیر تطور آن در زمان نزول یا دوره‌های قبل و بعد آن می‌پردازد و در این میان، کاربرد این واژه را در قرآن، در عین کاربرد گسترده آن، تنها منحصر به دو معنای پادشاه و خداوند می‌داند (کردنژاد، ۱۳۸۹). در پژوهش دیگری شیرزاد و همکاران با بررسی چندمعنایی ریشه‌های رب در قرآن کریم ارتباط معنایی، اشتراک معنوی و معناشناسی این واژه در قرآن را بررسی کرده‌اند (شیرزاد، شیرزاد و شریفی، ۱۳۹۶). با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، این واژه در قرآن معانی جامع‌تر و کامل‌تر از اینها دارد؛ بنابراین با توجه به کاستی‌های موجود، مقاله حاضر در پی آن است با واکاوی موارد کاربرد واژه «رب» در آیات مختلف قرآن، تمامی معانی این واژه را با در نظر گرفتن جایگاه معنوی آن استخراج و بررسی کند؛ بنابراین این تحقیق تنها به معنای ریشه‌ای واژه محدود نمی‌شود، بلکه در آن، تمامی معانی اصطلاحی این واژه با توجه به سیاق آیات، تحلیل و بررسی می‌شود.

۲. معناشناسی تاریخی

واژه «رب» در مقاطع گوناگون زمانی به معانی مختلفی به کار رفته است. کاربرد اولیه و اصلی این واژه به معنای سروری و بزرگی است که دیگر معانی چون پادشاه، صاحب و حق تعالی به‌نوعی با معنای اصلی در ارتباط‌اند؛ به‌هر حال برای تبیین معنای واژه «رب» در دوره‌های مختلف و تطور معنایی آن به بررسی واژه «رب» در مقطع قبل از نزول

قرآن و نیز کاربرد این لفظ در زمان نزول قرآن و بعد از آن که تا زمان حال را شامل می‌شود، پرداخته می‌شود.

۱-۲. مقطع قبل از نزول قرآن

واژه «رب» از ریشه «ربب» از جمله واژه‌های دخیل است که احتمالاً از زبان آرامی و عبری وارد عربی شده است. در کتیبه‌های ساسانی این واژه مترادف با واژه «پازند» به معنای بزرگ است و تحول خاص آن و کاربردش برای خداوند تحولی است که در جوامع مسیحی سوری پدید آمده است.

مارگیلوث می‌گوید: «رب به معنای خداوند در زبان عربی، باید از یهودیان یا مسیحیان گرفته شده باشد» (جفری، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵).

به کارگیری واژه «رب» در کتاب انجیل به عنوان لقب مسیح، از رمز الوهیت او تعبیر می‌کند؛ همان‌طور که در مورد الوهیت خداوند به کار می‌رود و از آنجاکه در زبان سامی واژه «رب» به معنای پادشاه که سرور مردم بود، به کار می‌رفت، انسان وقتی خدایش را می‌خواند و او را رب می‌نامد، به سروری و بزرگی پادشاهی او اعتراف می‌کند (حموی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰).

قبل از دین مسیح واژه «ربونی» به معنای «ای معلم» در بین یهود نیز کاربرد داشته است. این لفظ که لفظی عبرانی است از القاب معززه یهود بوده است (هاکس، ۲۰۰۶، ص ۳۹۷)؛ بنابراین می‌توان گفت در دوران مسیح و یهود از لفظ «رب» دو معنا قصد می‌شده است:

۱. به معنای بزرگ و سرور که دلالت بر اعتبار و اکرام می‌کند.
۲. اسم جلاله که دلالت می‌کند بر «اب» و «ابن» بدون تمییز بین آن دو (هاکس، ۲۰۰۶، ص ۳۹۶)؛ برای مثال «رب الجنود» ترجمه عبارت عبری «یهوه صباؤوث» و رب در این تعبیر به معنای بزرگ لشکر، است (هاکس، ۲۰۰۶، ص ۳۹۷).

در انجیل متی، رب به معنای خدا، آمده است: «و ما بعد ما انصرفوا اذا ملک الرب قد ظهر لیوسف فی حلم؛ چون ایشان روانه شدند، ناگاه فرشته خداوند در خواب به یوسف ظاهر شد» (پطرس، ۶۴، ص ۳).

در زمان جاهلیت نیز «رب» در معنای پادشاه به کار رفته است. در اشعار زیر که از بزرگان جاهلیت نقل شده است، «رب» به همین معناست.

قال الحارث بن حلزة: و هو الرَّبُّ و الشهيد على يوم الحيارين و البلاءُ بلاءُ
(حسینی واسطی، ۱۴۱۴ق، ص ۸).

قال لبيد بن ربيعة: فاهلكن يوم رب كنده و ابنه و رب معد بين حبت و عرعره (طوسی،
۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲).

«رب» در جاهلیت در معانی دیگری نیز به کار رفته است، از جمله به معنای «صاحب» آمده است. عبدالمطلب در جواب ابرهه چنین می‌گوید: «أنا رب الابل و ان للبيت رباً سيمنه» (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۳۳۲).

نیز به بت «لات»، الزَّيْه می‌گفتند. حدیث عروه بن مسعود شاهد بر این معنا است:
«لَمَّا اسلم و عاد الی قومه دخل منزله فأنكر قومه دخوله قبل أن يأتي الزَّيْه» (ابن اثیر، ۱۹۷۹،
ج ۱، ص ۱۸۰).

به نظر می‌رسد کاربرد لفظ «رب» در هریک از این معانی، از نوع تطور معنا باشد؛ چراکه هر کدام به نوعی با معنای اصلی «رب» که سروری و بزرگی و به عبارتی پادشاهی است، ارتباط دارند و افراد با در نظر گرفتن این تشابه، آن را در معانی دیگر به کار گرفته‌اند.

به کارگیری «رب» به معنای صاحب به این دلیل است که صاحب هر چیزی در واقع مالک آن چیز نیز هست و چون پادشاه را مالک و صاحب مملکت می‌دانستند، به این معنی تسری داده‌اند و نیز تطور معنایی واژه «رب» که ابتدا به معنای بزرگ و پادشاه بوده، در معنای خداوند، به دلیل وجود تشابه بین آن دو معنا است.

وجه تشابه «رب» و «شاه» را می‌توان چنین بیان کرد: در قبایلی که شاه بر آنان فرمانروایی می‌کرد، شاه در واقع «رب» آنان بود. او را صاحب مملکت می‌دانستند، به پایش سجده می‌کردند و اوامر و دستوره‌های او را به نحو احسن انجام می‌دادند. شاه جایگاهی داشت که بر آن می‌نشست و وزیرانی در کنار او بودند که کارهای او را انجام می‌دادند. تمام این مصادیق به نوعی در معنای «رب» که معادل فارسی آن خداوند

است، نمود دارد؛ چراکه خداوند نیز عرش دارد «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل، ۲۶) و ملائکه اوامر الهی را انجام می‌دهند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم، ۶).

اگر شاه صاحب مملکت است، خداوند صاحب آسمان و زمین است: «الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بروج، ۹) و اگر شاه خزانه دارد و در آن خزانه گنج‌ها را نگهداری می‌کند، برای خداوند نیز خزانه است: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّمَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام، ۵۰) و اگر شاه قدرت دارد، خداوند نیز قدرت بی‌انتهای دارد: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ» (انعام، ۶۱).

پس به کارگیری لفظ رب به معنای خداوند بر اثر تطور معنا و به سبب وجود تشابه بین خدا و پادشاه است. نام‌گذاری بت‌لات به «الزَّبه» نیز به سبب وجود چنین تشابهی بوده است؛ چراکه بت در نظر آنان، بزرگ و مورد احترام بود و آن را خدای خود می‌خواندند و قداست خاصی برای آن قائل بودند.

۲-۲. مقطع نزول قرآن

درباره واژه «رب»، مشتقات، مترادفات و وجوه آن در آیات قرآن، در معناشناسی توصیفی بحث خواهد شد؛ ولی برای اینکه بدانیم در عصر نزول قرآن واژه رب به چه معنایی در بین مردم معمول بوده است، به نمونه‌هایی از احادیث اشخاصی که در آن مقطع زمانی زندگی کرده‌اند، اشاره می‌شود.

با توجه به سخنان پیامبر ﷺ و حضرت علی عليه السلام درمی‌یابیم واژه رب در معنای صاحب همچنان رایج بوده است.

در نهج البلاغه چنین آمده است: «عقول ربّات الحجال؛ عقل‌های صاحبان حجله‌ها»

و در تفسیر مجمع البیان آمده است پیامبر ﷺ به شخصی فرمود: «أرب غنم ام ربّ الابل؛ تو مالک گوسفند هستی یا شتر؟» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱).

نیز به کارگیری رب به معنای پادشاه و امیر، در این مقطع رایج بوده است. حدیث صفوان بن امیه شاهی بر این معنا است. او در روز جنگ حنین خطاب به ابوسفیان گفت: «لأنّ یربّنی رجل من قریش احبّ الیّ من أن یربّنی من هوازان؛ اینکه مردی از قریش بر من امیر و پادشاه باشد، بهتر است از اینکه مردی از هوازان بر من امیر و پادشاه باشد» (راغب، ۱۳۷۴، ص ۳۳۹).

۲-۳. مقطع بعد از قرآن

در این مقطع «رب» معانی گوناگونی در علوم مختلف پیدا کرده است. عده‌ای آن را معادل تربیت گرفته‌اند و تربیت را چنین معنا کرده‌اند: «انشاء الشیء حالاً فحالاً الی حدّ التمام؛ گرداندن و پروراندن چیزی تا حدّ بی‌نهایت» (راغب، ۱۳۷۴، ص ۳۳۸). نیز گفته‌اند: «رب به معنای سوق دادن شیء به جهت کمال و رفع نقائص» است.

البته این دیدگاه که رب را معادل تربیت می‌داند، از جهاتی مخدوش است. باید توجه داشت که معادل کلمه «رب» در فارسی، «خدا» است و کسانی که آن را به عنوان تربیت‌کننده گرفته‌اند، باید توجه داشته باشند که معادل تربیت‌کننده در فارسی، مربی است و این کلمه از «ربی» گرفته شده است؛ درحالی که رب از «ربب» است نه از «ربی»؛ پس مربی به‌تنهایی رساننده معنی رب نیست؛ همان‌طور که صاحب‌اختیار و مالک چنین هستند. اینها صفت‌هایی جداگانه از اوصاف خداوند هستند، گرچه ممکن است چنین اوصافی در مورد اشخاص هم به کار گرفته شود؛ مثلاً به شخصی که به دیگری تعلیم می‌دهد، مربی گویند؛ ولی باید اذعان داشت که در معنای رب، مفهوم خداوندگاری هم نهفته است و از اینجا است که در حدیث آمده است: «لا یقل الملوک لسیده ربّی» (قرشی، ۱۳۷۸، ص ۳۸).

ربّانی به معنای دانشمند عالم و راسخ در دین است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵). علما و دانشمندان، پاسدار دین‌اند و دیگران در فهم مسائل دینی به آنها مراجعه می‌کنند و فرمان

آنان را سرلوحه اعمال دینی خود قرار می دهند؛ همان طور که اکثریت مردم دستورهای شاه را در امور مملکتی اطاعت می کنند.

به ابن عباس ربّانی می گفتند؛ چرا که وی محل رجوع مردم در فهم مسائل دینی بود؛ بنابراین وقتی از دنیا رفت، ابوحنیفه چنین گفت: «مات ربّانی هذه الامة» (ابن اثیر، ۱۹۷۹م، ج ۲، ص ۱۸۱).

رب از ملخ واژگان دخیل در قرآن است که از زبان های دیگر وارد شده است، از جمله از زبان آرامی و عبری. زبان آرامی دومین زبان عمده شرق مدیترانه است که از اوایل هزاره نخست پیش از میلاد به این زبان گفتگو می شده است و امروزه از بعضی از گویش های آن استفاده می شود (Moscatti, 1980, p. 10). آرامی دربرگیرنده زبان ها و گویش های مختلف و متعددی بوده است، به گونه ای که برخی معتقدند نمی توان گویشی معیار برای آن در نظر گرفت. زبان آرامی در غرب امپراتوری پارس از نیمه سده ششم پیش از میلاد در حدود سه قرن زبان رسمی بوده (Rubin, 2010, pp. 18-19) و چنان گستره ای داشته که از شمال سوریه کنونی و فلسطین تا مصر و غرب ایران را در بر می گرفته است و در نگارش بعضی متون مقدس یهودی و بخش هایی از کتاب مقدس ۵۴ مسیحیان - همچون کتاب عزرا ۵۵ و کتاب دانیال ۵۶ - و همچنین در کتابت ترگوم ها ۵۷ (ترجمه های آرامی متون مقدس یهودی) مورد استفاده بوده است (Huehnergard, 1995, p. 2124). به جهت گستردگی منطقه جغرافیایی زبان های آرامی، این مجموعه به دو شاخه غربی و شرقی تقسیم شده است. از سده سوم پیش از میلاد تا قرن دوم میلادی، زبان ها یا گویش های مختلفی از زبان آرامی منشعب شده اند که از آن جمله می توان نبطی و پالمیری ۵۸ - منشعب از آرامی غربی - و سریانی - منشعب از آرامی شرقی - را نام برد (Moscatti, 1980, pp. 10-12).

در معتبرترین فرهنگ های آرامی موجود (Jastrow, vol 4; Dalman, 1901, pp. 377-378, 426) واژه هایی یافت شده اند که به نظر می رسد، پیوند نزدیکی با واژه «ربّ» یا ریشه های «ربب» یا «ربو» در زبان عربی دارند. بعضی از این واژه ها به صورت آوانگاشته در جدول زیر می آیند.

ردیف	واژه	مقوله صرفی	معنا
۱	Rab59	صفت	بزرگ، سرور، رهبر، رئیس، ارشد / مافوق، آموزگار، استاد، فراوان، زیاد
۲	Rab	صفت	لقب امورائیم ۶۰ بابلی معنای اصلی: سرور من، آموزگار / استاد من
۳	Rabbī	صفت	لقب علما و دانشمندان دینی، به‌ویژه تئائیم ۶۱ و امورائیم فلسطینی
۴	rabbi(ʾ)nu	صفت	آموزگار / استاد ما صفتی برای موسی <small>عليه السلام</small>
۵	Rabbān	صفت	سرور، رئیس، آموزگار / استاد
۶	Rabbān	صفت	لقبی برای دانشمندان دینی، لقب بسیاری از رؤسای مدارس دینی فلسطین پس از هیلل ۶۲
۷	Ribā	فعل	بزرگ‌بودن یا بزرگ‌شدن، بزرگ‌کردن، پرورش‌دادن، رشدکردن، تولیدکردن، زیادشدن
۸	Rabab	فعل	بزرگ‌بودن، رشدکردن، زیادبودن، متراکم‌کردن، اندودن (به‌ویژه مالیدن قیر به چرم)
۹	Rabah	فعل	رشدکردن، بزرگ‌شدن، بزرگ‌کردن، بالا بردن، زیادبودن یا زیادشدن
۱۰	Rabah	صفت	صفت، بزرگ، ارشد، آموزگار / استاد
۱۱	Rībūn63	صفت	خداوندگار / صاحب‌اختیار، سرور
۱۲	Ribbah64	صفت	بی‌شمار، هزاران، زیاد
۱۳	Rībū65	صفت	بی‌شمار، انبوه
۱۴	Rībū	عدد	ده‌هزار (۱۰.۰۰۰)

ردیف	واژه	مقوله صرفی	معنا
۱۵	Ribū	صفت	بزرگ، قابل توجه
۱۶	ribū (tā)66	اسم	شکوه و جلال، بزرگی، مقام و منصب
۱۷	Rībīt	اسم	سود، بهره، بهره قرض، رباخواری
۱۸	Taribbūt67	اسم	رام کردن، پرورش / تربیت کردن، آموزش، به ثمر رساندن
۱۹	Taribbīt68		افزایش، سود، منفعت، بهره
۲۰	Ribū	فعل	روغن مالی کردن
۲۱	ra(i)bab	اسم	جرم غلیظ، چسبناک یا چرب، روغن، چربی، لکه چربی، قیر

۲-۴. واژه رب در زبان «عبری»

«عبری» شناخته‌ترین و نزدیک‌ترین زبان به زبان کنعانی است که از اواخر سده دوازدهم تا سده‌های دوم یا یکم پیش از میلاد به این زبان گفتگو می‌شده و در نگارش تنخ ۴۱ (کتاب مقدس یهودیان) از آن استفاده شده است. پس از آن تا قرن پنجم میلادی، تنها صورت مکتوب آن در بعضی متون دینی - از جمله در مکتوبات کشف‌شده از قمران ۴۲ (در ساحل دریای مرده در جنوب اریحا واقع در فلسطین اشغالی) و همچنین در نگارش میشنا ۴۳ (نخستین ویرایش از تورات شفاهی) و مدراش ۴۴ (تفسیر تورات) - کاربرد داشته است. برخی نویسندگان خاور نزدیک یا اروپا نیز در قرون وسطی (سده‌های پنجم تا پانزدهم میلادی) از این زبان در بعضی نوشته‌های ادبی استفاده می‌کرده‌اند (Moscati, 1980, p. 10؛ Huehnergard, 1995, p. 2123)؛ البته عبری به‌عنوان زبان متون دینی و برای انجام عبادات و نیایش و مناجات در تمام این دوران به کار می‌رفته است. گفتنی است برخی یهودیان در سده اخیر سعی در احیای زبان عبری بر اساس تنخ داشته‌اند که این زبان عبری جدید، هم‌اکنون در بعضی مناطق دنیا گفتگو می‌شود (Rubin, 2010, pp. 16.17).

