

الگوی مابعدالطبیعی سازی در تطور تاریخی دیدگاه مفسران در تفسیر «الله نور السموات و الارض»

احد فرامرز قراملکی *

فاطمه سادات کتابچی **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱

چکیده

اطلاق نور بر خدا در آیه ۳۵ سوره نور مسأله ناسازگاری آن با تنزیه الهی را به میان آورده است. مسأله این تحقیق بررسی تاریخی دیدگاه مفسران جهت کشف الگوی تطور دیدگاه‌ها و مبانی آنها است. مفسران تا قرن ۵ مسأله ناسازگاری را با تفسیرهای مجازانگارانه و استعاره‌نگر حل کرده‌اند. تلاش برای تفسیر حقیقت‌انگارانه اطلاق نور بر خدا از قرن پنجم با آراء کسانی مانند ثعلبی و عبدالقاهر جرجانی آغاز می‌شود. این تلاش به دست مفسران عرفانی و فلسفی مشرب چون غزالی، میبدی، سهرودی، ابن عربی و ملاصدرا مبانی هستی‌شناختی می‌یابد. مدل رایج در تفسیر حقیقت‌انگارانه، مابعدالطبیعی سازی مفهوم نور است. در این فرآیند، با تحلیل مفهوم عرفی نور به دو بخش هسته - معنای حقیقی - و پوسته ° معنای ظاهری - مفهوم آشکار بودن و آشکار کردن غیر، به‌عنوان مفهوم اصلی و هسته‌ای نور دانسته می‌شود. بر این اساس دایره شمول مفهوم حسی گسترده‌تر می‌گردد و شامل دیگر مصادیق اعم از حسی و غیر حسی می‌شود. در گام بعد، حقیقت نور دارای مراتب لحاظ می‌گردد و خدای متعال به‌عنوان بالاترین مرتبه نور مطرح می‌شود که دیگر مراتب در نسبت با او مجازی بیش نیستند. در این پژوهش با مطالعه تاریخی تفسیر صدر آیه نور می‌توان به مراحل تکامل فرآیند مابعدالطبیعی سازی مفهوم نور دست یافت.

کلیدواژه‌ها: نور، حقیقت، مجاز، مابعدالطبیعی سازی.

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران. Ghmaleki@ut.ac.ir

** فارغ التحصیل کارشناسی ارشد دانشگاه تهران (نویسنده مسؤل). Fateme_ketabchi@ut.ac.ir

مقدمه

الدین محمد نیمدهی و ملاصدرا تک‌نگاره‌هایی به صورت مستقل در این زمینه نگاشته‌اند. معاصران نیز پژوهش‌هایی در تحلیل مفهوم نور ارائه کرده‌اند؛ از جمله مطالعات می‌توان به موارد ذیل اشاره داشت: ۱. «بررسی تفسیری و تأویلی آیه مبارکه نور» (مینوی، ۱۳۷۹)؛ این پایان‌نامه درباره آیه نور از دیدگاه‌های مختلف تفسیری، عرفانی و تأویل و تطبیق آیه شریفه و مصادیق آن است ۲. «آیه نور در چشم‌انداز عالمان اسلامی» (لطفی، ۱۳۸۳)؛ نویسنده به تأویل آیه نور از منظر روایات و مفسران و فیلسوفان پرداخته است. همچنین پس از بیان آراء ابن‌سینا، غزالی، شیخ اشراق، خواجه طوسی و ملاصدرا و نقد برخی از آراء، به دیدگاه ملاصدرا می‌پردازد. ۳. «تفسیر کلامی عرفانی آیه نور (علیزاده، ۱۳۸۶)؛ در این کتاب نویسنده در دو بخش تحت عنوان جستار در ابعاد زبان‌شناختی و زیباشناختی به تفاسیر ظاهری و باطنی آیه نور پرداخته و در آخر، تحلیلی عرفانی از حقیقت مقام خلیفه الهی ارائه می‌دهد. ۴. بررسی سیر تاریخی واژه نور و کاربرد آن در قرآن و حدیث (قاسم احمد، ۱۳۸۶)؛ نویسنده به بررسی مفهوم نور در قرآن و روایات پرداخته است. وی ارتباط تنگاتنگ میان مفهوم حقیقی و مجازی نور در قرآن را به خاموش شدن نور فیزیکی و اشراق جهان به درخششی الهی و معنوی تعبیر می‌نماید. ۵. «هستی مطلق یا نورالانوار تحلیلی بر تفسیر ملاصدرا بر آیه نور» (صالح، ۱۳۸۷)؛ نویسنده در این تحقیق به بیان تأویلات ملاصدرا پرداخته است. این پژوهش موضوع محوری آیه نور نزد صدرا را انسان کامل می‌داند که تناسب و تقارن با توحید استعلایی دارد و از طریق انسان کامل،

واژه پرکاربرد نور در قرآن به صورت مصدر ۴۳ بار و مشتق منیر ۶ بار به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۷۲۵-۷۲۶). دانشمندان وجوه و نظایر، کاربردهای مختلف نور در قرآن را گزارش کرده‌اند، از جمله نیشابوری (د ۴۳۱) به بیان ۱۱ وجه می‌پردازد: ۱. ایمان (بقره/۲۵۷) ۲. قرآن (تغابن/۸؛ نساء/۱۷۴) ۳. محمد صلی الله علیه و آله وسلم (مائده/۱۵) ۴. نهار (انعام/۱) ۵. هدی (انعام/۱۲۲؛ حدید/۲۸) ۶. تورات (انعام/۹۱) ۷. دین اسلام (توبه/۳۲؛ صف/۸) ۸. هو الله تعالی (نور/۳۵) ۹. مغفره (نور/۴۰؛ شوری/۵۲) ۱۰. عدل (زمر/۶۹) ۱۱. ضیاء (تحریم/۸) (نیشابوری، ۱۴۲۲: ۵۵۹-۵۶۱). تفلیسی (د ۶۲۹) موارد دیگری را نیز مطرح می‌کند: ۱. بیان حلال و حرام و امر و نهی در تورات (مائده/۴۴) ۲. بیان حلال و حرام و امر و نهی در قرآن (اعراف/۵۷؛ تغابن/۸) ۳. معرفت، چنان‌که در سوره نور فرمود: «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ» یعنی، «مثل معرفته فی قلب المؤمن»؛ و در همین آیه فرمود: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» یعنی «لمعرفته». ۴. روشن شدن زمین آن جهانی به نور ایزد تبارک و تعالی (زمر/۶۹) ۵. روشنایی که حق تعالی مؤمنان را روز قیامت بر صراط کرامت کند (حدید/۱۲؛ تحریم/۸) ۶. روشنایی ماه، چنان‌که در آیه ۱۶ سوره نوح فرمود: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا» که معنای آن این است که: «جعل القمر فی السموات ضیاء یستضیء به أهل الأرض» (تفلیسی، ۱۳۷۱: ۲۹۱-۲۹۴).

تحلیل چستی نور و اطلاق آن بر خدا همواره مسأله مفسران بوده است. عده‌ای چون غزالی، شرف

«استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا» (خادمزاده، ۱۳۹۵)؛ نویسنده به بررسی استعاره «وجود نور است» در متافیزیک و معرفت‌شناسی ملاصدرا پرداخته است. تفاوت پژوهش حاضر با سایرین این است که در هیچ یک از این آثار، تحلیل انتقادی میراث تفسیری در اطلاق نور بر پایه فرضیه‌ای شامل الگوی تطور تاریخی به میان نیامده است. این پژوهش، براساس الگوی «مابعدالطبیعی سازی مفهوم تجربی نور» تلاش مفسران از سده پنجم به بعد را در حقیقی‌انگاری اطلاق نور به خدا به نحو حمل مواطاتی تبیین می‌کند.

