

تحلیل « نور خدا بودن آسمان و زمین » در اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی

امیر شیرزاد^۱

دانشیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

چکیده

از جمله آیات الهام بخش قرآنی که عالی‌ترین حقایق را در لطیف‌ترین عبارات بیان فرموده، آیه شریفه «الله نور السموات والارض، مثل نوره کمشکوه فیها مصباح...» (نور/۳۵) است. صدر این آیه شریفه به بیان این حقیقت راقی که خدا نور آسمان‌ها و زمین است، و ذیل آن به بیان مثال نور خدا پرداخته است. عالمان و مفسران در مقام تفسیر و تبیین صدر این آیه شریفه حدود دوازده رأی ارائه کرده‌اند. با بررسی این آراء و نیز ارجاع برخی از آنها به یکدیگر، می‌توان به چهار رأی عمده دست یافت: اول، خدا منور آسمان‌ها و زمین است؛ دوم، خدا هادی اهل آسمان‌ها و زمین است؛ سوم، خدا وجود وجودها است؛ و چهارم، خدا ظهور آسمان‌ها و زمین است. هریک از این آراء با برخی مبانی کلامی، حکمی و عرفانی سازگار است. ما در این مقاله به طرح هریک از این آراء با نظر در مبانی کلامی، حکمی و عرفانی آنها پرداخته و آنگاه با نقد و بررسی تطبیقی آراء، رأی ارجح را که به تبیین اخیر ارجاع می‌شود، ارائه می‌نماییم.

واژه‌های کلیدی: الله، نور، آسمان و زمین، منور، هادی، وجود، ظهور.

^۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۳۰ و تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۸/۲۶ (a.shirzad110@gmail.com).

۱. مقدمه

آیه شریفه **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...** (نور/۳۵) از جمله مهم‌ترین آیات الهام‌بخش حکمی و عرفانی قرآن کریم است. صدر این آیه به این حقیقت عالی که خدا نور آسمان‌ها و زمین است، و ذیل آن به بیان مَثَلِ نور خدا پرداخته است. صدر این آیه از آن‌رو که به تبیین نسبت خدا و جهان (آسمان‌ها و زمین) می‌پردازد، از نظر جهان‌شناختی اهمیت ویژه دارد. می‌توان چنین تصویر کرد که کسی این پرسش را به محضر قرآن کریم عرضه می‌دارد که: ربط و نسبت خدای متعال با جهان چگونه است؟ و آنگاه پاسخ قرآن کریم را چنین می‌شنود که: خدا نور آسمان‌ها و زمین است. این پاسخ، چنان که ملاحظه می‌شود، کوتاه، محکم، و روان است و درعین حال بی‌نیاز از شرح و کشف نیست؛ شرح و کشفی که البته اختصاص به مفسرین قرآن کریم ندارد، بلکه از آن‌رو که ناظر به بحث جهان‌شناختی است، متکلمین، و بیش از آنها، حکیمان، و عارفان در کتب کلامی، حکمی و عرفانی خود بدان پرداخته‌اند، و برخی نیز همچون غزالی و ملاصدرا رساله‌های مستقلی را درباره این آیه شریفه به رشته تحریر درآورده‌اند. ما در مقام فهم عمیق‌تر از آیه شریفه **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**، به‌طور مشخص با دو پرسش اصلی و آنگاه با برخی پرسش‌های فرعی روبرو هستیم. دو پرسش اصلی عبارتند از:

۱. مُراد از نور در این آیه شریفه چیست؟ و نیز، مقصود از آسمان و زمین کدام است؟
 ۲. حمل نور آسمان‌ها و زمین بر خداوند به چه نحو است؟ آیا این حمل نوعی مجاز است و یا بهره‌ای از حقیقت دارد؟ و اگر بهره از حقیقت دارد، آن حقیقت که در واقع ملاک این حمل است چیست؟
- ما در این مقاله در مقام پاسخ به پرسش‌های فوق، نخست به مفهوم‌شناسی واژه‌های آیه شریفه، و آنگاه به ارایه گزارش کلی آراء دانشمندان در تبیین آیه و ارجاع آنها به چهار رأی عمده، و سپس به طرح هریک از آراء با نظر در مبانی و ادله آنها و نقد و بررسی هریک می‌پردازیم و در نهایت به بررسی تطبیقی آراء و ارایه تبیین ارجح با ذکر دلایل و پاسخ به نقدهای آن خواهیم پرداخت.

۲. توضیح مفاهیم واژه‌های آیه در لغت و اصطلاح

الله: واژه الله، اسم خاص (عَلَم) برای خداوند تبارک و تعالی است. صاحب قاموس گوید اصح آن است که عَلَم غیر مشتق است. برخی گفته‌اند اصل آن «إله» بوده که همزه‌اش حذف شده و الف و لام بر آن وارد شده و به خدای سبحان اختصاص یافته است. إله در معنای اسم مفعول «مألوه» همان معبود است و خدا را الله گفته‌اند، چون مألوه و معبود است. نیز گفته شده این واژه از ماده «أله» به معنای «تَحَيَّر» است، در این صورت معنای آن چنین خواهد بود که حق تعالی، ذاتی است که عقل‌ها در شناخت او حیران و متحیرند. همچنین گفته شده آن از ماده «وَلَه» است که واو به همزه تبدیل شده است و خداوند را از آن رو بدان نامیده‌اند که هر مخلوقی واله خداوند است و خداوند محبوب همه مخلوقات است. برخی نیز گفته‌اند که اصل آن «لاه یلوه»، به معنای اِحْتَجَبَ است و اشاره بدین مطلب دارد: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام/۱۰۳).

الله، علاوه بر آنچه گفته شد، بر همه صفات کمالی دلالت دارد، لیکن دلالت آن بر صفات کمالی، دلالت التزامی است، زیرا همه اسماء حسنی و افعالی که از این اسماء انتزاع می‌شود، صفت برای خداوند واقع می‌شود و مثلاً گفته می‌شود: خدا رحمان است، خدا رحیم است، و...؛ ولی گفته نمی‌شود رحمان یا رحیم چنین صفتی دارد که الله است. لذا لفظ جلاله الله به دلالت التزام جامع همه صفات کمال است (نک: ابن منظور، ۱۴۰۴ق ج ۱۳: ۴۶۷؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۳۴۰؛ قرشی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۸). فیض کاشانی با تلقی فلسفی آورده است: الله هو الوجود البحت الخالص البسيط المنزه عن التركيب و الماهیه (همان: ۳۳). در تفسیر منسوب به ابن عربی آمده است: الله اسم للذات الالهیه من حیث هی هی علی الاطلاق، لبااعتبار اتصافها بالصفات، و لبااعتبار لاتصافها (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۶). سید حیدر آملی گوید: اسمہ تعالی من حیث الذات والاطلاق والوحده هو الله فقط (حیدر آملی، ۱۳۶۸: ۵۵۱) و نیز گوید: اسم الله جامع ... من الاسماء و الکمالات (همان: ۵۶۲). برخی تعریفی تا حدودی متفاوت ارائه کرده‌اند: الله اسم للذات الواجب الوجود باعتبار مقام ظهوره الذی هو مقام المشیه و هی اضافته الاشراقیه الی الاشیاء و هی فیضه و فعله و نوره المنبسط علی الاشیاء و انّ الذات الاحدیه بدون هذا العنوان غیب محض لاسم له ولا رسم و لاخبر عنه و لذلك سمی فی الاخبار بالعمی (گنابادی، محمد، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۱۱۹).