در فرهنگ‌های معتبر عبری موجود (Koehler, pp. 867.870, Gesenius, pp. 912.916) واژه‌هایی یافت شده‌اند که به نظر می‌رسد پیوند نزدیکی با واژه «رب» یا ریشه‌های «ربب» یا «ربو» در زبان عربی دارند. بعضی از این واژه‌ها به صورت آوانگاشته در جدول زیر می‌آیند:

ردیف	واژه	مقوله صرفی	معنا
۱	Rabab 45	فعل	بزرگ‌بودن یا بزرگ‌شدن، زیادبودن یا زیادشدن، مضاعف‌بودن یا مضاعف‌شدن
۲	Rab	صفت	بزرگ، بلند، خداوندگار / صاحب‌اختیار، سرور، رئیس، فرمانده، ناخدا، مقتدر، مفتخر، مهم، آموزگار، استاد، زیاد، فراوان، مضاعف
۳	rabb □	صفت	معنای اصلی: سرور من، آموزگار، استاد لقب عمومی دانشمندان دینی یهودی
۴	Ribub □ h	اسم	صاحب‌اختیاربودن، پادشاهی
۵	rub	اسم	فراوانی، وفور، زیادبودن (اندازه، تعداد و...)، بزرگی
۶	ribbah	اسم	فراوانی
۷	ribbah	صفت	بی‌شمار، هزاران
۸	ribbah	عدد	ده‌هزار (۱۰.۰۰۰)
۹	r □ b □	عدد	ده‌هزار (۱۰.۰۰۰)
۱۰	Rabah46	فعل	زیادبودن یا زیادشدن، افزودن، زیادکردن، بهره/منفعت / سودبردن، ایجاد ثروت، بزرگ‌بودن یا بزرگ‌شدن، بزرگ‌کردن یا پرورش دادن (فرزند)
۱۱	Tarib □ t	اسم	افزایش، پرورش (تربیت / بزرگ‌کردن)
۱۲	Tarib □ t47	اسم	افزایش، سود، بهره، ربا

ردیف	واژه	مقوله صرفی	معنا
۱۳	rabab	فعل	موجب بارش باران شدن، چرب کردن، چرک کردن، لکه دار کردن
۱۴	ribub	اسم	روغن، چربی، لکه چربی
۱۵	rib(□)b□m48	اسم	قطرات سنگین شبنم، رگبارهای فراوان

۲-۵. چگونگی راهیابی «rab» سبئی به حجاز و زبان عربی بستر نزول قرآن کریم

بر اساس دیدگاه‌های فرهنگ‌نویسان متقدم، واژه «ربّ» در زبان عربی از پیش از اسلام در معنای «مالک» به کار می‌رفته است که می‌توانسته در تقابل با شیء مملوک (تقابل «ربّ - ملک»)، انسان مملوک (تقابل «ربّ - عبد») یا هر دو و به معنای «ملک»: پادشاه/ فرمانروا (تقابل «ربّ - مُلک») بوده باشد و در دو صورت اخیر، «ربّ» به معنای «سرور/ صاحب‌اختیار» بوده است (خوانین‌زاده و نجارزادگان، ۱۳۹۳، صص ۴۴-۴۷). چنین کاربردهایی در اشعار منسوب به دوران پیش از اسلام (جاهلی) فراوان به چشم می‌خورد. همان‌گونه که پیش‌تر هم آمد، در اشعار منسوب به پیش از اسلام، کاربرد «ربّ» در اشاره به «خدای راستین / خالق» نیز یافت شده است.

در قرآن کریم، واژه «ربّ» ۹۵۸ بار در اشاره به «الله / الرحمن» و به‌عنوان یکی از نام‌های خدا کاربرد یافته، در پنج آیه به‌صراحت در معنای انسانی «سرور/ صاحب‌اختیار» و در ارجاع به «ملک/ فرعون» مصر به کار رفته، و در ۱۲ آیه به‌صورت جدلی به «إله/ معبود دروغین» مورد ادعای مخالفان پیامبران اشاره داشته است.

با توجه به فقدان شواهد کافی باستان‌شناختی برای زبان عربی کهن (پیشاکلاسیک)، در این باره که کاربرد «ربّ» در زبان عربی بستر نزول قرآن کریم در معنای «سرور/ صاحب‌اختیار»، مختص خود این زبان بوده یا متأثر از مناطق همجوار بوده است، نمی‌توان به‌طور قطعی اظهار نظر کرد؛ اما با توجه به خلأیی که در دیدگاه‌های فرهنگ‌نویسان متقدم در تبیین مبدأ اشتقاق «ربّ» وجود داشته است، به‌نظر می‌رسد کاربرد صورت اسمی «ربّ» در معنای «مالک» متأثر از مناطق همجوار بوده است. این

فرهنگ‌نویسان هر چند صورت اسمی «رَبَّ» را از ریشه مضاعف «رَبَب» و به معنای «مالک» دانسته‌اند، با توجه به اینکه صورت فعلی مجرد «رَبَّ يَرْبُ» در معنای «مَلِكٌ يَمْلِكُ» کاربرد نداشته، پیوند معنایی میان صورت اسمی «رَبَّ» و صورت فعلی مجرد ریشه مضاعف «رَبَب» روشن نیست و در نتیجه و بر اساس دیدگاه‌های خود فرهنگ‌نویسان متقدم در باب اشتقاق (لزوم قرابت توأمان ریشه و معنا)، صورت اسمی «رَبَّ» نمی‌توانسته مشتق از صورت فعلی مجرد «رَبَب» بوده باشد و این دیدگاه که برخی از فرهنگ‌نویسان متقدم هم برای حل این مشکل، مبدأ اشتقاق «رَبَّ» را «تَرِيَّة» دانسته‌اند، هر چند تا حدی می‌توانسته خلاً پیوند معنایی «رَبَّ» را با کاربردهای فعلی مزید رَبِّي يُرَبِّي برطرف سازد، خلاً جدیدی را در پیوند ریشه «رَبَّ» که «رَبَب» بوده با ریشه «تَرِيَّة» که «رَبو» بوده ایجاد کرده است؛ زیرا پیوند میان ریشه‌های «رَبَب» و «رَبو» برای آنان آشکار نبوده است (خوانین زاده و نجارزادگان، ۱۳۹۳، صص ۶۱-۶۳).

با توجه به یافته‌های بخش پیشین مقاله، تنها زبانی سامی که در آن صورت فعلی مجرد «rʔb» در معنای «داشتن/دارا بودن» (معادل «مَلِكٌ يَمْلِكُ» عربی) کاربرد داشته، زبان سبئی بوده است؛ بر این اساس به نظر می‌رسد کاربرد صورت اسمی «رَبَّ» در معنای «مالک» در زبان عربی کهن (پیشاکلاسیک) برگرفته از زبان سبئی بوده باشد و در نتیجه کاربرد «Rab» سبئی در مفهوم «سرور/صاحب‌اختیار» در اشاره به «خدای راستین/خالق» و به‌عنوان نامی از نام‌های وی نیز به همین ترتیب از زبان سبئی نشئت گرفته و به عربی کهن (پیشاکلاسیک) راه یافته است و چنین کاربردی در دیگر زبان‌های سامی سابقه نداشته است (قس: Horovitz, 1964, p. 56 و Robin, 2003, p. 115)، که منشأ کاربرد واژه «rab» در سیاق دینی به معنای «سرور/صاحب‌اختیار» را زبان سبئی دانسته‌اند.

تنها نکته باقی‌مانده این است که چگونگی پیوند فرهنگی سبئیان با اهل حجاز روشن شود. در این باره به‌اختصار گفتنی است در بعضی کتیبه‌های کشف‌شده از مدائن صالح/حجر (واقع در العُلا بین مدینه و تبوک) کتیبه‌هایی به زبان‌های عربی جنوبی یافت شده است (Huehnergard, 1995; 2120) و برخی دانشمندان دلیل وجود خطوط عربی جنوبی در این مناطق را مهاجرت گروهی از قبایل جنوبی به بعضی مناطق شمالی مانند حجاز و صحرای

سینا و تسلط بر آن مناطق در سده دوم پیش از میلاد دانسته‌اند (ولفسون، ۲۰۰۱م، ص ۱۵۴). همچنین رفت و آمد تجاری عرب‌های جنوبی به دیدان (در نزدیکی مدائن صالح / حجر) جهت تجارت با مصر از طریق عرض دریای سرخ - سفری که ۵ روز طول می‌کشید - طی قرن‌های مختلف فراوان بوده است (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۴۲)؛ از همین رو زمینه اختلاط با عرب‌های شمالی فراهم بوده است. طبیعی است در نتیجه چنین پیوندهایی، تبادل فرهنگی و دینی هم میان عرب‌های جنوبی و شمالی ساکن حجاز روی می‌داده است.

۳. رب در قرآن

لفظ «رب» و مشتقات آن، ۹۸۰ بار در ۸۷۱ آیه از ۹۴ سوره قرآن کریم، به کار رفته‌اند. از این تعداد چهار بار به صورت جمع «ارباب»، یک بار «ربائب»، دو بار «ربانیون»، یک بار «ربانیین»، یک بار «ربیون» و در بقیه موارد به صورت مضاف مانند «ربی» یا «ربکم» یا «ربکما» یا غیر مضاف مانند «رب» یا «رب» آمده است. غیر از موارد گفته‌شده، تمام کاربردهای «رب» در قرآن، در مورد پروردگار جهان است که با مراجعه به آیات قرآن، پی می‌بریم وقتی این واژه در معنای خداوند به کار می‌رود، با گستره معانی این واژه مواجه هستیم؛ یعنی رب معانی مختلفی را شامل می‌شود که در هر قسمتی به جنبه‌هایی از معنای آن اشاره می‌شود؛ البته این به معنای نفی معانی دیگر نیست، بلکه به معنای تأکید بر معنای مورد نظر است (قاسمی حامد و دیگران، ۱۳۹۷).

۳-۱. رب به معنای خدا

این واژه به معنای خدا، حدوداً ۱۰۰۲ بار در قرآن آمده است. کلماتی چون ربنا، ربه، ربکم، ربهما، رب السموات و الارض، رب العرش العظيم، رب المغرین و رب المشرقین در قرآن فراوان به چشم می‌خورند که منظور از رب در همه آنها خداوند است؛ برای مثال واژه ربی در آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي» به معنای «خدای من» آمده است. این آیات داستان هم‌زبانی ابراهیم را با قومی که ستاره‌ها و ماه و خورشید را رب و خدای خود می‌خواندند، بیان می‌کنند. ابراهیم هریک از آنها را با

بروز ضعف و افول از اریکه ربوبیت به زیر می‌کشد و می‌گوید من دل در گرو چنین رب‌هایی نخواهم سپرد: «فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ»، بلکه من دلباخته کسی هستم که هستی را در بر گرفته است: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ». پس با توجه به این نکات و همچنین دقت در آیات قبل از آن که از بت‌پرستی و روی آوردن به معبودهای دروغین صحبت می‌کنند، نتیجه گرفته می‌شود ربّ در این آیه به معنای خداوند است نه پرورش دهنده (معرفت، ۱۳۸۴).

الف) خالقیت: برخی از اهل لغت یا مفسران با استناد به آیه «یا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ؛ ای مردم، پروردگارتان را که شما را آفریده است، پرستش کنید» و دیگر آیات مشابه، «رب» را به معنای خالق دانسته‌اند. این مسئله درست است؛ زیرا در این آیات، به جنبه خالقیت معنای «رب» اشاره شده است؛ اما باید در نظر داشت که «رب» به معنای مطلق خالقیت نیست، بلکه عبارت «رَبُّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» در آیه، بیانگر ارتباط و تلازم بین خالقیت و ربوبیت است؛ یعنی «إِنَّ الذی خَلَقَكُمْ، هو مدبرکم»؛ اما می‌توان گفت: به نظر می‌رسد در معنای رب، خالقیت نیز نهفته است؛ زیرا تنها کسی می‌تواند تربیت کند که چیزی را خلق کرده و به ویژگی‌های آن آگاهی داشته باشد؛ بنابراین خلقت و تدبیر جدایی‌ناپذیرند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵).

ب) احیاء و اماتة: خداوند در قرآن می‌فرماید: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْوَالِدِينَ؛ خدایی جز او نیست، او زندگی می‌بخشد و می‌میراند، پروردگار شما و پروردگار پدران شما است». همچنین در جای دیگر فرموده است: «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ؛ آن‌گاه که ابراهیم گفت: پروردگار من همان کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند». با توجه به این آیات، پی‌می‌بریم در واژه «رب» معنای «احیاء» و «اماتة» نیز نهفته است؛ همان‌گونه که معنای خالقیت نهفته است؛ یعنی تدبیر زندگی و مرگ بندگان نیز در دست خداوند است. حضرت علی علیه السلام در دعایی در این باره می‌فرماید: «اللَّهُمَّ رَبَّ الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ وَ رَبَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ خدایا ای پروردگار مرگ و حیات و پروردگار آسمان‌ها و زمین». بنابراین گستره معنایی این واژه شامل زندگی و مرگ می‌شود (آیتی، ۱۳۷۴، ص ۶۷).

در تفسیر آیه ۲۵۸ سوره بقره به ارتباط معنایی واژه رب با «اماته» و «احیا» اشاره شده است. در احتجاج حضرت ابراهیم علیه السلام محاجّه از سوی نمرود آغاز شد، لیکن قرآن کریم پرسش وی را بیان نکرده است؛ چون به قرینه پاسخ حضرت ابراهیم علیه السلام سؤال نمرود روشن است. از جواب برمی آید گویا نمرود پرسید: «پروردگار تو کیست که ما را به پرستش او دعوت می کنی، با آنکه زمام همه امور این مملکت به دست من است؟» حضرت ابراهیم علیه السلام پاسخ داد: «پروردگار من کسی است که مرگ و زندگی به دست او است: «رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ»؛ یعنی مبدئی که نظام احیا و اماته در اختیار او است، مسئول تدبیر است. نمرود گفت: کسی که مرگ و حیات به دست او است، جز من کسی نیست: «قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ». آن گاه برای اثبات این ادعا گفت: دستور می دهم تا دو نفر زندانی محکوم به مرگ را بیاورند، یکی را آزاد و دیگری را اعدام می کنم. سپس گفت: اکنون که دیدید مرگ و حیات به دست من است، باید مرا پرستید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۶۸؛ قمی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵).

از احتجاج حضرت ابراهیم علیه السلام برمی آمد که معبود کسی است که قدرت زنده کردن و میراندن داشته باشد. نمرود برای فرار از این محذور یا باید می گفت که زنده کردن و میراندن در اختیار تنها است که چنین چیزی درست نبود؛ زیرا نه آنها چنین عملی انجام داده بودند و نه درباره آنها مغالطه ممکن بود، یا باید می گفت آن که زنده می کند و می میراند منم و این ادعای عاطل را با تمویه باطل مقرون کند که بهترین گزینه برای وی همین بود که آن را انتخاب کرد، گرچه سرانجام مبهوت گشت.

دو مسئله احیا و اماته خدا، در آیاتی از قرآن کریم حدّ وسط برهان ربوبیت الهی قرار گرفته است، مانند «رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» (دخان، ۷-۸). در این آیه، ربوبیت مطلق با احیا و اماته مطلق ثابت شده است. همچنین مانند آیه «...الْأَرْبَ الْعَالَمِينَ... وَالَّذِي يُمِيتُ نَفْسًا يَحْيِيهَا» (شعراء، ۷۷-۸۱) که از زبان ابراهیم علیه السلام بیان شده و نه تنها مطلق اماته و احیا را از صفات ربّ العالمین می داند، بلکه می گوید: اماته و احیای من نیز به دست او است، نیز مانند «تَبَرَّكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ... الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (ملک، ۱-۲).

همه مراحل حیات از پایین ترین مرحله تا عالی ترین آن به دست خدا است؛ چنان که قرآن کریم به صورت مطلبی کلی، خدا را شکافنده هسته‌ها و دانه‌ها و رشددهنده آنها تا مرحله درخت و گیاه شدن دانسته است: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى» (انعام، ۹۵). نیز حیات معنوی را به دست او می‌داند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوَةً طَيِّبَةً» (نحل، ۹۷).

ج) هدایت: خداوند تدبیر و تربیت بندگان را بر خود واجب کرده است؛ از این رو به منظور تحقق این هدف و رشد و کمالشان، هدایت‌هایی را برای آنان در نظر گرفته است که مطابق آیات قرآن از این قرارند:

۱. تکوینی: به هدایت عام و فراگیری که همه موجودات هستی را فرا گرفته و آنها را براساس آنچه در سرشت و درونشان به ودیعت نهاده است، به سوی کمال مطلوب خود سیر می‌دهد، هدایت تکوینی می‌گویند (پاکتچی، ۱۳۹۲). هدایت تکوینی در واقع همان نیرویی غریزی در نهاد همه موجودات است که آنها را به سوی هدفی که خداوند برایشان تعیین کرده است، راهنمایی می‌کند. این نوع هدایت، تخلف‌ناپذیر و قطعی است و اراده موجودات هیچ نقشی در آن نخواهد داشت. در اینجا به ذکر برخی از آیات قرآن در این باره پرداخته می‌شود: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ؛ گفت: پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور او است داده، سپس آن را هدایت فرموده است». هدایت در این آیه همه موجودات را فرا می‌گیرد و تنها مخصوص انسان‌ها نیست. در واقع خداوند هیچ چیزی را بدون هدایت رها نکرده است. در سوره اعلیٰ نیز هدایت تکوینی «رب» مقدر برای هر موجودی دانسته شده است: «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ؛ نام پروردگار والای خود را به پاکی بستای. همان که آفرید و هماهنگی بخشید و آن که اندازه‌گیری کرد و راه نمود».

در آیاتی از قرآن کریم، این هدایت به‌طور ویژه به برخی از مخلوقات اختصاص یافته که نشان‌دهنده تأثیر ربوبیت و هدایت «رب» در تمام مظاهر هستی است و نیز نشان می‌دهد که او «رب» و «مدبر» امر هر چیزی است: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي

مِنَ الْجِبَالِ بَيْوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ؛ و پروردگار تو به زنبور عسل وحی (الهام غریزی) کرد که از پاره‌ای کوه‌ها و از برخی درختان و از آنچه داربست می‌کنند، خانه‌هایی برای خود درست کن». وحی در این آیه به معنای الهام غریزی است که این الهام به صورت تکوینی است؛ یعنی خداوند از روز نخست او را با این ویژگی‌ها آفریده است. همچنین قرآن در خصوص تحولات زمین در قیامت، از وحی به زمین سخن گفته است: «يَوْمَئِذٍ تَحْدُثُ أَنَّ رَبِّكَ أَوْحَى لَهَا؛ آن روز است که زمین خبرهای خود را باز گوید؛ همان‌گونه که پروردگارت بدان وحی کرده است». منظور از وحی در این آیه، الهامی است که به صورت تکوینی به زمین صورت می‌گیرد، تا از حوادث و اخباری که در آن اتفاق افتاده، سخن گوید؛ زیرا خداوند زمین را از همان ابتدای آفرینش این چنین تربیت کرده است، تا آنچه را در آن اتفاق می‌افتد، ثبت و ضبط نماید (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵).