طبقه‌بندی دیدگاه مفسران در چپستی نور در گزاره ﴿الله نورالسّموات والارض﴾ آراء مفسران را می‌توان در گزاره ﴿الله نور السموات والارض﴾ بر مبنای مجازانگاری و حقیقت‌انگاری نور طبقه‌بندی کرد. نزاع بر سر مجاز یا حقیقت بودن نور در اطلاق بر خدا به مثابه یک مسأله تفسیری به صورت صریح از قرن پنجم به بعد به میان آمده است. اگرچه در این طبقه‌بندی علاوه بر معتقدات مفسران، ملتزمات آنان را نیز ملاک قرار داده‌ایم اما گروهی از مفسران از این طبقه‌بندی بیرون می‌مانند؛ زیرا چالش مجاز یا حقیقت بودن اطلاق نور بر خدا بر پایه قرائت عبدالله مسعود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۱۴)؛ اما بر اساس قرائت منسوب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام نور به نحو مواطاتی بر خدا حمل نشده است بلکه آیه چنین است: ﴿الله نور...﴾ (به صیغه ماضی) (همان: ۱۱۳). بر این مبنا چالش میان مجازانگاری و حقیقت‌انگاری منتفی به انتفاء موضوع می‌شود مگر آنکه

به‌عنوان بازتابشی از نور حقیقی، نوع بشر قادر به مشاهده نور می‌شود. ۶. بررسی مقایسه‌ای نور مادی و معنوی در قرآن و فیزیک (صوفیان، ۱۳۷۱)؛ مؤلف در این کتاب با استناد به آیات قرآنی ویژگی‌های نور معنوی را بررسی و تبیین می‌کند و در کنار آن، مختصات نور مادی را از دیدگاه علم فیزیک بازمی‌نماید. سپس با مقایسه‌ای میان این دو، نکات مشترک آن را به دست می‌دهد. ۷. «نماد نور در ادبیات صوفیان» (زهدت، ۱۳۸۸)؛ در این نوشته ضمن مطالعه و بررسی پیشینه مفهوم نماد نور در تفاسیر کهن عرفانی، به سیر و تطور آن در متون برجسته عرفان و تصوف اسلامی نیز پرداخته شده است. ۸. «در پرتو انوار معنوی (تحلیلی از ساختار تجربه عرفانی عرفا در باب نماد نور)» (وقایی؛ زهدت: ۱۳۸۸)؛ در این نوشته سعی شده است ضمن بسط و تحلیل ساختار معنایی و محتوایی تجارب مشایخ بزرگ و برجسته عرفان در مورد «نور خدا»، بازتاب اندیشه‌های خداشناسانه عرفای نخستین نیز در گفتارهای آنان تشریح گردد. ۹. «تفسیر آیه نور از منظر ابن‌سینا و داراشکوه» (امانی؛ گودرزی؛ وکیلی، ۱۳۹۱). این پژوهش با نگاهی تطبیقی به بیان اشتراکات و افتراقات تفسیر ابن‌سینا و داراشکوه از آیه نور می‌پردازد. ۱۰. «تفاوت تأویلی آیه مبارکه نور از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا» (فریدی خورشیدی؛ سلیمانی، ۱۳۹۴)؛ دغدغه فکری و تفاوت رویکرد ابن‌سینا و ملاصدرا، تفاوت روش‌شناختی تفسیری ابن‌سینا و ملاصدرا و توجه ملاصدرا به ظاهر و عبور از ظاهر به باطن از جمله عوامل مبنایی تفاوت تأویلی ابن‌سینا و ملاصدرا از آیه شریفه نور است. ۱۱-

انگیزه این قرائت، گریز از حقیقت‌انگاری اطلاق نور بر خدا دانسته شود. چنان که از بیان ملاصدرا قابل استنباط است (همان). این ادعا نیازمند دلیل است خصوصاً اگر انتساب آن به امیرالمؤمنین علی علیه السلام قطعی باشد.

۱. دیدگاه‌های مجاز انگاران

در نگاه عرفی و نخستین، نور آسمان‌ها و زمین نوری همچون نور خورشید، ماه و ستارگان است. بر مبنای مجاز انگاران، معنای حقیقی نور، تابشی است که به دیده (چشم) حسی دیده می‌شود و سبب دیده شدن اشیاء می‌گردد. پس اگر نور را در این گزاره به حقیقت معنا کنیم، جسمانیت خدا لازم می‌آید و آن باطل است؛ لذا باید نور را در اینجا، تعبیری مجازی بدانیم؛ و از معانی و مدلول‌های کنایی یا استعاری آن جستجو کنیم.

الف. تفسیر نور به هدایت

یکی از رایج‌ترین تفاسیر ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ تفسیر به معنای هدایت است که بر پایه مجازانگاری استوار است (هرچند در سده‌های بعد کسانی چون فخر رازی آن را با حقیقت‌انگاری جمع می‌نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۸/۲۳).

تفسیر نور به «هدای» به اقدمینی چون ابن‌عباس (ابن‌عباس، ۱۴۱۲: ۳۷۲)، انس (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۱۸) و مقاتل (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۹۹/۳) نسبت داده شده است. این دیدگاه نزد مفسران مشهور است.^۱

۱. مفسرانی همچون مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰) در تفسیر مقاتل

تحلیل تفسیر نور به هدایت

هدایت معنای نور نیست بلکه لازمه نور است و تفسیر نور به لازمه‌اش بر پایه کنایه انگاشتن نور استوار است. عده‌ای مانند ابن جوزی (د ۵۹۷)، تفسیر نور به هادی را مجازی بر پایه تشبیه می‌دانند. از نظر وی نور در لغت به معنای ضیاء است (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲: ۲۹۵/۳). ضیاء چیزی است که چشم را به اشیاء دیدنی ربط می‌دهد، پس اتصال بصر به مبصرات در معنای حقیقی نور اخذ شده است (همان). بر این پایه اطلاق نور به معنای هادی بودن مجازی بر پایه تشبیه است. کسانی که نور را با این نوع از مجاز تفسیر می‌کنند بر دو گروه‌اند: گروه نخست، مشتقی از «د ی» را اخذ می‌کنند مانند مشتق هادی که قول معروفی است و مانند مشتق یهتدی (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۱۹۷) و (ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴: ۶۰). تمایز این دو مشتق به تمایز هدایتگری و هدایت‌یافتگی است. هدایت‌یافتگی به هرچه در آسمان‌ها و زمین است به نور خدا.

(۱۹۹/۳)، دینوری (د ۳۰۸) در واضح فی تفسیر قرآن کریم (۷۰/۲)، طبری (د) در جامع البیان (۱۰۵/۱۸)، ابن ابی حاتم (د ۳۲۷) در القرآن العظيم (۲۵۹۳/۸)، طبرانی (د ۳۶۰) در تفسیر قرآن عظیم (۸/۲۵۹۳)، جصاص (د ۳۷۰) در احکام القرآن (۱۸۸/۵)، شریف‌رضی (د ۴۰۶) در تلخیص البیان (النص/۲۴۵)، مکی بن حموش (د ۴۳۷) در الهدایة الی بلوغ النهایة (۵۰۹۱/۸)، دامغانی (د ۴۷۸) در الوجوه و النظائر (۲۶۲/۲)، بغوی (د ۵۱۰) در معالم التنزیل (۴۱۵/۳)، طبرسی (د ۵۴۸) در مجمع البیان (۲۲۴/۷)، ابوالفتوح رازی (د ۵۵۶) در روض الجنان (۱۴۱/۱۴)، ابن جوزی (د ۵۹۷) در زاد المسیر (۲۹۵/۳)، خازن (د ۷۴۱) در لباب التأویل فی معانی التنزیل (۲۹۶/۳)، این قول را آورده‌اند.

موجود هست، اعم از ذوی العقول و غیر ذوی العقول است.

همچنین می توان پرسید، چرا مقاتل برای بیان منظور خود از قید «ما» بهره نبرده است و در معنای گزاره «الله نور السماوات و الارض» نمی گوید: «الله هادی ما فی السماوات و الارض»؟

در ترجیح اسم «اهل» بر «ما» می توان گفت، استفاده از قید «اهل» برای پرهیز از صله و موصول کردن جمله است. برای فهم دقیق تر کاربرد اهل می توان معنای لغوی آن را در نظر گرفت.

لغت شناسان «اهل» را دال بر کسان یعنی انسان ها به کار برده اند و آن را بر حیوان اطلاق نکرده اند؛ بلکه از لفظ اهلی به معنای منسوب به اهل، برای حیوانی استفاده کرده اند که با انسان الفتی دارد (ابن منظور،

۲۰۵: ۲۸/۱۱). در این صورت مقاتل بن سلیمان از آنجاکه هدایتگری را هدایتگری خود آسمان ها نمی داند، بلکه هدایتگری «اهل» آسمان ها و زمین

بیان می کند، لذا می توان این تحلیل را داشت که «اهل» در نظر ایشان هر موجودی را در آسمان و زمین شامل نمی شود؛ بلکه مقصود موجودات جاندار یا ذوی العقل می باشد. اگر این سخن را

بپذیریم، باید هدایت را به معنای هدایت تشریحی در نظر بگیریم؛ اما اگر مراد از هدایت، مفهوم فراگیری که اعم از هدایت تشریحی و تکوینی است، باشد، تعبیر عام بهتر است. لذا شاید بدین سبب طبری به

جای قید «اهل» از واژه «من» استفاده کرد. اگرچه «من» نیز برای ذوی العقول است اما امکان اطلاق اعم وجود دارد؛ چنانچه لغت دانان نیز بر این

تیمی بصری (د ۲۰۰) مصدر هدی را در تفسیر نور بیان می کند (تیمی، ۱۴۲۵: ۴۴۸/۱).

طبری این تفسیر را از انس بن مالک نقل می کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۱۸). تمایز تفسیر نور به مشتقات هدایت از تفسیر آن به خود هدایت پیامدهای فلسفی دارد، زیرا وقتی گفته می شود مراد

از نور خود هدایت است و به نحو مواطاتی بر خدا اطلاق شود، آنگاه خدا هدایت آسمان ها و زمین است. این گونه حمل با دیدگاه عرفا و فیلسوفان متأخر که نور را به وجود تفسیر کرده اند سازگارتر

است و نور را از محمول دوموضعی آن گونه که در مشتق ظاهر است به محمول یک موضعی تبدیل می کند.