نور: روشنایی، کیفیتی که با صره نخست آن را ادراک می‌کند و سپس به واسطه آن سایر دیدنی‌ها را می‌بیند. به عبارت دیگر کیفیتی که به ذات خود روشن و ظاهر است و موجب آشکاری و ظهور سایر اشیاء دیدنی می‌شود. نیز گفته شده اصل نور تنزیه و تصفیه باشد مثل امرأه نوار، نساء نور که برای زنان پاکدامن به کار می‌رود. در کشف‌الاسرار آمده که نور آن است که غیری را روشن کند، ولو آن که به نفس خود روشن نباشد. آفتاب و ماه نورند که غیر را روشن می‌کنند، و آینه و آب نور نیستند، زیرا گرچه به ذات خود روشنند اما منور غیر نیستند. نور بر دو گونه دنیوی و اخروی است. نور دنیوی بر دو قسم است. قسمی معقول به چشم بصیرت است، مثل نور قرآن و نور عقل، و قسمی محسوس به بصر است مثل نور خورشید و ماه؛ و اما درباره نور اخروی در قرآن آمده است: *يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ* (حدید/۱۲). بدین ترتیب واژه نور به استعاره یا حقیقت ثانوی به هر چیزی که موجب ظهور چیزی شود به کار رفته، ولو آن چیز مرئی با چشم ظاهر نباشد، مثل نور عقل که معقولات را آشکار می‌کند. با همین تحلیل «وجود»، مصداق نورشمرده شده است، زیرا وجود و هستی هر چیزی موجب ظهور آن است. حکمای اشراق نور را بی نیاز از تعریف دانسته‌اند و بر آنند که حق تعالی نورالانوار است که ظاهر به ذات و ظاهر کننده غیر در مرتبه علم و عین است.

در قرآن و روایات از هدایت الهی (انعام/۲۳)، ایمان (بقره/۲۵۷)، پیامبر (احزاب/۴۶)، قرآن (مائده/۱۰)، امام معصوم (انتم نور الاخیار)، علم و دانش (العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء) به عنوان «نور» یاد شده است (نک: راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۲۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۵۰۵؛ نهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۷۳۱؛ ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۷۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۵۴۲؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۷۱).

سما: سما مشتق از سمو است. سما هر چیز بالای آن است و هر چیزی نسبت به مادون خود سما است. به بالای اسب، سقف هر چیز، سقف خانه سما گفته می‌شود. در تفسیر آیه «وَيُنزَلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ» (نور/۴۳) گفته‌اند منظور از سما، ابر است و نامیدن ابر به سما صحیح است، زیرا مفهوم سمو در آن حاصل است. لذا هر چیزی که دارای وصف سمو و علو باشد، سما نامیده می‌شود. سما دنیا همان فضایی است که ستارگان بالای سر ما در آن قرار دارند و نزدیک‌ترین آسمان به ما از آسمان‌های هفت‌گانه به شمار می‌آید. آسمان‌های هفت‌گانه از عالم اجسام و مادیات- اند که هریک بالای دیگری است. گاه مراد از سما، عالم ملکوت و روحانی است که آن هم هفت

مرتبه دارد و هر مرتبه‌اش را آسمانی دانسته‌اند، چون از نظر علو مرتبه و احاطه به زمین شبیه به آسمانند که آن نیز نسبت به زمین مرتفع است و زمین را احاطه کرده است (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ۳۹۸؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۴۲۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵: ۲۱۸؛ سمیح دغیم، ۱۹۹۸م، ج ۱: ۶۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۵۹۰).

ارض: مقابل آسمان، پایین هر چیز، کره زمین که ما در آن زندگی می‌کنیم. گاه، مقصود جای معینی است: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ» (مائده/۲۱). بر مسکن، محل، قریه، بلد نیز اطلاق می‌شود. نیز به همه عالم مادیات در مقابل عالم ملکوت و روحانی، ارض گفته می‌شود. آیه شریفه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ» (طلاق/۱۲) دلالت دارد که خدای متعال هفت آسمان بلند مرتبه را آفرید و در مقابل هر آسمان، زمین ساقلی است. ممکن است مقصود از سماوات، عوالم روحانی و مقصود از زمین عوالم جسمانی باشد به گونه‌ای که هر منظومه‌ای از عالم مادی نسبت به عالم روحانی‌اش زمین، و هر عالم روحانی نسبت به منظومه‌ای که متعلق آن است سماء باشد (نک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۱۱۱؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۷۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱: ۶۷).

۳. گزارش کلی آراء پیرامون الله نور السموات والارض

ملاحظه مجموع آراء در تبیین و تفسیر الله نور السموات و الارض، حاکی از نظرات گوناگون و متعدد است. گزارش این آراء به شرح زیر است:

۱. خداوند نور است، نوری درخشنده، همچون شیمش درخشان، و طول آن هفت وَجَب است، از وَجَب‌های خودش!

۲. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی خداوند منزّه از هر عیب و نقص است، چون اصل نور به معنای تنزیه و تصفیه است.

۳. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، بر سبیل مدح است، چنان‌که گفته‌اند فلانی شمس البلاد و نورالقبایل است.

۴. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی صاحب نور آسمان‌ها و زمین است و نور آسمان‌ها و زمین از اوست، همان طور که گفته می‌شود فلانی جود و کرم است، یعنی دارای جود و کرم است. و جود و کرم از اوست.

۵. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی خدای تعالی عالم به آسمان‌ها و زمین است.

۶. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی خداوند خالق آسمان‌ها و زمین است.

۷. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی خداوند ناظم و تدبیر کننده آسمان‌ها و زمین به نحو احسن است.

۸. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی مزین و زینت دهنده است، آسمان را با خورشید و ماه و زمین را با انبیا و علما زینت داده است.

۹. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی خداوند منور و روشن کننده آسمان‌ها و زمین است.

۱۰. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی هادی و هدایت کننده اهل آسمان‌ها و زمین است.

۱۱. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی خداوند وجود وجودات و هستی آسمان‌ها و زمین (در مقام فعل) است.

۱۲. خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی خداوند ظهور آسمان‌ها و زمین، و آسمان‌ها و زمین مظاهر خدای سبحان است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۸۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴: ۱۴۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۱۰۷؛ زمخشری، ۱۴۲۲ق، ج ۳: ۲۴۲؛ ابوحیان اندلسی؛ ۱۴۲۰ق، ج ۸: ۴۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۷۴؛ لاهیجی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۹۰؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۷۱؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۷۱).

