

بازخوانی مفهوم «نور» در قرآن کریم*

- محمود واعظی^۱
- حسین جدی^۲

چکیده

مفهوم نور در کاربست‌های قرآنی، از معنایی جامع و بنیادین برخوردار بوده و بالغ بر ۴۹ بار در سیاق‌های گوناگون به کار رفته است. با تدبر موضوعی در کاربردهای قرآنی، علاوه بر پی‌جویی نور در دو سطح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، چگونگی ادراک فاعل شناسا در تلقی «نور» بسیار حائز اهمیت است. مفسران متقدم در تفسیر آیه نور به خاطر وجود داده‌های نقلی و موانع عقلی، به مجازانگاری تمایل یافته‌اند. اما طیفی دیگر پس از سده پنجم با ارائه تعاریفی دگرسان، در پی اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور برآمده‌اند. این مقاله با اتخاذ دو رویکرد تبیینی - انتقادی نسبت به آرای مفسران متقدم، با بن‌مایه‌ای از استنتاج در کاربست‌های قرآنی، علاوه بر دسته‌بندی متفاوت در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. استادیار دانشگاه تهران (mvaezi@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
(jeddi.hossein@mail.um.ac.ir)

اطلاقات نور، با الهام‌گیری از یافته‌های زبان‌شناختی قرآنی، به چگونگی انتساب «نور خدا» پرداخته است. لذا گرچه نور خدای تعالی در زمره نور فراحسی جای می‌گیرد، لیکن از مراتبی فراگستر و متعالی برخوردار است. این کمال ظهور نور خدای تعالی را باید علاوه بر رفع حجاب‌های گوناگون ظلمانی و نورانی، با ساحت درونی انسان یعنی «قلب» ادراک نمود.

واژگان کلیدی: مفهوم نور، مراتب نور، نور خدا، حقیقت نور، توسعه

معنایی نور.

۱. بیان مسئله

در میان مفاهیم گهربار وحی، مفهوم نور علاوه بر آنکه از معنایی جامع و بنیادین برخوردار بوده، در دو ساحت حسی و فراحسی، دنیوی و اخروی به کار گرفته شده است. این واژه با سایر مشتقات خود -نور، نوراً، منیر- بالغ بر ۴۹ بار در قرآن کریم، خودنمایی می‌کند (نرم‌افزار جامع‌التفاسیر). به رغم آنکه پاره‌ای از محققان علوم قرآنی در مباحث وجوه و نظایر، از معناپذیری «نور» در سیاق‌های قرآنی آن سخن گفته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۵۹۹/۱)، لیکن لغت‌پژوهان در سده‌های نخستین، نور را به معنای «ضیاء» -روشنایی- منعکس نموده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۸۳۸/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶۸/۵؛ ابن سیده‌المرسی، ۱۴۲۱: ۳۱۸/۱۰). بدین‌سان، رویکرد مفسران در سده‌های متقدم در مقام تفسیر آیه مشهور نور، ناهمسو و چندگانه می‌نماید. پاره‌ای با انصراف از اصالت ظاهر لفظ قرآنی از یک‌سو، تشبیه یا تأویل نور به مفاهیمی دیگر چون «هادی، منور، مزین و...»، انتساب نور به خدای سبحان را مجازانگارانه تلقی نموده‌اند (ازدی بلخی، ۱۴۲۳: ۱۹۹/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۱۸؛ ابن ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۲۵۹۳/۸؛ رضی، بی‌تا: ۲۴۵؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴۱۵/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۴۳۶/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۴/۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۹۵/۳). به نظر می‌رسد گرایش به این نظریه، از دو جهت است؛ اولاً، روایاتی که از سوی شماری از صحابیان و تابعان انعکاس یافته که نوعاً در مقام فهم و تفسیر آیه نور به کار گرفته می‌شود. ثانیاً، عدم جمع میان معنای نور با چگونگی اطلاق و انتساب آن به خدای سبحان است؛ چه، التزام به معنای نور از سوی لغت‌پژوهان معاصر نزول قرآن، مستلزم جسمانیت خداست که با گزاره‌های صریح نقلی و داده‌های

مسلم عقلی، قطعاً ناسازگار و مخالف است.

از دیگرسو، شماری از مفسران از سده پنجم به بعد، با تعابیر و تعاریفی دگرسان و غیر همسان، به استقبال معنای نور رفته و در این راستا، اطلاق نور را بر خدای سبحان در معنای حقیقی آن به کار برده‌اند. برخی، نور را به معنای تنزیه از هر عیبی تعریف نموده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۷). برخی دیگر، ضمن به کارگیری نور در دو ساحت محسوس و معقول، معنای مشترک آن را آشکارکنندگی - نه منزّه‌کنندگی - بیان داشته‌اند (جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۶۵/۲). غزالی (۵۰۵ ق.) نیز در رویکردی توضیحی، بُن‌مایه اصلی معنای نور را آشکارکنندگی و اظهار معرفی می‌نماید (۱۴۱۶: ۲۷۵). این در حالی است که تعریف مزبور به صورتی دیگر، مورد تأیید میدی (۵۳۰ ق.) نیز قرار گرفته است. گرچه وی روشنگری بالذات را در تعریف نور در نظر داشته، لیکن بر روشن نمودن غیر، تأکید بیشتری دارد (مبیدی، ۱۳۷۱: ۵۴۲/۶). رفته‌رفته این معنا تطوّر یافته و در نظام اندیشه سهروردی (۵۸۷ ق.) حدّ و رسم کامل آن بنیان نهاده می‌شود و به صورت معنایی رایج و پذیرفته‌شده به سده‌های پسین منتقل می‌شود. وی در تعریف نور می‌گوید: «الظاهر فی حقیقه نفسه المظهر لغیره» (۱۳۷۵: ۱۱۳/۲).

فخرالدین رازی (قرن ۶) بدون ارائه تعریفی از مفهوم نور، انگاره انتساب جسمانیت خدای سبحان را مستحیل می‌داند و معتقد است که باید به تأویل آیه تمسک ورزیم. از همین رو، در ادامه با نقل سخنانی از بزرگان صحابه و تابعی، از فرو افتادن در دام مجازانگاری می‌رهد (۱۴۲۰: ۳۷۸/۲۳). ابن عربی (۶۳۸ ق.) نیز ضمن پذیرش معنای نور - از منظر غزالی و سهروردی - (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۷۵/۲)، با در پیش گرفتن دو رویکرد ایجابی و سلبی، حقیقت نور را ادراک‌ناشدنی معرفی می‌کند (همو، بی‌تا: ۳۷/۴). اما در سده‌های متأخر، صدرالدین شیرازی (۱۰۵۰ ق.) علاوه بر الهام‌گیری از تعریف نور در نزد پیشینیان (۱۳۶۶: ۳۵۹/۴)، نور را مساوق وجود می‌داند و اضافه می‌کند: «نور و وجود یک حقیقت واحدند؛ تنها تفاوت آن‌ها به لحاظ اعتبار و مفهوم است نه مصداق» (همان: ۳۵۶/۴).

آلوسی نور را عبارت از آن می‌داند که به واسطه آن، اشیاء منکشف می‌شوند (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۹). در سده‌های متأخر تا دوران معاصر، معنای مشهور

نور - در نزد غزالی و سهروردی - همچنان در کتاب‌های لغوی، حدیثی و تفسیری انعکاس یافته و نوعاً در مقام فهم و تفسیر آیه نور به کار گرفته می‌شود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۰/۵؛ مناوی، ۱۴۰۸: ۳۳۲/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۰/۱۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۵۲/۲۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۴۷۳/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۵/۱).

گذشته از رویکرد متفاوتی که در آراء مفسران قابل ارائه است، اما وجه جامع این تعاریف را می‌توان در همان معنای «الظاهر بنفسه (بذاته) والمظهر لغيره» خلاصه نمود. طبعاً التزام به تعاریف مزبور، لوازم و ملزومات خاصی را اقتضاء می‌کند که در گام نخست، جهت حفظ اصالت تعبیر قرآنی از هر گونه مجازانگاری است و در ثانی، از رهیافت‌های فلسفی / حکمی مفسران در سده‌های متقدم نشئت می‌گیرد که برای اولین بار - به لحاظ تقدم زمانی - در سخنان غزالی پدیدار شده، لیکن در بیان سهروردی کامل و در اندیشه‌های صدرای شیرازی تکامل می‌یابد.

نظر به آنکه تحقق نور، مستلزم وجود و ظهور آن است، لامحاله از مایزاه خارجی، عینی و نفسانی برخوردار است. ارائه این معنا که در طول تاریخ با تطور معنایی روبه‌رو شده، در زمره وضع تعینی لفظ قرار می‌گیرد - نه تعینی - و در ردیف معنای ملزومی نور واقع می‌شود - نه لغوی یا ماهوی آن - در نتیجه، کاربرد آن در هر یک از مصادیق حسی و فراحسی، خالی از اشکال است؛ چه، مصداق نور در هر مرتبه‌ای از ظهور و هستی، هم خود روشن و آشکار است و هم موجب روشنگری و آشکارگری غیر می‌شود؛ با این تفاوت که ظهور اشیاء به نور الهی، عین وجود یافتن آن‌هاست، ولی ظهور اجسام به وسیله انوار حسی، غیر از اصل وجود آن‌هاست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۰/۱۵). لذا می‌توان این تعریف را از جهت کاربردی و تحلیل منطقی و الزامات عقلی و استلزامات عقلایی نور پذیرفت، اما پیامد و تبعات خاصی را به دنبال دارد که با قواعد تفسیر و اصول فهم واژگان قرآنی همساز نیست (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۷۳/۱؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۵۷؛ بابایی، ۱۳۹۵: ۷۹-۹۶)؛ چه اینکه اتخاذ تعاریف مزبور، از سده پنجم و آن هم در سخنان شماری از مفسران - ارتجالاً - پدیدار شده و طبعاً و عقلاً تا عصر نزول قرآن، چندین سده فاصله زمانی است. به همین خاطر، دور از ذهن نیست که پاره‌ای از مفسران - نظیر فخر رازی، آلوسی و ابن جوزی - در تفسیر معنای نور، به این معنایی اعتنا بوده‌اند و علامه

طباطبایی نیز پس از اشاره به معنای مشهور و عرفی نور، در مقام تفسیر آیه، به معنای کاربردی آن اذعان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۱۵).

از جانبی دیگر، گرچه قرآن کریم در جهت ارائه مقصود خویش، می‌باید متناسب با فهم و درک مخاطبان اولیه سخن بگوید، لیکن قابل اعتناست که مفاهیم قرآنی به مثابه کلام خدا، خدای کلام‌اند و از نزاهت معنایی و جامعیتی شگرف برای تمامی اعصار و امصار برخوردارند. بدین‌سان افزون بر ملاحظه معنای اولیه مردمان آن سده، در رویکردی توسیعی، از معنای نخستین فراتر رفته و در مصادیق حسی و فراحسی نیز به کار رفته‌اند. لذا مفهوم نور، علاوه بر آنکه معنایی اعم از ظهور تصویری و تصدیقی دارد، گستره معنایی آن فراگستر و موسع است که به لحاظ سیر نزولی، از نور فراحسی آغاز و به نورحسی می‌انجامد و یا به لحاظ سیر صعودی، از نور حسی آغاز و به نور فراحسی پایان می‌یابد. باری، بر همه این مصادیق، بدون آنکه با هیچ‌گونه چالش نقلی، عقلی و زبان‌شناختی روبه‌رو شویم، به نحو دلالت حقیقی، نور اطلاق می‌شود. با این حال، سؤالات این پژوهش به شرح ذیل است: ۱- چه راهکاری برای برون‌رفت از دام مجازانگاری آیه نور می‌توان ارائه نمود؟ ۲- استلزامات حقیقت‌نمایی آیه نور چیست؟

این مقاله، در قالب سه بخش یعنی اقسام نور، مراتب نور و چگونگی انتساب نور به خدای سبحان سامان یافته و در ضمن بررسی در خصوص کاربردهای نور در قرآن کریم، به ارزیابی دیدگاه مشهور مفسران فریقین در خصوص آیه نور نیز پرداخته است.