در تحلیل نور به هدایت می توان میان هدایت تشریحی و تکوینی تمایز نهاد، زیرا می توان پرسید مراد از آسمان ها و زمین در اینجا چیست؟

بعضی مفسران همچون مقاتل بن سلیمان، قید «اهل» را افزوده و گفته اند: «خدا هادی اهل آسمان ها و زمین است». می توان از انگیزه مقاتل بن سلیمان در آوردن قید «اهل» پرسید؟ اگر چنان که

بدون در نظر گرفتن قید «اهل»، خدا هادی آسمان و زمین دانسته شود، چه رخنه و اشکالی در این گزاره وجود خواهد داشت؟ اشکال محتمل آن است که گفته شود، اگر خدا هادی آسمان و زمین باشد، موهم حصر هدایت، بر خود آسمان و زمین می شود و لذا هادی بودن خدا نسبت به آنچه در آسمان ها و

زمین موجود هست از دامنه شمول خارج می شود. همچنین روشن است آنچه در آسمان ها و زمین

اعتقادند که «من» در بیشتر مواضع در أولو العقل به کار می‌رود اما در غیر اولی العقل نیز به کار رفته است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۹۱/۶). لذا بر این مبنا که قید «من» اعم از «اهل» باشد، می‌توان گفت، شامل هردو گونه هدایت تکوینی و تشریحی می‌شود.

نظر عده‌ای مانند شریف رضی (د ۴۰۶) آن است که اطلاق نور بر خدا، بر پایه تشبیه است، یعنی همان‌گونه که به نور ستارگان ره یافته می‌شود، اهل آسمان‌ها و زمین هم به خدا ره می‌یابند (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۲۴۵). بر پایه این تحلیل چنان که مؤلف تصریح می‌نماید، نور معنای استعاره‌ای دارد.

عده‌ای از مفسرین مانند ابن عطیه (د ۵۴۲) و ابوحیان (د ۷۴۵) که قائل به تشبیه هدایت به نور در این آیه‌اند، می‌پرسند چرا خداوند مُشَبَّه به را نور قرار داد؟ و نه ضیاء را؟ پاسخ هردو مفسر به این سؤال یکسان است. ابن عطیه می‌گوید: اگر خداوند هدایت را به ضیاء تشبیه کند در نتیجه نباید هیچ فردی گمراه شود (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۰۵/۳). او می‌گوید خداوند هدایتش را در کفر قرار داده است و این مانند این است که نور را در ظلمت قرار داده است. به‌وسیله نوری که در ظلمت است عده‌ای هدایت می‌شوند و عده‌ای هدایت نمی‌شوند (همان). ابوحیان نیز بیان می‌کند هدایت مانند خورشیدی است که همراه آن ظلمتی باقی نمی‌ماند و لذا خداوند هدایت را در اینجا به ضیاء تشبیه نکرد (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۴/۶).

ب. تفسیر نور به مزین

این دیدگاه در تفسیر منسوب به ابن عباس گزارش شده است (ابن عباس، ۱۴۱۲: ۳۷۲). تستری (د ۲۸۳) در تفسیر خود به معنای مُزین بودن نور تصریح می‌کند (تستری، ۱۴۲۳: ۱۱۱). وی زینت بخشی را به نور خود خدا نمی‌داند بلکه به‌وسیله انوار خورشید و ستارگان می‌داند (همان). معنای آیه در نظر او این است که خدا آسمان‌ها و زمین را به‌وسیله نورهای خورشید، ماه و ستارگان زینت بخشیده است. دینوری (د ۳۰۸) قولی را بیان می‌کند که زینت بخشی آسمان‌ها را به ستارگان و زینت بخشی زمین را به نباتات و آب‌ها می‌داند (دینوری، ۱۴۲۴: ۷۰/۲). ثعلبی (د ۴۲۷) نیز از قول ابی بن کعب، ابوالعالیه و الحسن، مُزین بودن را در معنای نور بودن خدا نقل می‌کند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۷). ثعلبی از قول آن سه، زینت بخشی آسمان‌ها را به‌وسیله خورشید و ماه دانسته و زینت بخشی زمین را به‌وسیله انبیاء و علماء و مؤمنین بیان می‌کند.

تحلیل تفسیر نور به مزین

مزین بودن نیز تفسیر مجاز انگارانه بر پایه تشبیه است؛ یعنی همان‌گونه که ستارگان زینت‌بخش آسمان‌ها و زمین‌اند، خدا نیز زینت‌بخش آسمان‌ها و زمین است. همچنین می‌توان آن را بر پایه کنایه استوار دانست. به این معنا که لازمه نور درخشندگی و زینت است و در این آیه نور بر زینت‌بخش اطلاق شده است.

می‌توان وجه ترجیح معنای مُزین بر هدایت

را نزد تستری، نظر داشتن وی به برخی از آیات قرآن دانست (مانند ملک/۵؛ فصلت/۱۲؛ حجر/۱۶).

در مقام مقایسه میان دو تفسیر نور به هدایت و مزین می‌توان معنای دوم را به فهم عرفی و ظاهری نزدیک‌تر و تفسیر نخست را ژرف‌تر دانست.

تحلیل تفسیر نور به منور

دیدگاه سوم را بدون نام بردن از صاحب قول آن نقل می‌کند. در این دیدگاه بیان شده است که خداوند روشن‌کننده آسمان‌ها و زمین است؛ اما منور آسمان‌ها به وسیله نور خورشید و ماه و ستارگان است. همچنین منور زمین به وسیله انبیاء و علما و عباد است (همان).

ج. تفسیر نور به منور

این دیدگاه را به پیشینیانی چون ابن عباس (ابن عباس، ۱۴۱۲: ۳۷۲) و ضحاک (ضحاک، ۱۴۱۹: ۶۱۴) نسبت داده‌اند. این تفسیر به صورت‌های مختلف بیان شده است. ماتریدی (د ۳۳۳) از قول اهل کلام بیان می‌کند که ﴿الله نور السموات و الارض﴾ یعنی «انار الله لاهل السموات و الارض». وی می‌گوید آن را جایز است به صورت «بالله نور اهل السموات و اهل الارض» بیان کرد (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۶۴/۷).

اطلاق نور در این آیه به حمل مواطاتی است و لذا تفسیر آن به منور محتاج دلیل است. بر پایه این دیدگاه نور به‌عنوان مصدر در جایگاه اسم فاعل قرار گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۳/۷) و اطلاق نور بر خدا به‌صورت حمل مشتق از نور (حمل اشتقاقی) تفسیر شده است. این چنین تفسیری مسائلی مانند علت و انگیزه مفسران، دلیل آن‌ها و چگونگی منور بودن خدا را به میان می‌آورد. انگیزه آنان پرهیز از اطلاق نور در معنای حسی و نیز در معنای استعاره‌ای به خدا می‌باشد. دلیل آنان غالباً نقلی است؛ مانند اینکه تعبیر «مثل نوره» در همان آیه تعبیری است که ضمیر «ه» در آن به خدا بازمی‌گردد و دلالت بر این دارد که خدا همان نور نیست. همچنین تعبیر «و من لم يجعل الله له نورا» (نور/۴۰) دال بر همین امر است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۱۲/۲).

سمرقندی (د ۳۹۵) سه دیدگاه را ذیل تفسیر نور به منور بیان می‌کند. در دیدگاه اول از قول ابن عباس معنای ﴿الله نور السموات و الارض﴾ را «الله منور السموات و الارض» مطرح می‌کند (بحر العلوم، ۱۴۱۶: ۵۱۲/۲). وی دیدگاه دوم را از قول ابن عالیه نقل کرده است. در این دیدگاه ﴿الله نور السموات و الارض﴾ به معنای «الله منور قلوب اهل السموات و قلوب اهل الارض» می‌باشد (همان). منور بودن خدا در این قول به‌وسیله معرفت و توحید تحقق پیدا می‌کند (همان). این مفسر

طبرسی نیز بر آن است که گاهی در قرآن مصدر به جای اسم فاعل می‌نشیند مانند مصدر غور در ﴿إن أصبح ماء وکم غورا﴾ (ملک/۳۰) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۳/۷).

و ابن عباس مطرح می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۱۸). معنای ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ در این قول این است که خدا روشنی آسمان‌ها و زمین است. ماوردی نیز که در تفسیر خود به بیان اقوال گوناگون می‌پردازد، قول به ضیاء را مطرح می‌کند؛ اما مانند طبری نامی از صاحب قول این دیدگاه نمی‌آورد (ماوردی، بی‌تا: ۱۰۲/۴).