از مجموع این آراء، نظریه نخست از آن مشبّهه است. آنها بر این عقیده‌اند که خداوند نور است، چون شمش درخشان، و طول آن هفت و جَب است از و جَب‌های خودش! (نک: جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۲۵). باطل و سخیف بودن این نظر روشن است. فخر رازی به نظر مشبّهه اشاره و آن را به دو دلیل رد کرده است: نخست اینکه قرآن کریم می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، و دوم آنکه در همین آیه «اللَّهُ نور السموات والارض مَثَل نوره کمشکوه...»، عبارت «مَثَل نوره»، صریح است در اینکه ذات خدا، نفس نور نیست، بلکه نور به آن اضافه شده است. نیز آیه «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (انعام/۱) دلالت

دارد که نور، مجعول خداوند است، پس محال است که خداوند نور باشد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۳۷۸). روشن است که سخن فخر رازی در مقابل مشبهه درخصوص نفی نور بودن خداوند به معنای نور هستی است. نیز گروهی از مجسمه گفته‌اند خداوند نور است نه مانند نورها، و جسم است نه مانند جسم‌ها. واضح است که این سخن علاوه بر اینکه خلاف عقل و نقل است، متناقض است. زیرا وقتی گفته می‌شود خدا نور و جسم است، نور و جسم بودن برای او ثابت می‌شود و وقتی گفته می‌شود نه مانند نورها و جسم‌های دیگر، نور و جسم بودن از او نفی می‌شود! (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۲۵۶). به هر روی این سخنان چیزی جز تناقض و مهمل گویی نیست و ارزش طرح و بحث ندارد. اما برخی آراء مذکور قابل ارجاع به یکدیگر می‌باشند و در نهایت چهار رأی که مورد توجه بیشتر صاحب نظران نیز قرار گرفته، مطرح است. این چهار نظر همان چهار نظریه اخیر است: ۱. خداوند منور آسمان‌ها و زمین است؛ ۲. خداوند هادی اهل آسمان‌ها و زمین است؛ ۳. خداوند وجود موجودات است؛ و، ۴. خداوند ظهور آسمان‌ها و زمین است. طرح و بررسی و نقد هر یک از این آراء در ادامه خواهد آمد.

۴. **الله نور السموات والارض: خداوند منور آسمان‌ها و زمین است.**

در اعراب و تقدیر نورالسموات دو وجه آمده است: نخست آن که مضاف حذف شده و در اصل، ذو نور السموات والارض بوده است، و دوم آن که مصدر به جای اسم فاعل آمده است مانند «ان اصبح ماء کم غورا»، که غور در اینجا به معنای اسم فاعل (غائر) است. بر اساس این وجه، نور به جای منور نشسته و لذا اضافه، حقیقی نبوده و «سموات» در تقدیر نصب بوده و معنای آیه چنان که از ابی عالیه، حسن و ضحاک وارد شده، آن است که خداوند منور آسمان‌ها و زمین است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۳). فخر رازی نیز آورده که از جمله معانی ذکر شده برای الله نور السموات، آن است که خداوند منور آسمان‌ها و زمین است. وی سپس می‌گوید در این قول سه وجه آورده‌اند: اول آنکه خداوند آسمان را با ملائکه و زمین را با انبیا روشن ساخته است، دوم آنکه خداوند آسمان و زمین، هردو را با خورشید و ماه و ستارگان روشن کرده است و سوم آنکه خداوند آسمان را با خورشید و ماه و ستارگان، و زمین را با انبیا زینت داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۳۷۹). همان‌طور که ملاحظه می‌شود

فخررازی معنای مزین (خداوند آسمانها و زمین را زینت داده است) را زیر مجموعه معنای منور قرار داده و از طرف دیگر معنای نور را اعم از نور ظاهری (خورشید و ماه و ستارگان) و نور معنوی (انبیاء) دانسته است. میبیدی نیز بر آن است که معنای الله نور السموات و الارض آن است که: «الله است منور و روشن کننده آسمانها و زمینها بر مومنان و دوستان، مصور اشباح است و منور ارواح، جمیع الانوار منه، و همه نورها ازوست، و قوام همه بدوست، بعضی ظاهر و بعضی باطن، ظاهر را گفت وجعلنا سراجا وهاجا، و باطن را گفت أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه» (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۵۴۲). وی سپس نور ظاهر را نور شمس و قمر، و نور باطن را نور توحید و معرفت معرفی کرده، و آنگاه نور معرفت را برخلاف نور ظاهر بی‌غروب و بی‌کسوف و خسوف برشمرده و سپس به طرح مراتب نور باطن که منازل راه شریعت و مقامات عامه مومنان است، پرداخته است. تفاوت میبیدی با دیگرانی که آنها نیز نور را به معنای منور دانسته‌اند، در این است که میبیدی معنای حقیقی نور را منور و روشن کننده دانسته و حال آنکه دیگران استعمال نور در معنای منور را مجاز می‌دانند. پیش از این گذشت که از نظر میبیدی حقیقت نور هر آن چیزی است که روشن کننده غیر باشد، ولو آن که به ذات خودش روشن نباشد. این پرسش، البته، فراروی میبیدی قابل طرح است که اگر چیزی به ذات خودش روشن نباشد چگونه روشنی بخش سایر اشیا خواهد بود؟ و اما اینکه میبیدی آورده است آئینه و آب را نور نگویند ولو اینکه به ذات خود روشنند، تام نیست؛ زیرا آئینه و آب نیز همچون سایر اشیا در صورت فقدان نور ظاهر و آشکار نیستند و حال آنکه نور به ذات خودش روشن است و بقیه اشیا با وجود نور آشکار می‌گردند. البته از نظر میبیدی نور علاوه بر نور ظاهری شامل نور معنوی نیز می‌شود.

اینک این پرسش رخ می‌نماید که اصولاً به چه دلیل برخی دانشمندان معنای نور را در این آیه به منور ارجاع داده‌اند؟ آنچه در پاسخ می‌توان گفت یکی این است که ایشان نور را منحصر در نور ظاهری و حسی دانسته‌اند که امری عرضی است و واضح است که خدای متعال منزله از عرض و حتی جوهر است و لذا بر آن رفته‌اند که خدای تعالی معطی نور عرضی آسمانها و زمین است. و اما دلیل دیگر آن است که گرچه معنای نور، ظاهر به ذات و مظهر غیر است و از همین رو حقیقت وجود مصداق نور است، لیکن اگر معنای نور در الله نور السموات والارض را به وجود برگردانیم، معنا چنین

می‌شود که وجودِ خداوند، بعینه، وجود آسمان و زمین است! تعالی الله عن ذلك. به عبارت دیگر لازم آید که خدای متعال در آسمان‌ها و زمین حلول کرده باشد، و یا با آنها متحد شده باشد و وحدت وجود لازم آید و همه اینها در جای خود باطل است. به همین جهت معنای نور در این آیه به منور ارجاع می‌گردد (نک: قمی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۹۹؛ حسینی، ۱۳۶۳، ج ۹: ۲۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۷۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۷۵؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷: ۲۲۳).

و اما نادرستی دلیل اول آشکار است، زیرا چنان که گذشت، معنای نور، ظاهر به ذات و مظهر غیر است و منحصر در نور عرضی حسی نیست تا لازم آید که خدای تعالی همان نور حسی عرضی باشد! و اما دلیل دوم شایسته تأمل بیشتر است: آیا ارجاع نور به وجود در تبیین الله نور السموات والارض، لزوماً به عینیت خدا و خلق می‌انجامد؟ (تعالی الله عن ذلك). ما در مباحث بعدی به این مطلب خواهیم پرداخت و آنچه در اینجا فی‌الجمله می‌گوییم آن است که گرچه تحویل الله نورالسموات والارض، به الله منور السموات والارض نادرست نیست، لیکن مجاز و برخلاف اصل است و برای کسانی مفید است که صدق نور بر وجود را در این شریفه، لزوماً به معنای اتحاد خدا و خلق می‌دانند.