۲. پیشینه

پاره‌ای از مفسران، تک‌نگاره‌هایی را پیرامون یکی از مصادیق شاخص نور به صورت مجزا از خود بر جای نهاده‌اند و پاره‌ای دیگر در لابه‌لای آثار خود، به این موضوع عنایت داشته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به ابن‌سینا، غزالی، شرف‌الدین محمد نیمدهی و ملاصدرا اشاره نمود. در دوران معاصر نیز شماری از محققان، به شناخت مفهوم نور از ابعاد و زوایای گوناگون همت گماشته‌اند. این منابع را می‌توان چنین شماره کرد: ۱- «آیه نور در چشم‌انداز عالمان اسلامی» (لطیفی). مؤلف این مقاله، به تأویل آیه نور از منظر روایات و مفسران پرداخته و در نهایت نیز با ارزیابی دیدگاه فلاسفه

اسلامی، به واکاوی دیدگاه ملاصدرا اهتمام داشته است. ۲- تفسیر کلامی - عرفانی آیه نور (علیزاده). این کتاب که دو رویکرد عمده زبان‌شناختی و زیباشناختی را در تحلیل آیه نور در پیش گرفته، علاوه بر تفسیر ظاهری و باطنی آیه نور، با تحلیلی عرفانی، تفسیر برگزیده را به حقیقت مقام انسان کامل به پایان می‌برد. ۳- «نور در منظر آیات و روایات» (افشار کرمانی). این مقاله به بررسی مصادیق نور از منظر آیات و روایات اسلامی پرداخته است. ۴- نور در قرآن، حدیث و عرفان (کیایی). این کتاب صرفاً به آیه نور اختصاص دارد و از منظرهای گوناگون آیات و روایات و اقوال عارفان اسلامی، آیه نور را بررسی کرده است. ۵- منشور جاوید (جعفر سبحانی). به رغم آنکه مؤلف این تفسیر، در قالب چند صفحه به مقوله نور و اقسام آن پرداخته، لیکن در مورد آیه نور صرفاً به مطالبی اشاره‌گونه بسنده کرده است. ۶- تفسیر آیه نور (حسینی طهرانی). این رساله که به صورت تک‌نگاری به زیور طبع آراسته شده، رهاورد سخنرانی مؤلف است که در قالب ده جلسه به بررسی اقوال و آراء پیرامون آیه نور پرداخته است. ۷- اشعه نور در تفسیر آیه نور (طهرانی نجفی). این اثر کتابی موجز در خصوص آیه نور با تصحیح و تعلیق حسن مصطفوی است. وی در پاره‌ای از موارد، اشتباهات مؤلف را خاطر نشان می‌شود. ۸- «الگوی مابعدالطبیعی‌سازی در تطور تاریخی دیدگاه مفسران در تفسیر آیه نور» (کتابچی). این مقاله که در صدد اثبات حقیقت‌انگاری اطلاق نور به خدای سبحان است، گرچه زحماتی درخور در ارائه دیدگاه مفسران متقدم دارد، لکن فاقد تحلیلی در چگونگی انتساب نور به خدای سبحان و الزامات و ملزومات آن است. با این همه، گرچه نویسندگان مزبور، متناسب با دغدغه و مسئله پژوهش، پاسخی درخور ارائه نموده‌اند، لکن مهم‌ترین چالش آن‌ها، عدم تمرکز و تکیه در کاربردهای قرآنی واژه نور و چگونگی ارتباطات این مفاهیم با یکدیگر و عدم دسته‌بندی آن‌ها به لحاظ تفاوت معنایی است. مقاله حاضر علاوه بر ارائه دسته‌بندی متفاوت از اقسام و مراتب نور در قرآن کریم، با اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور از رهگذر داده‌های روایی و یافته‌های زبان‌شناختی، دستاورد نوینی را در چگونگی انتساب نور به خدای تعالی ارائه می‌نماید. لذا گرچه تبیین چگونگی نور خدا متفرع بر اثبات حقیقت‌نمایی آن است، اما برای نیل به معنایی جامع از مفهوم نور در قرآن کریم، به انواع کاربردهای آن نیز اشاره می‌شود.

۳. مفهوم‌شناسی «نور»

۳-۱. نور در معنای لغوی

لغت‌پژوهان زبان عربی، نور را به معنای «ضیاء و روشنایی» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱۰). راغب اصفهانی در این باره می‌گوید: «روشنایی پراکنده‌ای است که به دیدگان و بینایی کمک می‌کند» (۱۴۱۲: ۸۲۷). شماری از لغویان بر آن‌اند که ریشه نور و نار از یک اصل واحد گرفته شده است که در بیشتر موارد به جای هم به کار می‌روند، اگرچه هر دو ملازم روشنایی و حرارت‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶۸/۵؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۰۹/۱۲). لذا «نار» در فرایند اعلال به قلب، واو آن به الف تبدیل شده است و در اسم تصغیر خود -«نُورَة»- مجدداً به اصل خود بازمی‌گردد (جوهری، ۱۳۷۶: ۸۳۹/۲)، اما تفاوت آن‌ها از یکدیگر در این است که اشعه نار نسبت به نور، دارای تکاثف، غلظت و چگالی بیشتری است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۰۹/۱۲).

این واژه در زبان انگلیسی معادل light. در فرانسه lumieres و در لاتین lumen است (Lewis, 1084). در زبان‌های آرامی و سریانی معادل معنی آتش (fire) (ملازم با نور و حرارت و اشتعال) گزارش شده (Jastrow, 1950: 890; Zammit, 2002: 413) و در زبان عبری به معنای چراغ و روشنایی به کار رفته است (Doniach & Kahane, 1998: 519). در فرهنگ اکدی، معادل نور (namiru) گزارش شده که قابل انطباق با نمرود است، یعنی کسی که آتش را برافروخت (Ignacio, 1964). همان‌گونه که پیداست، این معانی بیشتر در معنای عرفی و حسی نور قابل حمل‌اند؛ اما «نور» در نظام مفاهیم قرآن کریم، از معنایی ذوابعد و جامع برخوردار است.

۳-۲. کاربست «نور» در قرآن کریم

نظر به آنکه متضاد نور، تاریکی است: «ضَادُّ النُّورِ بِالظُّلْمَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۱؛ صالح، ۱۴۱۴: ۲۷۳)، نور، امری وجودی -نه علمی- و ظلمات، از سنخ عدم است. به رغم آنکه صورت فعلی یا جمع نور (انوار)، در قرآن کریم به کار نرفته است، اما در مقابل،

«ظلمات» نیز به صورت مفرد خود (ظلمت) بیان نشده است (ر.ک: جدی، ۱۳۹۵: ۷-۱۳).

۳-۲-۱. تفاوت معنایی «نور» با «ضیاء» در قرآن کریم

واژه نور در برخی از آیات قرآن کریم، همنشین و همردیف «ضیاء» قرار گرفته است؛ نظیر آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا» (یونس / ۵). علاوه بر اینکه در مورد «تورات موسیٰ علیہ السلام»، تعبیر به نور شده است: «الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا» (انعام / ۹۱)، بنا بر رابطه جانشینی، واژه «ضیاء» را نیز در آیه دیگر متذکر می‌شود: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ» (انبیاء / ۴۸). از همین رو در تفاوت میان «ضیاء» و «نور» می‌توان بیان داشت: ضیاء از اجزای نور است که هوا را شکافته و بدین وسیله فضا را روشن می‌نماید؛ چنان که در مورد روز، از ضیاء استفاده شده و گفته می‌شود: «ضیاء النهار» - نه «نور النهار» - زیرا خورشید خود منشأ نور است و پرتوهای آن، باعث روشنایی روز خواهد شد. لذا متناسب با روشنایی روز از واژه «ضیاء» استفاده می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰: ۳۰۷). بر این پایه، «ضیاء» برای اجرامی که از خود، نور ساطع می‌کنند، غالباً کاربرد بیشتری دارد و به اجرامی که صرفاً فرایند انعکاس نور را دارند، نظیر «ماه» اطلاق نمی‌شود. این تفاوت تعبیر، اشاره به این نکته دارد که خدای سبحان خورشید را منبع جوشان نور قرار داده است، در حالی که نور ماه جنبه اکتسابی دارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۲۶/۸). مؤید این مطلب سایر آیات است: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا» (نوح / ۱۶؛ نیز ر.ک: فرقان / ۶۱؛ نبأ / ۱۳). با نظر به اینکه «سراج» (چراغ)، نور را ذاتاً از خودش منتشر می‌کند، خورشید در سه آیه مزبور، به سراج تشبیه شده است. لذا به نظر می‌رسد میان این دو مفهوم، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است.

۴. بازخوانی اقسام «نور» در قرآن کریم

به طور کلی، مقوله نور را می‌توان در دو سطح هستی‌شناسانه^۱ و معرفت‌شناسانه^۲ پی‌جویی نمود. به عبارت دیگر، یک بار مصداق نور، از آن جهت که پدیده‌ای در

1. Ontological.
2. Ipestemolical.

جهان هستی، مایزاء عینی دارد، مورد شناسایی واقع شود، و یک بار نیز دستاورد چگونگی دستگاه شناختی انسانی/فاعل شناساست. گرچه تمامی نیل معرفت آدمی به اشیاء و پدیده‌های پیرامونی، در نهایت به چگونگی ادراکات معرفتی انسان بازمی‌گردد. این تقسیم‌بندی از آن جهت است که امکان دارد آدمی به نور حسی/بیرونی - که جنبه هستی‌شناختی دارد- عنایت نماید، لیکن از ساحت فراحسی نور - که به بعد معرفت‌شناختی باز می‌گردد- بی‌اطلاع باشد. لذا معرفت‌یابی نور، یک بار از آن جهت که در جهان هستی، حقیقتی به نام نور خودنماست،^۱ و یک بار نیز به چگونگی تلقی و ادراک دستگاه شناختی انسان^۲ قابل ارجاع است. به رغم اینکه مصداق «نور» در پیشگاه آحاد مردم، صرفاً به صورت حسی رایج است، لیکن با تأمل در کاربردهای قرآنی می‌توان کارکرد نور را هم به اعتبار حسی^۳ و هم فراحسی^۴ تقسیم نمود. از جانی دیگر، این مفهوم علاوه بر نقش آفرینی در گستره دنیوی خود، در عرصه اخروی نیز از جایگاهی ویژه برخوردار است. به سخنی دقیق‌تر، مفهوم نور در شبکه معنایی قرآن کریم، دارای معنایی جامع و ذوابعاد است؛ گو اینکه تمامی مفاهیم کمالی و ارزشی قرآن، تحت‌الشعاع «نور» خودنمایی می‌کنند. باری، در روایتی منسوب به حضرت علی‌علیه‌السلام، شماری از کاربردهای قرآنی نور (قرآن، اسم خدای متعال، نور خورشید، نور ماه، نور مؤمن، کتاب آسمانی و حجت‌های خدا) مورد اشاره قرار گرفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۹۰). با اغماض از ارزش‌گذاری سندی و تعیین وضعیت رجالی حدیث، ذکر این مصادیق الزاماً دلیل بر انحصار کاربردهای نور نخواهد بود. از این رو، به توضیح اقسام نور در قرآن کریم پرداخته می‌شود.

۱-۴. نور در حیات دنیوی به لحاظ هستی‌شناختی

۱-۱-۴. ادراک نور به لحاظ معرفت حسی

تمامی پدیده‌های هستی، اعم از انسان، حیوان و نباتات، برای حدوث و بقای

1. Reality objective.
2. Subjective reality.
3. Sensual.
4. Spiritual.

خویش، به روشنایی و نور نیاز دارند. این سنخ از نور، دارای اجرام بسیار ریز (فیزیک) و ذرات معلق در هواست که با چشم بصر قابل مشاهده است. ویژگی این نور در آن است که در مقابل تاریکی حسی قرار می‌گیرد و میان تمامی پدیده‌های این جهانی مشترک است. باری، شاخص‌ترین نوری که در جهان طبیعت وجود دارد، متعلق به آفتاب جهانتاب و نور ستارگان و ماه است. این انوار در قرآن کریم نیز مورد اشاره قرار گرفته‌اند: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (یونس / ۵؛ نیز ر.ک: فرقان / ۶۱؛ نوح / ۱۶)؛ اما با لسانی رسا در توصیف موقعیت خورشید در گستره گیتی می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا﴾ (نبا / ۱۳). وهاج بودن پرتوهای خورشید به این اعتبار است که نور آن، سراسر نقاط و گوشه‌های عالم را درنور دیده است و این نعمت، شامل تمامی موجودات هستی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۶۴۰).

۲-۱-۴. ادراک نور به لحاظ معرفت فراحسی

نظر به آنکه معرفت‌یابی انسان از دو طریق اصلی امکان می‌پذیرد، نخست به واسطه حواس ظاهری (بینایی، چشایی، سمعی، بویایی، لامسه) و دوم توسط مشاعر درونی (یعنی علم حضوری و نفسی) (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۵۶)، با تدبیر در مفاهیم قرآنی می‌توان سنخ دیگری از کاربردهای نور را نیز بازجست. این قسم، نه به واسطه حواس طبیعی، بلکه از طریق مشاعر درونی یعنی علم حضوری انسان به نفس خویش قابل ادراک است. این سنخ از نور که به چگونگی درک فاعل شناسا (انسان) بازمی‌گردد، در زمره ساحت معرفت فراحسی انسان جای می‌گیرد. لذا ادراک آن، با چشم بصیرت - نه بصر - قابل شناسایی است. به سخن دقیق‌تر، انسان از طریق ادراکات متعارف، به معرفت نور حسی (طبیعی و فیزیکی) نائل می‌گردد و از طریق مشاعر درونی به نور فراحسی (ماورای طبیعی و متافیزیک).