تحلیل تفسیر نور به ضیاء

با تفسیر نور به ضیاء، سه مسأله بر سر راه مفسران همچنان باقی است. اول آنکه اگر نور در لغت بنا بر نظر خلیل مترادف با ضیاء باشد (فراهیدی، ۱۴۰۵: ۲۷۵/۸) می‌توان پرسید چرا در صدر آیه به جای نور از لفظ ضیاء استفاده نشده است؟ دوم اینکه اگر نور مترادف با ضیاء باشد آنگاه اطلاق ضیاء بر خدا مجاز است یا حقیقت؟ سوم اینکه اگر ضیاء مفهوم دیگری غیر از نور داشته باشد، آن مفهوم دیگر متمایز از نور چگونه مفهومی است؟

ه. تفسیر نور به مدبر، ناظم و قوام

طبری از مجاهد و ابن عباس گزارش می‌کند که آنان نور را به معنای مدبر (تدبیرکننده) امر در آسمان‌ها و زمین بیان کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸/۱۰۵). ثعلبی (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۷)، بغوی (بغوی، ۱۴۲۰: ۴۱۵/۳) و ابوالفتوح رازی نیز در *روض الجنان* (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۴۱/۱۴)، قول به مدبر بودن در معنای نور را از مجاهد بیان می‌کنند. ابن جوزی (د ۵۹۷) علاوه بر مجاهد زجاج

در چگونگی منور بودن خدا قول مشهور این است که خدای متعال روشن‌کننده آسمان‌ها و زمین است. در این صورت می‌توان پرسید مراد از نور بخشی (منور بودن) مباشرتی است یا با واسطه؟ عده‌ای آن را به معنای معرفت بخشی دانسته‌اند که بر این مبنا صدر آیه نور به معنای «اللَّهُ مُنَوِّرُ قُلُوبِ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَ قُلُوبِ أَهْلِ الْأَرْضِ» می‌شود (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۱۲/۲). عده‌ای منور بودن آسمان‌ها را به وسیله خورشید و منور بودن زمین را به وسیله نور انبیاء و علماء و عباد دانسته‌اند (همان). این دیدگاه اطلاق نور را به هدایت ارجاع می‌دهد چنان که عسکری (د ۳۹۵) به آن تصریح می‌کند (عسکری، ۱۴۲۸: ۴۸۶).

عده‌ای چون قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵) هویدا بودن خدا برای بشر در طبیعت به واسطه ادله را همان منور بودن دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۲۸۶). این دیدگاه نیز به تفسیر نور به هدایت بازمی‌گردد. علاوه بر آنچه از قاضی عبدالجبار نقل شد، قشیری نیز منور بودن را به خالقیت ارجاع می‌دهد. خالقیت که سه امر را فرا می‌گیرد: خالقیت ضیاء، خالقیت زینت و ایجادکننده آنچه از ادله لائحه به ودیعت گذاشته شده است (قشیری، ۲۰۰۰: ۶۱۱/۲).

تفسیر نور به منور اضافه نور به آسمان‌ها و زمین را در آیه حقیقی نمی‌داند بلکه سموات تقدیراً منصوب است به عاملیت اسم فاعل.

د. تفسیر نور به ضیاء

نور به معنای ضیاء (روشنی) یکی از دیدگاه‌هایی است که در قرن چهارم، طبری آن را از قول مجاهد

قرطبی استعاره می‌شود، با این تفاوت که در اولین گزاره، قوام امر به مَلِک بودن، اعتباری است؛ و در گزاره دوم، قوام امر به خدا بودن، حقیقی است.

نسائی (د ۳۰۳) روایتی را از ابن عباس نقل می‌کند که وقتی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در شب برای نماز از خواب برمی‌خواستند این دعا را قرائت می‌فرمودند: «اللَّهُمَّ أَنْتَ قِيَامَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ...» (نسائی، ۱۴۱۰: ۱۲۲/۲). ابن منظور (د ۷۱۱) در کتاب لغت خود که علاوه بر معانی واژه‌ها به روایات، احادیث، آیات قرآن کریم، بحث‌های تفسیری و... نیز پرداخته است، ذیل ریشه «قَوْمَ» دعای حضرت رسول را نقل می‌کند و سپس می‌گوید: «و هی من أبنیة المبالغة و معناها القیام بأمور الخلق و تدبیر العالم فی جمیع أحواله» (ابن منظور، ۲۰۵: ۵۰۴/۱۲).

طنطاوی (د ۲۰۱۰ م) نیز روایت ابن عباس را از قول ابن کثیر نقل می‌کند (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۲۸/۱۰)؛ لذا می‌توان یکی از معانی نور را طبق این روایت «قوام» دانست.

سیوطی (د ۹۱۱) نیز این روایت را از ابن عباس نقل کرده و معنای قیام را در اطلاق نور بر خدا براساس این روایت بیان می‌کند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۷/۵). در صورتی که قوام به معنای قوام تکوینی لحاظ شود، می‌توان این تفسیر از نور را به همان معنای مدبر بودن بازگرداند و اگر به معنای قیام معلول بر علت در نظر گرفته شود، آنگاه به‌عنوان یکی از شئون خالقیت لحاظ شده است.

را نیز به صاحبان این قول اضافه می‌کند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۹۵/۳). در قرن ۷ شیبانی قولی را از زجاج نقل می‌کند که در تفسیر این آیه گفته است: «مدبرهما بحکم بالغة» (شیبانی، ۱۴۱۳: ۴۵/۴)، بدین معنا که خداوند آسمان‌ها و زمین و به طور کلی تمام امور این جهانی را با حکمت بالغه خود تدبیر می‌کند. سمین (د ۷۵۶) نیز همین قول را از ازهری نقل می‌کند (سمین، ۱۴۱۴: ۲۶۵/۴).

قشیری نور آسمان و زمین را از خدا می‌داند و اشاره می‌کند که نظام آسمان‌ها و زمین و احکام و ترتیب آن و اتقانش حاصل بالله است (قشیری، ۲۰۰۰: ۶۱۱/۲). می‌توان گفت این مفسر «الله نور السموات و الارض» را نوعی برهان نظم می‌داند، چرا که این برهان ما را بدین‌جا می‌رساند که جهان دارای اتقان و احکام است. این احکام و اتقان در نظر قشیری این است که می‌گوید خدا نور آسمان‌ها و زمین است. لذا به عبارتی نور بودن خدا را در این گزاره به معنای ناظم بودن او می‌داند.

قرطبی (د ۶۷۱) نور بودن خدا را در معنای «قوام» از مجاهد و زهری بیان می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۷/۱۲). وی کلام خدای متعال را در این آیه در جهت تقریب به ذهن می‌داند؛ زیرا همان‌گونه که گفته می‌شود: «الملك نور أهل البلد» و منظور آن است که قوام امور کشور به مَلِک است، در اینجا نیز وقتی می‌گوییم «الله نور السموات و الارض» منظور آن است که قوام امور جهان به خدا است (همان). نور در هر دو عبارت «الملك نور أهل البلد» و «الله نور السموات و الارض» طبق نظر

تحلیل تفسیر نور به مدبر و ناظم و قوام

تفسیر نور به زینت تفسیر به لوازم محسوس نور است اما تفسیر نور به تدبیر و اتقان تفسیر به لوازم آشکار نور نمی‌باشد. اگر اتقان در مقام اثبات دانسته شود یعنی اتقان ذهنی، آنگاه این تفسیر به هدایت بازمی‌گردد؛ یعنی به نور خدا، مدبر بودن و ناظم بودن خدا برای ما اثبات می‌شود؛ اما اگر اتقان در مقام ثبوت دانسته شود آنگاه به تحلیل قشیری از منور بودن به معنای خالقیت بازمی‌گردد؛ یعنی خدا نظم این جهان را ایجاد کرده است. ایجاد نظم به جعل مرکب نیست و به معنای جهان دارای نظم خلق کردن است. تفسیر نور به این معنا نیازمند دلیل است و پیامدهای فلسفی مانند عینیت نور و وجود را در پی دارد. قوام نیز اگر به معنای قیام معلول بر علت در نظر گرفته شود، آنگاه به‌عنوان یکی از شئون خالقیت لحاظ شده است و اگر به معنای سامان‌مندی باشد، به همان معنای مدبر بودن بازمی‌گردد.

برای این‌گونه تفسیر خود، به دلایلی تمسک جسته‌اند که به گزارش و نقد آن دلایل پرداخته خواهد شد.

دلایل گرایش به مجاز انگاری

گرایش به مجاز انگاری نور به نحو گسترده‌ای تا قرن ۵ رواج دارد؛ اگرچه می‌توان به‌صورت محدود شاهد آراء آنان در قرون بعدی نیز بود. اینکه این گرایش رایج، معلول چه عوامل و انگیزه‌هایی هست، پرسشی است که مفسران متأخر سده چهارم و پنجم به آن تصریح کردند؛ و آن اجتناب از جسم‌انگاری خداست. مجاز انگاران خود را بر سر دوراهی می‌یابند که یا باید قائل به تجسیم باشند و یا نور را در گزاره ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، استعاره و کنایه و تشبیه بدانند. مفسران فلسفی مشرب و عرفانی مذاق در این یای منع خلو به دیده تردید نگریسته‌اند و آن را بن‌بست موهوم (یا) یافته‌اند. اکنون به نقل و نقد برخی از دلایل مجاز انگاران می‌پردازیم.