۵. الله نور السموات والارض: خداوند هادی آسمان‌ها و زمین است

تبیین دیگری که مفسرین برای الله نور السموات والارض ذکر کرده‌اند، این است که خداوند هدایت کننده اهل آسمان‌ها و زمین است. از ابن عباس وارد شده که معنای الله نور السموات والارض، آن است که: «الله، هادی اهل السموات والارض الی ما فیه من مصالحهم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۴). برخی مفسرین این معنا را ترجیح داده‌اند، زیرا با آیات قبلی که بر انزال آیات الهی و موعظه و اندرز دلالت دارد (ولقد انزلنا الیکم آیات مبینات و مثلاً من الذین خلوا من قبلکم و موعظه للمتقین؛ ما بر شما آیاتی روشن‌تر فرستادیم، اخباری از کسانی که پیش از شما بودند، و موعظه و اندرز برای پرهیزگاران) و نیز با اواخر همین آیه که ناظر به هدایت است (یهدی الله لنوره من یشاء) پیوستگی و سازگاری دارد (نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸: ۱۰۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۸۸؛ نیشابوری، غرائب القرآن، ج ۵، ص ۱۹۳؛ و...). بر این اساس، الله نورالسموات والارض، یعنی خداوند صاحب نور آسمان‌ها و زمین است و مراد از نور نیز هدایت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۸۵). تشبیه هدایت به نور از

آن جهت است که هدایت همچون نور سبب وصول به مطلوب است. در قرآن کریم آمده: «و بالنجم هم يُهتدون» (نحل/۱۶). برحسب این آیه انسان‌ها راه خود را به واسطه نور ستارگان پیدا می‌کنند. هدایت نیز از آن رو که موجب راه‌یابی انسان به مقصود می‌شود شبیه نور است و لذا اطلاق نور بر هدایت به نحو استعاره بوده و آنگاه اطلاق نور به معنای هدایت بر خدای متعال از آن رو است که در زبان عرب، گاه، اثر چیزی را به نام آن چیز می‌خوانند، چنان که مطر (باران) را سحاب (ابر) نامیده‌اند. در این‌جا نیز خداوند خود را به نام نور هدایتی که از اوست، خوانده است (الله نور) و این اطلاق از قبیل آن است که گفته شود: رجل عدل، که به معنای رجل ذوعدل است که عدل از اوست و شدت آن را می‌رساند، در اینجا نیز الله نور، به معنای الله ذونور (هدایت) است که هدایت از اوست و شدت را می‌رساند (بروسوی، روح البیان، ج ۶، ص ۱۵۴).

و اما هدایت الهی، شامل هدایت ظاهری می‌شود که آدمی راه ظاهری خود را به واسطه نور خورشید و ماه و ستارگان پیدا می‌کند و هم شامل هدایت معنوی می‌شود که آدمی راه سعادت خود را به واسطه نور عقل و نور قرآن و نور انبیا می‌یابد (نک: زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۸: ۲۴۴؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۴: ۹۳).

در علم کلام، اصل هدایت معنوی الهی، در دو قلمرو عقلی و نقلی مطرح است. در قلمرو عقلی، عقل در محدوده خود، صحیح و غلط، خوب و بد، و حُسن و قُبْح را تشخیص می‌دهد و آدمی را راهنمایی می‌کند. و اما ضرورت هدایت الهی در قلمرو نقلی به ضرورت وجود انبیا برمی‌گردد. از نظر کلامی اثبات ضرورت وجود انبیا به نوبه خود تابع اصل دیگری به نام قاعده لطف است. هر آنچه که آدمی را به طاعت خداوند نزدیک، و از معصیت او دور سازد، لطف نامیده می‌شود و لطف بر خدا ضروری است، و گرنه نقض غرض می‌شود. وجود انبیا (و نیز امامان) لطف است، پس فرستادن انبیا از طرف خداوند ضروری است (نک: حلی، ۱۴۰۷: ۳۴۹؛ لاهیجی، ۱۳۶۲: ۸۷؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق: ۳۶۰).

و اما از نظر فلسفی، اصل هدایت الهی، خواه در قلمرو عقلی و یا نقلی، و خواه در خصوص انسان و یا سایر موجودات، تابع اصل حکمت و عنایت الهی است. خدای متعال، از آن رو که حکیم است، فعل بی‌غایت و هدف انجام نمی‌دهد، و از آن رو که غنی و بی‌نیاز است، در جستجوی هدفی برای خود نیست؛ لاجرم هدف الهی، از نظر فلسفی، رساندن هر موجودی به کمال لایقش است. نحوه رساندن

هر مخلوقی به کمال لایقش، در متن آفرینش همان مخلوق تعبیه شده است، و به عبارت دقیق‌تر، خداوند هر موجودی را چنان آفریده است که رو به سوی غایت و کمال خود دارد. و این، همان هدایت عامه الهی است که در متن تکوین جاری است (نک: ابن سینا، بی‌تا: ۸۸؛ سبزواری، بی‌تا: ۱۲۳؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۸: ۴۰). از نظر قرآن کریم نیز هدایت الهی، حقیقتی فراگیر و عمومی است. قرآن کریم از زبان حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» (طه/۵۰) یعنی پروردگار ما آن کسی است که به هر موجودی آفرینشش را عطا کرد و آنگاه آن را هدایت نمود. این آیه شمول هدایت الهی را نسبت به همه مخلوقات بیان می‌فرماید، و اما انسان علاوه بر هدایت تکوینی، به دلیل برخی ویژگی‌ها، نیازمند نوعی هدایت از طریق وحی است که خدای متعال با فرستادن انبیاء آن را تأمین ساخته است.

اینک، بر اساس آنچه گفته شد، آشکارا به دست می‌آید که ارجاع شریفه الله نور السموات و الارض، به الله هادی السموات والارض، ارجاعی صحیح و درست است، زیرا این ارجاع از یکسو مؤید به آیه ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی است و از سوی دیگر مبرهن به تحلیل عقلی و فلسفی پیش گفته است. به علاوه به دست آمد که این ارجاع، عام و فراگیر است و ناظر به هدایت همه مخلوقات است و گرچه شامل هدایت انسان از طریق وحی می‌شود، ولیکن لزوماً اختصاصی به هدایت انسان ندارد. بدین ترتیب، خدا نور آسمان‌ها و زمین است، بدین معنا خواهد بود که خداوند هادی همه موجودات به سوی کمالاتشان است و هر موجودی در متن خلقتش رو به سوی غایتش آفریده شده است. برخی مفسرین در تبیین شریفه الله نور السموات والارض، به نسبت آن با آیه «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» توجه داشته‌اند (نک: صادقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۴؛ قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۸۵).

در روایات پیشوایان معصوم علیهم السلام نیز همین معنا برای شریفه الله نور السموات والارض ذکر شده است. در کتاب التوحید از امام رضا (ع) وارد شده است که آن حضرت در پاسخ عباس بن هلال که از الله نور السموات والارض سوال کرده بود، فرمود: «هادٍ لاهل السماء و هادٍ لاهل الارض»؛ و در روایت برقی آمده است: «هدی من فی السماوات و هدی من فی الارض» (صدوق، بی‌تا: ۱۵۵). این روایت، گرچه به هدایت اهل آسمان‌ها و زمین اشاره می‌فرماید، لیکن دلالتی بر اختصاص ندارد.