۲. تشریحی: همان‌طور که گفته شد خداوند هیچ موجودی را بی‌نیاز از هدایت تکوینی نیافریده و همه را از این نوع هدایت بهره‌مند ساخته است. در این میان انسان‌ها با توجه به قوه تعقل و اختیاری که خداوند به آنان ارزانی داشته، علاوه بر هدایت تکوینی، به هدایت تشریحی نیز نیاز دارند؛ زیرا قوه تعقل به‌تنهایی برای شناخت مسیر سعادت و کمال انسان کافی نیست و ممکن است در شناخت مسیر واقعی، دچار اشتباه و گمراهی شود؛ از این رو خداوند که به این نیاز بشر سمیع و بصیر است، آنها را از طریق پیامبران، کتاب‌های آسمانی و تشریح قوانین، مورد هدایت تشریحی قرار داده است (ابن‌اثیر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵). انسان در پذیرش این نوع هدایت، یا رد آن، مختار است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ ما راه را بدو نمودیم، یا سپاسگزار خواهد بود یا ناسپاسگزار». براساس آیات قرآن، هدایت تشریحی، به دو دسته عام که همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر را شامل می‌شود و خاص که بندگان خاصی را دربرمی‌گیرد، تقسیم می‌شود. هدایت عام، همان ارائه طریق است که به وسیله ارسال رسل، انزال کتب و تشریح قوانین، انسان را به راه سعادت هدایت می‌کند. حال انسان مختار است که آن را انتخاب کند و سعادت‌مند شود یا آن را رد کند و شقاوت‌مند گردد؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَقُلِّ

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ؛ و بگو: حق از پروردگارتان رسیده است. پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند».

در برخی از آیات، ارسال رسل و انزال کتب و شریعت الهی، تحت هدایت ربوبی بیان شده است: «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى؛ با آنکه قطعاً از جانب پروردگارتان هدایت برایشان آمده است». در برخی دیگر از آیات، کتاب‌های آسمانی و شریعت الهی، وسیله هدایت «رب» معرفی شده‌اند: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ؛ بگو: ای مردم، حق از جانب پروردگارتان برای شما آمده است. پس هر که هدایت یابد، به سود خویش هدایت می‌یابد و هر که گمراه گردد، به زیان خود گمراه می‌شود و من بر شما نگهبان نیستم». مراد از حق در این آیه، قرآن کریم و دین اسلام است. گاه منظور از موعظه و کتاب، قرآن کریم است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ ای مردم، به یقین برای شما از جانب پروردگارتان اندرزی و درمانی برای آنچه در سینه‌ها است و رهنمود و رحمتی برای گروندگان به خدا آمده است»؛ «الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ؛ الر، کتابی است که آن را به سوی تو فرود آوردیم، تا مردم را به اذن پروردگارتان از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آوری، به سوی راه آن شکست‌ناپذیر ستوده» و گاه جنبه رسالی هدایت مطرح است: «وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ و موسی گفت: ای فرعون، بی‌تردید من پیامبری از سوی پروردگار جهانیانم» و «وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغَ تَكْفُمِ رِسَالَةَ رَبِّي؛ و صالح گفت: ای قوم من، به راستی من پیام پروردگارم را به شما رساندم». هدایت خاص همان «ایصال الی المطلوب» است که برخی از مؤمنان با عمل به تکالیف خود، مشمول آن می‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۰۵). یکی از گروه‌هایی که خداوند آنان را مشمول این نوع هدایت شمرده است، «متقین» هستند که پس از ذکر صفات آنان می‌فرماید: «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ آنها بندگان که از هدایتی از جانب پروردگارتان برخوردارند و آنها همان رستگاران‌اند» (ابن‌درید، ۱۹۸۷، ص ۱۸۶).

گروه دیگر که توفیق چنین هدایتی را پیدا می‌کنند، افرادی هستند که دارای دلی نرم و آماده پذیرش حق‌اند و قسی‌القلب نیستند. چنین افرادی نور هدایت الهی را دریافت می‌کنند: «أَقَمَّنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْسَّلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ؛ پس آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای پذیرش اسلام گشاده و در نتیجه برخوردار از نوری از جانب پروردگارش می‌باشد، همانند فرد تاریک‌دل است».

همچنین خداوند ایمان و عمل صالح را یکی از اسباب هدایت معرفی کرده، می‌فرماید: «آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ؛ کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، پروردگارشان به پاس ایمانشان آنان را هدایت می‌کند»؛ یعنی خداوند مؤمنانی را که به مقتضای ایمانشان عمل کرده‌اند، به مقام قرب خود می‌رساند که برترین مقام و مقصود هدایت است و این چنین است که آخرین سخنشان در بهشت، شکر «رَبِّ الْعَالَمِينَ» به سبب رسیدنشان به این مقام خواهد بود: «وَأَخِرُّ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ و پایان نیایش آنان این است که ستایش ویژه پروردگار جهانیان است» (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ص ۲۲).

(د) رحمت: یکی دیگر از معانی‌ای که در واژه «رب» نهفته است، با توجه به آیات قرآن، رحمت است که حکایت از آن دارد که ربوبیت خداوند با رحمت همراه است؛ از این رو در برخی از آیات، هدایت‌یافتن نتیجه رحمت پروردگار ذکر شده است: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ؛ بر ایشان درودها و رحمتی از پروردگارشان باد و راه‌یافتگان هم خود ایشان‌اند». همچنین در آیه‌ای، رحمت «رب» سبب نزول قرآن ذکر شده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ که ما آن را در شبی فرخنده نازل کردیم؛ زیرا که ما هشداردهنده بودیم. در آن شب هرگونه کاری به‌نحوی استوار فیصله می‌یابد. این کاری است که از جانب ما صورت می‌گیرد. ما فرستنده پیامبران بودیم. و این رحمتی از پروردگار تو است که او شنوای دانا است»؛ یعنی خداوند به خواسته ایشان که همان هدایت به سوی پروردگار است، آگاه است؛ بنابراین به سبب رحمتش برای هدایتشان، قرآن را نازل کرده است. گاه پذیرش توبه به رحمت ربوبی نسبت داده شده است: «فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ

عَلِيَّةٌ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ؛ سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت کرد و خدا بر او ببخشد. آری، او است که توبه‌پذیر مهربان است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۹۷). این نسبت به این دلیل است که قبول توبه از شئون ربوبی است که به منظور تربیت مربوب خود و بازگرداندن او به رحمت خود انجام می‌گیرد؛ چون انسان با گناه از رحمت خداوند خارج می‌شود و با توبه، دوباره به آن بازمی‌گردد. همچنین گناه مهلت‌دادن به گناهکاران، از برنامه‌های تربیتی ربوبی شمرده می‌شود که به مقتضای رحمتش، در عذاب آنها تعجیل نمی‌کند و نهایت فرصت را به آنان می‌دهد: «وَرَبُّكَ الْعَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلًا؛ و پروردگار تو آمرزنده و صاحب رحمت است. اگر به جرم آنچه مرتکب شده‌اند، آنها را مؤاخذه می‌کرد، قطعاً در عذاب آنان تعجیل می‌نمود؛ ولی چنین نمی‌کند، بلکه برای آنها سررسیدی است که هرگز از برابر آن راه‌گزینی نمی‌یابند».

در برخی آیات، «رب» متصف به صفت رحمت خداوند شده است، تا هرگونه ظلم و ستم را از ساحت ربوبی نفی کند: «وَرَبُّكَ الْعَنِّي ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يَذْهَبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَتَشَاءُكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخِرِينَ؛ و پروردگار تو بی‌نیاز و رحمتگر است. اگر بخواهد شما را می‌برد و پس از شما، هر که را بخواهد جانشین شما می‌کند؛ همچنان که شما را از نسل گروهی دیگر پدید آورده است»؛ بنابراین رب به معنای تدبیر همراه با رحمت است؛ یعنی خداوند به منظور تدبیر امور و تربیت بندگان، با رحمت خود با آنان برخورد می‌کند و نهایت لطف خود را در این زمینه صرف می‌کند، به طوری که توبه‌بندگان را به سرعت اجابت می‌کند و در عذاب گناهکاران تعجیل نمی‌کند (پاکتچی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸).

۳-۲. رب به معنای پادشاه و سلطان

در آیات مربوط به حضرت یوسف، رب به معنای پادشاه به کار رفته است؛ از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

«أَمَّا أَحَدُكُمْ فَيَسْتَبِقِي رَبَّهُ حَمْرًا؛ اما یکی از شما ساقی برای پادشاه و سلطانش خواهد

شد؛ «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاءُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ؛ يوسف به یکی از آن دو که گمان می کرد نجات می یابد، گفت: مرا نزد پادشاهت یاد کن؛ اما شیطان یادآوری او را در نزد پادشاهش از یاد وی برد؛ «قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ؛ برگرد به سوی سلطان خویش». در تمام این آیات واژه ربّ به معنای پادشاه آمده است که منظور، ریان بن الولید پادشاه مصر است.

عده‌ای وجوه دیگری برای واژه «ربّ» در قرآن بیان کرده‌اند؛ از جمله کتاب وجوه القرآن ابی عبدالرحمن اسماعیل بن احمد حمیری و نیز کتاب وجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز ابی عبدالله الحسین بن محمد دامغانی واژه «ربّ» در آیه «فَأَذْهَبَ أَنتَ وَرَبُّكَ» را به معنای «هارون» گرفته‌اند و گفته‌اند آیه خطاب به موسی است که تو و برادرت هارون بروید؛ اما با توجه به سیاق آیات قبل از آن به دست می آید که منظور از «ربّ» در این آیه نیز خداوند است نه هارون (قرائتی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱). آیات ۲۰ و ۲۱ این سوره، داستان حضرت موسی را بیان می کنند که طبق امر خداوند قوم خود را به مهاجرت به سرزمین مقدسی که خداوند بر آنان مقدر کرده است، دعوت می کند؛ ولی آنان به حضرت موسی علیه السلام طعنه می زنند و می گویند اگر خدایی که تو ما را به سوی او می خوانی وجود دارد، با او داخل آن سرزمین مقدس شوید. پس واژه «ربّ» در قرآن به دو معنای «خدا» و «شاه و سلطان» به کار رفته است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۶).

۴. مشتقات ربّ در قرآن

در کتاب‌های لغت مشتقات زیادی برای واژه رب بیان شده است، مثل واژه «الربوة: مکان بلند تپه»، «رایبه: به معنای شدید»، «رایباً: بلند و برآمده»، «أربی: بیشتر و فراوان‌تر»، «ربا مصدر ربا یربو: به معنای زیادی» که حدوداً ده بار در قرآن آمده است از جمله آیه‌های ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۸ و ۲۸۰ سوره بقره و آیه سیزده سوره آل عمران و نیز سوره نساء آیه ۱۶۱ و روم آیه ۳۹، «ربت: رشد و نمو»، «ربیانی: بزرگ کردن». با دقت در معانی بسیاری از مشتقات این واژه چون ربابه، مرّبب، المربوب و ربّان که از ریشه «ربب» گرفته شده‌اند، به دست می آید که این معانی ارتباط مهمی با معنای اولیه این واژه یعنی پادشاه

دارند و روشن است که بر اثر توسعه حوزه معنایی واژه «رب» به وجود آمده‌اند (نیشابوری، ۱۳۸۰، ص ۲۷۱). در قرآن به‌رغم کاربرد زیاد این واژه، تنها به دو وجه معنایی «پادشاه و سلطان» و «خدا» اشاره شده است. مشتقات این واژه که در قرآن آمده است، عبارت‌اند از واژه ارباب که چهار بار در قرآن آمده و همگی به معنای معبودهای دروغین و بزرگان قوم است. نیز ربانیون جمع ربانی با یای نسبت و ربیون جمع ربی که صیغه مبالغه است از دیگر مشتقات واژه رب در قرآن‌اند که هر کدام از اینها، چهار مرتبه در قرآن آمده است که همگی آنها به معنای «مردان الهی» است (آیتی، ۱۳۷۴، ص ۹۸).

۴-۱. ارباب

ارباب جمع «رب» چهار بار در قرآن آمده است و مراد از آن معبودهای دروغین و بزرگان قوم است از جمله این آیات می‌توان به این موارد اشاره کرد: «أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرَ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف، ۳۹). در این آیه منظور از ارباب، معبود است؛ چرا که در آیه بعد چنین آمده است: «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ...؛ این معبودهایی که غیر از خدا می‌پرستید؛ «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران، ۶۴)؛ بعضی از ما بعضی دیگر را به جز خدای یگانه به خدایی نپذیرند: «وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنِّسْيَانَ أَرْبَابًا» (آل عمران، ۸۰)؛ و نه به شما دستور داد که فرشتگان و پیامبران را معبود خود انتخاب کنید» (افقهی سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۱۸). در صدر این آیه از سوره آل عمران، به اهل کتاب خطاب شده است که فقط خدای یگانه را معبود خویش قرار دهید نه غیر خدا را؛ پس می‌توان نتیجه گرفت منظور از ارباب در این دو آیه معبودهای دروغینی هستند که آنان آنها را می‌پرستیدند: «اتَّخِذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (توبه: ۳۱)؛ آنان دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند». در ذیل این آیه چنین آمده است: «وَأَمُرُوا بِالْإِسْلَامِ وَارْتَبِعُوا صُلُوبَهُمْ أَيُّهُمْ وَشَرِّكُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (توبه: ۳۱)؛ آنها دستور نداشتند جز خداوند یکتایی که معبودی جز او نیست را پرستند». این قسمت از آیه می‌تواند خطایی از سوی خدا به کسانی باشد که معبودهایی غیر از او گرفته بودند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت لفظ ارباب در صدر آیه نیز به آن معبودها اشاره دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۴، طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۳۴).

۲-۴. ربانیون

این واژه که جمع «ربانی» است، چهار بار در قرآن آمده است و ربانی منسوب به رب (خدای تعالی) است. در این معنی ربانی مثل «الهی» است، یعنی منسوب به الله. نیز گفته شده است ربانی منسوب به رَبَّان به معنای دانشمند و راسخ در علم دین و عارف به الله است (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۵۴). از جمله آیاتی که این لفظ در آنها به معنای «مردان الهی» به کار رفته است، می‌توان به آیه ۷۹ سوره آل عمران اشاره کرد: «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ». در صدر این آیه، چنین آمده است که برای بشری که خداوند به او کتاب و حکم و پیامبری داده است، شایسته نیست که به مردم بگوید بندگان من باشید و بعد از بیان این هشدار چنین گفته است: «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ»؛ پس با توجه به صدر آیه، معنای «مردان خدایی» تناسب پیدا می‌کند. علاوه بر این مورد، لفظ رَبَّانِيُون در دو آیه ۶۳ و ۴۴ مائده نیز آمده است؛ اما به معنای علما و دانشمندان است: «لَوْ لَا يَتَّبِعُهُمُ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِيمَانُ وَ أَكَلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»؛ «... يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ...». در این دو آیه همان‌طور که بیان کردیم «الرِّبَّانِيُّونَ» به معنای علما و دانشمندان به کار رفته است؛ چون در آیه اول، رَبَّانِيُّونَ به «الاحبار» که به معنای دانشمندان یهودی است، عطف شده و احتمالاً در اینجا به معنای دانشمندان مسیحی است (ازهری، ۱۳۷۹، ص ۳۰۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۶).

۳-۴. ربیون

ربیون صیغه مبالغه و جمع رِبِّي است. این لفظ یک بار در قرآن آمده و به معنای مردان الهی است: «وَ كَأَيُّ مَنِ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرًا»؛ (آل عمران، ۱۴۶). شاهد بر این معنا آیات قبل و بعد از آن است که در مورد جهاد و استقامت در راه خدا است و جز چنین معنایی بر این مطالب، تطبیق نمی‌کند (معرفت، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵). با چنین تعاریفی از رب چند نتیجه مهم حاصل می‌شود: ۱. خداوند رب ما و رب تمام کائنات است و فقط او پرورش دهنده و برآورنده حاجات ما است. ۲. فقط خداوند کفیل، حافظ و وکیل ما است؛ ۳. اطاعت از خداوند که اساس فطرت پاک ما انسان‌ها است، پایه و شالوده

زندگی اجتماعی ما به شکلی صحیح و پسندیده نیز هست؛ بنابراین فقط با تکیه بر شخصیت محوری او است که افراد و گروه‌های مختلف می‌توانند در قالب یک امت (به گونه‌ای صحیح و سازنده) عمل کنند. ۴. تنها کسی که سزاوار است ما و تمامی مخلوقات او را بپرستیم و از وی اطاعت کنیم و فرمانبردارش باشیم، همانا خدای سبحان است. ۵. خداوند مالک جسم و جان ما و مالک هر چیزی است (که در آسمان‌ها و زمین وجود دارد) و فقط او است که حاکم و آقای ما است.

عرب‌ها و ملت‌های جاهل از دیرباز تاکنون در فهم ربوبیت در اشتباه بوده‌اند، به‌نحوی که معنای جامع و گسترده ربوبیت را به پنج بخش تقسیم کرده و پنداشته‌اند افراد مختلفی عملاً هر یک از این بخش‌ها را در دست دارند و مالک آن‌اند. قرآن کریم نیز برای تصحیح چنین فهم غلطی نازل شد و با استدلال‌های قوی و قانع‌کننده خود ثابت کرد اصلاً امکان ندارد در این جهان عظیم و گسترده، کوچک‌ترین امری از امور ربوبیت در دست کسی غیر از مالک سلطه برتر باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص ۳۶۹). قرآن همچنین به همه نشان داد این نظم عجیبی که بر کائنات و نظام هستی حاکم است، خود دلیل کاملاً روشنی برای این موضوع است که تمامی انواع ربوبیت مختص به خداوند یگانه‌ای است که این جهان پهناور را آفریده است؛ پس هر کسی که در این جهان زندگی می‌کند و گمان می‌برد که ممکن است امری از امور ربوبیت در دست غیر خداوند باشد، در واقع با حقیقت سر جنگ دارد، از واقعیت چشم‌پوشی می‌کند و بر حق می‌شورد و با مقاومتی که در برابر حق و حقیقت نشان می‌دهد، سرانجام خود را به دام هلاکت و زیانباری می‌افکند (مصطفوی، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

نتیجه‌گیری

واژه رب در شبکه معنایی اسامی پروردگار جایگاهی بنیادین دارد؛ چراکه از یک سو در برخی آیات به‌عنوان اسم خداوند به کار گرفته شده است و بر این اساس با مفاهیم توحیدی ارتباط مستقیم دارد و از سوی دیگر در برخی ترکیب‌های دستوری آیات برای مفهوم غیرالهی استفاده شده و با حوزه معنایی شرک در ارتباط است (طریحی، ۱۳۶۶، ص ۳۱).