تفسیرهای دیگر

تفسیرهای مجاز انگارانه دیگری نیز در برخی از منابع تفسیری دیده می‌شود مانند تفسیر نور به: حق (ابن‌ناقیا، ۱۳۷۴: ۱۶)، عدل (سمین، ۱۴۱۴: ۲۱۹/۵)، مایری و یری به (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۳/۸)، مدلول (حقی‌برسوی، بی‌تا: ۱۵۳/۶)، ذوالنور (میبدی، ۱۳۷۱: ۵۳۱/۶).

کسانی که در تفسیر نور در ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ قائل به معانی مجازی شده‌اند،

الف. استلزام نبود ظلمت در دنیا
عسکری که معنای منور را در تفسیر نور اخذ می‌کند، به مجاز و عدم حقیقت بودن اطلاق نور بر الله تصریح می‌کند (عسکری، ۱۴۲۸: ۴۸۶). وی برای مجاز بودن اطلاق نور بر خدا دو دلیل ذکر می‌کند. دلیل اول را با عبارت «لأنه خالق الأنوار» بیان می‌کند که به شرح زیر است: خداوند خالق نور است (صغری)، خالق غیر از مخلوق (نور) است

روز باید همیشگی باشد (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۵۲۵/۳).

نقد: اگر به جای نور هدایت قرار داده شود نتیجه این دلیل ابطال می گردد؛ زیرا اگر هادی بودن صفت خدا باشد و از طرفی صفات او همیشگی باشند در نتیجه نباید ضلالتی در این عالم وجود داشته باشد و حال آنکه گمراهی در این عالم وجود دارد.

ب. استلزام جسمیت خدا

قاضی عبدالجبار معتزلی در تفسیر آیه نور برای اولین بار به بیان استدلال مجسمه بر پایه اطلاق نور بر خدا اشاره می کند: خدا بر اساس این آیه جسم و بلکه جسم نیکو است؛ زیرا نور جسم نیکو و خدا نور است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶: ۲۸۶). او در پاسخ به این استدلال تفسیر مجازانگاران از آیه ارائه می دهد و نور را به معنای منور می داند (همان). از پاسخ وی به مجسمه ای ها، می توان دلیل دیگری را بر مجاز انگاری نور در این آیه به دست آورد که به شرح زیر است: خداوند نور است (صغری)، نور در معنای ظاهری جسمانی است (کبری)، خداوند جسمانی است (نتیجه). حال با یک قیاس استثنائی رفع تالی نیز به مطلوب خود می رسند: اگر خداوند (در معنای ظاهری) نور باشد مستلزم جسمانیت اوست. لکن خداوند جسمانی نیست. پس خداوند (در معنای ظاهری) نور نیست. سید بن عبدالمقصود در تعلیقه خود بر النکت و العیون ذیل تفسیر آیه ۲۸ سوره زمر که می فرماید:

(کبری)، پس خداوند غیر از نور است (نتیجه) (همان).

این دلیل در سخن مکی بن حموش نیز مشاهده می شود. او پس از تفسیر نور به هادی، بیان می کند که خداوند نور و ضیاء نبوده و از جنس نور و ضیاء هم نیست (مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۵۰۹۹/۸) دلیل او بر این گفته آن است که خداوند خالق نور و ضیاء است (همان).

نقد: مثال نقضی اینکه اگر چه خداوند خالق وجودات است اما خود نیز دارای وجود است. به بیان دیگر معطی و موجد شیء نمی تواند فاقد آن شیء باشد. همچنین اگر نور حقیقتی ذو مراتب دانسته شود آنگاه می توان خالق را مرتبه حقیقه و مخلوق را مرتبه رقیقه آن حقیقت لحاظ کرد.

دلیل دوم عسکری را می توان به شکل قیاس استثنائی رفع تالی زیر نشان داد: اگر خدا حقیقتاً نور باشد، آنگاه دنیا هرگز ظلمت نخواهد یافت. لکن تالی باطل است. پس خدا حقیقتاً نور نیست (عسکری، ۱۴۲۸: ۴۸۶). وی در بیان ملازمه می گوید: «از آنجا که الله موجود است ازلاً و ابداً، اگر الله حقیقتاً نور باشد، چون نور نبود ظلمت است، پس نبود ظلمت (نور) باید موجود باشد ازلاً و ابداً» (همان). عسکری از این دلیل و بیان ملازمه نتیجه می گیرد، چون تاریکی رخ می دهد، لذا خداوند حقیقتاً نور نیست. قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵) نیز همین دلیل را بیان می کند با این تفاوت که او بیان ملازمه را در این می داند که چون تغییر بر خدا جایز نیست، پس در صورتی که او نور باشد، روشنایی

«وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»، بیان می‌کند که این آیه و امثال این آیه را نمی‌توان بر ظاهر آن حمل کرد، زیرا منجر به تجسیم می‌شود؛ و اشاره می‌کند که در بیان گزاره «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» نیز این چنین است (ماوردی، بی‌تا: ۱۳۶/۵). می‌توان سخن عبدالمقصود را در تأیید این دلیل مجازانگاران دانست.

ج. استلزام حدوث خدا

قاضی عبدالجبار در *مُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ* (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۵۲۵/۳)، دو دلیل دیگر را نیز بیان می‌کند، یکی استلزام نبود ظلمت و دلیل دیگر از طریق استلزام حدوث خدای متعال که به این شرح است: اگر خدا نور باشد آنگاه باید حادث باشد. لکن خداوند حادث نیست. پس خدا (در معنای ظاهری) نور نیست.

نقد: بر مبنای دیدگاه حقیقت‌انگاران نور حقیقتی ذومراتب است. لذا نور حادث را می‌توان مرتبه‌ای ضعیف از حقیقت نور دانست. بر این اساس حادث بودن نور منافاتی با نور دانستن خدای متعال ندارد.

د. دلیل زبان بنیان

ابن شهر آشوب (د ۵۸۸) نیز دلیل قاضی عبدالجبار را بیان می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۹۲/۱). وی به دلیل دیگری که مربوط به تحلیل ساختار نحوی جمله «مثل نوره» می‌باشد، اشاره می‌کند و آن اینکه، اگر خداوند حقیقتاً نور بود اضافه نور به خدا

معنا نداشت (همان).

نقد: نخست اینکه عده‌ای از مفسران همچون تیمی ضمیر «ه» را در این عبارت بر مبنای اعتقاد به «لیس کمثله شیء» به غیر خدا باز می‌گردانند (تیمی بصری، ۱۴۲۵: ۴۴۹/۱). دوم اینکه در این دلیل مغالطه اخذ مابالعروض مکان ما بالذات مشهود است، چراکه قائلین به این دلیل، می‌پندارند نور یا به معنای حقیقی است و یا به معنای مجازی، حال اگر خدا حقیقتاً نور باشد آنگاه «مثل نوره» به معنای «مثل نور نور» می‌گردد.

۲. دیدگاه‌های حقیقت‌انگاران

گذر از مجازانگاری اطلاق نور بر ذات خدای متعال، به حقیقت دانستن، فرآیندی است که می‌توان مراحل تدریجی آن را در طول تاریخ تفسیر، مشاهده کرد. وجه اشتراک مفسرانی که قائل به حقیقی بودن اطلاق نور بر خدا هستند با مفسران مجازانگار در این است که آنان نیز معتقدند نوری که در این گزاره بر خدا حمل شده است، مسلماً نور محسوس نیست؛ اما وجه افتراق میان این دو گروه در این است که مجازانگاران که خود را بر سر دوراهه قائل شدن به معنای ظاهری و یا پذیرفتن معنای مجازی می‌بینند راه دوم را در پیش می‌گیرند؛ زیرا آنان معنای ظاهری را مساق معنای حقیقی و پذیرش معنای حقیقی را مستلزم اعتقاد به تجسیم می‌دانند.

این در حالی است که نزد معتقدان به حقیقی بودن این اطلاق، نور به‌غیر از معنای مجازی دارای

معنای حقیقی‌ای است که خود به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود؛ لذا در نگاه ایشان عدم اعتقاد به معنای مجازی مستلزم پذیرش تجسیم نمی‌باشد؛ بلکه می‌توان قائل به معنای حقیقی باطنی شد. بر این اساس حقیقت‌انگاران هدف خود را دستیابی به معنای حقیقی نور که مستلزم جسمیت و یا جسمانیت نباشد، قرار دادند. به این ترتیب واژه نور صرفاً دلالت بر نور محسوس نمی‌کند و شامل مصادیق دیگر از نور نیز می‌شود. می‌توان نام این شیوه را مابعدالطبیعی سازی (متافیزیکال سازی) مفهوم نور نامید. در فرآیند مابعدالطبیعی سازی، واژه‌هایی که دال بر معانی حسی هستند، به دو بخش هسته و پوسته تقسیم می‌شوند. هسته واژه بیانگر معنای حقیقی و پوسته آن بیانگر معنای ظاهری آن است.