علامه طباطبایی پس از ذکر این حدیث آورده است: اگر مراد به این هدایت، هدایت خاصه باشد که گفتیم هدایت به سوی سعادت دینی است، در این صورت کلام امام تفسیر آیه است به مرتبه‌ای از معنا؛ و اگر مراد از آن هدایت عامه باشد که به معنای رساندن هر موجودی است به کمال لایق آن، در این صورت با مطالب گذشته ما منطبق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۹۸). ما پس از این نظر علامه را خواهیم آورد.

۶. **الله نور السموات والارض: خداوند وجود و جودها است**

تبیین دیگری که از شریفه الله نور السموات والارض ارایه شده است، مبتنی بر صدق مفهوم نور بر حقیقت وجود است. بر این اساس الله نور السموات والارض، به الله وجود السموات والارض ارجاع می‌گردد. این معنا، البته، با برخی اشکالات مواجه است که بدان خواهیم پرداخت. ارایه اجمالی این نظر چنین است: صدق مفهوم نور بر وجود، مبتنی بر کاوشی عقلی در مفهوم واژه نور است. خلاصه این تحلیل چنین است که بررسی مفهوم واژه نور در همه مصادیق محسوس آن مثل خورشید و ماه و نجوم و چراغ و ... بر کیفیتی که به ذات خود روشن و روشن‌کننده سایر اجسام است، دلالت دارد. آنگاه این معنا به تدریج عمومیت بیشتری یافته و واژه نور بر امور غیرمادی که به نفس خود ظاهر و موجب ظهور غیر می‌شود، اطلاق شده است، مثل نور عقل که معقولات را روشن می‌سازد. آنگاه در دایره‌ای وسیع‌تر، و بیشتر به وسیله فلاسفه، وجود هر چیزی را از آن رو که عین ظهور و مظهر آن چیز است مصداق نور دانسته‌اند. آنگاه گفته‌اند وجود همه وجودات امکانی، و به عبارت دیگر نور همه نورهای امکانی، فائض از واجب تعالی است که وجود صرف و هستی مطلق، و در حقیقت نور محض و نور مطلق است؛ و همه جودها از وجود او و همه نورها از نور اوست و بر این اساس نتیجه گرفتند که خدای تعالی وجود همه جودها و نور همه نورها است. غزالی از جمله کسانی است که بر این نظر رفته است. وی در رساله *مشکاه الانوار* به تفصیل درباره واژه نور و صدق آن بر خدای تعالی و سایر مطالب آیه بحث کرده است. فخررازی در تفسیرش گزارشی از آن را با برخی اضافات آورده و آنگاه داوری خود را این گونه ارایه کرده است که نظر غزالی به این نظر که خدا خالق عالم و قوای ادراکی است، برمی‌گردد و این نظر با نظر مختار او یعنی هادی اهل السموات والارض تفاوتی ندارد (فخر

رازی، ۱۴۲۰ ج ۲۳: ۳۸۵). بر حسب نظر غزالی واژه نور برای کیفیتی که از خورشید و ماه و آتش بر ظواهر اجسام می‌افتد و موجب آشکار شدن مرئیات می‌شود، وضع شده است. وی سپس می‌گوید اجسام مرئی با وجود نور برای یک فرد نابینا ظاهر نیستند، بنابر این روح و قوه باصره همچون نور ظاهری در ظهور و پیدایی یک چیز نقش اساسی دارد، و بلکه بر نور ظاهری ترجیح دارد، زیرا روح باصره، درک‌کننده است در حالی که نور خارجی مدرک نیست. وی چنین نتیجه می‌گیرد که لا جرم اسم نور بر نور بصیر اطلاق می‌شود و در مقابل گفته می‌شود نابینا فاقد نور بصیر است. غزالی در ادامه می‌گوید انسان دارای بصیر و نیز بصیرت است و بصیرت قوه عاقله است و هر دو موجب ظهور و ادراکند؛ پس هر دو نورند. وی سپس به مقایسه نور عین با نور عقل پرداخته و هفت عیب و نقص را برای نور عین (از قبیل اینکه نور عین، خودش و ادراکش را درک نمی‌کند، کلیات را ادراک نمی‌کند و...) بر شمرده است و البته فخر رازی با ذکر موارد دیگر آن را تا بیست مورد بالا برده است. غزالی آنگاه نتیجه می‌گیرد که ادراک عقلی در نور بودن اولی از ادراک بصری است. وی سپس با توضیحاتی می‌گوید همان‌طور که چشم ظاهر برای دیدن، به نوری مثل نور خورشید نیاز دارد، چشم عقل نیز برای ادراکاتش به هادی و مرشیدی نیاز دارد که همان کلام خدا و انبیاء است و لذا قرآن، نور و پیامبر، سراج منیر است. وی آنگاه در یک نظام طولی به ملائکه به عنوان معادن انوار عقول انبیاء اشاره کرده و بر آن است که در این سلسله طولی موجود برین که مفید و معطی است، در نور بودن، سزاوارتر از مستفید و دریافت‌کننده است. و آنگاه می‌گوید همه این نورها خواه حسی و خواه عقلی، و هریک به حسب مراتب خود، چون ممکن الوجودند، و ممکن، لذاته مستحق عدم است و عدم، ظلمت است، پس جملگی مظلم لذاته‌اند و به اناره الهی روشن و آشکار می‌شوند. پس حق تعالی است که همه را بعد از آنکه در ظلمت عدم بودند، به نور وجود ظاهر ساخت و بر آنها، پس از آنکه در ظلمت جهل بودند، انوار معارف افاضه کرد. و بدین سان نور مطلق، خداوند است و اطلاق نور بر خداوند، حقیقت و بر سایر اشیاء مجاز است و آسمان‌ها و زمین پُر از انوار عقلی و حسی است که مراتب مادون از مراتب مافوق صادر می‌شوند، تا برسد به نور الانوار که معدن همه نورهاست. پس ماسوا، به تمامی، نور خداست و از همین رو خدای تعالی فرموده است: الله نور السموات و الارض (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳: ۳۸۰).

ملاصدراى شیرازى نیز از جمله کسانی است که بر همین رأى و نظر است. این رأى در اندیشه صدرای سنی قویم‌تر ارایه شده است. مبانی فلسفی اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود، و تشکیک وجود که از آراء خاص ملاصدرا است، از یک سو قوام و استحکام و از سوی دیگر وضوح و روشنی بیشتری به این رأى داده است. ملاصدرا در تفسیر مستقل آیه نور، نخست، توضیح می‌دهد که نور محسوس از آن-رو که ظاهر بذاته و مظهر لغیره است، نور نامیده شده، و اما اینکه نور لزوماً محسوس به حس بصری و ظاهر کننده مرئیات مادی باشد، مدخلیتی در اطلاق واژه نور ندارد. وی بر همین اساس بر آن است که وجود، مصداق معنای نور است و حقیقت نور و وجود، واحد و اختلاف آن دو به مجرد اعتبار است و آنگاه تصریح می‌کند که نور، نفس حقیقت واجب الوجود است. ملاصدرا سپس در تبیین اضافه نور به آسمان‌ها و زمین آورده است که الله نور السموات والارض به منزله عبارت نورالانوار و وجود الوجودات است، زیرا وجود هر چیز عبارت از نوری است که به سبب آن، ماهیت آن چیز ظاهر می‌شود و خداوند است که به ذات نوری خویش، و به جعل بسیط، منشیء و مفیض انوار است. ملاصدرا در ضمن بحث به ظرایفی حکمی نیز تذکار می‌دهد. از جمله اینکه صرف نظر از مفهوم جوهر و عرض در حکمت رایج که به ماهیات ارجاع می‌شوند، جوهر و عرض حقیقی به متن وجود برمی‌گردد. جوهر حقیقی همان وجود غنی و مستقل واجب تعالی، و عرض حقیقی همان وجودات وابسته و تعلقى است که تعلق و وابستگی عین حقیقت آنها است! نکته دقیق دیگری که ملاصدرا یادآور می‌شود این است که حقیقت نور (وجود) جز به مشاهده حضوری برای انسان ظاهر نمی‌شود و مفاهیم حصولی و ذهنی از ارایه آن ناتوانند (نک: صدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۵۲). ملاصدرا در اسرارالآیات شریفه الله نورالسموات والارض را در هندسه آیاتی نظیر «مایکون من نجوى ثلاثه الا هو رابعهم...» (مجادله/۷)، [هیچ نجوایی بین سه نفر نیست مگر این که خدا چهارمی آنهاست]؛ «هو معکم اینما کنتم» (حدید/۴)، [او با شما است، هر جا که باشید]؛ و «تحن اقرب الیه من جبل الوریث» (واقعه/۸۵)، [و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم]؛ قرار داده و آنگاه از منظری دو سویه به تبیین شریفه می‌پردازد. از یک سو وقتی به خدا می‌نگریم او را همه چیز می‌یابیم. و البته همه چیز و کل الاشیاء بودن خداوند به نحو بساطت و احدیت ذاتی است، او همه چیز است ولی هرگز چیز خاصی از چیزها نیست. برهان مطلب این است که اگر حق تعالی فاقد چیزی از چیزها باشد ترکیب دارایی و ناداری، وجود و عدم

حاصل می‌شود که محال است. و اما از سوی دیگر وقتی به مخلوقات نظر می‌کنیم، می‌بینیم او با همه چیز است و هیچ چیز از او خالی نیست. مُستفاد از این ملاحظه دو سویه، آن است که خداوند در عین آنکه با همه چیز معیت دارد و مقوم همه چیز است، مستغنی از همه چیز و برتر و منزّه از همه آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۷-۳۵). بر این اساس می‌توان شریفه الله نور السموات والارض را از یک طرف ناظر به مطلب نخست دانست و چنین گفت که خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، یعنی حق تعالی در مرتبه ذات، واجد نور و حقیقت همه وجودات و مخلوقات، به نحو بسیط، است و از طرف دیگر می‌توان آن را ناظر به مطلب دوم دانست و چنین گفت که خدا نور آسمان‌ها و زمین است یعنی خدا با همه چیز است و در همه چیز می‌توان خدا را دید. بیان علی علیه السلام به هردو مطلب اشاره دارد: «مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه ۱)، [خداوند با همه چیز است، اما مقارن آنها نیست و غیر از همه چیز است، اما گسسته از آنها نیست]. علامه طباطبایی نیز همین رأی را ارایه کرده است. به بیان علامه، خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور است. او ظاهر بالذات و مظهر ماسوی است و هر موجودی به وسیله او ظهور و وجود می‌یابد. علامه دو مطلب را از این آیه استفاده کرده است. نخست اینکه خدای تعالی که ظاهر بالذات است برای هیچ موجودی مجهول نیست. و دوم اینکه این نور عامی که با وجود هر چیز مساوی است همان رحمت عام الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۱۷۲). روشن است که منظور از آسمان‌ها و زمین، کل ماسوا است، لیکن حکیمانی سماوات را ناظر به مجردات و ارض را ناظر به مادیات دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۷۵).

پیش از این گفته شد این تبیین با برخی اشکالات مواجه است. دشواری فهم این تبیین پوشیده نیست و موجب برخی شبهات و اشکالات شده است. اشکال اصلی این است که بر مبنای این نظر مُراد از نور آسمان‌ها و زمین، وجود آسمان و زمین است و آنگاه وجود آسمان‌ها و زمین بر لفظ جلاله الله حمل شده است و معنای حمل، اتحاد موضوع و محمول است. نتیجه آن که خداوند با موجودات متحد است! (تعالی الله عن ذلک).

پاسخ در تأمل عمیق و فهم دقیق نهفته است. زیرا پس از این که معلوم شد وجود مصداق نور است، و معلوم شد که خدای سبحان واجد همه چیز به نحو اعلی و بسیط است، و معلوم شد که وجود هر چیز

فایض از وجود حق تعالی، و حق تعالی مفیض هر چیزی است، آنگاه به دست می‌آید که اولاً خداوند در مقام ذات بسیط و آخدی با هیچ چیزی از چیزها که جملگی فیض اویند، متحد نیست و مقدس و منزّه و برتر از همه آنهاست، بگذریم از مقام غیب‌الغیوبی که هیچ اسم و رسم و خبری از آن نیست. و ثانیاً فیض او، که همان وجودات و مخلوقاتند، وجوداتی مستقل از خدا نیستند، بلکه وجود آنها عین ربط و پیوند با خداوند است؛ و همین هویت پیوندی و ربطی مخلوقات به خداوند، نوعی از حمل را تصویر می‌کند که در حکمت متعالیه در قلمرو علت و معلول، به حمل حقیقت و رقیقت نامبردار است. بر این اساس، علت با معلول از نوعی اتحاد برخوردار است، و آن اینکه: علت، حقیقت معلول و معلول، رقیقت علت است. بدین ترتیب، خداوند نور آسمان‌ها و زمین است یعنی نور و وجود خداوند، حقیقت علی نور و وجود آسمان‌ها و زمین، و نور و وجود آسمان‌ها و زمین، رقیقت فعلی حق تعالی است. ما در این جا به همین پاسخ اکتفا می‌کنیم و از تقریرهای دیگری که حکیمان ارایه کرده‌اند، صرف نظر می‌نماییم.

اینک با توجه به مجموع آنچه گفته شد، تصویری نسبتاً روشن از این نظریه حاصل شده است. لیکن بدین نکته باید توجه کرد که ارجاع نور به وجود، از قبیل ارجاع مفهومی، مثل ارجاع مفهوم انسان به حیوان ناطق نیست، زیرا مفهوم نور (ظاهر بذاته و مظهر لغیره) با مفهوم وجود مرادف نیست؛ بلکه از قبیل ارجاع مفهوم به مصداق، مثل ارجاع انسان به مصدقش است. بر این اساس شریفه الله نورالسموات والارض از نظر مفهومی، به مفهوم الله وجود السموات والارض نیست، لیکن وجود السموات والارض، مصداق نور السموات والارض می‌باشد و لذا تبیین مذکور برای آیه شریفه از نوع تبیین به مصداق است، مصداقی که البته عام و فرا گیر است.