رب از واژه‌های دخیل در قرآن است که از ریشه «رب» است که احتمالاً از زبان عبری وارد عربی شده است. در پژوهشی، خوانین زاده و نجارزادگان با بررسی معنا و اشتقاق واژه رب در قرآن کریم رب را واژه‌ای جامد تلقی کرده‌اند؛ چراکه از سویی پیوند معنایی میان صورت اسمی «رب» با کاربردهای فعلی ریشه «رب» و از سوی دیگر، پیوند میان ریشه‌های «ربب» و «ربو» روشن نبوده است. هدف آنان بررسی تصویری روشن از روش‌های مورد استفاده در معناشناسی واژگان قرآنی و نتایج حاصل از آن بوده است که با مطالعه ما مبنی بر جایگاه معنوی رب هم‌راستا نیست (خوانین زاده و نجارزادگان، ۱۳۹۳). برخی محققان با بررسی گستره معنایی رب در قرآن دریافته‌اند واژه رب در معنای غیر خداوند به معنی بخشی از معنای حقیقی واژه و در معنای خداوند مطابق با آیات قرآن: هدایت تشریحی، تکوینی و رحمت است (قاسمی حامد، میرحسینی و شیرانی، ۱۳۹۷) که نتایج آنها با مطالعه ما همسو و هم‌راستا است. با نگاهی به آیات کریمه وحی مشاهده می‌شود هرگاه پیامبری دست نیاز به سوی حضرت پروردگار برداشته و او را خوانده، در طلیعه کلام و سرآغاز سخنش واژه «رب» به کار رفته است. از سوی دیگر، خواسته‌هایی که با این واژه آغاز شده‌اند، اجابتی سریع و پاسخی به هنگام به دنبال داشته‌اند و به عبارت دیگر «رب» رمز و کلید گشایش درهای بسته است (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳، ص ۴۸؛ طب‌حسینی، ۱۳۸۹).

لغت‌شناسان برای «رب» معانی متعددی ذکر کرده‌اند که نشان‌دهنده گستره معنایی آن است. لفظ رب و مشتقات آن، ۹۸۰ بار در قرآن کریم، به کار رفته که بیشتر کاربرد این واژه در معنای خداوند متعال و موارد اندکی در معنای غیر خدا است. در بقیه موارد که رب در معنای خداوند به کار نرفته است که معانی آن با توجه به آیات مرتبط عبارت‌اند از: خالقیت، احیاء، اماتة، هدایت تکوینی، هدایت تشریحی و رحمت. با توجه به معانی این واژه و جایگاه معنوی‌ای که در قرآن کریم دارد، می‌توان گفت این واژه به خداوندی اشاره دارد که انسان را آفریده و زندگی و مرگش در دست او است؛ بنابراین خداوند تمامی امور زندگی انسان را زیر نظر دارد. چون او تدبیر و تربیت انسان را بر عهده گرفته است، در این مسیر او را هدایت تکوینی و تشریحی می‌کند و با رحمت خود او را به منزل مقصود هدایت می‌کند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۳۷۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۴). ترجمه قرآن (چاپ چهارم). تهران: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش.
۳. ابن الأثیر، محمد. (۱۹۷۹م). النهایة فی غریب الحدیث والأثر. بیروت: انتشارات المكتبة العلمیة.
۴. ابن درید ازدی، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة (چاپ اول). بیروت: انتشارات دارالعلم للملایین.
۵. الأزهری الهروی، محمد بن احمد. (۱۳۷۹). تهذیب اللغة (چاپ اول). بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۶. افقهی سبزواری، سید عبدالعلی. (۱۳۸۹). تفسیر مواهب الرحمن (چاپ سوم). مشهد: انتشارات آل البيت علیه السلام.
۷. امین اصفهانی، سیده نصرت بیگم. (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲). ترجمه شناسی قرآن کریم. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۹. پطرس، الدكتور. (۶۴م). تفسیر العهد الجدید. قاهره: شبرا، صدر.
۱۰. جفری، ارتور. (۱۳۹۵). واژه‌های دخیل در قرآن (مترجم: فریدون بدره‌ای، چاپ سوم). تهران: انتشارات توس.
۱۱. جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية (چاپ چهارم). بیروت: انتشارات دار العلم للملایین.

۱۲. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳). تفسیر اثنا عشری. تهران: نشرمیقات.
۱۳. حسینی واسطی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: انتشارات دارالفکر.
۱۴. حموی الیسویحی، الاب صبحی. (۱۳۷۳). معجم الایمان المسیحی (اختار مفردات و معلومه من شتی المصادر). بیروت: دارالمشرق.
۱۵. خوانین زاده، محمد علی و نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۹۳). بازخوانی دیدگاه‌های دانشمندان مسلمان در معنا و اشتقاق رب. مجله مطالعات قرآن و وحدت، ۱۸ (۱)، صص ۳۳-۶۸.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). مفردات الفاظ قرآن (مترجم: غلامرضا خسروی حسینی). بیروت: انتشارات الدارالشامیه.
۱۷. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب عربی.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور. قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۹. شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۲). باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. شیرزاد، محمد حسن؛ شیرزاد، محمد حسین؛ و شریفی، محمد. (۱۳۹۶). چند معنایی ریشه‌های رب در قرآن کریم. فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۵ (۲)، صص ۹۵-۱۲۱.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۶). مجمع البحرین و مطلع النیرین. تهران: مرتضوی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). التبیان فی تفسیر القرآن (محقق: احمد حبیب بصیر العاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۵. طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۸۷). بررسی مبانی فرامتنی چند معنایی در قرآن کریم. مجله پژوهش و حوزه، ۳(۳۳). صص ۸۰-۱۱۳.
۲۶. علی، جواد. (۱۴۲۲ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. بیروت: دارالساقی.
۲۷. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۵). مفاتیح الغیب. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۸. قاسمی حامد، مرتضی؛ میرحسینی، سید محمد؛ و شیرانی، مجتبی. (۱۳۹۷). گستره معنایی رب در قرآن کریم. دوفصلنامه علمی - ترویجی مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ۱۴(۵۰). صص ۶۴-۷۶.
۲۹. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۰. قریشی، علی اکبر. (۱۳۷۸). قاموس قرآن (جلد ۳). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر قمی. قم: نشر دارالکتاب.
۳۲. کردنژاد، نسرین. (۱۳۸۹). معناشناسی واژه رب، مجله حسنا، ۱(۴). صص ۲۳-۳۷.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: انتشارات دارالکتب اسلامی.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۱). معارف قرآن (ج ۱-۳). قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.
۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۴). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۶. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۴). آموزش قرآن کریم (ترجمه التمهید فی علوم القرآن). قم: نشر تمهید.
۳۷. نکونام، جعفر و بهشتی، نرگس. (۱۳۸۹). معنی شناسی «رب» در قرآن مجله صحیفه مبین، ۱۶(۴۷). صص ۱۰۶-۱۲۷.
۳۸. ولفنسون، اسرائیل. (۲۰۰۱). تاریخ اللغات السامیه، بیروت: دار القلم.
۳۹. نیشابوری، احمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). وجوه القرآن. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۰. هاکس، جیمز. (۲۰۰۶م). قاموس کتاب مقدس. قم: انتشارات اساطیر.

41. Dalman, G.H. (1901). *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt: M.J. Kauffmann.
42. Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, tr. E. Robinson, ed. F. Brown, Oxford: Oxford University Press.
43. Horowitz, Y. (2007). Hillel. In: *Encyclopaedia Judaica*, 2nd Edition, New York: Thomson Gale, vol. 9, pp. 108-110.
44. H. S. Nyberg (1952). *Hebreisk Grammatik*. s. 2. Reprinted in Sweden by Universitetstryckeriet, Uppsala 2006.
45. Huehnergard, J. (1995). Semitic Languages. In: *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J.M. Sasson, New York: Scribners, vol. 4, pp. 2117–2134.
46. Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: G.P. Putnam's Sons. vol. II.
47. Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta, Jerusalem: The University of Haifa.
48. Koehler, L. and Baumgartner, W. (1958). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: Brill (Part I: A Dictionary of the Hebrew Old Testament in English and German, ed. L. Koehler; Part II: *A Dictionary of the Aramaic Parts of the Old Testament in English and German*, ed. W. Baumgartner).
49. Moscati, S. (1980). *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
50. Rubin, A.D. (2010). The Subgrouping of the Semitic Languages. In: *Language and Linguistics Compass*, vol 2(1), pp. 18–19.

References

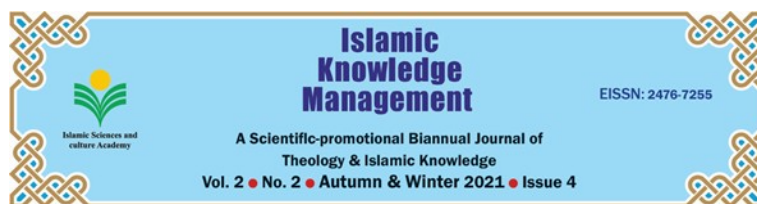
* Holy Quran.

1. Ali, J. (1422 AH). *Detailed in the history of Arabia before Islam*. Beirut: Dar Al-Saqi.
2. al- Johari al-Farabi, I. (1407 AH). *Al-Sihah Taj Al-Lugha wa al-Sihah al-Arabiya* (4th ed.). Beirut: Dar Al-Elm Lil Mala'ain. [In Arabic]
2. al-Azhari al-Harawi, M. (1379 AP). *Tahdhib al-Lugha*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
3. al-Husseini Zabaidi, M. M. (1414 AH). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
4. al-Kulayni. (1407 AH). *al-Kafi*. Tehran: Islamic Library Publications. [In Arabic]
5. al-Raghib Al-Isfahani. (1374 AP). *Al-Mufradat* (Gh. Khosravi Hosseini, Trans.). Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
6. al-Razi, F. (1375 AP). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
7. al-Suyuti, J. (1404 AH). *al-Durr al-Manthur Fi Tafsir Bil-Ma'thur*. Qom: School of Grand Ayatollah Marashi Najafi (Ra). [In Arabic]
8. al-Turayhi., F. (1366 AP). *Majma-ul-Bahrain*. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
9. Alusi, M. (1375 AP). *Ar-Ruh al-Ma'ani fi Tafsiri-l-Qur'ani-l-'Azim*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
10. al-Zamakhshari. (1407 AH). *al-Kashshaaf*. Beirut: Arabic Library. [In Arabic]
11. Amin Isfahani, S. N. B. (1361 AP). *The repository of mysticism in the interpretation of the Qur'an*. Tehran: Muslim Women's Movement. [In Persian]
12. Ayati, A. M. (1374 AP). *Translation of the Quran* (4th ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
13. Dalman, G. H. (1901). *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*. Frankfurt: M.J. Kauffmann

14. Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (F. Brown, E., Robinson, Trans.). Oxford: Oxford University Press
15. H. S. Nyberg (1952). *Hebreisk Grammatik*. s. 2. Reprinted in Sweden by Universitetstryckeriet, Uppsala 2006
16. Hamavi al-yasu'i, A. S. (1373 AP). *Mu'jam al-Iman al-Masihi*. Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]
17. Hawks, James. (2006). *Bible Dictionary*. Qom: Asatir Publications.
18. Horowitz, Y. (2007). Hillel. *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed.). New York: Thomson Gale.
19. Hosseini Shah Abdul Azimi, H. (1363 AP). *Tafsir Athna A'shari*. Tehran: Miqat. [In Arabic]
20. Huehnergard, J. (1995). Semitic Languages. *Civilizations of the Ancient Near East* (J. M. Sasson, Ed.) New York: Scribners.
21. Ibn al-Athir. (1979). *al-Nihayah fi gharib al-hadith wa-al-athar*. Beirut: Scientific Library Publications. [In Arabic]
22. Ibn Duraid. (1987). *Jamharat al-Lugha*. Beirut: Dar Al-Elm Lil Mala'ain. [In Arabic]
23. Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York: G.P. Putnam's Sons. vol. II
24. Jeffrey, A. (1395). *The foreign vocabulary of the Quran* (F. Badrei, Trans., 3rd ed.). Tehran: Toos. [In Persian]
25. Khaninzadeh, M. A., & Najarzadegan, F. (1393 AP). Rereading the views of Muslim scholars on the meaning and derivation of the Lord. *Journal of Quranic Studies and Unity*, 8(1), pp. 33-68. [In Persian]
26. Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Carta, Jerusalem: The University of Haifa
27. Koehler, L., & Baumgartner, W. (1958). *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: Brill (Part I: A Dictionary of the Hebrew Old Testament in

- English and German, ed. L. Koehler; Part II: A Dictionary of the Aramaic Parts of the Old Testament in English and German, ed. W. Baumgartner)
28. Kurdnezhad, N. (1389). Semantics of the word 'RAB'. *Hosna*, 1(4). pp. 23-37. [In Persian]
 29. Ma'rifat, M. H. (1384 AP). *Teaching the Holy Quran (translation of Al-Tamhid Fi Olum Al-Quran)*. Qom: Tamhid. [In Persian]
 30. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Ma'aref Quran* (Vols. 1-3). Qom: Dar Rah-e Haq. [In Persian]
 31. Moscati, S. (1980), *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
 32. Mustafavi, H. (1384 AP). *Research in the words of the Holy Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Persian]
 33. Nekounam, J., & Beheshti, N. (1389 AP). Semantics of "Lord" in the Quran. *Sahife-ye Mobin*, 16(47). pp. 106-127. [In Persian]
 34. Neyshabur, A. (1380 AP). *Aspects of the Qur'an*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
 35. Pakatchi, A. (1392 AP). *Translation Studies of the Holy Quran*. Tehran: Imam Sadiq University (PBUH). [In Persian]
 36. Petros, D. (64). *Tafsir al-A'hd al-Jadid*. Cairo: Shabra. [In Arabic]
 37. Qaraati, M. (1383 AP). *Tafsir-e Noor*. Tehran: Cultural Center for Lessons of Quran. [In Persian]
 38. Qasemi Hamed, M., Mir Hosseini, S. M., & Shirani, M. (1397 AP). Semantic Range of the Word "Rabb" in the Qur'an. *Motaleat-e Taghribi-e Mazaheb-e Eslami*, 14(50). pp. 64-76. [In Persian]
 39. Qomi, A. (1363 AP). *Tafsir Qomi*. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
 40. Qureishi, A. A. (1378 AP). *Qamus-e Quran* (Vol. 3). Tehran: Islamic Library. [In Persian]
 41. Rubin, A. D. (2010). The Subgrouping of the Semitic Languages. *Language and Linguistics Compass*. 2(1), pp. 18-19

42. Sabzawari, S. A. (1389 AP). *Tafsir Mawahib al-Rahman* (3rd ed.). Mashhad: Aal al-bayt. [In Arabic]
43. Shaykh Tabarsi. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an*. Beirut: al-A'alami. [In Arabic]
44. Shirazi, A. K. (1382 AP). *Archeology and Historical Geography of Quran Stories*. Tehran: Publications of Islamic Culture Publishing House.
45. Shirzad, M. H., Shirzad, M. H., & Sharifi, M. (1396 AP). Polysemy of the Roots "/r//b//v/; /r//b//w/" in the Holy Qur'an: A Literary Analysis of Mergers and Splits of Stems. *Literary-Quranic Researches*, 5(2). pp. 95 -121. [In Persian]
46. Tabatabaei, S. M. H. (1393 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Qom: Islamic Publications Office of Society of Seminary Teachers of Qom. [In Persian]
47. Tayeb Hosseini, S. M. (1387 AP). Examining the basics of polynomial hypertext in the Holy Quran. *Research and Hawzah*, 3(33). pp. 80 - 113. [In Persian]
48. Tusi, M. H. (1376). *Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran* (Researcher: Ahmad Habib Basir Al-Ameli). Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi. [In Arabic]
49. Wolfensohn, I. (2001). *Date of Semitic languages*. Beirut: Dar al-Qalam.



The Semantics of the Word "Liqa'" and the Conceptual Relationship of Liqa' Allah with the Divine Vision in the Qur'an and a Critique of the Ash'ari View in This Regard

Alireza Khosrawi¹

Seyedeh Fatemeh Hosseini Mirsafi²

Received: 16/12/2020

Accepted: 24/04/2021

Abstract

One of the topics discussed between the Ash'arites on the one hand and the Shiites and Mu'tazilites on the other is the vision of God. The Ash'arites, who believe in seeing God on the Day of Resurrection, cite verses from the Qur'an to prove their point, including the verses in which the word "meeting" is mentioned. Semantics and examining the opinions of commentators about the meanings of this word in the cited verses is a good way to achieve the correct meaning of the word and evaluate the correctness or incorrectness of those who believe in the vision of God. Etymology and study of different meanings of the word "meeting" in word sources, study of its association and substitution with other words in the verses of the Qur'an, its meaning in Arabic hadiths and poems, and analysis of the views of Shiite and Sunni commentators. This word has several meanings and not only is the meaning of seeing from the word meeting in these verses incorrect and it is confirmed by the opinion of a few Sunni commentators, but in addition to Shiite commentators, many Sunni commentators also have the opposite view.

Keywords

Semantics, meeting, meeting God, divine vision, Ash'arites.

1. PhD student in Qur'anic and Hadith Sciences, Imam Khomeini Memorial Branch & Shahr Rey, Islamic Azad University, Tehran, Iran. arkhosravi@bums.ac.ir.

2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Imam Khomeini Memorial Branch, Shahr Rey, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

* Khosrawi, A. & Hosseini Mirsafi, S. F. (2020). The Semantics of the Word "Liqa'" and the Conceptual Relationship of Liqa' Allah with the Divine Vision in the Qur'an and a Critique of the Ash'ari View in This Regard. *Journal of Theology & Islamic Knowledge*, 2(4). pp. 165-193. Doi: 10.22081/jikm.2021.59627.1044



معناشناسی واژه «لقاء» و رابطه مفهومی لقاء الله با رؤیت الهی در قرآن و نقد دیدگاه اشاعره

علیرضا خسروی^۱ سیده فاطمه حسینی میرصفی^۲
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

چکیده

از موضوعات مورد بحث بین اشاعره از یک سو و شیعه و معتزله از سوی دیگر، رؤیت خدا است. اشاعره که قائل به رؤیت خداوند در قیامت‌اند، برای اثبات نظر خود، به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند که از جمله این آیات، آیتی است که در آن واژه «لقاء» آمده است. معناشناسی و بررسی نظر مفسران درباره معانی این واژه در آیات مورد استناد، راه مناسبی برای دستیابی به معنای صحیح واژه و ارزیابی درستی یا نادرستی اعتقاد قائلان به رؤیت خدا است. ریشه‌شناسی و بررسی معانی مختلف واژه «لقاء» در منابع لغت، بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی آن با دیگر واژه‌ها در آیات قرآن، معنای آن در احادیث و اشعار عرب و واکاوی نظر مفسران شیعه و سنی روشن می‌سازد این واژه دارای معانی متعددی است و نه تنها برداشت معنای رؤیت از واژه لقاء در این آیات صحیح نیست و نظر عده کمی از مفسران اهل سنت آن را تأیید می‌کند، بلکه علاوه بر مفسران شیعه، بسیاری از مفسران اهل سنت نیز نظری برخلاف آن دارند.