تا قبل از قرن ۵ غالب مفسران را می‌توان در گروه مجازانگاران به شمار آورد. اگرچه در قرن ۳ در تفسیر منسوب به قمی، نور در ﴿الله نور السموات و الارض﴾ نور خود خدا دانسته شده است (قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۳/۲)؛ اما توضیحی نمی‌دهد معنای اینکه نور، خود خدای متعال است حقیقتاً چیست و چه تفاوتی با نور قابل مشاهده دارد. گویی نسبت نور خدا با نور ظاهری برای وی مسأله‌ای نبوده است.

اما آنچه برای مفسرانی چون قمی دغدغه نبوده است، از قرن پنجم به بعد توجه برخی مفسران را به خود جلب می‌کند، در این بخش به تحلیل دیدگاه‌های ایشان می‌پردازیم.

الف. ثعلبی؛ آغازگر حقیقت‌انگاری نور
نخستین نظریه‌پردازی در حقیقت‌انگاری نور را می‌توان در آراء ثعلبی در قرن ۵ مشاهده کرد. وی، از قول بعضی از اهل معنا می‌گوید:

«أصل النور هو التبرئة و التصفية... فمعنى النور هو المنزه من كل عيب» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۷).

در بیان ثعلبی دو نکته عمده وجود دارد که دیگر مفسران تا عصر او به آن نپرداخته‌اند:

۱. «اصل نور» به هسته واژه نور اشاره می‌کند. می‌توان این گام را نخستین گام در فرآیند مابعدالطبیعی سازی مفهوم نور در طول تاریخ تفسیر دانست که نزد متأخران رواج پیدا می‌کند.

۲. او می‌گوید معنای نور در این آیه منزه کننده از هر عیب است (همان). این معنا به زعم ثعلبی، کاربرد مجازی و استعاری نور نیست، بلکه فراگیرکردن مفهوم اصلی نور است. وی بر این ادعا، دلیل نمی‌آورد. گویی وی تاریکی‌ستانی نور را مأخذ قرار داده است.

بر این اساس، اینکه نور در گزاره ﴿الله نور السموات و الارض﴾ می‌تواند معنای حقیقی داشته باشد و مستلزم تجسیم نیز نباشد، اولین بار در تفسیر ثعلبی مشاهده می‌شود.

ب. عبدالقاهر جرجانی؛ نور روشنگر محسوس و معقول

جرجانی برخلاف دیگر مفسران پیشین خود به تحلیل نور در لغت می‌پردازد. او نور را در لغت

تاریخ تفسیر سهم عمده و بسزایی در تفکر حقیقت‌انگارانه دارد.

غزالی مانند عبدالقاهر جرجانی و برخلاف ثعلبی هسته اصلی واژه نور را نه منزه‌کننده بلکه آشکارکننده می‌داند. در تحلیل جرجانی و غزالی از مفهوم نور، آشکار بودن فی‌نفسه، به‌عنوان مؤلفه نور اخذ نمی‌شود، اگرچه غزالی این مؤلفه از نور را در گام‌های بعدی می‌افزاید. غزالی برخلاف جرجانی به تحلیل رابطه این مفهوم اصلی نور با کاربردهای سه‌گانه^۲ آن می‌پردازد تا ارتباط کاربردها با معنای اصلی نور معلوم گردد.

وی اطلاق نام نور را بر غیر نور اول (خدای متعال) مجاز محض می‌داند؛ زیرا ماسوی الله به اعتبار ذات خود دارای نور نیستند و نورانیت آنها از غیر عاریه گرفته شده است و نسبت عاریت‌گیرنده به عاریت‌دهنده مجاز است. غزالی اطلاق نام نور به آن نور اعلی که فوق همه نورها است و از او نور به ماسوی می‌رسد، شایسته‌تر و اولی می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۵).

حاصل آنکه غزالی اطلاق نور بر خدا را حقیقی می‌داند و ملاکش بر حقیقی بودن را

۲. معنای نور نزد وی سه وضع دارد: یک: وضع اول نور نزد عوام: آنچه که چیزها به‌وسیله آن ظاهر می‌گردند؛ مانند نور خورشید، ماه، آتش‌های شعله‌ور و چراغ. دو: وضع دوم نور نزد خواص: هر چیزی که محسوسات را به‌وسیله نور ظاهر درک می‌کند و از طرفی مکشوف می‌سازد. سه: وضع سوم نور نزد خواص خواص: همان هستی اشیاء است که به واسطه آن، ظهور می‌یابند و دیگران آن اشیاء را درک می‌کنند (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۰-۲۷۵).

این‌گونه تعریف می‌کند: «ما یبین المحسوس أو المعقول و لیس من شرطه

الضیاء و الشعاع» (جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۶۵/۲). وی برخلاف رأی ثعلبی معنای جامع مشترک نور را نه منزه‌کننده، بلکه روشن‌گر می‌داند و آن را اعم از روشن‌گر محسوس و معقول در نظر می‌گیرد؛ اما اشاره‌ای به مصادیق آنچه محسوس و آنچه معقول را می‌نمایاند، نمی‌کند. لذا از سخن او می‌توان نتیجه گرفت:

۱. در مفهوم و حقیقت نور، ضیاء و شعاع شرط نیست زیرا در این صورت مفهوم نور تنها روشن‌گر محسوس بوده و حال آنکه روشن‌گر معقول نیز هست.

۲. هم نور حسی که آشکارکننده محسوس است و هم نوری که روشن‌کننده معقول است، در مفهوم نور مشترک‌اند.

در تعریف جرجانی، تعبیر «ما» اشاره‌ای به ماهیت جنسی نور نمی‌کند اما وی با معنای روشن‌کنندگی محسوس یا معقول، مفهوم فراگیری را برای نور بیان می‌کند تا اطلاق نور بر خدا بر طریق حقیقت باشد و نه مجاز. لذا رویکردی که وی اتخاذ می‌کند همان رویکرد ثعلبی است و تنها مصداق را تغییر می‌دهد.

ج. غزالی؛ فراگیری مفهوم نور

گام اصلی در فراگیری مفهوم نور به غزالی (د ۵۰۵) اختصاص دارد. غزالی در *مشکاة الانوار* به‌طور مستقل به تفسیر آیه نور می‌پردازد. غزالی در

ظاهریت خود و مظهریت غیر می‌داند. او در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور بر آن است که خداوند به معنای حقیقی کلمه نور آسمان‌ها و زمین است، به این معنا که در عالم کون و مکان هر چه به هر معنایی نور است در نهایت برگرفته از خدا و آیت اوست. بنابراین این اگر آسمان و زمین خود نوری دارند، این نور هم از خداست.

د. میبیدی؛ نور، روشن‌کننده اشیاء

در فرآیند مابعدالطبیعی سازی می‌توان برای آراء میبیدی (د ۵۳۰) نیز سهمی قائل شد. او در تعریف نور می‌گوید:

«نور حقیقت آن باشد که غیری را روشن کند، هر چه غیری را روشن نکند آن را نور نگویند، آفتاب نورست و ماه نورست و چراغ نورست. نه به آن معنی که بنفس خود روشن‌اند لکن به آن معنی که منور غیرند، آینه و آب و جوهر امثال آن را نور نگویند اگرچه به ذات خود روشن‌اند زیرا که منور غیر نه‌اند» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۵۴۲/۶).

میبیدی ملاک نور بودن را روشن‌کننده غیر بودن می‌داند و شرط به نفس خود روشن بودن را در نظر نمی‌گیرد. او برای آفتاب، ماه و چراغ دو حیثیت را بیان می‌کند، یکی روشن بودن فی‌نفسه و دیگری روشن‌کننده غیر؛ اما از نظر او هر دو حیثیت بیان شده، مؤلفه‌های حقیقی نور نیستند.^۲

۳. میبیدی برای اثبات این مدعا، دلیل نقضی می‌آورد: اگر روشن بودن فی‌نفسه، مؤلفه اصلی نور بود آنگاه آب و گوهر و آینه هم باید نور باشند. لکن آب و گوهر و آینه نور نیستند (زیرا اگرچه

لازمه سخن میبیدی که حقیقت نور را روشن‌کننده بودن می‌داند این است که حمل نور، هم بر جرمی مانند خورشید و هم بر ذات حضرت حق به دلالت حقیقی است. این همان توسعی است که در مفهوم نور توسط وی تحقق پیدا کرده است. بر مبنای نظر میبیدی، نور یک حقیقت مشترک است که نه تنها دارای گونه، بلکه دارای مراتب مختلف است. چرا که پدید آمدن مراتب، دلالت بر مفهوم فراگیری دارد که به یک معنا بر تمامی آن مراتب اطلاق می‌شود. لذا گامی دیگر در پدید آمدن معنای جامع واحد مشترک از نور را میبیدی با تأثر از غزالی برداشته است.

ه. شیخ اشراق؛ نور آشکار در ذات و آشکارکننده غیر
بحث نور بحث اساسی حکمت اشراق است. در این جهان‌بینی «هستی» نور است و «عدم» ظلمت؛ هر چه هست، نور است زیرا نور، یعنی ظهور. «وجود» نسبت به عدم، مانند «ظهور» است نسبت به خفا، یا نور است نسبت به ظلمت (غفاری، بی‌تا: ۳۵۳).