۷. الله نورالسموات والارض: خداوند ظهور آسمان‌ها و زمین است

تبیین دیگری که برای الله نورالسموات والارض ارایه شده، عبارت است از: الله ظهورالسموات والارض. این تبیین بر ارجاع رابطه خدا و خلق به رابطه ظاهر و مظهر استوار است. بهترین مثال برای تصویر سازی رابطه ظاهر و مظهر، مثال یک شیء و عکس و صورت آن است. وقتی چیزی در برابر آئینه قرار می‌گیرد، صورتی از آن منعکس، متجلی و ظاهر می‌گردد. این صورت چیزی جز

انعکاس، جلوه، ظهور و نمود همان شیء نیست، بلکه همان شیء است در مرتبه ظهور و نمود. از همین رو وقتی کسی به آن صورت می‌نگرد، حقیقتاً به خود آن شیء می‌نگرد، همان طور که وقتی شما به صورت خود در آینه می‌نگرید، حقیقتاً خودتان را در آن صورت می‌نگرید، و یا وقتی کسی به عکس ماه در آب می‌نگرد، حقیقتاً ماه را در آن عکس می‌نگرد. این بدان معنی است که عکس و صورت جز نمایاندن و نشان دادن شأنی ندارند و به عبارت دقیق‌تر فانی در حقیقتی هستند که آن را می‌نمایاند. همین فنای مظهر در ظاهر است که رمز نوعی از اتحاد را شکل می‌دهد و نوعی از حمل را محقق می‌سازد. و از آنجا که در هر حملی، بین موضوع و محمول، به وجه اختلافی از یک‌سو، و وجه اتحادی از سوی دیگر نیاز است، در این حمل، حقیقت بودن ظاهر و نمود بودن مظهر، وجه اختلاف، و فنای مظهر در ظاهر، وجه اتحاد را سامان می‌دهد. با این فنا است که ملاحظه مظهر حقیقتاً ملاحظه ظاهر است. و در این مورد، فرض صورت‌های پی‌درپی که مثلاً صورتی که در آینه اول است، در آینه دوم و آنگاه از آینه دوم در آینه سوم و... منعکس شود، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. آری، اگر کسی نگاه استقلال به صورت‌ها داشته باشد، از دو حال بیرون نیست: یا چنان است که آنها را از هویت صورت بودن خارج ساخته و برای آنها وجودی در عرض سایر موجودات و حتی در عرض صاحب صورت قایل است، که در این حالت، اتحاد و حکایتی بین آنها نیست؛ و یا چنان است که آنها را به عنوان چیزی که حقیقتی را نشان می‌دهند، در نظر می‌گیرد. در این حال، مظهر بودن و نمایاندن و نشان دادن عین ذات و هویت آنها نبوده، بلکه وصف ذات آنها خواهد بود. این، در نظر دقیق، استقلال در ذات را برای آنها تثبیت می‌سازد. و اما اگر ذات و هویت چیزی عین نمود و ظهور یک حقیقت باشد، جز آن نیست که آن حقیقت در این نمود و ظهور خود را نمایانده است و از این رو، نظر در مظهر، نظر به همان حقیقت است. اکنون می‌گوییم در بینش عرفانی، نسبت خدا و خلق، نسبت ظاهر و مظهر است. خدا، ظاهر و ماسوی، مظاهر اویند؛ و مظاهر جز نمایاندن و نشان دادن او شأنی ندارند، و فانی در حقیقت ظاهرند. ذات و هویت هر مظهر، نشان و نمود خداوند است و خداوند در هر مظهري خود را نمایانده و نشان داده است. خدا، در مظهر حلول نکرده است، زیرا مظهر، ظرف و هویت مستقلی ندارد تا خدا در آن وارد شود؛ نیز خدا با مظهر متحد نیست، زیرا خدا، حقیقت هستی مطلق، و مظهر، نمود مقید آن حقیقت است و نمود، هرگز نه عین حقیقت است و نه توان مظهریت

مطلق بماهو مطلق را دارد. با این همه، هویتِ مظاهر، همان ظهوراتِ خداوند است و خداوند در ظهوراتش نمایان است.

اینک و با توجه به آنچه گفته شد، آشکار می‌شود که بنا بر طریقه عرفانی شریفه الله نورالسموات و الارض به وضوح بر الله ظهورالسموات و الارض، دلالت، و بلکه قرابت مفهومی دارد، زیرا نور و ظهور مفهوماً قریب یکدیگرند. ابن عربی، پس از تعریف نور به ظاهر بالذات و مظهر اشیاء، می‌گوید نور به طور مطلق اسمی از اسماء خداوند، به اعتبار شدت ظهورش و ظهور اشیاء به او است، و الله نورالسموات و الارض یعنی خداوند مظهر آسمان ارواح (عالم مجردات) و زمین اجساد (عالم مادیات) است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲: ۷۵). سید حیدر آملی نیز بر آن است که معنای الله نورالسموات و الارض این است که خدای تعالی حقیقتاً ظاهر در آسمان‌ها و زمین است و آسمان‌ها و زمین حقیقتاً مظاهر خداوندند (حیدرآملی، ۱۳۶۸: ۲۵۸ و ۲۶۴). او نیز آسمان را به ارواح، و زمین را به اجسام تعبیر کرده است (همان: ۲۵۹). امام خمینی آورده است که ممکن‌الوجود چون هیچ حیثیتی از خود ندارد و فانی در مبدء است، از این جهت در عین حالی که ظهور اسماء الله است، خودش اسماء الله است، اسماء الله فعلی است. در عین حالی که نور سماوات و ارض، ظهور نور خداست، لکن: الله نورالسموات و الارض. در عین حالی که این ظهور اوست، نه این است که خود او باشد، لکن این ظاهر به طوری فانی در مبدء ظهور است و این موجود به طوری در مبدء خود فانی هست و هیچ نحو استقلالی ندارد که این اوست و این ظهور فانی در اوست. از این جهت گفته می‌شود الله نورالسموات و الارض (همان: ۱۱۶). البته حق تعالی به میزان نوریتی که در مظاهرش جلوه کرده، متعلق معرفت واقع می‌شود و آن نور وجه خداوند است و نور وجه خدا، نور آسمان‌ها و زمین است، و اما حقیقت نوری و غنی مقام ذاتش که وراء نور متجلی در مجالی و مظاهر است، جز برای ذات خودش ظاهر نیست و از این رو نور آسمان‌ها و زمین، نور نور خداوند، و خداوند نور نور آسمان‌ها و زمین است (نک: سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۷۶).

عرفای اسلامی این رأی را مؤید، و بلکه مقتبس از قرآن و احادیث می‌دانند (نک: آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸: ۳۲۵-۳۵۷). قرآن ماسوا را آیه خوانده و آیه، هویتی جز نشان و نمود ندارد. نیز خدا را ظاهر و در عین حال باطن دانسته که بر ظهور خدا در مظاهر در عین علو خداوند از آنها دلالت دارد: هو

الظاهر و الباطن (حدید/۳). تعبیر وجهِ خدا نیز در قرآن آمده است: «فاینما تولوا فثمَّ وجه الله» (بقره/ ۱۱۶). آیات متعدد دیگری نیز وجود دارد که از جمله آنها همین آیه الله نورالسموات والارض است. در متون روایی نیز شواهد بسیاری وجود دارد و حتی تمثیل نسبتِ خدا و خلق به شیء و صورت مرآتی از امام رضا علیه السلام صادر شده است (نک: صدوق، بی تا: ۴۳۵).