این نور - فراحسی - که از رهاورد داده‌های نقلی یعنی «کتاب و سنت» نشئت می‌گیرد، در کاربردهای قرآنی، با بسامد قابل توجهی روبه‌روست. در آیه‌ای که هدایت به اسلام را با شرح صدر همنشین می‌کند: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (انعام / ۱۲۵)، اما در مقام ایضاح مفاهیم همنشین (هدایت، شرح صدر و اسلام) می‌فرماید:

﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (زمر/ ۲۲). لذا پذیرش اسلام و گردن نهادن در برابر هر حکمی از احکام شریعت به واسطه بارقه ربانی است که در انسان‌ها اشراق می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۷).

در آیه‌ای دیگر، متعلق حیات راستین انسان را ملازم با نور می‌داند: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (آل عمران/ ۱۲۲). این بدان خاطر است که استجاب دعوت خدا از یک سو: ﴿اسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال/ ۲۴)، و تقوای الهی و ایمان به رسالت رسول ﷺ از سوی دیگر، مایه قرار دادن حیات و نور معرفی می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ (حدید/ ۲۸).

از جانبی دیگر، به یکی از مهم‌ترین اوصاف برجسته کتب آسمانی، نور اطلاق شده است؛ نظیر تورات: ﴿جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا﴾ (انعام/ ۹۱؛ نیز ر.ک: مائده/ ۴۴)، انجیل: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ (مائده/ ۴۶) و قرآن کریم: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (نساء/ ۱۷۴؛ نیز ر.ک: شوری/ ۵۲). این بیان که می‌تواند از باب پیوند میان نور حسی و فراحسی باشد، به چگونگی کارکرد آن‌ها نیز بازمی‌گردد؛ چه، روشنایی ظاهری، راه را از چاه، و مسیر را از بیراهه می‌نماید. کتاب‌های آسمانی نیز روشن‌گر راه سعادت و خوشبختی، و جداکننده حق از باطل‌اند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۴/۱۷۴). لذا قرآن در آیاتی دیگر، تمسک و عمل به محتوای آن‌ها را عامل بیرون آمدن از همه تاریکی‌های علمی و عملی- می‌داند: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى بَيِّنَاتٍ أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (ابراهیم/ ۵؛ نیز ر.ک: ابراهیم/ ۱). از همین رو، معرفت انوار فراحسی، نه تنها از ویژگی‌های مادی، مجرد بوده و قائم به جسم نیست، بلکه اشاره حسی به آن نیز امکان ندارد و تنها با اطلاع و اعتلای نفسانی قابل درک و کشف است.

۲-۴. نور به لحاظ حیات اخروی

آنچه از تدبیر موضوعی در خصوص آیات مربوط به رستاخیز به دست می‌آید، لازمه تحول و ایجاد گستره حیات ابدی، دگرگونی تمامی عناصر نوربخش نشئه دنیوی است؛ زیرا در آستانه برپایی قیامت، خورشیدی که در طول روز، عامل حیات و روشنی‌بخش جهان هستی است: ﴿وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ (نوح/ ۱۶)، به تیرگی گراییده می‌شود: ﴿إِذَا

الشَّمْسُ كَوِّرَتْ﴾ (تکویر / ۱). ماهتابی هم که در طول تاریکی شب، نور خود را ساطع می کند، بی فروغ می شود: ﴿وَخَسَفَ الْقَمَرُ﴾ (قیامت / ۸) و ستارگانی که در شب موجب راهنمایی افراد در بی راه‌ها هستند: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّجْمِ﴾ (انعام / ۹۷)، نورشان خاموش می شود: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ (مرسلات / ۸؛ نیز ر.ک: تکویر / ۲)؛ مع الوصف با این دگرگونی بنیادی در تمامی عناصر محوری نوررسان، تنها منبعی که برای انسان باقی می ماند، بینش‌ها (عقاید و باورها) و ارزش‌ها (اخلاق) و کنش‌های خود انسان (اعمال صالح) است که می‌تواند گستره رستاخیز را به مثابه نورافکنی پر قدرت پرفروغ نماید.^۱ از همین رو، حقیقت ایمان انسان، همان نوری است که در عرصه رستاخیز به صورت نوری درخشان برای او مجسم می‌شود: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (حدید / ۱۲). لذا می‌توان به این نتیجه نائل شد که آنچه صحنۀ محشر را نورانی می‌سازد، نمود و نماد حقیقتِ باورها و رفتارهای انسان است که در این دنیا به آن آراسته است.

۳-۴. چگونگی ارتباط انوار دنیوی و اخروی

با نظر به برجیده شدن بساطِ آلاتی که نقشی بسزا در نور رساندن ایفا می‌کنند، تبعاً صحنۀ رستاخیز، مشحون از بی‌نوری است. اما در عین حال، گروهی که تحت اوصاف

۱. آنچه با تدبیر در فهم سیاقی و سیاقی آیه ۶۹ سوره زمر، مبنی بر اشراق زمین به واسطه نور پروردگار به میان می‌آید، با مجموع آیاتی که بر تحول فراگیر در روند برپایی قیامت دلالت می‌کنند، در تسافی و تناقض نخواهد بود؛ چه اینکه دلالت هر یک از آیات مزبور، به مرحله‌ای از مراحل برپایی رستاخیز نظارت دارد. توضیح آنکه در آستانه تبدیل نشئه اخروی، تمامی پدیده‌های هستی (اعم از خورشید و ماه و...) دچار خاموشی سراسری می‌گردند (مجموع آیات فوق که با تدبیر موضوعی به دست می‌آید) و بدین سان همه آفریده‌ها (به جز آن کسی که خدا اراده کرده است) نیز به مدهوشی می‌روند: ﴿وَنَفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ و پس از مدیدن دوباره در صور، ناگهان تمامی انسان‌ها به پا خواسته و به اطراف نگاه می‌کنند: ﴿مُّنْفَعٍ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ بِقِيَامٍ يُنظَرُونَ﴾ (زمر / ۶۸) و آنگاه منافقان و کفار از مؤمنان درخواست نور می‌کنند (حدید / ۱۲-۱۳) و بعد از سپری شدن این مراحل، تمامی زمین به واسطه نور پروردگار روشن می‌شود و در امتداد آن، کتاب و موازین سنجش نهاده می‌شوند و تمامی شاهدان اعم از انبیاء و شهدا و... را فرا می‌خوانند: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالتَّائِبِينَ وَالشَّاهِدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (زمر / ۶۹). از این رو، دلالت آیه ۶۹ زمر را می‌توان به لحاظ رتبی، متأخر از آیات ۱۲ و ۱۳ سوره حدید دانست.

مؤمنان اند، به واسطه نوری که دارند، صحنه قیامت را پرفروغ می کنند، لیکن منافقان و کافران فاقد نورند. تصور تقسیم بندی قرآنی نور، از آن جهت است که نور دنیوی به اعتبار حسی و فراحسی، با انوار عرصه اخروی، پیوندی کاملاً وجودی و تکوینی دارد؛ چه اینکه مؤمنان در هر دو نشئه از نور ایمان خود بهره مندند. اما غیر مؤمنان (کفار، مشرکان و منافقان) ممکن است از نور طبیعی دنیوی استفاده کنند، لیکن فاقد نور معنوی و اخروی اند. لذا می توان به این نتیجه نائل شد که نور فراحسی / معنوی دنیاست که در عرصه اخروی جلوه گر می شود. به عبارت دقیق تر، تجسم و بازتاب خود بینش ها (اعتقادات)، ارزش ها (اخلاقیات) و کنش های انسانی (اعمال صالح) است که تجلی عینی آن ها، در ظرف ظهور قیامت نمایان می گردد. بدین خاطر است که منافقان و کفار در روزی که ﴿تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (طارق / ۹) است، از مؤمنان در یوزه گری نور می کنند: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾، پاسخی که مؤمنان به آن ها می دهند، مؤید این گفتار است که محل دستیابی نور در گستره دنیاست: ﴿قِيلَ اَنْجِعُوا وَاَنْتُمْ كَرِهْتُمُوهُنَّ﴾ (حدید / ۱۳). این مطلب را آیه ۴۰ سوره نور که در کسوت ممتل ساختن اعمال کافران است، روشن تر بیان می کند: ﴿اَوْ كُظِّمَاتٍ فِي بَحْرِ نُجِيِّ بَعْشَاهُ مَوْجٍ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ اِذَا اَخْرَجَ يَدٌ لَمْ يَكُنْ يَدًا وَاَوْهَامٌ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَاَقْمَالَهُ مِنْ نُورٍ﴾.

۵. مراتب «نور» از منظر قرآن کریم

با تدبیر در تمامی مفاهیم نور در کاربردهای قرآنی، این نکته استنتاج می شود که مصادیق این مفهوم در جهان هستی نیز صرفاً به طور یکسان و علی السویه مورد نظر نیستند و به شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر متصف اند. از جانبی دیگر، مفهوم نور، قابل و حامل روشنایی نیست، بلکه آنچه مورد شناسایی واقع می شود، وجود، ظهور و مصداق نور است که انسان، خود روشنایی را از طریق حواس ظاهری یا به واسطه علم حضوری می یابد. گرچه نوری که متعلق آن، خدای سبحان در زمره نور فراحسی / روحانی قرار می گیرد، لیکن از جهت کمال، شدت و فرط ظهور - توضیح آن می آید - بسی گسترده و فراگستر است. لذا جدا نمودن مراتب این انوار به لحاظ حدوث و قدم، وجوب و امکان، بالذات و بالعرض بودن، بالاصاله و بالتبع بودن، کمیت و

کیفیت، وسعت و قدرت، غنا و فقر نیز از هم مختلف‌اند. در ادامه با تفکیک هر بخش، به این مراتب اشاره می‌شود.

۱-۵. مراتب نور به لحاظ مباحث هستی‌شناختی

۱-۱-۵. مرتبه‌دار بودن نور به لحاظ معرفت حسی

به طور کلی در جهان هستی، پدیده‌های گوناگونی قابلیت نوردهی و روشنایی را دارا هستند؛ نظیر: «خورشید، ماه، چراغ، لامپ، شمع، آتش، کبریت، اشعه‌ای که در علم فیزیک مطرح می‌شود و...». اما دامنه، حجم، گستردگی و کارکرد نوررسانی هر کدام نسبت به دیگری متفاوت است؛ چه اینکه شعاع نور خورشید، سراسر گیتی را درنورده، در حالی که سایر انوار در سطحی محدود، تنها پیرامون خود را روشن می‌کنند. گذشته از آن، نور حسی در نشئه دنیوی، در عین اینکه مفهوم آن همسان، و مصادیقش گسترده است، اما دارای یک سلسله ممتد و طولانی است که درجه‌اعلای آن در خورشید، و درجه ادنای آن در گستره زمین تحقق می‌یابد. در میان این دو درجه، مراتب گوناگونی از نور موجودند. لذا در خورشید، نور «اعلا» و قدری پایین‌تر، «عالی» و مقداری ضعیف‌تر، «متوسط»، و همین‌طور به میزان فاصله گرفتن از خورشید، این «نور» به وصف ضعیف و نقصان می‌گراید و همین‌طور ضعیف و کم‌رنگ می‌شود تا به آخرین درجه نور از نظرگاه ضعف، قَلت و نقص می‌رسد. با وجود این، هر مرتبه بالاتر، واجد کمال درجه پایین‌تر است تا آنجا که در معدن نور، به نحو اتم، نور موجود است (حسینی طهرانی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). لذا به طور کلی می‌توان تفاوت میان این مراتب را به کمال و نقص، یا شدت و ضعف توصیف کرد و آن‌ها را از هم جدا نمود.

مراتب داشتن نور حسی را با تدبیر در دلالت التزامی مفاهیم قرآن کریم می‌توان بازجست. آیاتی که در آن‌ها سخن از جعل خورشید و ماه به میان آمده، برای هر یک، اوصاف گوناگونی را بیان می‌کنند که هر کدام به معنایی خاص و به کارکردی متنوع از نور خورشید ناظرند: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (یونس/ ۵) و آیاتی که آن را به مثابه چراغی فروزان قلمداد می‌کنند، می‌فرمایند: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ (نوح/ ۱۶؛ نیز رک: فرقان/ ۶۱). همان‌طور که پیشتر بیان شد، کاربست «نور» برای

ماه، و استخدام واژه «سراج و ضیاء» برای خورشید، اشاره به این نکته است که نور آفتاب از شدت، تراکم و غلظت بیشتری از روشنایی برخوردار است. اما آیه‌ای دیگر، نور خورشید را سرشار از روشنایی و حرارت و انرژی معرفی می‌کند که پیوسته از سرچشمه درون خود، انواع انرژی‌ها را به سطح زمین و از سطح آن، به سایر سیارات ساطع می‌کند که در نتیجه، قسمتی از آن، منشأ حیات و زندگی زمینی‌ها می‌گردد: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾ (نبأ/۱۳). با دقت در معانی لغوی «وهَّاج» معلوم می‌شود که این لغت مرادف با «وقَّاد» نیست که فقط مفید فروزندگی و منشأ پرتو و حرارت باشد، بلکه بیشتر مفید انتشار خواص و آثار دیگری است که صرفاً در مورد خورشید صادق است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۵/۳). اتصاف آفتاب به اوصافی چون «ضیاء، سراج، وهَّاج» و ماه به «نور» را می‌توان ناظر به مراتبی دانست که خلاق متعال در مورد نور حسی در نظر داشته است.