روشن‌اند اما روشن‌کننده غیر نیستند؛ لذا روشن بودن فی‌نفسه، مؤلفه اصلی نور نیست. در نقد دلیل میبیدی می‌توان گفت، آنچه که معطی شیء است نمی‌تواند فاقد آن شیء باشد، لذا چیزی که خود روشن نیست، چگونه می‌تواند روشن‌کننده غیر باشد؟ همچنین روشن بودن فی‌نفسه دو گونه است، یکی بالذات و دیگری بالغیر. میبیدی مثال نقضی می‌آورد به چیزی که روشن است فی‌نفسه اما بالغیر؛ این در حالی است که روشن بودن فی‌نفسه‌ای که به منزله مؤلفه نور مطرح می‌شود روشن بودن فی‌نفسه بالذات است نه بالغیر.

سهروردی (د ۵۸۷) نور را امری بدیهی می‌داند و می‌گوید «اگر در میان موجودات چیزی بی‌نیاز از تعریف و شرح باشد، آن امر ظاهر خواهد بود و در این میان چیزی ظاهرتر از نور وجود ندارد (زیرا هم خود ظاهر است و هم اشیاء دیگر را ظاهر می‌کند)؛ بنابراین هیچ چیز به‌اندازه نور بی‌نیاز از تعریف نیست» (سهروردی، بی‌تا: ۱۰۶). وی در مقام تعریف نور می‌گوید: «ان النور هو الظاهر فی حقیقة نفسه، المظهر لغیره بذاته» (همان: ۱۱۳). وی نور را آن چیزی می‌داند که در ذات خود ظاهر است و ظهورش از خود است و ظهور دیگر اشیاء هم از او است.

غزالی در اولین گام خود در تعریف نور به ویژگی آشکارکنندگی آن اشاره دارد و سپس مؤلفه به خودی خود آشکار بودن را نیز مطرح می‌کند. این در حالی است که شیخ اشراق در تعریف نور صراحتاً به بیان دو مؤلفه آن می‌پردازد؛ یکی «الظاهر بذاته» و دیگری «المظهر لغیره». بدیهی است که سهروردی در تعریف خود از نور متأثر از غزالی است، چراکه پیش از او غزالی به دو مؤلفه‌ای که شیخ اشراق آن را در تعریف خود اخذ کرده است، اشاره داشته است.

و. ابن عربی؛ نور حقیقتی درک ناشدنی

نور نزد ابن عربی به «مایدرك به و لا یدرك فی نفسه» تعریف می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا: ۳۸/۴). تعبیر وی برخلاف حقیقت نور نزد کسانی چون غزالی و شیخ اشراق است زیرا نور در نزد آنان

دارای دو مؤلفه ایجابی است که عبارت است از: امری ظاهر بذاته و ظاهرکننده اشیاء؛ در حالی که در بیان محی‌الدین یکی از دو مؤلفه‌ای که برای نور لحاظ شده است مؤلفه‌ای سلبی است؛ اما از آنجا که او نیز مانند جرجانی به مفهوم جامع مشترکی دست می‌یابد که عبارت است از: آشکارکننده امور، می‌توان حقیقت نور نزد محی‌الدین را که عبارت از ما یدرك به است، موافق با تعریف نور نزد جرجانی دانست. همچنین مؤلفه «لا یدرك فی نفسه» مانند تعریفی است که میبیدی از نور ارائه می‌کند زیرا وی نیز ظاهر بودن بذاته را در تعریف نور اخذ نمی‌کند. همان‌گونه که شیخ اشراق نور را به وجود و ظلمت را به عدم بازمی‌گرداند، محی‌الدین نیز اسم نور را مبدأ وجود می‌داند و می‌گوید: «وجود، نور و ظلمت، عدم است» (همان: ۴۸۶/۲). اگرچه معنای وجود نزد وی بر مبنای اصل تجلی متمایز با معنای رایج این تعبیر نزد حکمای اشراق و حکمت مشاء است.

ز. ملاصدرا؛ عینیت نور و وجود

ملاصدرا نور را حقیقت بسیطی می‌داند که ظاهر به خود و ظاهرکننده غیر خود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۱۱). وی در تعریف نور وامدار کسانی چون غزالی و شیخ اشراق است. ملاصدرا بیان می‌کند که وجود مرادف نور است و نور همان وجود است و عدم مرادف ظلمت است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۲). او در اسرار الآیات بیان می‌کند که نور و وجود حقیقت واحدند و فرقی بین آنها

نیست مگر به مجرد اعتبار و مفهوم و بر همین اساس معتقد است که «الله نور السموات و الارض» به معنای «وجود آسمانها و زمین است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۵). وی بر مبنای اصالت وجود، عینیت وجود و نور و همچنین نظریه امکان وجودی (فقر وجودی)، نسبت خدا و آسمانها و زمین را نسبت انواری می‌داند که عین فقر به ذات نور غنی هستند. پس خدا نور آسمانها و زمین است به معنای نورالانوار، با این تفاوت که او نور غنی بالذات است و انوار عین فقر و احتیاج به او هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۱۹).

مابعدالطبیعی سازی نقطه عطفی در تطور تاریخی

تفسیر نور

حقیقی دانستن اطلاق نور از قرن پنجم به میان آمده است. این ایده از طریق تدبیر مابعدالطبیعی سازی به مثابه مدلی واحد با شیوه‌های گوناگون مطرح شده است. مراحل فرایند مابعدالطبیعی سازی به صورت کلی چنین است:

گام اول: تحلیل مفهوم عرفی نور (نور حسی)

در این گام، مفهوم عرفی نور (کیفیتی که به چشم دیده می‌شود و اشیاء را به چشم می‌نمایاند) به سه عنصر مجزا تجزیه می‌شود. ۱. کیفیت ۲. آشکار بودن و آشکار کردن برای چشم ۳. آشکار بودن خود و آشکار کردن دیگری.

گام دوم: تقسیم سه عنصر، به دو بخش هسته و

پوسته

در این تحلیل، مفهوم آشکار بودن و آشکار کردن غیر، صرف نظر از هر قید دیگر، مفهوم اصلی و هسته‌ای نور دانسته می‌شود. دو عنصر دیگر یعنی کیفیت و آشکار بودن و آشکار کردن برای چشم، دو مفهوم جانبی و عارضی لحاظ می‌گردند و مدخلیتی در خود مفهوم نور ندارند.

گام سوم: حقیقت نور به عنوان مقسم

در این مرحله، مؤلفه نخست، مفهوم جامع مشترک و حقیقت نور در هر گونه‌ای از آن دانسته می‌شود (الظاهر بذاته و المظهر لغيره).

گام چهارم: ذومراتب دانستن حقیقت نور

در این گام معنای جامع مشترک نور مشکک دانسته می‌شود که دارای مراتب گوناگون است.

گام پنجم: مجازی بودن مراتب دیگر در نسبت

با حقیقت برین نور

نور بودن خدا به معنای حقیقی و به حمل مواطاتی ناظر به بالاترین مرتبه نور است.

نقد مابعدالطبیعی سازی

اگرچه هریک از مراحل فرآیند مابعدالطبیعی سازی محتاج نقد و بررسی در پژوهشی مستقل است اما به اختصار می‌توان گفت اینکه نور صرفاً بر کاربرد عرفی آن دلالت ندارد بلکه در معنای واحد جامع نیز به کار می‌رود محتاج ادله لغت‌شناسی و معناشناختی است. «الظاهر بذاته و

و شخص وار ادیان دور و به خدای نامتشخص
نزدیک نمی‌شویم؟

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی تاریخی تفاسیر نشان می‌دهد تحلیل
معنای نور در اطلاق آن بر خدا دو دوره عمده
داشته است. در دوره نخست از آغاز تا قرن ۵
هجری تفسیرهای مجازانگارانه و نیز استعاره
انگاری اطلاق نور بر خدا رواج دارد. از قرن ۵
به بعد تلاش برای تفسیرهای حقیقت‌انگارانه از
اطلاق نور بر خدا به میان می‌آید. مفسران با
الگوی مابعدالطبیعی سازی تلاش می‌کنند معنای
نور را از معنای حسی تجرید و معنای جامع
واحد مشترکی را به‌مثابه تعریف آن اخذ کنند.
آنان شیوه‌ها و فرآیندهای گوناگونی را به کار
گرفته‌اند. این شیوه‌ها به تدریج دقیق‌تر و
فلسفی‌تر شده است تا جایی که از اطلاق نور به
معنای حقیقی و به حمل مواطاتی بر خدا فراتر
رفته‌اند و نور حسی را مجاز دانسته‌اند. غزالی،
محمی‌الدین و ملاصدرا سهم بیشتری را در تحلیل
وجودشناختی نور داشته‌اند.

منابع

- قرآن کریم.