کلیدواژه‌ها

معناشناسی، لقاء، لقاء الله، رؤیت الهی، اشاعره.

۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. arkhosravi@bums.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). mirsafy@yahoo.com

* خسروی، علیرضا؛ حسینی میرصفی، سیده فاطمه. (۱۳۹۹). معناشناسی واژه «لقاء» و رابطه مفهومی لقاء الله با رؤیت الهی در قرآن و نقد دیدگاه اشاعره. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۲(۴)، صص ۱۶۵-۱۹۳.
Doi: 10.22081/jikm.2021.59627.1044

۱. بیان مسئله

یکی از مباحثی که در میان اشاعره از یک سو و شیعه و معتزله از سوی دیگر مطرح بوده و مورد اختلاف است و درباره آن بحث و گفتگوی زیادی صورت گرفته، موضوع رؤیت خداوند است. اشاعره معتقدند مؤمنان در آخرت می‌توانند خداوند را با چشم سر ببینند. آنان برای اثبات مدعای خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند که دسته‌ای از این آیات مورد استناد، آیاتی هستند که در آن واژه «لقاء» یا مشتقات آن نظیر «ملاقوا» آمده و بحث ملاقات با پروردگار در قیامت در این آیات مطرح شده و اشاعره از ظاهر این آیات، امکان رؤیت خداوند در قیامت را برداشت می‌کنند. از این دسته آیات می‌توان به آیات ۱۱۰ سوره کهف، ۵ سوره عنکبوت، ۵۴ فصلت، ۴۶ بقره و... اشاره کرد که در آنها به ترتیب از عبارات «لِقَاءَ رَبِّهِ»، «لِقَاءَ اللَّهِ»، «لِقَاءَ رَبِّهِمْ»، «مُلاقُوا رَبَّهُمْ» و دیگر کلمات هم‌خانواده واژه «لقاء» استفاده شده است.

از سوی دیگر امامیه و معتزله معتقدند دلایل متعدد عقلی بیانگر آن است که رؤیت خداوند با چشم سر محال است و نه در دنیا و نه در آخرت امکان‌پذیر نیست. امامیه علاوه بر دلایل عقلی معتقدند آیات و روایات متعددی این موضوع را رد می‌کنند. از طرفی دقت در معنای واژه «لقاء» و مشتقات آن در همین آیات و معنانشناسی صحیح واژه و بررسی آن در منابع لغت، قرآن، روایات و تفاسیر شیعه و سنی، برداشت صحیح از این آیات را در پی داشته که منجر به نفی برداشت رؤیت خداوند از این دسته آیات خواهد گردید.

در این مقاله برآنیم تا با معنانشناسی واژه «لقاء» و بررسی معانی آن در منابع مختلف و بررسی نظر مفسران شیعه و سنی ذیل آیاتی که این واژه در آن آمده و اشاعره برای اثبات رؤیت خدا به آن استناد می‌کنند، به گستره معنایی از این واژه در آیات مورد استناد دست پیدا کنیم.

۲. بررسی معنای لغوی واژه «لقاء»

واژه «لقاء» بر وزن «فعال» مصدر سماعی از فعل ثلاثی مجرد «لقى» و مصدر سماعی از

فعل رباعی مجرد «لاقی» است که اصل آن «لقای» بوده و حرف عله بعد از الف به همزه تبدیل شده است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۲۹۰).

اصل و ریشهٔ واحد در مادهٔ «لقى» روبه‌روشدن، معاینه و دیدن همراه با ارتباط با یکدیگر است؛ البته قیودی نیز در این بین وجود دارد، اما مفاهیم روبه‌روشدن، دیدن، مواجه‌شدن و تکمیل‌شدن دو چیز یا دو کس با یکدیگر در همهٔ مشتقات این ریشه مشترک و از اثرات معنایی این ریشه است که این معنا ممکن است در امور مادی، معنوی، خیر یا شر به کار رود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۲۸).

برای واژهٔ «لقاء» در واژه‌نامه‌ها معانی‌ای ذکر شده است. راغب منظور از «لقاء» را مقابله و روبه‌روشدن دو چیز که با هم و تصادفاً برخورد کنند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۹) و قرشی روبه‌روشدن و مصادف‌شدن معنا کرده است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۰۲). فیومی «لقاء» را استقبال چیزی از چیز دیگر و برخورد آن دو با هم (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۸) و حسینی زبیدی آن را رسیدن و به‌هم‌پیوستن دو شیء به یکدیگر تا زمانی که با هم تماس پیدا کنند، دانسته است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۱۵۸). صاحب بن عباد «لقاء» را دیدار دوست یا مصاحب به وسیله دوست و مصاحب دیگر (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۷) و ابن فارس نیز آن را برخورد و دیدار دو کس یا دو چیز با یکدیگر و تکمیل یک چیز با چیز دیگر دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۶۰). ابو‌هلال عسکری نیز «لقاء» را اجتماع شیئی با شیئی دیگر به واسطه نزدیک‌شدن به همدیگر معنا کرده و وقوع ملاقات بین دو فرد را از روبه‌رو دانسته است نه از پشت سر (عسکری، ۱۴۰۰ق، صص ۳۰۲-۳۰۳). مرحوم مصطفوی نیز در مورد معنای «لقاء» می‌نویسد لقاء دلالت بر قراردادن شیئی در مقابل شیء دیگری دارد و لقاء را به انواع لقاء مادی، لقاء روحانی، لقاء در عالم آخرت و لقاء شر تقسیم می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، صص ۲۲۸-۲۲۹). مرحوم مصطفوی در پایان می‌نویسد:

مخفی نیست که دیدار و مقابله با تحقق ارتباط بین دو طرف امکان‌پذیر است و این امر هم متوقف بر تحقق و وجود تناسب و نزدیکی بین دو دیدارکننده است، خواه این تناسب و تقارب از نظر مادی یا معنوی باشد و انسان استعداد

ارتباط در هر وضع، مقام و عالمی را داراست، بلکه دارای قدرت ارتباط و استعداد دیدار و لقاء با خداوند متعال نیز می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۲۹).

با بررسی نظر لغت‌شناسان در مورد واژه «لقاء» به معنای نهایی آن که عبارت از دیدار، مقابل یکدیگر قرار گرفتن و تماس نزدیک دو فرد یا دو شیء از روبرو که منجر به تکمیل دیگری شود می‌رسیم. آنچه در ملاقات دو فرد با اهمیت است، برخورد به صورت ناگهانی و تصادفی است. بیان انواع «لقاء» در تعریف مرحوم مصطفوی، این معنا را کامل‌تر نیز کرده است. آنچه در این تعریف قابل توجه است، بیان نوع لقاء روحانی و لقاء در آخرت است که این تعریف را از تعاریف دیگر که بیشتر جنبه مادی و جسمانی دارد، متمایز می‌سازد.

۳. معنائشناسی واژه «لقاء» به کمک واژگان متضاد

برای پی‌بردن به معنای یک واژه می‌توان از واژگان متضاد آن بهره گرفت؛ بنابراین برای پی‌بردن به دیگر معانی واژه «لقاء»، به بررسی واژگان متضاد آن می‌پردازیم. در بررسی کتاب‌های لغت می‌بینیم ابن منظور واژه «حجاب» را متضاد واژه «لقاء» می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۵۳). لغت‌شناسان واژه «حجاب» را به معنای هر چیزی که شیی را از شیء دیگر مانع شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۸۶)، ستر و پرده (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۴۰)، پرده ای که بین بیننده و شیء حائل شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴) و چیزی که مانع رسیدن به چیزی شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۱۹) دانسته‌اند که در آنها مفاهیم منع از دیدن شیء، وصل و رسیدن چیزی به چیز دیگر و حائل شدن چیزی بین بیننده و شیء دیده می‌شود. از این معانی می‌توان دریافت که در واژه «لقاء» معانی دیگری نظیر از بین رفتن موانع، حجاب‌ها و پرده‌ها، رسیدن و وصول نیز وجود دارد.

۴. بررسی واژه «لقاء» از نظر روابط همنشینی و جانشینی در آیات قرآن

یکی از راه‌های پی‌بردن به گستره معنایی یک واژه قرآنی، بررسی روابط همنشینی و جانشینی کلمات با آن واژه در آیات قرآن است. در بررسی واژه «لقاء» در مجموع

آیات قرآن، به اسامی و افعالی برمی‌خوریم که با آن رابطه همنشینی دارند.

یکی از واژگانی که در برخی آیات با واژه «لقاء» رابطه همنشینی دارد، واژه «یوم» است که به عنوان اسم، با ترکیبات مختلف مجموعاً ۲۷۷ بار در قرآن آمده که پرتکرارترین ترکیب با واژه «لقاء» در آیات قرآن را تشکیل می‌دهد و در مجموع ۵ بار به صورت ترکیب با آن و به همراه ضمائر مختلف در قرآن تکرار شده است. واژه «یوم» در لغت به معنای زمانی از شبانه‌روز است که از طلوع فجر دوم تا غروب خورشید (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۹۱) یا زمان بین طلوع تا غروب خورشید (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۶۴۹) بوده و به معنای روز است که معمولاً به فاصله زمانی از طلوع خورشید تا غروب و گاهی به مدت زمان، هرچه طولانی باشد، گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۵۱).

همان‌طور که در بررسی معنای لغوی واژه «لقاء» در بالا اشاره شد، معنای این واژه به تنهایی عبارت است از دیدار، مقابل یکدیگر قرار گرفتن و تماس نزدیک دو فرد یا دو شیء از روبه‌رو که منجر به تکمیل دیگری شود؛ اما زمانی که واژگانی با آن هم‌نشین می‌گردند، معنای آن را تغییر می‌دهند و بر معنای آن تأثیر می‌گذارند. در هم‌نشینی اسم «یوم» با واژه «لقاء» نیز این تأثیر‌گذاری را مشاهده می‌کنیم؛ برای مثال در آیه «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُقِصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا؛ ای گروه جن و انس، آیا از میان شما فرستادگانی برای شما نیامدند که آیات مرا بر شما بخوانند و از دیدار این روزتان به شما هشدار دهند؟» (انعام، ۱۳۰)، علاوه بر اسم «یوم» فعل «يُنذِرُونَ» نیز با واژه «لقاء» هم‌نشین شده است که حاصل هم‌نشینی این اسم و فعل با واژه «لقاء» این شده است که مفسران معانی دیگری غیر از معنای لغوی که در بالا اشاره کردیم برای آن در نظر بگیرند؛ برای مثال طبرانی (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۸۷)، بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۸۲) و بغوی (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۶۰) واژه «لقاء» را در جمله «يُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا» قیامت و فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۵۱) و نظام‌الاعرج (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۶۷) عذاب معنا کرده‌اند. علاوه بر این در آیه ۵۱ سوره اعراف و آیه ۱۴ سوره سجده علاوه بر اسم «یوم»، فعل «نسی» نیز با واژه «لقاء»

همنشین شده است که نتیجه این همنشینی نیز تغییر معنای آن بوده است؛ برای مثال در آیه «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَ لَعِبًا وَ غَرَّتَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَ مَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ؛ همانان که دین خود را سرگرمی و بازی پنداشتند و زندگی دنیا مغرورشان کرد. پس همان گونه که آنان دیدار امروز خود را از یاد بردند و آیات ما را انکار می کردند، ما هم امروز آنان را از یاد می بریم» (اعراف، ۵۱)، سیواسی «لقاء» را بعث و برانگیخته شدن معنا کرده است (سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۱). گفتنی است «نسیان» در این آیه به معنای فراموشی نیست؛ چون خداوند چیزی را فراموش نمی کند و از حال کسی غافل نمی شود، بلکه معنایش این است که همان طوری که اینها در دنیا ما را فراموش کردند، ما نیز امروز به لوازم زندگی شان نمی پردازیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، صص ۱۶۶-۱۶۷)؛ بنابراین همان طور که ملاحظه شد همنشینی واژه «لقاء» با اسم «یوم» و افعال مجاور آن باعث تغییر در معنا و تأثیر در برداشت مفسران از آن شده است.

از دیگر واژه هایی که با واژه لقاء در آیات قرآن رابطه همنشینی دارد، واژه «آخره» است که به عنوان اسم، در مجموع ۱۱۶ بار در قرآن تکرار شده است. واژه «آخره» به صورت ترکیب با واژه «لقاء»، ۳ بار در آیات ۱۴۷ سوره اعراف، ۱۶ سوره روم و ۳۳ سوره مؤمنون آمده است. واژه «آخره» به معنای نقیض متقدم است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۰۳) و به پایان و انتهای هر چیز (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۵) گفته می شود؛ برای نمونه در آیه «وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ؛ و کسانی که آیات ما و دیدار آخرت را دروغ پنداشتند، اعمالشان تباه شده است» (اعراف، ۱۴۷) و در آیه «وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ وَ أَمَّا كَسَانِي كَافِرٍ شَدِيدٌ وَ آيَاتِ مَا وَ دِيدَارِ آخِرَتِ رَا بَه دَرُوعِ گرفته اند، پس آنان در عذاب حاضر آیند» (روم، ۱۶)، واژه «آخره» به عنوان اسم و واژه «کذبوا» به عنوان فعل با واژه «لقاء» رابطه همنشینی دارند و بر معنای آن تأثیر گذارند؛ برای مثال شیخ طوسی ذیل آیه ۱۴۷ سوره اعراف و جمله «كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ»، «لقاء» را در ک کردن (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۴۳) و شیخ طبرسی ذیل آیات گفته شده، «لقاء» را قیامت، بعث، برانگیخته شدن و نشور (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۳۶ و ج ۸، ص ۴۶۷) معنا

کرده است. همچنین فیضی ذیل این قسمت از آیه، «لقاء» را وارد شدن (فیضی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۹) و شاه عبدالعظیمی آن را رسیدن معنا کرده است (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۹۸). همان طور که ملاحظه شد، همنشینی واژه‌های «آخره» و «کذبوا» در معنای لغوی واژه «لقاء» تأثیر گذاشته و در آن تغییر ایجاد کرده است.

یکی دیگر از واژه‌هایی که با واژه لقاء در آیات قرآن رابطه همنشینی دارد، واژه «رب» است که به عنوان یکی از اسامی خداوند، در مجموع ۹۸۰ بار به صورت‌های مختلف در قرآن آمده که به صورت ترکیب با واژه «لقاء»، مجموعاً ۶ بار در آیات ۱۵۴ سوره انعام، ۲ سوره رعد، ۸ سوره روم، ۱۰ سوره سجده، ۱۱۰ سوره کهف و ۵۴ سوره فصلت تکرار شده است. «رب» به معنای خدای عز و جل، مالک (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹)، صاحب، تربیت کننده و متکفل مصلحت موجودات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶) است. این واژه در کنار فعل «یرجوا» با واژه «لقاء» رابطه همنشینی دارد و معنای آن را تحت تأثیر قرار داده است؛ برای مثال ذیل آیه «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» بگو: من هم مثل شما بشری هستم، ولی به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است. پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد، باید به کار شایسته پردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد» (کهف، ۱۱۰)، واحدی (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۷۴) و سمرقندی (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۶۵) «لقاء» را در جمله «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ»، بعث و برانگیخته شدن و بغوی (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۲۲) و خازن (خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۸۰) بازگشت معنا کرده‌اند.

واژه دیگری که با واژه «لقاء» در آیات قرآن رابطه همنشینی دارد، واژه «الله» است که به عنوان اسم خاص خداوند متعال، در مجموع ۲۵۰۵ بار در قرآن تکرار شده و به صورت ترکیب با واژه «لقاء»، ۳ بار در آیات ۳۱ سوره انعام، ۴۵ سوره یونس و ۵ سوره عنکبوت آمده است. «الله» اسم علم خداوند متعال است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹۰) که اصل آن اله است که همزه‌اش حذف شده و الف و لام بر آن اضافه گشته و لام در لام ادغام شده و به ذات مقدس باری تعالی اختصاص یافته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۲).

این واژه نیز در همنشینی با واژه «لقاء» بر معنای آن تأثیرگذار بوده است، به نحوی که لغت‌شناسان نیز در کتاب‌های لغت به این تأثیر اشاره کرده‌اند؛ برای مثال راغب معنای «لقاء» در عبارت «لقاء الله» را قیامت و بازگشت (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۰) و طریحی و ابن‌اثیر نیز معنای آن را بازگشت به عالم آخرت و طلب و درخواست دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۶۶). قرشی نیز معنای واژه «لقاء» در عبارت «لقاء الله» را قیامت دانسته است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۰۴).

بنابراین همنشینی واژه «الله» به عنوان اسم به همراه فعل «یرجوا» در کنار واژه «لقاء»، در آیه «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ؛ کسی که به دیدار خدا امید دارد، بداند که اجل او از سوی خدا آمدنی است» (عنکبوت، ۵) بر معنای آن تأثیرگذار بوده و برداشت بسیاری از مفسران را از معنای آن تغییر داده است. بیشتر این برداشتها با برداشتهای صورت گرفته از معنای «لقاء» در عبارت «لقاء رب» مشابه است و در آن به معنایی حساب، ثواب و عقاب و برانگیخته شدن پس از مرگ اشاره شده است.

در کنار تأثیر روابط همنشینی بین واژه «لقاء» با دیگر واژگان که منجر به تأثیرگذاری بر معنای آن می‌گردد و در بالا به آن اشاره شد، در آیات قرآن بین این واژه و برخی از واژگان رابطه جانشینی وجود دارد. از بین واژگانی که بیشترین رابطه همنشینی با واژه «لقاء» در آیات قرآن داشتند، واژه «یوم» بود که در آیاتی از قرآن به دفعات زیاد تکرار شده است و می‌توان در بین همنشین‌های آن با واژه «لقاء» رابطه جانشینی را جستجو کرد. یکی از واژگانی که پایی در آیات قرآن با واژه «یوم» همنشین گردیده، واژه «قیامه» است. عبارت «یوم القیامه» ۷۰ بار در آیات قرآن تکرار شده و همان‌طور که در بررسی رابطه همنشینی واژه «یوم» با واژه «لقاء» مشاهده کردیم و تعدادی از مفسران نظیر بیضاوی (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۸۲) و بغوی (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۶۰) واژه «لقاء» را در همنشینی با واژه «یوم» قیامت معنا کرده بودند، می‌توان بین این دو واژه رابطه جانشینی برقرار کرد. اشتراک معنایی بین لقاء و قیامت، دیدن ثواب و عقاب الهی به صورت عینی و درک عظمت خداوند به صورت عینی است.