۲-۱-۵. مرتبه‌دار بودن نور به لحاظ معرفت فراحسی

کشف مرتبه‌دار بودن انوار فراحسی، مستلزم در نظر گرفتن منظومه مفاهیم قرآنی با محوریت نور و چگونگی ارتباطات هر یک با هم است؛ چه اینکه نور به مثابه مفهوم محوری/کانونی در نظام مفهوم‌سازی قرآن کریم، از شمولیت و جامعیتی ذوابعد برخوردار است، به گونه‌ای که هیچ وصف کمالی و ارزشی نیست مگر آنکه خود را تحت الشعاع گستره معنایی نور نشان می‌دهد (ر.ک: جدی، ۱۳۹۵: ۱۴۵-۱۶۵). لذا علاوه بر تلازم و تقارن نور با مفاهیمی نظیر حیات (انعام/۱۲۲)، شرح صدر/اسلام (زمر/۲۲)، هدایت (نور/۳۵)، صلوات (احزاب/۴۳) و ولایت (بقره/۲۵۷)، پیوندی ناگسستی نیز به لحاظ مصداقی با آن‌ها برقرار نموده است. با این همه، از رهگذر این تحلیل می‌توان برای نور فراحسی نیز مراتبی در نظر گرفت. توضیح آنکه احياء افراد و گرایش به اسلام را به واسطه نوری از سوی پروردگار می‌داند: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (انعام/۱۲۲؛ نیز ر.ک: زمر/۲۲). در آیه اخیر، ظرف را که گسترده‌گی سینه و مطروف اسلام است، مرهون نور پروردگار می‌داند. نظر به آنکه خود «اسلام» نیز مراتب دارد، مرتبه نخستین آن پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خداست -چه قلب باور کرده باشد یا خیر-: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات/۱۴) و بعد

از اسلام، ورود در مرتبه یا مرحله «ایمان» است. نظر به آنکه خود ایمان نیز ذومراتب است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ» (نساء/ ۱۳۶)، در آیاتی دیگر، آن را قابل زیادت می‌داند: «وَإِذْ أَنْبَأْتِ عَلَيْهِمُ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال/ ۲؛ نیز ر.ک: آل عمران/ ۱۷۳؛ احزاب/ ۲۲؛ فتح/ ۴). همچنین در مورد هدایت که خود نیز نوعی نور درونی به شمار می‌آید: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورٍ مِّنْ نُورِهِ» (نور/ ۳۵)، از افزایش آن نیز سخن می‌گوید: «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» (مریم/ ۷۶؛ نیز ر.ک: محمد/ ۱۷؛ کهف/ ۱۳). نظر به آنکه مراتب عالی هدایت و ایمان، نیل به مقام یقین است (حجر/ ۹۹)، حتی برای یقین نیز مراتب و مراحل گوناگونی را برمی‌شمارد: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تكاثر/ ۷-۵؛ نیز ر.ک: مدثر/ ۵۱). پیداست که مفاهیم «حیات، اسلام، ایمان و هدایت، یقین» و سایر اوصاف کمالی، علاوه بر آنکه به لحاظ معنایی با نور ارتباطی تنگاتنگ دارند، به لحاظ مصداقی نیز با آن متلازم‌اند. بدین‌سان، هر کسی به اندازه‌ای که نور -فراحسی- را کسب کند، می‌تواند به ساحت و مراتب بالاتری از کمالات و اوصاف انسانی بار یابد. لذا نظر به آنکه حقیقت نور یا نور حقیقی بسیط است (ر.ک: شهرزوری: ۱۳۷۲: ۳۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۷۰؛ نوربخش، ۱۳۸۳: ۶۹)، در مرتبه‌ای کامل، و در مرتبه‌ای دیگر، ناقص و ضعیف تلقی می‌شود. اختلاف انوار مجرد، جز در نقص و کمال و شدت و ضعف نیست و امتیاز دیگری از هم ندارند. به عبارت دقیق‌تر، گرچه ما به الاشتراک دارند، لیکن ما به الامتیاز آن‌ها موجب اختلاف آن‌ها می‌گردد. بدین‌سان، نور خدای سبحان در آیه نور (نور/ ۳۵) به لحاظ تعیین مقسم تقسیم‌بندی، در زمره نور فراحسی /روحانی قرار می‌گیرد، اما به لحاظ مراتب، بسی متعالی و فراگستر در تمامی جهان است؛ به گونه‌ای که او هستی‌بخش کائنات و پدیدآورنده موجودات است و آن‌ها را از تاریکی عدم و نیستی، به فضای روشن وجود و هستی منتقل کرده است. تمامی این موارد، بیانگر این نکته‌اند که حمل مفهوم نور بر مصادیق خود، دارای مراتب و مدارج است.

۱-۵-۳. مراتب نور به لحاظ گستره حیات اخروی

نظر به ارتباط ناگسستنی لفظ و معنا، کاریست معانی الفاظ قرآن کریم بر پایه واقعیت هستی وضع شده‌اند؛ یعنی لفظ از معنا و معنا از حقیقت خارجی مأخوذ است.

قهرماً مفاهیمی که از حقایق بیرونی انتزاع شده و به آن باز گردند، دارای مراتب‌اند. به عبارت دقیق‌تر، مصادیق مقولاتی چون «اسلام، ایمان، یقین، ذکر، هدایت، بهشت و علم» ذومراتب‌اند. مصداق «نور» که با هر یک از آن‌ها، پیوندی ناگسستنی برقرار نموده، به طریق اولی مرتبه‌دار خواهد بود. از این رو، جملگی متصف به وصف شدت و ضعف‌اند؛ چه، کمال و نقص هر یک از آن‌ها، از واقعیت و وجود هستی انبعاث یافته و از آن‌سو که مصداق وجود، خود حقیقتی مشکک - ذومراتب - است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۲۱/۱-۱۳۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۶۷-۱۶۹)، نورانیت افراد در گستره قیامت، رهاورد کسب و ثبوت نور در نشئه دنیوی است. لذا بازتاب نور ایمان آن‌ها به محض ورود در عرصه رستاخیز، آکنده از نور است (حدید/ ۱۲). بدین‌سان، شماری نیز به خاطر اختلاط در بینش‌ها، و قصور و تقصیر در کنش‌ها، نور خود را ناقص می‌بینند؛ لذا تقاضای تمامیت آن را می‌کنند: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ﴾ (تحریم / ۸) و این مطلب به نیکی گواه بر آن است که گستره رستاخیز - که تجلی باطنی تمامی اوصاف انسانی است - می‌تواند آمیخته به ناخالصی باشد. در تفسیر قمی نیز به این مقوله اشاره می‌شود: «يُقَسِّمُ النُّورَ بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ قَدْرِ إِيمَانِهِمْ» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۵۱/۲). با این همه می‌توان بیان داشت که هر کس نور بیشتری را در درون خود تثبیت کند، به مراتب بالاتری از کمالات انسانی و درجات قرب ربوبی نائل می‌گردد: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (آل عمران / ۱۶۳؛ نیز ر.ک: انفال / ۴).

۶. حقیقت نور و نور حقیقی در قرآن کریم

از میان تمامی آیاتی که در آن‌ها واژه نور - با سایر مشتقاتش - به کار گرفته شده، آیه مشهور نور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور / ۳۵)، از اهمیتی مضاعف برخوردار است؛ چه، مفاد این آیه علاوه بر آنکه در مقام بیان چیستی و چگونگی خدای سبحان است، آن را در قالب مثال و تشبیهی پیچیده و درهم‌تنیده می‌آراید. از این رو، فهم دلالت آیه، مستلزم ژرف‌نگری و جامع‌نگری فراوانی است. به طور کلی می‌توان از دو منظر به این آیه نگریست؛ اول، بر سبیل مجازگویی و توجیحات ادبی؛ دوم، حفظ اصالت آیه و حقیقت‌نمایی. در ادامه به بررسی و ارزیابی هر دو دیدگاه پرداخته می‌شود.

۱-۶. توجیهات ادبی (مجازانگاری و تاویل‌نگری)

به نظر می‌رسد قائلان به این دیدگاه، از دو جهت از ظاهر آیه عدول نموده‌اند: نخست عدم جمع و حمل معنای لغوی نور بر خدای سبحان؛ و دیگر به خاطر روایاتی که نوعاً مبتنی بر پایه احادیث صحابه و تابعان هستند و به مثابه مستمسکی برای فهم و تفسیر آیه قرار گرفته‌اند:

الف) برای نمونه در قرائتی از ابن عباس نقل شده است: «اللَّهُ مُنَوَّرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سمرقندی، بی‌تا: ۵۱۲/۲). در روایتی دیگر نیز از او نقل شده است که آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، به معنای «اللَّهُ هَادِي أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۴/۷؛ حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۹).

ب) این مطلب را در روایتی که عباس بن هلال از امام رضا علیه السلام نقل کرده، می‌توان بازجست:

«سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». فَقَالَ: هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَوَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۲/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۵).

ج) در مناظره‌ای که میان امام رضا علیه السلام و عمران صابی برگزار شد، حضرت علیه السلام در پاسخ به سؤال از چیستی وجود باری تعالی فرمود:

«يَا سَيِّدِي! فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟ قَالَ: هُوَ نُورٌ يَمَعْنِي أَنَّهُ هَادٍ خَلَقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۷۱/۱).

۱-۱-۶. بررسی و ارزیابی

۱. در قرائت منسوب به ابن عباس، بایسته ذکر است که این امر منافات ندارد که بر خدای تعالی نور اطلاق شود و متعاقب آن، تمامی پدیده‌های هستی نورانی شوند؛ چه اینکه لازمهٔ منور کردن چیزی، دارا بودن خود نور است و گرنه اعطای چیزی در صورت فقدان آن، -طبعاً و عقلاً- محال است: «معطى الشيء لا يكون فاقداً له» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۵۵/۴).

۲. اما در مورد «هادی بودن» الله تبارک و تعالی لازم به ذکر است که یکی از کارکردها، لوازم و لواحق نور، هادی بودن یا راهنمایی کردن است. لذا می‌توان بیان

داشت که در ضمن مفهوم نور، هدایت و راهنمایی نیز نهفته است. به عبارت دیگر، میان مفاهیمی چون «نور و هدایت»، تساوق و تلازم مصداقی - نه مفهومی - برقرار است. از سویی دیگر، انصراف و عدول از ظاهر آیه بلا توجیه است؛ چه، قرآن کریم در آیاتی متعدد، از انواع هدایت تکوینی، تشریحی و پاداشی سخن گفته است. لذا چنانچه مراد از «نور»، خصوص «هادی و هدایت» می‌بود، قهراً گفته می‌شد: «اللَّهُ هَادِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، نه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». شاهد این سخن، تعبیر پایانی آیه مزبور است که می‌فرماید: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (نور/ ۳۵).

۳. اما در دو روایتی که به امام رضا علیه السلام استناد داده می‌شود، باید خاطر نشان کرد که حضرات معصومان علیهم السلام به تبعیت از سنت و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۵/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۹)، همواره بر اساس ظرفیت فکری و سطوح گوناگون فهم مخاطبان سخن می‌گفتند (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۶؛ فقهی‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۵۶-۵۶۸)، به همین جهت در تعبیری که به مثابه پاسخ اقناعی است نه ایقاعی، در کسوت جمله اجمالی است نه تفصیلی، و در مقام دفع شبهه است نه بیان وصف احترازی، نور بر هادی بودن حمل شده است که یکی از لوازم و کارکردهای اصلی نور است.

مؤید این سخن در ادامه مناظره است. حضرت علیه السلام در پاسخ عمران ارتجالاً می‌فرماید: «هُوَ نُور». سپس می‌فرماید: «بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ خَلَقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ». اما شاهد بحث، انتهای عبارت امام علیه السلام است: «وَلَيْسَ لَكَ عَلَى أَكْثَرِ مَنْ تَوْحِيدِي إِيَّاهُ». منطوق عبارت ایشان آن است که برای تو بیشتر از آنچه که وحدانیت آن را متذکر شده‌ام، نیست. ولی مفهوم این مطلب تلویحاً حکایتگر آن است که تو (عمران صابی) به بیش از آنچه گفته شده، نیازی نداری. لذا مفهوم موافق این کلام آن است که شناسایی وجود باری تعالی امکان‌پذیر است، اما شخص تو (عمران صابی) لازم نیست که بدان دست یابی. بدین خاطر چه بسا اگر امام علیه السلام - با کسی که هنوز به خدا آن‌چنان ایمان ندارد - از حاقّ واقع و کنه مطلب سخن می‌گفت، با انکار، تحیر و عدم پذیرش او مواجه می‌شد. لذا حضرت علیه السلام لوازم یا کارکرد اصلی نور را خاطر نشان می‌شود؛ چه اینکه همان گونه که گفته شد، میان «نور و هدایت» تلازم وجودی و تکوینی برقرار است.