- ابن ابی‌زمین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ق).
تفسیر ابن ابی‌زمین. بیروت: دار الکتب

المظهر لغیره» مشتق‌اند و مرکب از ذات (موصوف)
و مبدأ اشتقاق (صفت) می‌باشند. اگرچه ارسطو
نور را کیفیت می‌داند (۴۱۸ الف/۲۶ به بعد)^۴ اما
در فرآیند مابعدالطبیعی سازی به تمام حقیقت نور
اشاره نشده است و «ال» به جای «چیزی که» یا
«امری که» قرار گرفته است (الذی ظاهر بذاته و
المظهر لغیره). لذا در این تعبیر سخن از اینکه آن
امر ظاهر و مظهر چه حقیقت و ماهیتی است به
میان نیامده است. گویی در این تعبیر صفتی
(ظاهر و مظهر) بدون موصوف اخذ شده است.
نزاع تاریخی بر سر این مسأله که آیا واجب
الوجود ماهیت (متعین یا مبهم) دارد و یا ندارد به
همین انگاره اخذ صفت بدون موصوف
بازمی‌گردد. ملاصدرا با دیدگاه عینیت نور و
وجود بر آن است که اگرچه الظاهر بذاته به
تحلیل نحوی مرکب است (از ذات و مبدأ اشتقاق)
اما این مشتق مانند مشتق موجود و مشتق واجب
در حقیقت بسیط است. لذا در موضوع ما نیز اخذ
صفت منهای موصوف صورت نگرفته است بلکه
سخن از تلبس موصوف در میان است به این معنا
که اوصاف هر یک از موصوف بسیط الحقیقه
انتزاع می‌شود.

فرآیند مابعدالطبیعی سازی نور و نور بودن
خدا، مسأله «انگاره از خدا» را به میان می‌آورد.
آیا با این تدبیر در تحلیل نور از خدای متشخص

۴. این سخن ارسطو که در متافیزیک وی مطرح شده است را
براساس استانداردهای جهانی ارجاع داده‌ایم. عبارت وی در کتاب
درباره نفس نیز بیان شده است.

- العلمية. اسلامی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. تحقیق مهدی، عبد الرزاق. بیروت: دار الكتاب العربی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن و مختلفه. قم: بیدار.
- ابن عباس (۱۴۱۲ق). تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محمد (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دارالصادر.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). محرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. تحقیق محمد، عبدالسلام عبدالشافی. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق). تأویل مشکل القرآن. تحقیق شمس الدین، ابراهیم. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۰۵م). لسان العرب. بیروت: مؤسسة الاعلی المطبوعات.
- ابن ناقیا، عبدالله بن محمد (۱۳۷۴ش). الجمان فی تشبیہات القرآن (ترجمه). مترجم و محقق علی میرلوحی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مصحح محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی تفسیر. تحقیق جمیل، صدقی محمد. بیروت: دار الفکر.
- ارسطو (۱۳۶۶ش). درباره نفس. تهران: حکمت.
- امانی، محبوبه؛ گودرزی، پریسا؛ وکیلی، هادی (۱۳۹۱). «تفسیر آیه نور از منظر ابن سینا و داراشکوة». حکمت معاصر. شماره ۱. صص ۱۴۱ - ۱۵۲.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل. تحقیق مهدی عبد الرزاق. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ اول.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳). تفسیر التستری. بیروت: دارالکتب العلمیه. چاپ اول.
- تفلیسی، حبیب بن ابراهیم (۱۳۷۱). وجوه قرآن. تهران: دانشگاه تهران. چاپ اول.
- تیمی، یحیی بن سلام (۱۴۲۵ق). تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون. چاپ اول.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الكشف والبیان المعروف تفسیر الثعلبی. تحقیق ابن عاشور، ابی محمد. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ اول.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۳۰ق). درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم. مصحح

- محمد ادیب شکور، محقق طلعت صلاح فرحات. اردن - عمان: دار الفکر. چاپ اول.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). *روح البیان*. بیروت: دارالفکر. چاپ اول.
- حلی، جمال الدین حسن یوسف (۱۳۸۵ ش). *جوهرالنضید فی شرح منطق التجرید*. تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: بیدار. چاپ سوم.
- حیری نیشابوری، اسماعیل بن احمد (۱۴۲۲ ق). *وجوه القرآن*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- خادم زاده، وحید (۱۳۹۵). «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا». *فلسفه و کلام اسلامی*. شماره ۱. صص ۱۹-۳۴.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ ق). *تفسیر ابن وهب المسمی دینوری*. بیروت: دار الکتب العلمیه. چاپ اول.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. تحقیق عمروی، عمر. بیروت: دارالفکر. چاپ اول.
- سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ ق). *الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون*. تحقیق صیره، احمد محمد. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون. چاپ اول.
- سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ ق). *عمدة الحفاظ فی تفسیر أشرف الالفاظ*. محقق تونجی، محمد. بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب الدین (بی تا). *حکمة الاشراف*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ ق). *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*. مصحح حسن، محمد عبدالغنی. بیروت: دار الأضواء. چاپ دوم.
- شبیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ ق). *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*. محقق درگاهای، حسین. قم: نشر الهادی. چاپ اول.
- صالح، محسن (۱۳۸۷). «هستی مطلق یا نورالانوار تحلیلی بر تفسیر ملاصدرا بر آیه نور». *وضعیت نشر الکترونیکی قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان*.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۹۲ ش). *ترجمه و متن تفسیر آیه نور یا بیان مراتب آفرینش*. ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مولی. چاپ چهارم.
- صوفیان، مرضیه (۱۳۷۱). *بررسی مقایسه ای نوری مادی و معنوی در قرآن و فیزیک*. تهران: مؤلف.
- ضحاک (۱۴۱۹ ق). *تفسیر ضحاک*. تحقیق محمدشکری احمد الزاویتی. مصر: دارالسلام. چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. مصحح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. تهران: ناصر خسرو.

- چاپ سوم. - قاسم احمد، مریم (۱۳۸۶). بررسی سیر تاریخی واژه نور و کاربرد آن در قرآن و حدیث. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
- طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر. چاپ اول.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۲۸ق). تصحیح الوجوه و نظائر. تحقیق عثمان، محمد. قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة. چاپ اول.
- علیزاده، مهدی (۱۳۸۶ش). تفسیر کلامی عرفانی آیه نور. قم: مؤسسه بوستان کتاب. چاپ سوم.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق). مشکاة الانوار (مجموعه رسائل الامام الغزالی). بیروت: دارالفکر. چاپ اول.
- غفاری، سید محمد خالد (بی تا). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فخر رازی (۱۴۲۰). تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ق). العین. تحقیق فخرومی، مهدی؛ سامرای، ابراهیم. قم: دارالهجرة.
- فریدی خورشیدی، مونا؛ سلیمانی دره باغی، فاطمه (۱۳۹۴). «تفاوت تاویلی آیه مبارکه نور از منظر ابن سینا و ملاصدرا». حکمت صدرایی. شماره ۲. صص ۷۱ - ۸۳.
- قاسم احمد، مریم (۱۳۸۶). بررسی سیر تاریخی واژه نور و کاربرد آن در قرآن و حدیث. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران.
- قاضی عبدالجبار بن احمد (بی تا). متشابه القرآن. تحقیق زرزور، عدنان محمد. بیروت: مکتبه دار التراث. چاپ اول.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ ششم.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو. چاپ اول.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م). لطائف الاشارات تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم. تحقیق بسیونی، ابراهیم. قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب. چاپ سوم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). تفسیر القمی. قم: دار الکتب. چاپ سوم.
- لطفی، حسین (۱۳۸۳). «آیه نور در چشم انداز عالمان اسلامی». مشکوه علوم قرآن و حدیث. شماره ۸۴ و ۸۵. صص ۲۷ - ۵۹.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تأویلات اهل السنه (تفسیر الماتریدی). تحقیق باسلوم، مجدی. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون. چاپ اول.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا). النکت و العیون تفسیر الماوردی. بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون. چاپ اول.
- مقاتل ابن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل ابن

- سلیمان. تحقیق شحاته، عبدالله محمود. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ اول.
- مکی بن حموش (۱۴۲۹ق). *الهدایة إلی بلوغ النهایه*. امارات: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمی. چاپ اول.
- مینوی، سارا (۱۳۷۹). *بررسی تفسیری و تأویلی آیه مبارکه نور*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی فسا.
- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). *کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: امیرکبیر. چاپ پنجم.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۸). «نماد نور در ادبیات صوفیه». *مطالعات عرفانی*. ۹. ۱۵۵ - ۱۸۴.
- نسائی، احمد بن علی (۱۴۱۰ق). *تفسیر نسائی*. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة. چاپ اول.
- وفاپی، عباس علی؛ نزهت، بهمن (۱۳۸۸). «در پرتو انوار معنوی تحلیلی از ساختار تجربه عرفانی عرفا در باب نماد نور». *مطالعات عرفانی*. شماره ۱. صص ۱۶۹ - ۱۹۸.
- همان (۱۴۲۶ق). *تنزیه القرآن عن المطاعن*. بیروت: دار النهضة الحدیثة. چاپ دوم.
- همان (۱۳۹۱ش). *اسرار الآیات و انوار البینات*. ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی. چاپ چهارم.
- همان (بی تا). *ایقاظ النائمین*. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.