واژه‌ای که با واژه «یوم» در قرآن رابطه همنشینی دارد و یک بار در آیه ۱۵ سوره

غافر تکرار شده و می‌توان گفت با واژه «لقاء» رابطه جانشینی دارد، واژه «تلاق» است. «تلاق» به روبه‌رو شدن دو گروه با یکدیگر گفته می‌شود (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۸۵۸) که از نظر لغوی با معنای «لقاء» مشابه است. ترکیب «يَوْمَ التَّلَاقِ» در آیه «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ» (غافر، ۱۵) بر اساس نظر لغت‌شناسان، از جمله راغب به معنای روز قیامت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۵) روز قیامت را از آن جهت «يوم التلاق» گفته‌اند که در آن اهل آسمان و زمین، خدا و خلق، اولین و آخرین، ظالم و مظلوم، انسان و عملش، یکدیگر را ملاقات می‌کنند (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۰۲). از دیدگاه مفسران نیز «يوم التلاق» به معنای روز قیامت است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۳۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۶۲). در بررسی رابطه همشینی واژه «يوم» با واژه «لقاء» نیز دیدیم که یکی از معانی که برای «لقاء» در همشینی با «يوم» بیان شد، قیامت بود؛ بنابراین رابطه جانشینی دو واژه «تلاق» و «لقاء» کاملاً واضح و روشن است.

یکی دیگر از واژگانی که با واژه «لقاء» رابطه همشینی دارد، واژه «رب» است. در بین همشینی‌های این واژه به واژه «ناظره» در آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ؟» و به سوی پروردگار خود می‌نگرند» (قیامه، ۲۳) برمی‌خوریم که از نظر معنایی مشابه واژه «لقاء» است و با آن رابطه جانشینی دارد. واژه «ناظره» از ریشه «نظر» است و «نظر» به معنای برگرداندن و توجه دادن چشم ظاهر و چشم باطن برای دیدن و ادراک چیزی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۲) یا دیدن شیء با چشم یا تأمل و تفکر در چیزی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۶۶) وقتی «نظر» مانند این آیه با «إلی» همراه گردد، به معنای چشم‌دوختن به سوی کسی است، چه نظرکننده او را ببیند یا نبیند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۲)؛ بنابراین جدای از اختلافات موجود در بین مفسران در تفسیر آیه بالا که بسیاری از آنان مانند اشاعره رؤیت خدا را از آن نتیجه گرفته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۷۳۰) و بسیاری دیگر مانند مفسران شیعه انتظار وصول به نعمت و ثواب الهی را از آن برداشت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۷)، هم در «لقاء» و هم در «نظر» مفهوم دیدار و رؤیت با چشم و حس بینایی وجود دارد و این دو واژه در این بعد با هم اشتراک معنایی و رابطه جانشینی دارند.

۵. معناسناسی واژه «لقاء» در احادیث

احادیث از جمله دیگر منابع دینی هستند که با توجه به گسترده‌گی شان، ظرفیت بالایی برای معناسناسی واژه‌ها دارند. روایاتی که در آن واژه «لقاء» به کار رفته دو دسته هستند: دسته اول روایاتی‌اند که واژه «لقاء» در آنها به معنای دیدار و ملاقات به کار رفته است. از این دسته به چند روایت زیر اشاره می‌کنیم:

۱. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ رَاحَةٌ دُونَ لِقَاءِ اللَّهِ؛ برای مؤمن راحتی غیر از ملاقات با خدا وجود ندارد» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷۶).
 ۲. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «لِقَاءُ الْإِخْوَانِ مَعْنَمٌ جَسِيمٌ وَإِنْ قَلُّوا؛ دیدار با برادران ایمانی حتی اگر کوتاه باشد، سود و غنیمی بزرگ است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۹).
 ۳. امام علی علیه‌السلام در روایت دیگری می‌فرماید: «اتَّقِ اللَّهَ الَّذِي لَا بَدَّ لَكَ مِنْ لِقَائِهِ وَ لَا مُنْتَهَى لَكَ دُونَهُ؛ بترس از خدایی که چاره‌ای جز دیدار و ملاقات با او نداری و پایان کارت جز بازگشت به سوی او نیست» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۸۲).
- در این روایات واژه «لقاء» به معنای دیدار، ملاقات و زیارت آمده است که با معنای لغوی آن همخوانی دارد.

دسته دوم روایات، روایاتی‌اند که در آنها واژه «لقاء» معنا شده یا به معانی دیگری آمده است؛ مانند روایات زیر:

۱. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در پاسخ به فردی که در مورد معنای واژه «لقاء» که در برخی از آیات قرآن به کار رفته پرسید، این‌گونه فرمود: «بَلَّ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ؛ یعنی بعث و برانگیخته شدن از قبرها که خدای عز و جل آن را لقاء و دیدن خود نامیده.. و همچنین قول آن جناب فَمَنْ كَانَ يُرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا و قول آن جناب مَنْ كَانَ يُرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ یعنی کسی که ایمان داشته باشد به اینکه مبعوث می‌شود و خدا او را زنده خواهد کرد. پس به درستی که وعده خدا آمدنی است از ثواب و عقاب. پس لقاء در اینجا به معنای دیدن نیست و لقاء همان بعث است. پس همه آنچه را که در کتاب خدا است از لقای او بفهم، چه آن جناب به آن بعث را قصد دارد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۷).

در این روایت همان‌طور که در بحث از روابط همنشینی واژه در آیات قرآن بررسی کردیم، واژه «لقاء» به معنای قیامت، بعث و برانگیخته‌شدن و دیدن ثواب و عقاب خداوند آمده است. ضمناً آن حضرت برداشت دیدن و رؤیت با چشم را از واژه «لقاء» نفی می‌کند و به این معنا اشاره می‌نماید که هر جا در قرآن واژه «لقاء» به همراه واژه «رب» یا «الله» آمده، منظور برانگیخته‌شدن و قیامت است که نظر دانشمندان علم لغت نظیر راغب اصفهانی، طریحی، ابن اثیر و قرشی نیز همین معنا بود.

۲. امام علی علیه السلام در حدیث دیگری می‌فرماید: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ سَلَا عَنِ الدُّنْيَا؛ كَسَى كَسِيَةً» که رسیدن به ثواب و پاداش پروردگار در قیامت را دوست دارد، باید از دنیا رویگردان باشد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۴۴۸).

در این روایت نیز واژه «لقاء» به معنای رسیدن به ثواب و پاداش الهی در قیامت است و معنای دیدار با چشم و رؤیت از آن قابل برداشت نیست.

۳. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لِلصَّائِمِ فَوْحَتَانِ فَوْحَةٌ عِنْدَ إِفْطَارِهِ وَ فَوْحَةٌ عِنْدَ لِقَاءِ رَبِّهِ؛» برای روزه‌دار دو شادی وجود دارد، شادی در زمان افطار و شادی در قیامت» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۵).

در این روایت نیز همان‌طور که در روایت اول تصریح شد، واژه «لقاء» به معنای بعث و قیامت است.

تصریح به اینکه «لقاء الله» و «لقاء رب» به معنای بعث، قیامت، آخرت و ثواب و عقاب پروردگار است، منحصر به روایاتی نیست که در منابع شیعه آمده است، بلکه در منابع تفسیر روایی اهل سنت نیز به این معنا اشاره شده است که برای نمونه به دو روایت اشاره می‌کنیم:

۱. سیوطی از سعید بن جبیر در مورد معنای واژه «لقاء» در آیه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ» نقل کرده است وی در مورد معنای این واژه می‌گوید: «من كان يخشى البعث في الآخرة»؛ یعنی منظور از آیه کسانی هستند که از برانگیخته و مبعوث شدن در آخرت می‌ترسند (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۵۵). سیوطی همین مطلب را از قول مجاهد نیز نقل کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۴۱).

۲. سیوطی همچنین از سعید بن جبیر نقل کرده است در مورد معنای واژه «لقاء» در آیه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ» می‌گوید: لقاء ربه یعنی ثواب ربه، یعنی کسانی که به ثواب و پاداش خداوند امیدوارند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵۵).

همان‌طور که دیدیم در این دو روایت نیز واژه «لقاء» در ترکیب با واژگان «الله» و «رب»، بنابر نظر سعید بن جبیر و مجاهد که هر دو از شاگردان کرسی تفسیر ابن عباس در مدرسه تفسیری مکه و از مفسران بزرگ تابعی‌اند، برانگیخته شدن در قیامت و امید به رسیدن به ثواب و پاداش پروردگار معنا شده است، نه رؤیت و دیدار خداوند با چشم که مورد نظر اشاعره است.

۶. بررسی واژه «لقاء» در اشعار عرب

یکی از راه‌های پی بردن به معانی مختلف یک واژه در زبان عربی، بررسی کاربردهای آن واژه در اشعار شاعران عرب است. وقتی به بررسی کاربرد واژه «لقاء» در اشعار عرب می‌پردازیم، می‌بینیم که این واژه در بیشتر موارد به معنای دیدار، روبه‌رو شدن و ملاقات آمده است. نمونه‌هایی از این اشعار را در پی می‌آوریم:

۱. علی حَمَّانِي در شعری که در مدح اهل بیت علیهم‌السلام سروده، این‌گونه از واژه «لقاء» استفاده کرده است: «سَبَطَ الْاَكْفَ إِذَا شِيمَتَ مَخَائِلَهُمْ اسد اللِّقَاءِ إِذَا صِيدَ الصَّنَادِيدُ؛ اگر خواهی بدانی علامات ایشان را بدان که گشاده کف‌اند و صاحب همت و مثل شیر ملاقات می‌کنند در جنگ در وقتی که همه بزرگان و شجاعان ترک جنگ کنند و بگریزند» (مفید، ۱۳۷۷، ص ۹۲).
۲. اسماعیل بن محمد حمیری در فراق و مناجات با امام زمان علیه‌السلام این‌گونه سروده است:

« يا أيها القائم المهدي يا أملی أرجو لقاءك في الدنيا و لطفك بی
ای قائم و ای مهدی (عج)! ای تمام عشق و آرزویم! در دنیا امیدوار به لطف و دیدار
تو هستم (شیخ حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۶۱).

۳. در شعری که قرطبی از ابن حزم نقل کرده آمده است:

«لقاء الناس ليس يفيد شيئاً
سوى الهديان من قیل و قال
فاقلل من لقاء الناس الا
لاخذ العلم او اصلاح حال»

ملاقات با مردم به غیر از پریشان‌گویی ناشی از قیل و قال و سر و صدا فایده‌ای ندارد؛ پس دیدار با مردم را مگر در مورد دریافت علم یا اصلاح احوال آنان کوتاه کن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۱۳۱).

۴. در اشعار نقل شده از مولا امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

«دليلك ان الفقر خير من الغنى
وان قليل المال خير من المثرى
لقاءك مخلوقا عصى الله بالغنى
ولم تر مخلوقا عصى الله بالفقر»

دلیل تو بر اینکه فقر بهتر از ثروت است و مال کم بهتر از برهم‌انباشتن است، اینکه بسیاری را دیده‌ای از ثروتمندان که گناهکارند، ولی کسی را ندیده‌ای به واسطه فقر گناه کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۸۵).

۵. «حمزه» در شعری گفته است:

«دعاني عمرو للقاء فلم أقل
و ائ جواد لا يقال له هنى»

عمرو مرا برای دیدار خوانده است و من رد نمی‌کنم و کدام کریمی است که او را فرا نخواند (ابن مزاحم، ۱۳۷۰، ص ۵۱۷).

در این اشعار از واژه «لقاء» در معنای دیدار، ملاقات و روبه‌رو شدن استفاده شده است.

در برخی از اشعار که نسبت به اشعار بالا تعداد کمتری را شامل می‌شوند، شعرای عرب از واژه «لقاء» در معنای روز حشر، قیامت و روز دریافت ثواب و عقاب الهی استفاده کرده‌اند که به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. در سروده «أخت عمرو الكلب» آمده است:

«فهلأ إذ أقبل ريب المنون
فقد كان رجلا و كنتم رجالا
وقد علمت فهم عند اللقاء
بأنهم كانوا لك نفالا»

هان! زمانی که مرگ به ما رو کند، مردی از ما و مردانی از شما خواهند مرد؛ پس

چه می‌دانی که در قیامت و روز حشر، از ایشان غنیمتی به تو خواهد رسید (ابن‌طیفور، بی‌تا، ص ۲۴۰).

در این شعر که بنا به گفته ابن‌طیفور، نویسنده کتاب بلاغات النساء، از اشعار جاهلی محسوب می‌شود، واژه «لقاء» به معنای قیامت و روز حشر آمده است.

۲. در شعری که از سروده‌های امیرالمؤمنین علی علیه السلام است، چنین آمده است:

« وَ قَدْ فَنَعَتْ نَفْسِي بِمَا قَدْ رَزَقْتُهُ فَسَأُنْكَ يَا دُنْيَا وَ أَهْلَ الْعَوَائِلِ
فَإِنِّي أَحَافُ اللَّهِ يَوْمَ لِقَائِهِ وَ أَحْشَى عَذَاباً دَائِماً غَيْرَ زَائِلِ »

نفس خود را به آنچه روزی‌اش شده قانع کردم؛ زیرا شأن و جایگاه تو ای دنیا، شأن و جایگاه تبهکاران است. من از خدا در روز قیامت و حساب و کتاب می‌ترسم و از عذاب دائمی و پایان‌ناپذیر آخرت بیم دارم (ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، صص ۱۰۲-۱۰۳).

امام علی علیه السلام در این شعر از واژه «لقاء» در معنای روز قیامت و روزی که انسان پاداش یا عقاب اعمال خود را خواهد دید، استفاده فرموده است؛ بنابراین همان‌طور که در اشعار عرب نیز ملاحظه می‌کنیم، گستره معنایی واژه «لقاء» فقط دربرگیرنده مفهوم دیدار و رؤیت با چشم نیست و معانی دیگری نیز در بر دارد.

۷. بررسی نظر مفسران شیعه و سنی در مورد معنای واژه «لقاء» و رابطه مفهومی «لقاء رب» و «لقاء الله» با رؤیت الهی در قرآن و نقد دیدگاه اشاعره

از جمله آیاتی که اشاعره از آن برای اثبات اعتقاد خود به رؤیت خدا استفاده می‌کنند، آیاتی است که در آن بحث از «لقاء رب» یا «لقاء الله» مطرح است. در این قسمت به بررسی نظر مفسران شیعه و سنی درباره دو آیه از مهم‌ترین آیاتی که اشاعره به آن استناد کرده و رؤیت خدا را از آن نتیجه می‌گیرند، می‌پردازیم. یکی از آیاتی که در این زمینه مورد استناد قائلان به رؤیت قرار می‌گیرد، آیه ۱۱۰ سوره کهف است که می‌فرماید:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا؛ بگو: من هم مثل شما بشری هستم؛ ولی به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است. پس هر کس به لقای پروردگار خود

امید دارد، باید به کار شایسته پردازد و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد» (کهف، ۱۱۰).

عبارتی که اشاعره در این آیه از آن رؤیت خدا را نتیجه گرفته‌اند، عبارت «لِقَاءِ رَبِّهِ» است؛ برای مثال فخر رازی از مفسران اهل سنت که دارای مشرب اشعری است ذیل این آیه می‌نویسد: «اصحاب ما لقاء الرب را بر رؤیت و دیدن خدا حمل می‌کنند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۰۴).

حقی بروسوی نیز این نظر فخر رازی را پذیرفته و بر آن تصریح کرده است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۵، ص ۳۰۹).

از دیگر مفسران اهل سنت که این آیه را به دیدار خدا و نظر به سوی او و به عبارت دیگر رؤیت خداوند تفسیر کرده‌اند، قشیری (قشیری، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۱۷)، نسفی (نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۶)، نظام‌الاعرج (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۴۶۴) و روزبهان بقلی (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۴۴۸) است. نسفی مراد از عبارت «لقاء رب» را وارد شدن بر پروردگار دانسته و تفسیر آن را آن‌طور که حقیقت لفظ بر آن حکم می‌کند، رؤیت و دیدن خدا می‌داند (نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۶). نظام‌الاعرج نیز تأکید می‌کند معنای «لقاء رب» در عقیده و دیدگاه اشعریان، رؤیت خداوند است (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۴۶۴).

گروهی از مفسران اهل سنت ذیل این آیه و عبارت «لقاء ربه»، ضمن پابندی به دیدگاه اشاعره و پذیرش آن، علاوه بر برداشت معنای رؤیت خدا در قیامت، معانی دیگری را نیز برای واژه «لقاء» بیان کرده‌اند؛ از آن جمله می‌توان به قرطبی اشاره کرد که علاوه بر رؤیت خدا، معنای ثواب و عقاب را نیز برای واژه «لقاء» ذکر کرده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۶۹). همچنین در بین دیگر مفسران اهل سنت، ثعلبی معنای بازگشت به سوی خدا (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۰۳)، بغوی خوف از بازگشت به سوی خدا (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۲۲)، شنقیطی امیدداشتن به پاداش و ترس از عذاب خدا (شنقیطی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۱۵۲)، طبری (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۸۴) و میبیدی (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۶۷) طمع در پاداش الهی و قاسمی ترس از بازگشت به سوی خدا و دیدن جزا و پاداش نیکو از جانب خداوند متعال (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۸۲) را علاوه بر معنای رؤیت خدا، برای عبارت «لقاء

ربه» بیان کرده‌اند. این گروه از مفسران اهل سنت را می‌توان دارای دیدگاه میانه دانست که هم معنای رؤیت خداوند را از واژه «لقاء» برداشت کرده و هم معنای دیگری را که ذکر شد، برای آن پذیرفته‌اند.

جدای از مفسرانی که نظراتشان ذیل این آیه مرور شد، گروهی از مفسران اهل سنت، برداشت معنای رؤیت خداوند را از عبارت «لقاء ربه» نپذیرفته و برداشت‌های دیگری از معنای آن داشته‌اند. از جمله این مفسران، ابوحنیفه معنای دیدن جزا و پاداش پروردگار (ابوحنیفه، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۳۴)، محلی (محلی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۷) و ابن عبدالسلام (ابن عبدالسلام، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۸۲) معنای برانگیخته شدن و پاداش الهی، زمخشری معنای دیدن رضایت خدا و قبول اعمال از سوی او (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۵۰)، واحدی معنای ثواب پروردگار (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۷۴) و ابن کثیر معنای ثواب پروردگار و جزای عمل صالح (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۸۳) را از عبارت «لقاء ربه» برداشت کرده و معنای رؤیت و دیدن با چشم را از واژه «لقاء» نپذیرفته‌اند.