۴. از سویی دیگر، شخصی از امام صادق علیه السلام معنای آیه نور را می پرسد. حضرت علیه السلام به ظاهر آیه بسنده می کند و پاسخ تفصیلی نمی دهد:
 «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عليه السلام: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ قَالَ: كَذَلِكَ اللَّهُ تعالى»
 (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۵).

این خود گویای آن است که امام علیه السلام همان معنای ظاهری آیه را تصدیق می فرماید. با تمامی این قرائن، تفاسیر ائمه اطهار علیهم السلام از باب نشان دادن مصداقی از مصداقی آیات به شمار می آید، نه آنکه مدلول لفظ، منحصر و محدود در آن مصداق خاص باشد. از این رو، جمع بین این معانی و حقیقت آیه آن است که هر یک از این معانی اشاره شده (منور، هادی، ...) به یکی از ابعاد آن نور حقیقی ناظرند.

۲-۶. استناد به ظاهر آیه و حقیقت نمایی

اما در مقابل نیز می توان اسم نور را بر خدای سبحان به صورت حقیقت گرایی حمل نمود. این مطلب نه تنها با حفظ اصالت ظاهر آیه همساز است، بلکه بر شواهد فراوان نقلی و دلایل برهانی نیز متکی است. برای ایضاح مطلب مزبور، چند مقدمه ذکر می شود.

۲-۶-۱. اسم «الله» مستجمع جمیع کمالات

ابتدای آیه، مُصَدَّر به اسم شریفه «الله» - نه رَبِّ یا خالق یا سایر اسامی خداوند متعال - است. نظر به آنکه هر یک از اسامی خدای سبحان، حکایتگر شأنی از شئون وجودی باری تعالی هستند، در عین حال، بر یک مَسْمَا و یک حقیقت دلالت دارند (اعراف/ ۱۸۰؛ اسراء/ ۱۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۸۳-۸۵). لذا «الله» در مقایسه با دیگر اسامی و اوصاف ربوبی، جامع ترین اسم و به اصطلاح، «مستجمع جمیع کمالات» است. لذا آیه شریفه، الله تبارک و تعالی را نور آسمانها و زمین معرفی می کند: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، نه آنکه «الله نور فی السماوات والأرض» باشد؛ چه، در صورت دوم، مظروف (نور) برای ظرف آسمانها و زمین است که اصل تعبیر قرآنی، خود آسمان و زمین را نور الله می داند. لذا این مطلب می تواند به این واقعیت اشاره کند که خود خداوند متعال به نحو مواطاتی - این همانی -، نور است، نه اینکه نور آفریده اوست؛ چه اینکه منور ساختن پدیده های عالم، متفرع بر نور بودن خداست. به همین خاطر، نور به آسمانها و زمین

اضافه شده، نه خود الله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و آنگاه نور و متعلقات آن، بر اسم جلاله «الله» حمل شده و فرموده «نور آسمان و زمین، الله» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۱۵). از جانبی دیگر، تعبیر به «نور» - نه پدیدآورنده-، برای عنایت به این مطلب است که همچنان که «نور»، خودش «ظاهر» و مُظْهِر غیر است، خداوند متعال هم بالذات - به خودی خود- ظاهر است و نیاز به مُظْهِر ندارد؛ چه، تمامی پدیده‌های هستی، موجودیت و قوام خود را مرهون اظهار اویند.

۲-۲-۶. اسم «نور» در مقام فعل الهی

لفظ «الله» نام ذات اقدس الهی است که هستی او از خود او و غیر قابل انفکاک از اوست. این نام به اعتبار ظهور و در مقام فعل، وجه، جلوه و ظهور و تجلی است که در اصطلاح اهل معرفت، مقام مشیت و افاضه بارقه حقانی نسبت به موجودات نامیده می‌شود. این افاضه و اضافه، همان فعل و نور حق است که بر همه اشیاء تأییده و همه چیز را از کتم عدم به منصفه هستی و اظهار کشانده است (کیایی، ۱۳۸۸: ۳۸). حقیقتِ یگانه او بدون این عنوان (الله)، غیب محض است و در آن منطقه، نه نامی و نه رسمی و نه وصفی در عالم است (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۰/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۵). لذا لفظ «نور» - نه الله- را به ضمیر «ها» اضافه نمود و فرمود: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ - نه «مَثَلُ اللَّهِ»-، و آن را به «الله» ارجاع داد تا به این معنا اشاره کند که خداوند در مقام فعل و ظهور، خود را به مثابه نوری قرار داده که جهانیان را پرفروغ نموده است؛ چه، در آن مقام غیب و ذات (الله)، نه تنها شبهه و مثلی ندارد: ﴿أَيَسْ كَيْفَئِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری / ۱۱)، بلکه دسترسی بدان بارگاه برای احدی امکان‌پذیر نیست. لذا گفته‌اند:

«اكتناه ذات اقدس الهی و معرفت او، آن چنان که هست، مقدور، معروف، مشهود و مقصود کسی جز ذات پاک خود او نیست؛ نه ملائکه مقرب به کنه ذات او راه دارند و نه تمامی انبیاء، اولیاء و اوصیاء» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۳/۲).

اما در مقام فعل الهی، خدای سبحان برای خود «مَثَل» در نظر گرفته است: ﴿لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (نحل / ۶۰)؛ ﴿لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (روم / ۲۷). به سخن دیگر، در مقام «ذات»، از او خبر و حکمی نیست و آنچه منجر به شناسایی او می‌شود، در مقام

ظهور و فعل است. با این همه، نور یا باید در زمره اسامی صفات باشد یا اسامی افعال -نه در زمره اسامی ذات-؛ چه با نظر به تعریف کاربردی نور: «الظاهر بذاته والمظهر لغيره»، اگر مقصود از «غیر» در «المظهر لغيره»، سایر اسامی و صفات حق تعالی دانسته شود، نور از اسامی صفات است؛ اما اگر منظور از «غیر»، مراتب و جلوات عینی و ظهورات خارجی باشد، نور از اسماء افعال به شمار می‌رود (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۴۳). از این رو، مفهوم نور، علاوه بر اینکه به اسامی افعال نزدیک است، تحت اسم شریف «ظاهر» (حدید/ ۳) نیز جلوه گر است. در نتیجه اگر گفته می‌شود «الله» تبارک و تعالی، «نور» است، بدان معناست که خدای سبحان اسم «نور» -به طور خاص- را برای خود برگزید تا از رهگذر آن به معرفی خود پردازد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۳/۱) و در پرتو آن، تمام پدیده‌های هستی به مقام اظهار نائل گردند.

۶-۲-۳. توسعه معنایی مفهوم نور

از جمله مطالب باارزش زبان‌شناختی که گمانه هر گونه مجازانگاری را از ساحت شماری از مفاهیم بنیادین می‌زداید، چگونگی به کارگیری مفاهیم در قرآن کریم است. در این مجال، دو حیطة را باید از نظر گذراند؛ نخست، از ویژگی‌های دستگاه مفهوم‌سازی قرآن کریم، آن است که الفاظ و معانی واژگان، در سطح فهم توده مردم به کار گرفته شده‌اند، لیکن شماری دیگر، در سطح و معنایی وسیع‌تر خودنمایی می‌کنند. این مفاهیم هنگامی که در شبکه یا نظام معنایی قرآن کریم در نظر گرفته شوند، معنایی متعالی را القا می‌کنند؛ بی‌آنکه میان معنای اولیه وضع شده و معنای ثانویه، تباینی شاخص در میدان معناشناختی مشاهده شود، بلکه همان معنا توسعه یافته و موجب معنایی ارزنده شده است.

اما با تمسک به نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، واژگان قرآن کریم برای معنای موضوع‌له -یا جامع- آنها وضع شده‌اند که در قالب و ساحت‌های گوناگون در کسوت الفاظ متجلی می‌شوند. به عبارت دقیق‌تر، موضوع‌له الفاظ، معانی و مفاهیم‌اند، نه مصادیق جزئی و خارجی (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱/۱-۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۱/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸/۱۴۰).

سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۶۰؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۳۴۶).^۱ لکن از آن رو که انسان‌ها در کارهای روزمره خود، انس و عادت به امور حسی و جزئیات امور دارند، کلمات را در مصادیق خارجی استعمال می‌کنند - نه در معانی -. این معانی به واسطه ارتباط و اتحادی که با آن هیئات دارند، در آن اشکال و صور به نحو حقیقی استعمال می‌شوند. این معنا (یا روح معانی)، منوط به صورت خاصی نیست و به مصداق محسوس یا معقول نیز اختصاص ندارد و خصائص مصداقی، سهمی در محدوده مفاهیم ندارند.

به هر تقدیر، نور نه تنها بر خدای سبحان به نحو حقیقی اطلاق می‌شود، بلکه این امر برای سایر پدیده‌های حسی و فراحسی دنیوی و اخروی نیز قابل تسری است. اما با ملاحظه این نکته که مصادیق و مراتب (کمال و نقص یا شدت و ضعف) هر یک با دیگری متفاوت است. بر این اساس، اطلاق «نور» به خدای سبحان، چه در معنای لغوی آن «ضیاء» به کار گرفته شود و چه در معنای کاربردی آن: «الظاهر بنفسه والمظهر لغيره»، با هیچ چالش زبان‌شناختی و عقلی و نقلی مواجه نخواهد شد؛ چه، ارائه این معنا، علاوه بر عدم دخالت مصادیق در معنای آن، ظرفیت قالب‌پذیری در هیئت‌های گوناگون حسی و فراحسی را داراست. لذا کاربست نور، هم می‌تواند حسی و مادی تصور شود و هم می‌تواند فراحسی و روحانی باشد. در نتیجه، توسعه نور یک حقیقت جامع، مشترک و موسّع دارد که دارای مراتب و اقسامی متنوع است که از مصادیق حسی آغاز شده، و مصادیق فرا حسی را نیز در بر گرفته است. چون قرآن کریم به زبان قوم نازل شده، در گام نخست این معنا را در سطح درک مردمان آن عصر به کار برده، لیکن در سطوح بعدی با توسعه و اعتلای معنای نور، آن را در مورد سایر مفاهیم (ایمان، اسلام، کتاب‌های آسمانی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خدای سبحان) نیز گسترانیده است.

۴-۲-۶. جمع‌بندی کلی از فراز ابتدایی آیه نور

با عنایت به تحلیل مطالب مزبور، صرف باورمندی به حذف مضاف یا ارجاع نور به سایر مفاهیم، بسیار سطحی‌نگرانه است. لذا اطلاق نور بر خدای سبحان، نه با

۱. گرچه در دامنه مصادیق و چگونگی اشتغال آن بر تمامی واژگان قرآنی، تفاوت‌های ظریفی میان دانشمندان اسلامی مشاهده می‌شود، ولی قدر مشترک تمامی این نظریات به یک امر باز می‌گردد و آن، «عدم وضع معنای لفظ در مصادیق خارجی» است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: شیواپور، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۲۷۵).

نصوص و متون نقلی مخالف است و نه با براهین مسلم عقلی و یافته‌های زبان‌شناختی. اما تأکید بر این نکته ضروری است که وقتی گفته می‌شود خداوند نور است، مقصود، معنای ارتکازی و متبادر به ذهن نیست؛ چه، بارقه جهانتاب نور ظاهری بر جهانیان، مأخوذ از نور خورشید و ستارگان (اجرام مادی) است و از آن سو که این نور، لوازم و لواحق مادی خاص خود را داراست، با ادله‌ای که خداوند سبحان را منزله از هر گونه نقص و محدودیت، و مبرا از هر گونه عیب و زوال برمی‌شمارند، منافات دارد. از جانبی دیگر، نور ظاهری صرفاً شامل انوار محسوس و حادث می‌شود؛ اما نور حقیقی یا حقیقت نور، از أعراض نیست تا قائم به جسم باشد، بلکه نور در واقع، با وجود، ظهور و حیات پیوندی ناگسستگی دارد. افزون بر اینکه نور محسوس، مخلوقی از مخلوقات خداوند است؛ چنان که می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (انعام/ ۱). بدین سان، ارائه حقیقت‌نمایی نور الله تبارک و تعالی، هیچ‌گاه به معنای نور ظاهری که با رأی‌العین مشاهده می‌شود، نیست.^۱ باری، این نور علاوه بر آنکه وجه تمایز آن با غیر است، دارای مراتب متنوع نیز می‌باشد. لذا قهراً دارای ویژگی خاصی است که عاری از هر گونه خصوصیات اجرام مادی است.

۷. استلزامات حقیقت‌انگاری نور خدا

طبعاً با اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور، همچنان جای پاسخ به این سؤال باقی است که این نور هستی‌بخش، چه نوع ظهوری است که نمی‌توان آن را ادراک نمود؛ چه، اگر چیزی آشکار و ظاهر و حاضر است، به تعریف و توصیف غیر نیازی ندارد.

۱-۷. به کار بستن ابزار قلب در ادراک انوار الهی

گرچه خدای سبحان، عین نور، وجود و ظهور است، اما نور او علاوه بر اینکه از ویژگی‌هایی منحصر به فردی برخوردار است، به عوامل ایجابی و سلبی ساختار ادراکی

۱. کما اینکه این امر با نصوص دینی نیز مخالفت دارد (انعام/ ۱۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۹۵/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۴). تمامی محتویات این ابواب به روشنی گویای آن هستند که هر نوع دیدنی که با چشمان ظاهریین به خدای سبحان نسبت داده شود، به شدت مورد نهی و نفی، محکوم و مطرود معصومان علیهم‌السلام است.

انسان نیز وابسته است. نظر به آنکه اطلاق نور بر خدای سبحان به نحو حقیقی است - نه مجازی-، به صورت مواطاتی است - نه اشتقاقی-، متصف به وصف مشکک است - نه متواطی-، در مقام فعل است - نه در مقام ذات یا صفات-، و از سنخ نور فراحسی است - نه حسی-، برای پی بردن به نور خدا باید نه با حواس ظاهری بلکه با مشاعر درونی یعنی «قلب»، به ادراک نور و سبحات الهی نائل شد؛ چه، عقل صرفاً می تواند به کلیات حقایق پی ببرد، ولی آن بُعد از ابعاد انسانی که می تواند ارتباط وجودی با حقایق برقرار نماید، تنها «قلب» است. به عبارت دیگر، گرچه نور خدا فراحسی است، لکن ابزار آن نیز در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده که در صورت شکوفایی آن می توان به نتایج قابل توجهی دست یافت. پشتوانه این مطلب، احادیث صادره از معصومان علیهم السلام است که به نیکی گویای این حقیقت اند که قلب از چنان قابلیت و ظرفیتی برخوردار بوده که می تواند به رؤیت انوار حضرت حق موفق شود؛ نظیر:

(الف)

«سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام: هَلْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَبَّهُ صلى الله عليه وآله؟ فَقَالَ: نَعَمْ، بِقَلْبِهِ رَأَهُ. أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» أَي لَمْ يَرَهُ بِالْبَصَرِ وَلَكِنْ رَأَهُ بِالْفُؤَادِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۶).

(ب) در روایتی هم مضمون آمده است:

«سَأَلْتُهُ: هَلْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَبَّهُ؟ فَوَقَّعَ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورٍ عَظَمَتْهُ مَا أَحَبَّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۵/۱).

(ج) با تعبیری مختلف اما با مضمونی واحد نقل شده که ذعلب از حضرت علی عليه السلام در مورد رؤیت چشمی خداوند سؤال می کند. حضرت عليه السلام به شدت او را از این انگاره برحذر می دارد:

«قَالَ: وَيْلَكَ، لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (همان: ۲۴۳/۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۴۲؛ صالح، ۱۴۱۴: ۲۵۸).

(د) ابوبصیر که شخصی نابینا بود، از امام صادق عليه السلام پرسید: مرا خبر ده از خداوند صلى الله عليه وآله که آیا مؤمنان در روز قیامت او را می بینند؟ فرمود: آری و پیش از روز قیامت نیز او را

دیده‌اند. عرض کردم: در چه زمانی؟ فرمود: در هنگامی که به آنان فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، تو پروردگار مایی. حضرت ساعتی ساکت شد. بعد از آن فرمود: مؤمنان در دنیا پیش از روز قیامت او را می‌بینند. آیا تو چنان نیستی که در همین وقت او را ببینی؟! ابوبصیر می‌گوید که به آن حضرت عرض کردم: فدایت گردم، پس من این کلام را از شما نقل کنم؟ فرمود: نه! زیرا که تو هر گاه این سخن را نقل کنی، منکری که جاهل باشد به معنای آنچه ما می‌گوییم، آن را انکار کرده و گمان کند که این تشبیه و کفر است. البته دیدن به دل مانند دیدن به چشم نیست: «لَيْسَتِ الرَّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرَّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۷).

۲-۷. کمال ظهور، مانع شهود

گرچه خدای سبحان نور آسمان و زمین است، اما نور او از چنان شدتی برخوردار است که از فرط تشدید انوارش بر عالمیان در حجاب است و دیدگان مخلوقات از دیدار جمال و جلال او پنهان است. لذا اگر دیده از دیدارش عاجز است، این شدت عظمت نور وجودی جلال اوست (حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۴۹). از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان او را به خورشیدی تشبیه کرد که نگاه مستقیم و خیره شدن به آن، مقدور هر چشمی نیست. آری، اگر پشت ابر قرار گیرد و از شدت نور آن کاسته شود، بسیاری از افراد می‌توانند بارقه پر فروغ آن را مشاهده کنند، هرچند که چشم موجوداتی همانند خفاش هرگز توان مشاهده خورشید را ندارد و تا زمانی که چراغ عالم‌افروز در افق پنهان نشود، قدرت خودنمایی نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۰/۳). کما اینکه این مطلب را می‌توان در احادیثی که حکایتگر ادعیه معصومان علیهم‌السلام هستند، بازجست؛ برای نمونه:

الف) رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در دعایی عرضه داشته است:

۱. گفتنی است که بر اساس ظهور و تصریح برخی آیات و احادیث امامیه، برای قوه مدرکه «قلب» نیز چشمانی در نظر گرفته شده است؛ برای نمونه، قرآن کریم کوری را به قلب نسبت می‌دهد نه به چشم: «فَإِنَّهَا لَتَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶). در روایت نیز آمده است: «أَلَا إِنَّ لِلْعَبْدِ أَرْبَعَ أَعْيُنَ عَيْنَانِ... فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَتَحَّ لَهُ الْعَيْنَيْنِ اللَّتَيْنِ فِي قَلْبِهِ فَأَبْصَرَ بِهِمَا الْعَيْبَ فِي أَمْرِ آخِرَتِهِ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۴۰/۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۷۰؛ برای توضیح بیشتر ر.ک: جدی، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۴۳).

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ يَا مَنْ احْتَجَبَ بِشِعَاعِ نُورِهِ عَنِ نَوَاطِرِ خَلْقِهِ» (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۷۶). خداوندا از تو می‌خواهم، ای کسی که به واسطه گستره شعاع نورت از دیدگان مخلوقات محجوب شده‌ای.

ب) در دعایی از امام صادق علیه السلام آمده است:

«أَنَا أَسْأَلُكَ يَا مَنْ احْتَجَبَ بِنُورِهِ عَنِ خَلْقِهِ» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷: ۲۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۴۷)؛ از تو می‌خواهم ای کسی که به واسطه نورت، از آفریده‌هایت در حجاب مانده‌ای.

هادی سبزواری نیز در این باره افزوده است:

الظاهر الباطن فی ظهوره
یا من هو اختفی لفرط نوره

(سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۵/۲)

با این همه می‌توان نتیجه گرفت که خدای سبحان به خودی خود (بذاته)، وجود، ظهور و هستی محض است، لیکن سایر پدیده‌های عالم، در حدوث و بقای خود به هستی او ظاهرند. این شدت ظهور و فرط نور الهی که در مقام فعل و تجلی و اظهار، از کمال نورانیت برخوردار است، موجب حجاب و اختفاء خویشتن شده، به گونه‌ای که درک پدیده‌ها از وجود و ظهور آن هستی ازلی و ابدی عاجز مانده‌اند. بی‌شک ادراک نور او (تبارک و تعالی)، علاوه بر شکوفایی تمامی استعدادهای نهفته آدمی، مستلزم غبارزدایی از ساحت قلب انسان (حجاب‌های ظلمانی و نورانی) است که به مقدار استعداد و کسب ظرفیت می‌توان به ادراک آن نائل گردید.

نتیجه‌گیری

۱. مفهوم نور در قرآن کریم علاوه بر آنکه از مفاهیم جامع و بنیادین به شمار می‌رود، دارای مصادیق حسی و فراحسی، و دنیوی و اخروی است. این مراتب که از نور حسی آغاز شده و به نور فراحسی پایان می‌یابند، از مهم‌ترین عناصر نوررسان گستره دنیوی یعنی خورشیده، ماه، ستارگان شروع شده و به مواردی نظیر کتب آسمانی (تورات، انجیل و قرآن کریم)، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شرح صدر، حیات، ولایت، ایمان مؤمنان و الله (تبارک و تعالی) به سرانجام می‌رسد. این مطلب به نیکی گویای آن است که قرآن

کریم به لحاظ مباحث معرفت‌شناسی، سطوح گوناگونی از ادراک را برای نور قائل است که تنها با اعتلای نفسانی قابل دستیابی است.

۲. به رغم آنکه لغت پژوهان قریب به عصر نزول قرآن، نور را در معنای «ضیاء» منعکس نموده‌اند، لیکن مفسران متقدم در مقام تفسیر آیه نور، رویکردهای گوناگونی را در پیش گرفته‌اند. برخی به خاطر معذوریت عقلی و گزاره‌های روایی، به مجازانگاری تمایل یافته و برخی دیگر نیز به تأویل نور به مفاهیم همسانی نظیر «هادی، منور، ذوالنور و...» دست یازیده‌اند. اما طیفی دیگر با ارائه تعاریفی دگرسان، به اثبات حقیقت‌انگاری مفاد آیه نور پرداخته‌اند. تعریف «الظاهر بذاته والمظهر لغيره» که به سده‌های پسین و معاصر نیز منتقل می‌شود، در زمره وضع تعینی الفاظ - نه تعینی - قرار می‌گیرد و در هر مرتبه‌ای از مراتب نور قابل اطلاق است.

۳. از مهم‌ترین رهیافت‌های زبان‌شناختی قرآن کریم که باعث تحولی شگرف در منظومه مفاهیم آن شده، توسعه معنایی الفاظ و مفاهیم قرآنی است. در این حیطه، دو موضوع از هم قابل تفکیک‌اند؛ مقوله تحوّل یا توسّع معنایی است که در آن، از ارتقاء معنای واژه در سطوحی برتر سخن به میان می‌آید. بر این پایه، لفظ نور از همان ابتدا در مورد اشیاء طبیعی و دنیوی وضع شده، ولی به تدریج توسعه یافته و در موارد فراحسی و اخروی نیز استعمال شده است. اما نظر به دیدگاه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، واژه «نور» از هیئت و ساحت‌های گوناگون طبیعی و فراحسی نیز می‌تواند برخوردار شود که عامل تمسک و اتخاذ رویکردی حقیقت‌گراست.

۴. با اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور، طبعاً تبیین استلزامات آن از جایگاهی ویژه برخوردار است. لذا گرچه نور خدای سبحان به لحاظ مقسم تقسیم‌بندی، در زمره نور فراحسی جای می‌گیرد، لیکن از جهت مرتبه داشتن، بسیار فراگستر و متعالی است. این کمال و شدت ظهور نور خدای تعالی را باید علاوه بر ارتفاع حجاب‌های گوناگون ظلمانی و نورانی، با ساحت درونی انسان یعنی «قلب» که از قابلیت و ظرفیتی فوق‌العاده برخوردار است، ادراک نمود.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسير القرآن العظيم، تحقیق اسعد محمد طیب، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی، زاد المسیر فی علم التنسیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵. همو، نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن سیده المرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۷. ابن طاووس، ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد الحسنی الحسینی، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۸. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۹. همو، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. ابن منظور انصاری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ازدی بلخی، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. بابایی، علی اکبر، قواعد تفسیر قرآن، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۵. بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. جدی، حسین، بررسی نظام معنایی نور و ظلمات از منظر قرآن و روایات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ ش.
۱۸. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، تحقیق محمد ادیب شکور، اردن، دار الفکر، ۱۴۳۰ ق.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، تحقیق محمد صفایی، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
۲۲. حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

۲۳. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *رساله لب‌الباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۲۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. رضی، محمد بن حسین، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، بی تا.
۲۸. سبحانی، جعفر، *مفاهیم القرآن*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.
۲۹. همو، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. سجادی، جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. سعیدی روشن، محمدباقر، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم - تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۸۹ ش.
۳۳. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد بن احمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبیب، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۳۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. شیواپور، حامد، *بررسی نظریه روح معنا در تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۴ ش.
۳۸. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۴۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الامالی*، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۴۲. همو، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۴۳. همو، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۴۴. همو، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ ق.
۴۵. همو، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. طالقانی، سیدمحمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۴۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.