۸. ملاحظه تطبیقی آراء و ارایه نظریه ارجح

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، به دست می آید که تبیین الله نورالسموات والارض، به الله ظهور السموات والارض، به دلیل قرابت و بلکه وحدت مفهومی نور با ظهور، ارجح از تبیین آن به الله وجود السموات والارض است. نیز این تبیین برخلاف نظریه اول، یعنی ارجاع الله نورالسموات والارض به الله منور السموات والارض، مستلزم مجاز نیست. و اما نسبت این تبیین با تبیین دوم یعنی الله هادی اهل السموات والارض، نسبت عام به خاص است، زیرا اهل آسمانها و زمین، اخص از آسمانها و زمین است، و اگر مراد، هادی السموات والارض (و نه فقط اهل آنها) باشد، نسبت بین آنها تساوی است، زیرا در متن تکوین، هدایت و ظهور عین یکدیگرند و قرابت مفهوم هدایت با ظهور نیز آشکار است. البته این تبیین از دو سو ممکن است مورد نقد واقع شود. نخست آن که اگر کسانی مسأله مبنایی ارجاع خلقت به تجلی و ظهور را صحیح ندانند، بالتبع با این تبیین مخالف خواهند بود. این ارجاع در جای خود قابل بحث و بررسی و قابل دفاع است. و اما انتقاد دوم آن است که اگر در این نظریه دقت شود به نظریه اول برمی گردد. زیرا بر اساس این تبیین، یعنی الله ظهور السموات والارض، آسمانها و زمین ظهور حق تعالی است، و با توجه به اینکه هرگز بین خدا با آسمانها و زمین عینیت نیست، به دست می آید که ظهور آسمانها و زمین از ظهور خداوند، و خداوند مظهر آسمانها و زمین است و بدین ترتیب الله ظهور السموات والارض به الله مظهر السموات والارض برمی گردد و بازگشت ظهور به مظهر از قبیل بازگشت نور به منور است که تبیین نخست را تشکیل می دهد. این انتقاد در مورد نظریه سوم نیز جاری است، زیرا وقتی گفته می شود خداوند، وجود وجودها است یعنی وجود همه وجودها از اوست. دقت در حرف اضافه «از» در عبارت «همه وجودها از او است»، دلالت بر آن دارد که خداوند، وجود بخش به همه موجودات است و ارجاع وجود به

«وجودبخش» نیز از قبیل ارجاع نور به منور است. پیش از این گذشت که فخر رازی در نقد سخن غزالی که قائل به نظریه سوم است، به همین مطلب اشاره کرده و آن را به الله خالق و هادی اهل السموات والارض تحویل برده است. حاصل آنکه جوهره همه آراء در تبیین شریفه الله نورالسموات والارض به الله منورالسموات والارض می‌گردد.

و اما آنچه در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود کوتاه و البته دقیق است و آن اینکه منور و موجد و مظهر بودن خدای متعال همچون خالق و فاطر و فاعل بودن خداوند درست و صحیح است، لیکن مفاد الله نورالسموات والارض، ناظر به حقیقتی علاوه بر خالقیت الهی است. توضیح اینکه هیچ یک از عناوین منور، موجد، خالق و ... دلالتی صریح بر حیثیت هلاکت ذاتی ماسوی الله و فنای آنها در حق تعالی ندارد، و حال آنکه مفاد آیه شریفه الله نور السموات والارض ناظر به بیان هلاکت ذاتی ماسوا و فنای مخلوقات و ظهور حق تعالی در همه مظاهر است. از این رو مفاد این آیه متناظر با آیاتی مانند «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص/۸۸)، «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/۱۱۶)، «هو الاول و الاخر» (حدید/۳) و ... است. بر این اساس کسانی که آیه شریفه را به منورالسموات والارض ارجاع داده‌اند، در واقع آیه را از مفاد اصلی اش خالی، و مضمونی دیگر را که البته در جای خود صحیح است، در آن قرار داده‌اند، مضمونی که در ردیف آیاتی همچون «الله خالق کل شیء» (زمر/۶۲) قرار دارد. بدین ترتیب به دست می‌آید که آنچه در این شریفه مورد نظر است، ارجاع نور به منور نیست، بلکه ارجاع منور به نور است تا بر اساس آن، ظهور حق تعالی در همه مظاهر، و فنای همه مظاهر در حق تعالی را ارایه نماید. اینک با توجه به مجموع آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد ارجح بودن تبیین اخیر روشن شده باشد.

۹. نتیجه

از جمله مهم‌ترین آیات الهام بخش حکمی و عرفانی آیه شریفه الله نورالسموات والارض مثل نوره کمشکوه... (نور/۳۵) است. مفسران در تبیین صدر آیه یعنی الله نورالسموات والارض، دوازده رأی ارایه کرده‌اند. بررسی و ارجاع برخی از این آراء به یکدیگر حکایت از چهار رأی عمده دارد:

۱- خدا منور آسمان‌ها و زمین است.

- ۲- خدا هادی اهل آسمان‌ها و زمین است.
- ۳- خدا، وجود همه وجودها است.
- ۴- خدا ظهور همه مظاهر است.
- از بررسی مجموعه مبانی و دلایل هریک از آراء فوق به دست می‌آید که تبیین چهارم از سایر آراء ارجح است.

منابع

- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن سینا، حسین (بی‌تا)، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت.
- ابن عربی (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- اندلسی، ابو حیان (۱۴۲۰ق)، البحرالمحیط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، دارالفکر، بیروت.
- بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، چاپ اول، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح محمد بدرالدین الحلبی، جزء ۷ و ۸ در یک مجلد، چاپ اول، مطبعه السعاده، مصر.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۱۵ق)، شرح مصطلحات الکلامیه، چاپ اول، آستان قدس رضوی، مشهد.
- حسینی شاه عبدالعظیمی (۱۳۶۳)، حسین، تفسیر اثنا عشری، چاپ اول، انتشارات میقات، تهران.

- حلی، حسن (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- حقی بروسوی (بی تا)، اسماعیل، تفسیر روح البیان، دارالفکر، بیروت.
- خمینی (امام)، روح الله (۱۳۷۸)، تفسیر سوره حمد، چاپ چهارم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، تفسیر روض الجنان و روح الجنان، تحقیق یاحقی و ناصح، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دارالعلم، دمشق بیروت.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر، چاپ دوم، دار الفکر المعاصر، دمشق.
- زمخشری، محمود (۱۴۲۲ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالکتب العربی، بیروت.
- سبزواری، هادی (۱۳۷۲)، شرح الاسماء شرح دعاء الجوشن الکبیر، تحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، هادی (بی تا)، شرح المنظومه حکمت، دار العلم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق)، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- سمیع دغیم (۱۹۹۸م)، موسوعه مصطلحات علم الکلام، چاپ اول، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
- شریف لاهیجی (۱۳۷۳)، محمد، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق حسینی ارموی، دفتر نشر داد، تهران.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ اول، ناشر مولف، قم.
- صدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم.
- صدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تحقیق محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.

- صدوق، محمد (بی‌تا)، التوحید، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه موسوی همدانی، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی، چاپ سوم، کتابفروشی مرتضوی.
- طبری، ابو جعفر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶ق)، مشکاه الانوار، چاپ شده در رسائل الغزالی، چاپ اول، دارالفکر، بیروت.
- فخر رازی، محمد (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، چاپ یازدهم، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۶۷)، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، بنیاد بعثت، تهران.
- قرطبی، محمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، چاپ اول، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸)، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، چاپ اول، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، چاپ دوم، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۲)، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی آملی، انتشارات الزهراء، تهران.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، درسهایی الهیات شفا در مجموعه آثار جلد هشتم، چاپ اول، انتشارات صدرا، تهران.
- مکارم، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، چاپ اول، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

- میبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، چاپ اول، انتشارات اسلامی، تهران.
- نیشابوری، حسن (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق زکریا عمیرات، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- نرم افزار جامع التفاسیر ۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- نرم افزار کلام، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