اما همان‌طور که در مقدمه تصریح شد، مفسران شیعه نه تنها رؤیت خداوند در دنیا و آخرت را با استفاده از براهین عقلی و شواهد قرآنی و روایی رد می‌کنند، بلکه در مورد اینکه معنای رؤیت از واژه «لقاء» قابل برداشت نیست نیز اتفاق نظر دارند و هیچ‌کدام معنای رؤیت را برای آن ذکر نکرده‌اند که در این قسمت از بحث، به مرور نظرات ایشان درباره معنای این واژه در آیه بالا می‌پردازیم.

شیخ طوسی معنای «لقاء رب» را دیدن ثواب و عقاب پروردگار (طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰۰)، شیخ طبرسی آن را به معنای طمع در دیدن ثواب خداوند و آرزوی آن و اقرار به برانگیخته شدن و قیامت و توقف در پیشگاه دادگاه عدل پروردگار (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۷۰)، ابوالفتوح رازی به معنای دیدن ثواب و پاداش پروردگار (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸۸)، محمدجواد مغنیه به معنای حساب، ثواب و عقاب خدا (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۱۶۷) و سبزواری نیز آن را به معنای طمع در رسیدن به پاداش پروردگار و آرزوی رسیدن به ثواب و حساب و کتاب قیامت و توقف در برابر دادگاه عدل الهی (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۶۹) دانسته است.

نویسنده تفسیر نمونه نیز «لقاء رب» را مشاهده باطنی ذات پاک او با چشم دل و بصیرت درونی می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۷۷).

همان‌طور که گذشت، علاوه بر مفسران شیعه، تعداد قابل توجهی از مفسران اهل سنت هم یا معنای رؤیت خدا را از واژه «لقاء» در این آیه برداشت نکرده‌اند یا در کنار آن، معنای دیگری را نیز ذکر کرده‌اند که در مجموع می‌توان اکثریت را به مفسرانی داد که مفهوم رؤیت را از این واژه نتیجه‌گیری نکرده‌اند.

از دیگر آیاتی که برخی از قائلان رؤیت به آن استناد کرده‌اند، آیه ۵ سوره عنکبوت است که می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛ کسی که به دیدار خدا امید دارد بدانند که اجل او از سوی خدا آمدنی است و اوست شنوای دانا» (عنکبوت، ۵).

این آیه به اندازه آیه ۱۱۰ سوره کهف - که شرح آن گذشت - مورد استناد قائلان به رؤیت قرار نگرفته است. فقط عده کمی از مفسران اهل سنت ذیل عبارت «لقاء الله» در این آیه، به رؤیت خدا اشاره مختصری کرده‌اند. از آن جمله طبری (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰، ص ۸۴) و میبیدی (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۶۷) ضمن اشاره به مفهوم رؤیت خدا با چشم، معنای طمع در ثواب الهی را نیز برای عبارت «لقاء الله» بیان کرده‌اند. همچنین فخر رازی ضمن اشاره به نظر برخی از مفسران که در تفسیر عبارت «لقاء الله» گفته‌اند که آن رؤیت و دیدن خدا در قیامت است، از نظر خود ذیل آیه ۱۱۰ سوره کهف تنزل کرده و نظر این مفسران یعنی تفسیر «لقاء» به رؤیت را ضعیف تلقی شمرده و نوشته است: «نظر این مفسران در تفسیر واژه لقاء به رؤیت خدا ضعیف است؛ زیرا لقاء و ملاقات در لغت به معنای وصول و به هم وصل شدن و رسیدن است تا آنجا که در مورد دو جسم وقتی که به هم وصل شده و تماس پیدا کنند، گفته می‌شود یکی دیگری را ملاقات کرد» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۲۸).

دیگر مفسران اهل سنت هیچ اشاره‌ای به معنای رؤیت در ذیل این آیه نکرده‌اند و معنای ای که برای واژه «لقاء» در عبارت «لقاء الله» بیان کرده‌اند، مشابه مفاهیم بیان‌شده ذیل عبارت «لقاء ربه» در آیه ۱۱۰ سوره کهف است.

مفسران شیعه نیز ذیل این آیه نظراتی مشابه نظرات ارائه‌شده در ذیل آیه ۱۱۰ سوره کهف دارند. فقط در بین مفسران شیعه، علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه نظر منحصر به فردی در مورد معنای واژه «لقاء» دارد. ایشان ضمن رد نظر تمامی مفسران سنی و شیعه که در مورد معنای «لقاء» در عبارت «لقاء الله» و «لقاء رب» آن را مرور کردیم، مراد از «لقاء الله» را آشکار شدن حقانیت خدا دانسته و واژه «لقاء» را آشکار شدن حقانیت معنا کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۵۱).

تفسیر نمونه هم ذیل این آیه، معنای لقای پروردگار را نه ملاقاتی حسی، بلکه لقای روحانی و نوعی شهود باطنی می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۲۱۱). نتیجه‌گیری معنای رؤیت خداوند از این آیه حتی از نظر مفسران اهل سنت هم قابل ملاحظه نیست؛ بنابراین آن‌طور که اشاعره معتقدند، عبارات «لقاء رب» و «لقاء الله» در آیات قرآن بیانگر مفهوم رؤیت خداوند نیست و تأییدکننده اعتقادات آنان نمی‌باشد.

۸. قلمرو معنایی «لقاء الله»

بحث قلمرو معنایی «لقاء الله» و اینکه آیا این امر در قیامت مختص مؤمنان است یا شامل همه، اعم از مؤمن یا کافر خواهد شد، از موضوعات مهم است که نیاز به تبیین دارد. با بررسی نظر مفسران، ذیل آیات مرتبط با «لقاء الله»، پاسخ این است که از آنجاکه در قیامت تمامی حقایق آشکار می‌شود و و پرده‌ها کنار می‌رود و انسان‌ها همه حقایق از جمله حقیقت وجود خداوند متعال را با تمام وجود درک می‌کنند، در قیامت «لقاء الله» فقط مخصوص مؤمنان نیست. علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه وقتی در مورد معنای «لقاء الله» توضیح می‌دهد، به این مطلب اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مراد از لقاء الله قرار گرفتن بنده در موقعی است که دیگر بین او و بین پروردگارش حجابی نباشد؛ هم‌چنان که روز قیامت نیز این چنین است؛ چون روز قیامت روز ظهور حقایق است که قرآن کریم درباره‌اش می‌فرماید: "وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ؛ آن روز یقین می‌کنند که خدا، حق آشکار است" (نور، ۲۵)» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۵۱).

آیت الله مکارم هم ضمن تأکید بر این موضوع می‌نویسد: «لقاء الله گرچه در این دنیا

هم برای مؤمنان راستین امکان‌پذیر است، اما این مسئله در قیامت به خاطر مشاهده آثار بیشتر و روشن‌تر و صریح‌تر، جنبه همگانی و عمومی پیدا می‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۷۷).

بنابراین از نظر مفسران روشن می‌شود هرچند کافران در دنیا منکر خدا هستند و وجود او را قبول ندارند، در آخرت که حقایق آشکار می‌گردد، خداوند را با تمام وجود درک می‌کنند که می‌توان نام آن را «لقاء الله» گذاشت.

نتیجه‌گیری

نتیجه به‌دست‌آمده از بررسی ریشه واژه «لقاء» یعنی «لقی» عبارت است از اینکه اصل و ریشه واحد در این ماده، روبه‌رو شدن و دیدن همراه با ارتباط با یکدیگر است که به همراه قیودی، در مفاهیمی نظیر روبه‌رو شدن، دیدن، مواجه شدن و تکمیل شدن دو چیز یا دو شخص با یکدیگر در همه مشتقات این ریشه مشترک است. بررسی روابط همنشینی واژه «لقاء» با دیگر واژگان در آیات قرآن، معانی قیامت، بعث، نشور، بازگشت، نعمت و ثواب و عقاب، حساب و رسیدن را به دست می‌دهد. در بررسی معنای این واژه در احادیث و شعر عرب نیز علاوه بر معنای دیدار و ملاقات، معنای ای که در بالا ذکر شد، به چشم می‌خورد و بررسی معنای واژه در زبان فارسی نیز معنای مشابه با معنای لغوی آن در زبان عربی را نتیجه می‌دهد؛ اما در بررسی معنای واژه «لقاء» و کاوش در نظرات مفسران شیعه و سنی در مورد آیات مورد استناد اشاعره برای اثبات اعتقاد خود به رؤیت خدا، به این نتیجه می‌رسیم که نظر اشاعره در استناد به آیاتی که واژه «لقاء» در آن وجود دارد، برای اثبات رؤیت خداوند، صحیح نیست و نه تنها مفسران شیعه آن را رد کرده‌اند، بلکه حتی جمع بسیاری از مفسران اهل سنت نیز آن را نپذیرفته‌اند. در خصوص قلمرو معنایی «لقاء الله» نیز این نتیجه حاصل شد که این مفهوم در قیامت مختص مؤمنان نیست و هر دو گروه مؤمنان و کافران را شامل می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیہ (مصصح: مجتبی عراقی، چاپ اول) قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث و الأثر (محقق: محمود محمد طناحی، چاپ چهارم). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (محقق: هاشم حسینی). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبی طالب علیهم السلام (چاپ اول). قم: انتشارات علامه.
۵. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر. (بی تا). بلاغات النساء (چاپ اول). قم: الشریف الرضی.
۶. ابن عبدالسلام، عبدالعزیز بن عبدالسلام. (۱۴۲۹ق). تفسیر العزیز بن عبد السلام (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه (محقق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (محقق: محمد حسین شمس الدین، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن مزاحم، نصر. (۱۳۷۰). پیکار صفین (مترجم: پرویز اتابکی، محقق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم). تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (محقق: جمال الدین میردامادی، چاپ سوم). بیروت: دار الفکر - دار صادر.
۱۱. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر (محقق: صدقی محمد جمیل، چاپ اول). بیروت: دار الفکر.

۱۲. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن* (مصحح: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، چاپ اول). مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی* (مترجم: رضا مهیار، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامی.
۱۴. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). *تفسیر البغوی (معالم التنزیل)* (محقق: عبد الرزاق مهدی، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل* (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۶. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). *تفسیر الکشف و البیان* (محقق: ابی محمد ابن عاشور، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس* (مصحح: علی هلالی و علی سیری، چاپ اول). بیروت: دارالفکر.
۱۸. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی تا). *تفسیر روح البیان* (چاپ اول). بیروت: دار الفکر.
۱۹. خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الخازن* (محقق: عبدالسلام محمدعلی شاهین، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن* (مترجم: غلامرضا خسروی، محقق: غلامرضا خسروی حسینی، چاپ دوم). تهران: نشر مرتضوی.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن* (محقق: صفوان عدنان داوودی، چاپ اول). بیروت: دار القلم.
۲۲. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر. (۲۰۰۸م). *عرائس البیان فی حقائق القرآن* (محقق: احمد فرید مزیدی، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (مصحح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۴. سبزواری، محمد. (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید (چاپ اول). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۵. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر سمرقندی (محقق: عمر عمروی، چاپ اول). بیروت: دار الفکر.
۲۶. سیواسی، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ق). عیون التفاسیر (محقق: بهاء الدین دارتما، چاپ اول). بیروت: دار صادر.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (چاپ اول). قم: انتشارات کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۲۸. شاه عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری (چاپ اول). تهران: انتشارات میقات.
۲۹. شنقیطی، محمدامین. (۱۴۲۷ق). أضواء البیان فی إيضاح القرآن بالقرآن (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۰. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق). إثبات الهداه بالنصوص و المعجزات (چاپ اول). بیروت: انتشارات اعلمی.
۳۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق) المحيط فی اللغة. (محقق: محمدحسن آل یاسین). بیروت: عالم الکتب.
۳۲. صافی، محمود. (۱۴۱۸ق). الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه هامه (چاپ چهارم). دمشق: دار الرشید.
۳۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی، چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). تفسیر الکبیر (چاپ اول). اربد: دار الکتب الثقافی.

۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۳۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ اول). بیروت: دار المعرفه.
۳۷. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (محقق: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم). تهران: نشر مرتضوی.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (مصحح: احمد حبیب عاملی، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة (چاپ اول). بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۴۲. فیضی، ابوالفیض بن مبارک. (۱۴۱۷ق). تفسیر سواطع الافهام (چاپ اول). قم: دار المنار.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر (چاپ دوم). قم: مؤسسه دار الهجره.
۴۴. قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). تفسیر محاسن التأویل (محقق: محمد باسل عیون سود، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۵. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۶. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (چاپ اول). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۰م). تفسیر لطائف الاشارات (محقق: ابراهیم بسیونی، چاپ سوم). قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۴۹. لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ (مصحح: حسین حسینی بیرجندی، چاپ اول). قم: دار الحدیث.
۵۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. محلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر الجلالین (محقق: عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، چاپ اول). بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۵۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (چاپ اول). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۳. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف (چاپ اول). قم: دار الکتب الإسلامی.
۵۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۳۷۷). دفاع از تشیع (مترجم: محمد بن حسین آقاجمال خوانساری، مصحح: صادق حسن زاده و علی اکبر زمانی نژاد، چاپ اول). قم: انتشارات مؤمنین.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۶. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار (چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۷. نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر مدارک التنزیل و حقایق التاویل (چاپ اول). بیروت: دار النفائس.
۵۸. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان (محقق: زکریا عمیرات، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۹. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق). الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز (محقق: صفوان عدنان داوودی، چاپ اول). بیروت: دار القلم.

References

* Holy Quran.

1. Abu al-Futuh al-Razi. (1408 AH). *Rawz al-jinan wa ruh al-jinan* (M. M. Naseh, & M. J. Yahaqi, Ed.) Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
2. Abu Hayyan, M. (1420 AH). *al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir* (S. M. Jamil, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. al-Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab al-'Ayn* (2nd ed.). Qom: Hijrat. [In Arabic]
4. al-Hurr al-Amili. (1425 AH). *Isbat al-Hudat bin al-Nosus wa al-Mu'jizat*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
5. al-Kulayni. (1407 AH). *al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Ed., 4th ed.). Tehran: Islamic Books House. [In Arabic]
6. al-Laythi al Wasiti, A. (1997). *Uyun al-Hikam wa'l-Mawaiz* (H. Hassani Birjandi, Ed.). Qom: Dar Al-Hadith. [In Arabic]
7. al-Qurtubi. (1364 AP). *The comprehensive rules of the Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Arabic]
8. al-Raghib Al-Isfahani. (1374 AP). *Al-Mufradat* (Gh. Khosravi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Mortazavi. [In Persian]
9. al-Raghib Al-Isfahani. (1412 AH). *Al-Mufradat* (S. A. Davoodi, Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
10. al-Suyuti, J. (1404 AH). *Al-Durr Al-Manthur Fi Tafsir Bil-Ma'thur*. Qom: Publications of the Grand Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Arabic]
11. al-Turayhi, F. (1375). *Bahrain Complex* (Researcher: Ahmad Hosseini Eshkori, third edition). Tehran: Mortazavi Publishing. [In Arabic]
12. al-Zamakhshari. (1407 AH). *al-Kashshaaf* (M. H. Ahmad, Ed., 3rd ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
13. Askari, H. (1400 AH). *al-Furuq fi al-Lugha*. Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeedah.] In Arabic]

14. Baghui, H. (1420 AH). *Tafsir al-Baghwi* (Ma'alim al-Tanzil) (Abd al-Razzaq Mahdi, Ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
15. Beizawi, A. (1418 AH). *The lights of revelation and the secrets of interpretation*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
16. Bostani, F. (1375 AP). *Farhang Abjadi* (R. Mahyar, Ed., 2nd ed.). Tehran: Islamic Publications. [In Arabic]
17. Faizi, A. F. (1417 AH). *Tafsir Suate Al-Afham*. Qom: Dar Al-Manar. [In Arabic]
18. Fakhr al-Din al-Razi. (1420 AH). *al-Tafsir al-Kabir* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
19. Fayumi, A. (1414 AH). *Al-Misbah Al-Munir Fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir* (2nd ed.). Qom: Al-Hijra Institute. [In Arabic]
20. Haqi Barsawi, I. (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
21. Hosseini Zubeidi, M. M. (1414 AH). *The crown of the bride from the jewel of the dictionary* (A. Hilali, & A. Siri, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
22. Ibn Abdul Salam. I. (1429 AH). *Tafsir al-Aziz ibn Abd al-Salam*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
23. Ibn Abi Jumhur. (1405 AH). *Awali al-la'ali* (M. al-Iraqi, Ed.) Qom: Dar Seyyed al-Shuhada. [In Arabic]
24. Ibn Abi Tahir Tayfur. (n.d.). *Balaghat al-Nisa*. Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Arabic]
25. Ibn Athir. (1367 AP). *al-Nihayah fi gharib al-hadith wa-al-athar* (M. M. Tanahi, Ed., 4th ed.). Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
26. Ibn Faris. (1404 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (A. S. M. Haroon, Ed.). Qom: Islamic Media School. [In Arabic]
27. Ibn Kathir, I. (1419 AH). *Tafsir Al-Quran Al-'Azeem* (M. H. Shamsuddin, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]

28. Ibn Manzur. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (J. Mirdamadi, Ed., 3rd ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
29. Ibn Mazahim, N. (1370 AP). *Battle of Siffin* (A. S. M. Haroon, Ed., P. Atabaki, Trans., 2nd ed.). Tehran: Islamic Revolution Publications and Education. [In Persian]
30. Ibn Shahr Ashub. (1379 AH). *Manaqib Ale Abi Talib* (PBUH). Qom: Allameh. [In Arabic]
31. Khazen, A. (1415 AH). *Tafsir al-Khazen* (A. S. M. A. Shahin, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
32. Mahalli, M. (1416 AH). *Tafsir al-Jalalin* (A. R. Suyuti, Ed.). Beirut: Al-Noor Institute for Press. [In Arabic]
33. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
34. Makarem Shirazi, N. (1371). *Tafsir Nemooneh* (10th ed.). Tehran: Dar al-Kotob A-Islamiyah.
35. Meibodi, A. (1371 AP). *Kashf al-Asrar wa 'Adha al-Abrar* (5th ed.). Tehran: Amirkabir. [In Arabic]
36. Mostafavi, H. (1989). *Research in the words of the Holy Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Arabic]
37. Mughniyeh, M. J. (1424 AH). *Al-Tafsir Al-Kashif* (first edition). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
38. Nasfi, A. (1416 AH). *Tafsir Madarik al-Tanzil wa Haqaiq al-Ta'wil*. Beirut: Dar Al-Nafais. [In Arabic]
39. Nizam al-A'raj, H. (1416 AH). *Tafsir Gharaib Al-Quran and Raghaib Al-Furqan* (Zakaria 'Amirat, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
40. Qarshi Banaei, A. A. (1412 AH). *Qamus-e Qur'an* (6th ed.). Tehran: Islamic Bookstore. [In Persian]