۴۸. همو، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۴۹. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ق.
۵۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۵۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۲. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الافاق الجدیده، ۱۴۰۰ ق.
۵۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی (مشکات الانوار)، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۵۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۵۶. فقهی زاده، عبدالهادی، علامه مجلسی و فهم حدیث (مبانی و روش های فقه الحدیثی علامه مجلسی در بحار الانوار)، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۵۷. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۵۸. قطب‌الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، الدعوات، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ ق.
۵۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۶۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۶۱. کیایی، مهدی، نور در قرآن، حدیث و عرفان، تهران، سلیس، ۱۳۸۸ ش.
۶۲. مجلسی، محمداقرب بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۳. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، چاپ ششم، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.
۶۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۶. مناوی، عبدالرؤف بن زین العابدین، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، چاپ سوم، ریاض، مکتبه الامام الشافعی، ۱۴۰۸ ق.
۶۷. موسوی خمینی، سیدروح الله، آداب الصلاة، چاپ شانزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۶۸. همو، شرح دعای سحر، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۶۹. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۷۰. نوربخش، سیما، نور در حکمت سهروردی، تهران، انتشارات سعید محبی، ۱۳۸۳ ش.

71. Doniach, Nakdimon Shabbethay & Kahane, Ahuvia (Eds.), *The Oxford English-Hebrew Dictionary*, New York, Oxford University Press, 1998.

Archive of SID

72. Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, (Reprint) New York, Pardes Publishing House, 1950.
73. Lewis, Charlton T., *A Latin Dictionary*, New York, Oxford University Press, 1996.
74. Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Boston, Brill, 2002.





موجز المقالات

دراسة مقارنة للكفاءة الذاتية من منظور القرآن وعلم النفس

- رضا شكراني (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- وحيد سليمي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية، قسم خوراسكان)
- أمير قمراني (أستاذ مساعد بجامعة أصفهان)

الكفاءة الذاتية تعني: معتقدات الشخص أو أحكامه حول قدرته على أداء المهام والمسؤوليات. هذا المفهوم هو أحد المفاهيم التي حقّقها علماء النفس من خلال دراسة الخصائص البشريّة ومن خلال الدراسات التجريبيّة. يحاول هذا المقال إعادة قراءة هذا المفهوم من منظور قرآنيّ ودراسته بطريقة مقارنة في علم النفس والقرآن. تبين من خلال تفحص آيات القرآن الكريم أنّ القرآن قد اهتمّ بإيمان الإنسان بقدراته كمبدأ على طريق الكمال، وقد أثار هذا الموضوع في بعض الآيات. ومن خلال مقارنة مفهوم الكفاءة الذاتية في القرآن وعلم النفس، تبين أنّه تمّ التطرّق في آيات القرآن إضافة إلى ما يُقال في علم النفس، إلى مصادر وعوامل أخرى. في هذه الدراسة وردت مصادر الكفاءة الذاتية التي تمّ تأكيدها من منظور القرآن في قسمين: ١- آيات القرآن التي تؤكد مصادر الكفاءة الذاتية من وجهة نظر علم النفس، ٢- مصادر الكفاءة الذاتية التي تمّ توضيحها في القرآن بشكل محدد.

كما توجد اختلافات في قسم تكوين وتشكل الكفاءة الذاتية من منظور القرآن وعلم النفس. الكلمات الأساسية: القرآن، علم النفس، الكفاءة الذاتية، الإيمان، القدرة، المسؤولية.

تقييم القدرات السوسولوجية للدين في إعادة بناء السياق الديني لعصر نزول القرآن

- حسين شجاعى (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- روح الله داورى (دكتوراه في التفسير المقارن بجامعة قم)
- سيد رضا مؤذّب (أستاذ بجامعة قم)

إذا اعتبرنا أنّ الكلمات ظاهر النصّ وجسمه، فإنّ السياق هو باطنه وروحه. فالكلمات تأخذ معانيها على أساس السياق، وتجاهلها بمثابة تفسير النصّ بالرأى. لكن كيف يمكن الحصول على السياق، خاصّة في نصوص مثل القرآن؟ والذى يفصله عن زماننا وقت طويل، فكيف يتمّ تحقيق هذا لهدف، وبأية آليّة يمكن الحصول على مشهد أعيد بناؤه لتلك العصور؟ إنّ تحقيق هذا الهدف معقّد للغاية ويتطلّب تعاون العديد من العلوم. تشارك العديد من السياقات، مثل السياسة والاقتصاد والثقافة والدين، في إعادة بناء السياق، وكلّ منها يتطلّب أدواته الخاصّة لإعادة البناء. في غضون ذلك، إذا سعينا إلى إعادة بناء السياق الديني، فإنّ علومًا مثل سوسولوجية الدين لديها القدرة المناسبة لهذا الغرض. وبناءً على هذه القدرة حاول مؤلّفو هذه المقالة اختبار قدرة هذا العلم في إعادة بناء سياق الوثيقة في عصر ما قبل الإسلام، باستخدام إحدى الطرق المتاحة في علم اجتماع الدين كمنهج للتحليل الوظيفي. وعليه ظهر أنّ عبادة الأصنام في الجزيرة العربية كان لها ثلاثة وظائف تتمثّل بالأمن والعهد والعرف، وبسبب هذه الخصائص الإيجابية كان لعرب الجاهلية إقبال شديد على ذلك. الكلمات الأساسية: إعادة بناء أجواء النزول، علم اجتماع الدين، التفسير، الوثيقة.

النموذج المثاليّ للتواصل بين الثقافات للمستضعفين في العالم من منظور القرآن الكريم

- محمّد صادق نصر اللّهيّ (أستاذ مساعد بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- محمّد رضا كوهكن (طالب دكتوراه في الثقافة والعلاقات بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)

على الرغم من الاختلافات الكبيرة في الدين واللغة، والعادات والجنسية، والعرق واللون وما إلى ذلك، فإنه يبدو للوهلة الأولى أن التقارب بين الثقافات وتفاعلها الواسع والبناء أمر صعب أو مستحيل. نسعى في هذه الدراسة للإجابة على سؤال وهو هل يكون تشكيل جبهة عالمية للمستضعفين مقبولاً في القرآن أم لا؟ ما هو النموذج المرغوب للتواصل بين ثقافات المستضعفين، وما هي المبادئ التي تحكمها؟ لهذا الغرض تم تحليل عدد من الآيات المختارة بطريقة بيانات الأساس وتم الحصول على نمطها النموذجي. أصبحت «مناهضة الاستكبار بمثابة ثقافة وهوية مشتركة للمستضعفين في العالم» ظاهرة أساسية، تم استخراج أسبابها وخلفياتها، وظروفها المتداخلة واستراتيجيات تفاعلها المتبادل من آيات منتقاة. وفقاً لهذا النموذج فإن للمستضعفين مستويات وأنواع وشروط، والعلاقات بينهم واسعة ولكن مشكوك فيها. بعبارة أخرى، هذه الجبهة عابرة للأديان والمذاهب والمسالك، لكن نوع العلاقة مع كل منها مختلف ويعتمد على درجة الإيمان الحقيقي للأفراد. في هذه العلاقات أيضاً، هناك مبادئ تعمل كمبادئ حاکمة، وفي الحقيقة يمكن وضع كل هذه المبادئ تحت مبدأ العدالة. إن استراتيجيات عمل المسلمين في جبهة المستضعفين، تشرح في الواقع الحقوق التي يجب أن تعطى لكل مجموعة.

الكلمات الأساسية: القرآن، العلاقات بين الثقافات، العلاقات الدولية، الاستضعاف، الجبهة العالمية للمستضعفين.

العوامل المؤثرة في التطبيع الثقافي من منظور القرآن الكريم

□ سيد محسن مير سندسي

□ عضو الهيئة التدريسية بمعهد أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية

عدد كبير من الأسس الفكرية في كل مجتمع صغير وكبير، يتضمن القيم والمعايير التي تشكل توجه المواقف والعقليات والسلوكيات فيما بينها. لقد أولت الثقافة الإسلامية الأصيلية والمثالية التي تجلت في القرآن الكريم، اهتماماً خاصاً بشرح الأعراف والقيم السامية للسعادة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان. وفق هذا الرأي، فإن المجتمع الإسلامي المثالي هو المجتمع القادر على توفير الأرضية لتحقيق هذه القيم والأعراف بين المسلمين قدر الإمكان، ويضمن لهم عن طريق ذلك سعادتهم في الدنيا والآخرة.

يعتمد تأسيس القيم والمعايير الدينية المرغوبة في المجتمع المسلم على مجموعة من العوامل التي لا يتعارض عدم الاهتمام بها في الوقت المناسب، مع تحقيق الثقافة الدينية فحسب، بل يسهل أيضًا دخول وقبول القيم والأنماط التي تتعارض غالبًا مع القيم والأعراف التي ينادى بها الإسلام. تحاول هذه المقالة تناول العوامل الرئيسية التي تؤدي، من وجهة نظر القرآن، إلى خلق وتوسيع الثقافة والمعايير المرغوبة للشريعة الإسلامية، وفي النتيجة تطبيع المجتمع الإسلامي. تشمل هذه العوامل الفئات الثلاثة الأصلية للتقديم المعياري، المعيار نفسه، وجمهور المعيار (المجموعة المستهدفة)، والتي سنتناولها بإيجاز ضمن التعريف الإجمالي بالخصائص المؤثرة لكل منها بناءً على الآيات والإشارات القرآنية.

الكلمات الأساسية: القرآن الكريم، الثقافة، القيم، المعيار، صنع الثقافة، التطبيع الاجتماعي.

العوامل المؤثرة في روح فرعون الاستكبارية مع التأكيد على تفسير الكاشف

- غلامحسين كميلى نخته جان (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
- محمد على رضائى كرماني (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى مشهد)
- صاحب على أكبرى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى مشهد)

يولد البشر جميعًا على فطرة التوحيد، ووفقًا لقدرة الاختيار التي منحها الذات الإلهية المقدسة لهم من باب الحكمة، فإنهم يواجهون طريقين: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، فإما يضعون أنفسهم باختيارهم الحكيم على الطريق المرسومة من قبل الله تعالى، أو يرجحون الضلال باختيارهم غير المحسوب. تسعى الدراسة التي بين أيدينا إلى شرح العوامل المؤثرة في روح الاستكبار والاستبداد عند فرعون، باستخدام القرآن الكريم وآراء المفسرين والمفكرين، مع التأكيد على الآراء التفسيرية للعلامة محمد جواد مغنية في الكاشف، وقد تمت دراسة هذه العوامل في المجال الداخلي مثل: اتباع الهوى؛ الشعور بالاستغناء؛ الغرور والتفوق وما إلى ذلك، وفي المجال الخارجي مثل: دور الأرستقراطية والقادة وخواص المجتمع. كان الدافع وراء التأكيد على آراء العلامة مغنية هو نظرتة العصرية

في الكاشف تجاه الاستكبار والصهيوتية العالمية باعتبارها فرعون العصر، والتي تبلورت في وجه أمريكا والكيان الصهيوني. حاولنا في هذا المقال أن نعرف ما هي العوامل التي تسببت في تمرّد فرعون لدرجة أنه ادّعى الربوبية! وقد جعل الظلم وانتهاك حقوق الناس طريقة له. وستكون نتيجة هذا البحث الحصول على قاعدة عامّة والعوامل الأساسية في تشكّل روح وسلوك المستكبرين والمجرمين في ذلك العصر.

الكلمات الأساسية: القرآن، روح الاستكبار، الاستبداد، فرعون، الكاشف.

مبادئ ومؤشرات التيارات التوحيدية وغير التوحيدية في القرآن الكريم

- عليّ جلايان أكبرنيا (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- محمّد عليّ مهديّ راد (أستاذ مشارك بجامعة طهران، برديس قم)
- جواد إيروانيّ (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

يستخدم الإنسان الكثير من القوّة لتلبية احتياجاته الماديّة والمعنويّة، ويستفيد من أمور مختلفة وتيارات اجتماعيّة متنوّعة. لكنّ الكثير من مساعيه باءت بالفشل وأحيانًا كانت غير ناجحة. فالأسلوب والتيار الاجتماعيّ الذي اختاره يعتمد على مبادئ وأسس غير صحيحة. يسعى هذا المقال الذي تمّ تنظيمه بطريقة مكثّبة وبمنهج وصفيّ - تحليليّ إلى شرح خصائص التيار الاجتماعيّ التوحيدىّ بالرجوع إلى القرآن وطريقة تحليل المحتوى. تيارًا يعترف بالاحتياجات الحقيقيّة؛ الماديّة والروحيّة للبشر، ويستجيب لها بشكل صحيح، حتّى تتمكّن البشريّة من الوصول إلى كمال الدنيا والآخرة في مجتمع سليم. يستجيب هذا التيار لاحتياجات الإنسان تحت إدارة العقل والدين، حتّى يتمكّن الإنسان من الوصول إلى طريق الرضوان الإلهيّ، والتحرّر من القلق والاضطراب وعدم معاناته من أوجه القصور الماديّة. تتجلّى ضرورة هذا البحث عندما يزعم تيار الطاغوت دائمًا أنّه يلبي احتياجات الإنسان في مواجهة التيار التوحيدىّ، فيجبر الكثيرين على اتّباعه من خلال برامجه الماديّة. يسعى هذا التيار إلى تلبية الاحتياجات عن طريق السلطويّة ومذهب المتعة، كما يستجيب للفراغ الروحيّ لدى البشر بشكل ماديّ. لذلك فهو يواجه الإخفاقات دائمًا، ويبعد الإنسان عن الفطرة البشريّة النقيّة. يوضح هذا العمل بالإشارة إلى الاحتياجات الماديّة والروحيّة للبشر، مبادئ الاستجابة لدى التيارات. واعتبر أنّ

العبودية والتركيز على الله، الإيمان بالغيب والمعاد، وولاية الحق هي مبادئ التيار التوحيدى، والتركيز على الإنسان والمادية وولاية الطاغوت هي مبادئ تيار الطاغوت، وفي الختام يتناول خصائص هذين التيارين.

الكلمات الأساسية: نمط الحياة، الاحتياجات البشرية، التيار التوحيدى، التيار غير التوحيدى (الطاغوتى).

فحص آراء المفسرين حول المقصود من عدم فصاحة موسى عليه السلام

□ إلهة هاديان رسنائى

□ أستاذ مساعد بجامعة القرآن والحديث

إن إلقاء نظرة على الترجمات والتفاسير المطروحة أدنى مجموعة من الآيات المتعلقة بالنبي موسى عليه السلام، يظهر أن الجوّ العامّ المشترك في الظاهر لهذه المجموعة من الآيات، قد ترك تأثيراً كبيراً على أذهان المترجمين والمفسرين، فقد عانت في شرح الأشكال الدلالية لهذه الآيات، إطلاق نوع من الحكم وفرض معنى على الآية بينما ظاهر الآيات لا يدل على ذلك. أهمّ هذه الآيات أربع آيات تبدو مترابطة في أربع سور، والتي، حسب كثيرين، تشير إلى مشكلة النبي موسى عليه السلام في الكلام؛ فبعض الروايات تعزو نشوء هذه المشكلة إلى وصول النار إلى لسانه، والتي يبدو أن أول مصدر إسلامي نقل هذا الأمر هو الطبري ومأخوذ من التوراة. إن التدقيق في هذه المسألة يوضح أن المقصود من كون هارون أكثر فصاحة من موسى عليه السلام ليس ما ذهب إليه معظم المفسرين حتى الآن، حيث نسبوه إلى ثقل لسان النبي موسى عليه السلام، بل إنه ونظراً للمادة الأصلية «فصح» التي تعنى ظهور شيء بغض النظر عن أية خلفيات وافتراضات عقلية، والمراد أن كلام هارون غير مسبوق بحادثة القتل، لذلك يطلب موسى عليه السلام من الله أن يأخذ معه هارون عليه السلام لإكمال المهمة. من خلال إثبات هذه الفرضية يتم قطع الصلة بين هذه الآيات التي تبدو مترابطة، ويجب على المرء البحث عن معنى آخر لها - بخلاف ذلك الذي تمّ التعبير عنه حتى الآن-. تمّ في هذا المقال عرض آراء المفسرين للآيات المذكورة، في إطار ثلاث وجهات نظر، وبعد النقد والدراسة يتمّ عرض رأى جديد في كلّ حالة.

الكلمات الأساسية: موسى عليه السلام، اللكنة، الفصاحة، هارون، الآراء التفسيرية.

إعادة قراءة مفهوم «النور» في القرآن الكريم

□ محمود واعظي (أستاذ مساعد بجامعة طهران)

□ حسين جدّي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسي مشهد)

لمفهوم النور معنى شامل وأساسى في التطبيقات القرآنية، وقد استُخدم ٤٩ مرة في سياقات مختلفة. مع التدبّر الموضوعي في الاستعمالات القرآنية، بالإضافة إلى السعي وراء النور، على المستويين الأنطولوجي والمعرفي، فإنّ كَيْفِيَّة إدراك الموضوع المعرفي مهمّ جدًّا عند التفكير «بالنور». يميل المفسّرون المتقدّمون إلى المجاز في تفسير آية النور، بسبب وجود معطيات نقلية وحواجز عقلية. لكنّ طيقًا آخر بعد القرن الخامس، سعى إلى إثبات حقيقة آية النور من خلال تقديم تعريفات أخرى. تناول هذه المقالة من خلال نهجين توضيحيين نقديين لآراء المفسّرين السابقين، استنادًا إلى الاستجواب في التطبيقات القرآنية، بالإضافة إلى التصنيفات المختلفة في إطلاقات النور، المستوحاة من المكتشفات اللغوية القرآنية، كَيْفِيَّة انتساب «نور الله». لذلك، على الرغم من أنّ نور الله تعالى يقع في زمرة النور الخارج عن الحواس، إلاّ أنّه يتمتّع بمستوى منتشر ومتسامي. يجب فهم هذا الكمال لظهور نور الله تعالى، بالإضافة إلى رفع حجب النور والظلمة المختلفة، مع عالم الإنسان الداخليّ يعنى «القلب».

الكلمات الأساسية: مفهوم النور، مراتب النور، نور الله، حقيقة النور، التطور الدلاليّ

للنور.

مكانة العدالة السلوكية في العلاقة بين الإنسان والبيئة من منظور القرآن

□ عليرضا نوبري

□ أستاذ مساعد بجامعة طهران

البيئة من المواضيع التي جذبت كثيرًا من العلماء في العقود الأخيرة. العمليات التفاعل غير الملائمة في البيئة تسببت اضطرابات وتحولات قد أخلت بالتوازن الموجود في الطبيعة. رغم تقديم طرق مناسبة من جانب المفكرين لم تحقّق نتائج مطلوبة في إبطاء التفاعل غير الملائم مع البيئة. في هذه المقالة، يحدّد ويبيّن نوع السلوك البشريّ في التفاعل مع البيئة من وجهة نظر القرآن الكريم. وكانت نتيجة الدراسة والبحث أنّ

القرآن أكد على أهميّة التفاعل البشريّ مع البيئة واعتبره جزءاً من البنية البيئية المعقّدة؛ لكن القرآن - بما يقدّم الدين بعنوان خاصّ يسمّى الدين الفطريّ- يؤكد أنّ التفاعل البشريّ مع البيئة ليس لأيّ إنسان بل لإنسان يملك القدرة على تحقيق العدالة السلوكيّة في المجتمع استناداً الى بيان الدين الفطريّ.

الكلمات الأساسية: البيئة، القرآن، العدالة السلوكية، الدين الفطريّ.

مدلول القرآن في عمليّة عرض الحديث؛

على أساس تطبيق معيار العرض بواسطة المعصومين عليهم السلام

□ أحمد جماليّ گندمانی (دكتوراه في علوم القرآن والحديث)

□ محمّد كاظم رحمان ستايش (أستاذ مساعد بجامعة قم)

إنّ تزوير الحديث وخطأ بعض الرواة في سماع الحديث وفهمه ونقله، يدلّ على ضرورة نقد الروايات للتأكد من صحّتها أو عدم صحّتها. للتعامل مع هذه الأضرار فإنّ النصيحة الأكثر شيوعاً للمعصومين هي انتقاد المحتوى مع محورية عرض الحديث على القرآن. ومع ذلك، إلى الآن وعلى الرغم من البحث حول طبيعة وصحة روايات العرض، إلا أنّ مدلول القرآن في عملية العرض لم يُدرس بناءً على استخدامات هذا المعيار من قبل الأئمة عليهم السلام، ومع التركيز على النظرة الروائيّة. قام هذا البحث الذي نُظّم بمنهج وصفيّ - تحليليّ بتحليل نصّ روايات العرض وأمثلة الروايات التي قام الأئمة عليهم السلام بعرضها على القرآن بهدف التحقّق من هذه المسألة. وفقاً للأمثلة الروائيّة المعروضة، فإنّ نطاق مدلول القرآن في عمليّة العرض، هو نموذج مؤلّف من واحد على الأقلّ من النصّ والظاهر، والمبادئ والخطاب، والتفسير الباطنيّ للقرآن (بشرط ألا يتعارض مع المعاني الأخرى). المبادئ القرآنيّة في هذا البحث هي مقترحات ومكوّنات قرآنيّة ثابتة ومقبولة قد صرّحت فيها آية أو عدّة آيات قرآنيّة، والمقصود من الخطاب القرآنيّ مجموعة من التعاليم التي أرساها القرآن في مواضيع مختلفة، والتي قد لا يمكن استنتاج المفهوم المطلوب منها بشكل منفصل، لكنّها إلى جانب بعضها تنقل مفهوماً محدّداً للقارئ.

الكلمات الأساسية: طريقة العرض، عرض الحديث، مدلول القرآن في العرض، النقد بمحورية القرآن.

تحليل نقدي لآراء المفسرين والمفكرين في علوم القرآن

حول نسب التحريف المعنوي للقرآن

- عليّ محمديّ آشنائيّ (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- مهديّ حياتيّ (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة الشهيد تشرمان بالأهواز)
- زهراء قطبيّ (ماجستير في علوم القرآن)
- مزگان عام بخش (ماجستير في علوم القرآن)

لا شكّ أنّ البعض قد حاول على مرّ التاريخ تفسير معاني آيات القرآن بناءً على آرائهم الخاصّة. هذا الفعل الغير مقبول يسمّى «التفسير بالرأى» وقد نُسب إلى أشخاص مشبوهين وليس للقرآن، ولكن بالتدريج أصبح «التفسير بالرأى» للأفراد يعتبر مطابقاً «للتحريف المعنويّ» للقرآن بين علماء القرآن الشيعة والسنة، ونُسبت عبارة التحريف المعنويّ للقرآن الكريم أيضاً، وبسبب حدوث التفسير بحسب الرأى من قبل الأفراد، فإنّ التحريف المعنويّ للقرآن يعتبر أمراً لا مفرّ منه أيضاً. تقوم هذه المقالة بمنهج وصفيّ - تحليليّ بدراسة هذا الرأى ونقده، ومن خلال تقديم شواهد نقلية وعقلية، بالتشكيك بهذا التشابه بين التفسير بالرأى للأفراد والتحريف المعنويّ للقرآن، كما تؤكد على الاختلافات الواضحة بين التفسير بالرأى من قبل أصحاب الآراء الباطلة، وبين التحريف المعنويّ للقرآن؛ لأنّ التفسير بالرأى يُنسب إلى الأفراد، بينما التحريف المعنويّ فينسب للقرآن، وهكذا فإنّ وجود التفسير حسب رأى الأفراد، لا بمعنى المطابقة، هو نفس التحريف المعنويّ للقرآن، ولا بمعنى التضمين والالتزام، فهو يحتوى عليه ويشته. يشجع المؤلفون عزو التحريف الدلاليّ للأفراد بدلاً من عزو التحريف المعنويّ للقرآن الكريم. الكلمات الأساسية: التحريف، التحريف المعنويّ، التفسير بالرأى، تحريف القرآن.

تحليل محتوى ملخصات المقالات البحثية في علوم القرآن والحديث

من منظور منهجية البحث (دراسة حالة ٦١ مقالة من خمس مجلات)

- آسية ذو علم (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة تربيت مدرّس طهران)
- فاطمة عليان نژاديّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة تربيت مدرّس طهران)
- عليّ حاجي خانيّ (أستاذ مشارك بجامعة تربيت مدرّس طهران)

الملخص عبارة عن بحث مكثف للمحتويات الأساسية، وله تأثير كبير في تقديم البحث ونشره في المجتمع العلمي. يمكن اعتبار درجة التقيّد بمعايير كتابة الملخص والتي تختلف باختلاف مجال البحث، بمثابة مؤشر للتطور المنهجيّ للعلم في ذلك المجال. نظرًا للنموّ الكميّ والكيفيّ لمجالات علوم القرآن والحديث في السنوات الأخيرة، وبهدف الارتقاء بجودة كتابة الملخص في هذا المجال، يتنامى الشعور بأنّ هناك حاجة إلى نوع من النمذجة العمليّة للباحثين. على هذا الأساس تحاول الدراسة الحالية التي تمّت بمنهج وصفيّ - تحليليّ مع النقد، بعد تحديد أهمّ معايير المحتوى لكتابة الملخص في مجال علوم القرآن والحديث، تحليل مدى مراعاة هذه المعايير في بعض المقالات في هذا المجال بصورة إحصائيّة مع أمثلة عينيّة. وفي النتيجة، ومن خلال النظر إلى المعايير العالميّة لكتابة الملخص، واستنادًا إلى أهداف الملخص في المجال المذكور، تمّ تحديد المعايير كنقاط يكون وجودها أو غيابها ضروريًا أو مرجحًا. على سبيل المثال، يمكن ذكر ضرورة وجود الهدف والأسئلة، والمنهج وأهمّ نتائج البحث؛ وعدم وجود محتوى خارج النصّ، ومحتوى قديم وسوقيّ، وكلمات مترادفة في الملخص. في ٦١ مقالة تمّت مراجعتها في خمس مجلّات في هذا المجال، كان «منهج البحث» من بين المعايير الضروريّة لكتابة الملخص، و«ضرورة وأهميّة البحث» من بين المعايير الترجيحيّة لها أدنى نسبة من المراعاة.

الكلمات الأساسية: منهج البحث، الملخص، كتابة المقال، علوم القرآن والحديث.