41. Qasemi, J. (1418 AH). *Interpretation of the benefits of interpretation* (M. B. U. Sood). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
42. Qashiri, A. K. (2000 AD). *Tafsir Latif al-Isharat* (I. Basyuni, Ed., 3rd ed.). Cairo: The Egyptian Public Library. [In Arabic]
43. Ruzbihan Baqli, R. (2008). *'Arais al-bayan fi haqaiq al-qur'an* (A. F. Mazidi, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
44. Sabzwari, M. (1406 AH). *New in the interpretation of the Holy Quran*. Beirut: Press Office. [In Arabic]
45. Safi, M. (1418 AH). *The table in the Arabic of the Qur'an and its economy and expression with its syntactic benefits* (fourth edition). Damascus: Dar al-Rasheed. [In Arabic]
46. Sahib Ibn Ibad, I. (1414 AH). *The environment in the language* (M. H. Al-Yasin, Ed.). Beirut: Book World. [In Arabic]
47. Samarqandi, N. (1416 AH). *Tafsir as-Samarqandi* (O. Amravi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
48. Shah Abdul Azim, H. (1363 AP). *Tafsir Ithna 'Ashari*. Tehran: Miqat. [In Arabic]
49. Shaykh al-Saduq. (1398 AH). *Kitab al-Tawheed* (H. Hosseini, Ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
50. Shaykh Mufid. (1998). *Defending Shiism* (S. Hassanzadeh, & A. A. Zamani Nejad, Ed., M. Agha Jamal Khansari, Trans.). Qom: Mo'menin. [In Arabic]
51. Shaykh Tabarsi. (1372 AP). *Majma' al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an* (F. Yazdi Tabatabaei, & H. Rasouli, Eds., 3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
52. Shaykh Tusi. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an* (A. H. Amili, Ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
53. Shenqiti, M. A. (1427 AH). *Addition of the statement in the explanation of the Qur'an with the Qur'an*. Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]

54. Sivasi, A (1427 AH). *Uyoun al-Tafasir* (B. Daretma, Ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
55. Tabarani, S. (2008). *Tafsir al-Kabir*. Arbod: Dar Al-Kutab Al-Thaqafi. [In Arabic]
56. Tabari, M. (1412 AH). *Comprehensive statement in the interpretation of the Qur'an* (first edition). Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
57. Tabatabaei, S. M. H. (1374). *Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (M. B. Mousavi, Trans., 5th ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
58. Thalabi, A. (1422 AH). *Tafsir al-Kashf wa al-Bayan* (M. Ash'ur, Ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
59. Vahedi, A. (1415 AH). *Al-Wajiz in the interpretation of the beloved book* (S. A. Davoodi, Ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]

دراسة مصطلحات "الكلام الفلسفي" و "الفلسفة الكلامية"

عبدالرحيم سليمانى بهبهانى^١

موعد الإستلام: ١٤٠٠/٠٢/٠١ موعد قبول النشر: ١٤٠٠/٠٢/١٥

الملخص

الكلام الفلسفي والفلسفة الكلامية مصطلحان جديان في مجال العلوم الإسلامية. تبغي هذه الدراسة باتجاه معرفة المصطلحات "ترمينولوجيا" و بمنهج استقرائي، أن تحدد مكانة هذين المصطلحين في النظام الشامل لقاموس مصطلحات العلوم الإنسانية. من هذا المنطلق قامت بالتمعق والتدقق كي تبين مفهوم المصطلحين او استخدموهما بغية إيصال مقاصدهم، دون تصريح عن المعنى و المبغي. اهم نتائج الدراسة هي: منشأ المصطلحين الإثنيين، هي قضايا منهجية. لذلك معيار التقسيم فيهما هو المنهجية. قيل عن معني المصطلحين اختلاف المعنى المقصود اي منهما يمنع عن ارجاع اصلها إلى معنى واحد، ولا يمكن تأويله إلا بقول الإشتراك اللفظي. جلّ استخدامات "الكلام الفلسفي" و بعض استخدامات "الفلسفة الكلامية" ترتبط بمجال علم الكلام الإسلامي. تقدم الدراسة إقتراحا حيث أن يمكن بالإعتماد على أسس كتابة قاموس المصطلحات، الإتفاق يكون على معنى "الكلام المستوحى من المنهج الفلسفي وتعاليمه وأسس" على مصطلح "الكلام الفلسفي" و التخلّي عن مصطلح "الفلسفة الكلامية".

المفردات المفتاحية

الكلام الفلسفي، الفلسفة الكلامية، دراسة المصطلحات، ترمينولوجيا، قاموس المصطلحات.

١. أستاذ مساعد، مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، معهد المعلومات والوثائق الإسلامية، قم، إيران.
soleimani@isca.ac.ir

■ سليمانى بهبهانى، عبدالرحيم. (٢٠٢٠م). دراسة المصطلحات لـ "الكلام الفلسفي" و "الفلسفة الكلامية". المجلة الفصلية التخصصية إدارة العلم الإسلامي، ٢(٤)، صص ٨-٣٣.
Doi: 10.22081/jikm.2021.60749.1054

رؤية أنطولوجية الى نمط الحياة الإسلامي في افكار

قائد الثورة الإسلامية

حسين حسين زاده^١

موعد الإستلام: ١٣٩٩/١١/١١ موعد قبول النشر: ١٣٩٩/١٢/٠٥

الملخص

هناك قضية حيث أن قائد الثورة الإسلامية هل اتخذ منهجا نظاميا لتحديد نمط الحياة الإسلامية أم لا؟ يبغى هذا المقال لعرض نموذج من العينة العملية والتجربة الناجحة من الحكومة الدينية في العصر الراهن الذي يشهد هجوما شرسا من نمط الحياة الغربية على هيكل المجتمعات الإسلامية. بغية نيل هذا الهدف وبالانتفاع بالمنهج الأنطولوجي في علم معرفة العلم اتخذنا دراسة رؤى قائد الثورة الإسلامية وعالجنا أفكار سماحته بمنهج وصفي- تحليلي. استنتجنا من خلال البحث أن نمط الحياة الإسلامية حسب وجهة نظر القائد لا يتحقق الا بعناصر قد بينها سماحته. من هذه العناصر: معرفة الذات، العقل، الإستقلال الثقافي، الحضارة الثقافية، الشرح والتبيين، تأسيس الحكومة الإسلامية، التقدم الإسلامي، الحضارة الإسلامية، الدفاع، العدالة الاجتماعية، التنشئة الاجتماعية وبعض المناقب الأخلاقية كالشفقة، التمسك بالإقتصاد الوطني، تربية الذات، الإلتمان، الإستقامة، الصدق و بعض المساوى الأخلاقية كالإسراف، النظرة التجمالية، الاتباع التقليدي. من البديهي أن هناك علاقة وطيدة معرفية بين نمط الحياة الإسلامية والمفاهيم المذكورة التي بينهاها في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية

أنطولوجيا، نمط الحياة، نمط الحياة الإسلامي، نمط الحياة الإسلامي- الإيراني، أنطولوجيا نمط الحياة الإسلامي، قائد الثورة الإسلامية.

١. أستاذ مساعد مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، معهد المعلومات والوثائق الإسلامية، قم، ايران.

h.hasanzadeh@isca.ac.ir

■ حسن زاده، حسين. (٢٠٢٠م). رؤية أنطولوجية الى نمط الحياة الإسلامي في افكار قائد الثورة الإسلامية. المجلة الفصلية التخصصية إدارة العلم الإسلامي، ٢(٤)، صص ٣٥-٦٣. Doi: 10.22081/jikm.2021.60044.1047

تحليل ودراسة الإستعارات المعرفية لآيات القيامة

فاطمة هدايتي عزيزي^٢

مرتضى عبدی جارى^١

موعد قبول النشر: ١٤٠٠/٠٢/٠٤

موعد الإستلام: ١٣٩٩/١٢/١٣

الملخص

نظرية الإستعارة المعرفية في العقود الأخيرة من القرن العشرين التي قدمها عالمين في الألسنيات جورج ليكوف ومارك جانسون أدى الى تحديا في النظريات التقليدية. حسب هذه النظرية الإستعارة المعرفية تتبع في ذهن الإنسان وتجري في حياة الإنسان اليومية ليكوف وجانسون يقسمان الإستعارة المفهومية الى ثلاثة أنواع هي البنيوية، أنطولوجية، الإتجاهية. في البحث الحاضر بمنهج تحليلي-نظري درسنا آيات القيامة حيث أن الإستعارة المعرفية أتخذت للمقاربة المعرفية للفهم الأفضل والإستيعاب الأكثر من العالم الآخر المجهول نحو الواقعة، الميقات و ١٧٠ إسما مختلفا. حصيلة الدراسة هي أن القرآن استخدم الأداة الأدبية للإستعارة لتقريب الأذهان والتصورات الى الواقع بما أن العالم بعد الموت غير مادي وغير مألوف. ثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام في هذا المقال وهي أن معظم استخدامات الآيات المباركة تتحدث عن القيامة الكبرى وبينها الله القيامة وأجواءها في الآيات المباركة بالإستعارة المعرفية وتأتي أنواع أخرى تبعا من الإتجاهية والبنيوية. القضايا الغيبية و المستقبلية في إطار الإستعارة لها طابع يقع في القلب.

الكلمات المفتاحية

القرآن، الإستعارة المعرفية، الإستعارة الأنطولوجية، الإستعارة البنيوية، آيات القيامة.

١. عضو الهيئة التدريسية مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ايران (الكاتب المسؤول).

m.abdichari@isca.ac.ir

٢. مدرس مساعد، معاون التعليم حوزة النساء العلمية بمحافظة مازندران، ايران. fadak1835@yahoo.com

■ عبدی جارى، مرتضى؛ هدايتي عزيزي، فاطمة. (٢٠٢٠م). تحليل ودراسة الإستعارة المفهومية لآيات القيامة. المجلة

الفصلية التخصصية إدارة العلم الإسلامي، ٢(٤)، صص ٦٥-٩٧. Doi: 10.22081/jikm.2021.60370.1052

منشأ الدراسات المتداخلة وضرورتها وإمكانيتها إزاء العلوم الإسلامية

نفيسه فقيهي مقدس^١ محمد رضا مالكي بروجني^٢
موعد الإستلام: ١٣٩٩/٠٤/٢٥ موعد قبول النشر: ١٤٠٠/٠١/٢١

الملخص

تحولت الدراسات المتداخلة الى مجال مهم للدراسات في الآونة الأخيرة حيث أثرت على الصعيد التعليمي والبحثي. في بلدنا إيران أيضا تحفز بعض المؤسسات البحثية الى هذا المجال. السؤال الأساسي هو أن هل من الممكن تتبع هذه الدراسات في مجال العلوم الإسلامية أم لا؟ ما هي منشأ ومرتكزاتها؟ هذا المقال يبغى دراسة منشأ الدراسات المذكورة معرّفيا وغير معرّفيا للتخصصات المتداخلة وكذلك المرتكزات الذاتية وإمكانية إنجاز هذا الأمر. في حال عدم الإهتمام بالمناشئ المذكورة يؤدي الى المسخ الفكري والثقافي في هذه الدراسات ونخسر الهوية العلمية في مواجهة هذا النمط من العلم. دونت المقالة بمنهج تحليلي-تطبيقي.

الكلمات المفتاحية

الدراسات التخصصية المتداخلة، العلوم الإسلامية، إمكانية التخصصات المتداخلة، منشأ التعددية التخصصية، ضروريات التخصصات المتداخلة.

١. مدرس قسم معارف أهل البيت (عليه السلام)، كلية الشريعة ومعارف أهل البيت (عليه السلام)، جامعة اصفهان، اصفهان، إيران (الكاتب المسؤول).
n.faghihi@ahl.ui.ac.ir

٢. طالب دكتوراه التسييس الثقافي، جامعة باقر العلوم وطالبة الحوزة العلمية في قم، إيران.
mreza.maleki@ut.ac.ir

■ فقيهي مقدس، نفيسه؛ مالكي بروجني، محمدرضا. (٢٠٢٠م). منشئ، ضروريات وإمكانية الدراسات التخصصية المتداخلة، بالنسبة الى العلوم الإسلامية. المجلة الفصلية التخصصية لإدارة العلم الإسلامي، ٢(٤)، صص ٩٩-١٢٨.
Doi: 10.22081/jikm.2021.58269.1038

المكانة المعنوية لمفردة "الرب" في القرآن

مریم طاهری زاده^۱

موعد الإستلام: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹ موعد قبول النشر: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴

الملخص

من أكثر الأسماء الحسنی التي وردت في القرآن بعد مفردة الله هي كلمة "رب". الاسم الكريم "الرب" هو اسم مبارك وجليل ويحظى بشأنية خاصة عند الله وأنبيائه وأوليائه. أصل هذه الكلمة من "ر ب ب" وهي واحدة من المفردات الدخيلة في القرآن الكريم. استعملت هذه الكلمة في القرآن إضافة إلى معناها الوضعي بمعان أخرى. كما في اللغة العربية، لها معان أخرى غير مستعملة في القرآن. في هذا المقال، يتم دراسة هذه المفردة ومشتقاتها في القرآن الكريم لغرض الحصول على معانيها المختلفة ومكانتها المعنوية في آيات القرآن الكريم. من خلال دراسة هذه الآيات نجد أن هذه المفردة في أغلب الأحيان استعملت بمعنى الله سبحانه وتعالى ومن معانيها حسب الآيات ذات الصلة هي الخلق والإحياء والإمامة والهداية التكوينية والهداية التشريعية والرحمة، وفي حالات قليلة تم استخدامها في معنى غير الله. إن استخدام هذه الكلمة في معنى الله يقودنا إلى السعة الدلالية لهذه الكلمة، بحيث تكمن فيها جميع المعاني الواردة في هذه الكلمة، وفي كل آية، حسب السياق، يتم التأكيد على أحد معانيها.

الكلمات المفتاحية

القرآن، الرب، السعة الدلالية، المكانة المعنوية.

maryamtaherizadeh1416@gmail.com

۱. مدرس مساعد، كلية العلوم القرآنية، زابل، ايران.

■ طاهري زاده، مریم. (۲۰۲۰). المكانة المعنوية لمفردة "الرب" في القرآن. المجلة الفصلية التخصصية إدارة

Doi: 10.22081/jikm.2021.59122.1041

العلم الإسلامي، ۲(۴)، صص ۱۳۰-۱۶۳.

الدراسة المفهومية لمفردة "لقاء" و علاقتها المفهومية لـ"لقاء الله" بروية إلهية في القرآن ونقد اتجاه الأشاعرة

عليرضا خسروي^١ سيده فاطمه حسيني ميرصفي^٢

موعد الإستلام: ١٣٩٩/٠٩/٢٦ موعد قبول النشر: ١٤٠٠/٠٢/٠٤

الملخص

من المواضيع التي نوقشت بين الأشاعرة من جهة والشيعة والمعتزلة من جهة أخرى هي رؤية الله. حيث ان الأشعريين يعتقدون بإمكانية رؤية الله يوم القيامة ويعززون موقفهم بآيات من القرآن الكريم ومنها الآيات التي ذكرت فيها كلمة "لقاء". يعتبر علم الدلالات ودراسة آراء المفسرين حول معاني هذه الكلمة في الآيات المذكورة طريقة جيدة للوصول إلى المعنى الصحيح للكلمة وتقييم صحة أو خطأ من يعتقد بإمكانية رؤية الله. عند تقصي اصل المفردة ودراسة المعاني المختلفة لكلمة "لقاء" في مصادر اللغة ودراسة موقعها والاستعاضة عنها بكلمات أخرى في الآيات القرآنية ومعنى المفردة في الأحاديث والأشعار العربية وتحليل آراء المفسرين الشيعة والسنة، يتضح لنا بأن هذه الكلمة لها معانٍ عديدة واستنباط معنى الرؤية من كلمة "لقاء" في هذه الآيات غير صحيحة، وهو رأي قلة من المفسرين السنة، وإن جميع المفسرين من الشيعة، ومعظم المفسرين السنة لديهم وجهة نظر غير ذلك.

المفردات المفتاحية

دلالات، لقاء، لقاء الله، رؤية الله، الأشاعرة.

١. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، وحدة نصب الإمام الخميني عليه السلام، مدينة ري، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران. arkhosravi@bums.ac.ir

٢. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث، وحدة نصب الإمام الخميني عليه السلام، مدينة ري، جامعة آزاد الإسلامية، طهران، إيران (الكاتب المسؤول). mirsafy@yahoo.com

■ خسروي، عليرضا؛ حسيني ميرصفي، سيده فاطمة. (٢٠٢٠م). الدراسة المفهومية لمفردة "لقاء" و علاقتها المفهومية لـ"لقاء الله" بروية إلهية في القرآن ونقد اتجاه الأشاعرة. المجلة الفصلية التخصصية لإدارة العلم الإسلامي، صص ١٦٥-١٩٣. Doi: 10.22081/jikm.2021.59627.1044

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Reza Esfandyari (Eslami)

Associate Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Alireza Esfandyari Moghadam

Associate Professor of Islamic Azad University of Hamedan

Hossein Elahinejad

Associate Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Abdolhossein Khosropanah

Associate Professor of Islamic Maaref University

Abd al-Rahim Soleymani Behbahani

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Morteza Motaghinejad

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Koorosh Najibi

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Sayyid Mahdi Majidi Nezami

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

Sayyid Taqi Varedi Koolaei

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy



Reviewers of this Volume

Hossein Hassanzadeh, Sayyed Ali Sadat Fakhr, Morteza Abdi Chari ,
Sayyed Mahdi Majidi Nezami, Sayyed Taghi Varedi, Mohammad
Hadi Yaqubnejad..



Scientific- promotional Biannual Journal of
Theology & Islamic Knowledge

Islamic Knowledge Management

Vol 2, No. 2, Autumn & Winter, 2020

4

Islamic Sciences and Culture Academy
(Islamic Information and Document Management Research Institute)
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Mohammad Hadi Yaghoubnezhad

Editor in Chief:

Hossein Hasanzadeh

Manager:

Morteza Abdi Chari

ExecutiveExpert: Sayyed Abdul Ali Mirhosseini

Translator of Abstracts and References: Ali Mirarab

Translator of Arabic: Mohammad Taghi Kenani

Tel.:+ 98 25 31156910 □ P.O. Box.: 37185/3688

jikm.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

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

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی