

بررسی مبانی فلسفی - عرفانی ملاصدرا در تفسیر آیه نور و مقایسه آن با تفاسیر شیعی

فرخنده کرناسی دزفولی^۱، محمد سعیدی مهر^۲، فرج‌اله براتی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۸/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۱/۱۸)

چکیده

آیه شریفه نور از جمله آیاتی است که اندیشمندان مختلف به تفسیر و تأویل آن همت گماشته‌اند. صدرالمتألهین نیز به عنوان عارف و فیلسوفی متأله از رهگذر عرفان و فلسفه به تفسیر این آیه می‌پردازد. و ضمن توجه به معنای ظاهر آیه با تکیه بر اصولی همچون اصالت وجود و تشکیک وجود کوشیده است تحلیلی وجودی برای تبیین نزول فیض و رحمت الهی در عالم ارائه دهد. علاوه بر آن مراتب صعود انسان کامل به سوی کمال حقیقی را ترسیم نموده و تمثیل‌های موجود در آیه را با این تحلیل تطبیق داده و حقایق دینی را با حقایق فلسفی پیوند می‌دهد. بر این اساس با روشی توصیفی - تحلیلی و استنادی ابتدا مروری بر رویکرد تفسیری ملاصدرا و مبانی فلسفی و عرفانی وی در آیه مذکور خواهیم داشت و سپس به مقایسه دیدگاه وی با دیدگاه سایر مفسران شیعی می‌پردازیم. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که وی کوشیده تا حد امکان این آیه شریفه را به صورت هماهنگ با دیدگاه‌های فلسفی خود تفسیر کند و با رویکردی فلسفی - عرفانی تفسیرهایی متناسب با ظاهر آیه ارائه دهد که اغلب با تفسیر سایر مفسران هم پوشانی داشته و همگام است.

کلید واژه‌ها: نور، رویکرد تفسیری، انسان کامل، اصالت وجود، ملاصدرا.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛ farkhondehkornasi@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران (نویسنده مسئول)؛ saeedi@modares.ac.ir

۳. استادیار گروه فلسفه، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛ farajollah.barati@yahoo.com

۱- مقدمه

نور در لغت به معنای شکوفه سپید، روشنایی، فروغ و کشف، وجود و ظهور است و در اصطلاح به معنای شیئی است که ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد؛ یعنی حقیقتی که خود پیداست و دیگران را نیز آشکار می‌کند (راغب، ۸۲۷-۸۲۸). آیه شریفه نور^۱ از جمله آیات توحیدی در قرآن کریم و از اهمیت بسزایی برخوردار است. صدرالمآلهین خود در اهمیت این آیه شریفه می‌گوید: «سزاوار است آدمی تمام عمر خود را در فهم و کشف اسرار این آیه صرف کند» (ملاصدرا، تفسیر آیه نور، ۲۱-۲۲). ملاصدرا رساله مستقلی در تفسیر این آیه به رشته تحریر درآورده است. با توجه به اینکه تفسیر وی یک تفسیر ذو ابعاد است بررسی مبانی فلسفی و عرفانی این آیه شریفه از دیدگاه وی در فهم عمیق تر از آن کمک می‌کند. نکته حائز اهمیت در تفسیر ملاصدرا از این آیه شریفه توجه وی به ظاهر و عبور از ظاهر به باطن است. وی بر اساس این باور که وجود اصیل است و آن چه جهان را پر کرده وجود است؛ با نظر به حقیقت واحد وجود و مراتب تشکیکی آن، اصل وجود و نور قیومی را ذات حق می‌داند که ماسوای او همگی اشراقات و تجلیات این نور بوده و اوست که مصداق اتم نور است.

۲- بیان مسأله

مقاله حاضر دو مسأله اساسی را پی می‌گیرد. نخست این که چگونه می‌توان تفسیر صدرالمآلهین از تمثیل‌های موجود در آیه نور را در پرتو مبانی فلسفی و عرفانی او فهم

۱. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ خداوند نور آسمانها و زمین است مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پرفروغ) باشد، آن چراغ در حبای قرار گیرد، حبای شفاف و درخشنده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرکت زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی (روغش آن چنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود نوری است بر فراز نوری و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست» (النور/ ۳۵).

کرد. دوم این که ملاصدرا با استفاده از چه اصولی به تبیین این آیه پرداخته است و تفسیر وی چه تفاوتی با تفسیر سایر مفسران دارد.

۳- رویکرد تفسیری ملاصدرا

صدرالمتألهین در تبیین دقیق آیات و مفاهیم قرآنی ضمن توجه به ظاهر آنها و قوانین ادبی با استفاده از اصول عقلانی به تحلیل معنای باطنی و حقیقی آیات می‌پردازد. البته روش تفسیری او در مراحل مختلف فکری یکنواخت نبوده است. در تفاسیری که در مقطع جوانی نوشته تکیه او بیشتر بر مطالب عرفاً و صوفیه، در عین توجه به حدیث است و چندان به نکات ادبی و لفظی توجه ندارد؛ اما آنجا که در صدد تفسیر جامع و کامل از اول تا آخر قرآن برمی‌آید روش او در تفسیر جای خود را به روش‌های مرسوم مفسران قرآن می‌دهد؛ یعنی ابتدا به بحث در لغت، ظاهر لفظ و معانی آن و مشتقاتش می‌پردازد و بدون اعتنا به بیشتر مطالبی که در میان مفسران و متکلمان آن زمان و پیش از آن معمول بود، براساس مکتب خاص خود و مکاشفات شخصی‌اش، معنای عرفانی و قرآنی را شرح می‌دهد (خامنه‌ای، ۶۵). وی در روش تفسیری خود بر فهم سرشت متن قدسی تأکید داشته و رویکرد رمزی بودن آیات و ضرورت تلاش برای تأویل آن‌ها جهت دستیابی به معنای باطن را مطرح و در کنار آن بر فهم‌پذیری آن تأکید می‌کند. و روش دست یافتن بر معانی دقیق و باطن را تفهیم باطنی می‌داند: «در هر حرفی از حروف آن هزار رمز و اشاره و دلیل وجود دارد و قلوب اهل ترس را جلب می‌کند» (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ص ۱۱). صدرالمتألهین بر این باور است که مفسر باید پس از دریافت معنای ظاهری با ترک حواس جسمانی و استمداد از حواس باطنی به ملکوت عروج کند و از راه مکاشفه به معنای حقیقی آیات قرآن، به صورت زلال و بدون حجاب نایل آید. این همان روش راسخان در علم است که وی آن را بهترین شیوه تفسیر و تأویل قرآن می‌داند (همانجا، ۸۷-۸۸). وی تقیّد به معنای ظاهری را مانع درک حقیقت می‌داند: «عمده مانع درک حقایق قرآن، اغترار

به ظواهر اخبار و اکتفا به علوم جزئیة و احکام فرعیة است که باعث انکار علوم ربانی و حکمت الهی می‌شود» (ملاصدرا، تفسیر القرآن‌الکریم، ۱۰/۶-۱۱). وی همچنین در تفسیر آیات عقل را ناکافی دانسته و تزکیه نفس را برای دریافت معانی باطن لازم می‌شمرد و علاوه بر آن دو منبع اساسی برای تفسیر قائل است: نقل صریح و کشف تام (نک: نصر، ۲۰۸-۲۱۱).

نظر به اینکه ملاصدرا از یک سو به عوالم سه‌گانه مترتب بر هم؛ یعنی عوالم حسی، مثالی و عقلی اعتقاد دارد و نزول وحی و کلام الهی را از مرتبه عقلی به مثالی و سپس حسی می‌داند (خامنه‌ای، ۱۵۱) وی تجلی حق در کلام خود را برابر تجلی او در نظام وجود دانسته و به مراتب وجود سعی و اطلاقی قرآن مطابق با درجات وجود معتقد است (آشتیانی، ۳۷) و از سوی دیگر به عقیده وی نفس پیامبر باید نخست از دو مرحله ماده و مثال بگذرد تا در مرحله عقول بتواند وحی را دریافت کرده و کلام خدا را بشنود و این کلام سپس به زبان قابل فهم مردم درآمده و به عالم ماده نازل شود؛ بنابراین عبور از ظاهر الفاظ و رسیدن به مفاهیم باطنی آن در عوالم مافوق را که اصطلاحاً تأویل نام دارد، یک امر ضروری می‌داند (خامنه‌ای، ۱۵۱).

با نظر به تمهیدات فوق، می‌توان گفت صدرالمتألهین در تفسیر این آیه شریفه نیز می‌کوشد تفسیری مطابق با اصول فلسفی خود ارائه داده و تحت عناوین کشف الهی و اشراقات ربانی به تبیین آیه مبادرت ورزد که با توجه به محتوای آن به مباحث عرفانی بسیار نزدیک است.

۸- تبیین مبانی فلسفی - عرفانی ملاصدرا از آیه نور

نخستین نکته‌ای که صدرالمتألهین در تفسیر این آیه بیان می‌کند، تعریف نور است: «نور حقیقتی بسیط است که به خودی خود و به ذات خود ظاهر است و غیر خود را ظاهر و نورانی می‌کند؛ حقیقتی است که نه جنس دارد و نه فصل و به آن علت که در نفس و حقیقت خود پنهانی و خفایی ندارد، تعریف حدی و رسمی نیز ندارد. بنابراین آشکارترین

اشیاء است. نه تنها دلیل و برهان ندارد، بلکه خود دلیل و برهان بر هر چیزی است» (ملاصدرا، تفسیر آیه نور، ۱۴۲). نزدیک به همین معنا را در تفسیرش نیز مطرح می‌کند: «خداوند متعال «ظاهر بذاته» و ذاتش عین ظهور ذاتش است، و عین ظهور همه اشیا است و ظهور آنها در گرو ذاتش می‌باشد» (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۳۷۴/۴). وی نسبت نور به خداوند را نه از باب مجاز و تشبیه بلکه از باب حقیقت دانسته و براساس حدیثی از حضرت علی (ع) این نسبت را یک نسبت حقیقی می‌داند: «مَثَلُ نورِ خداوند صفت حقیقی اوست که در جهان پراکنده شده است و واژگانی چون «مشکات»، «مصباح»، «زجاجه» و «زیت»، همه برای اثبات ظهور و جلوه صفت حق و آشکار کردن آن است» (همو، تفسیر آیه نور، ۱۴۳).

از آنجا که نور در نظر صدرالمتألهین مساوق وجود است، هر حکمی که بر وجود جاری باشد درباره نور نیز ثابت است. به عقیده وی آنچه به خودی خود ظاهر و عین ظهور است و همه چیز بدان ظهور می‌یابد وجود است. این تحلیل اصالت وجودی - این همانی وجود و نور در حقیقت - بر تأویل آیه نور در نگاه صدرائی تأثیر شگرفی داشته است. لذا بر طبق مبانی فلسفی خودش می‌نویسد: «کسی که تأمل کند می‌داند که وجود و نور از نظر معنی و حقیقت یکی و از جهت لفظ فرق می‌کنند و تردیدی نیست که وجود، برای هر موجودی از حیث موجود بودنش، خیر است و کمال و خداوند صرف و محض وجود است، بنابراین نور محض است. وجه این همانی وجود با نور این است که نورانیت نور به نور آن است؛ بنابراین اگر نورانیت و روشنایی را از نور بگیریم دیگر نور نیست؛ یعنی الظاهر بذاته المظهر لغيره نخواهد بود» (همانجا، ۱۴۶-۱۴۵). وی همچنین واژه «نور» را از الفاظ مشترک به اشتراک معنوی و تشکیکی شمرده و معتقد است همان‌طور که حقیقت وجود بسیط و دارای مراتب است نور نیز چنین است؛ یک مرتبه آن، یعنی مرتبه اکمل و اتم آن، وجود و نور خداوند است و مراتب دیگر آن سایر موجوداتند (همانجا، ۱۴۷). صدرالمتألهین سبب وجود اشیا را علمی می‌داند که عین ذات خداوند است و همان در عین حال اشراق نور حق بر اشیا است: «از تدبیرهای خداوند متعال این است که اشراق

نور وجود توسط او در ابداع عالم بر وجه حکمت و مصلحت مشخص می‌شود و علمش که عین ذاتش است، علت است برای وجود اشیاء که عبارت است از معلومیت آنها برای او و به تعبیری اشراق نورش است بر آنها» (ملاصدرا، تفسیر القرآن‌الکریم، ۴/۳۶۰-۳۶۱).

وی متأثر از حکمای اشراقی خداوند را نورالأنوار یا هستی بخش موجودات می‌داند (همانجا، ۳۵۲؛ نک: سهروردی، ۲۲۰-۲۲۱). و معتقد است وجود خداوند، نور دهنده حقیقی است و چیزی که نوردهنده باشد، طبق قاعده «معطى الشيء لا يكون فاقداً له» خود نیز در حقیقت و ذات خویش نور است زیرا معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد. بر این اساس در تبیین چگونگی انتساب نور آسمانها و زمین به خداوند از یگانگی وجود و نور کمک می‌گیرد. همانطور که نور ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است، وجود نیز هستی بنفسه و هستی لغیره دارد؛ هم خودش عین ذات وجود است و هم به اشیاء دیگر موجودیت می‌بخشد. و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. پس خداوند هم نور است و هم وجود. نوری است که به واسطه آن آسمانها و زمین ظهور وجود پیدا کرده اند (نک: ملاصدرا، تفسیر آیه نور، ۱۴۷-۱۴۸). بنابراین فیض او که همان وجودات و ظهورات اویند، مستقل از ذات وی نبوده، بلکه وجود آنها عین ربط و پیوند با خداوند است و به عبارتی آنها رقیقه این حقیقت وجودی‌اند (نک: شیرزاد، ۲۲). صدرالمتألهین ارتباط نور با مصباح را همچون عبارت «هو الله» در «قل هو الله أحد» می‌داند. که با اینکه اینها دو لفظند یکی موضوع و دیگری محمول است اما با هم اتحاد وجودی و ذاتی داشته و یک مصداق بسیط واحد دارند که به یک اعتبار با لفظ «هو» از آن تعبیر می‌شود که به هویت واجبی اشاره دارد و به یک اعتبار با اسم «الله» که جامع جمیع صفات و کمال اسماء حسنی الهی است. و چراغ مثالی برای اسم الله و نور آن مثال برای هویت واجبی است (ملاصدرا، تفسیر آیه نور، ۱۵۳؛ همو، تفسیر القرآن‌الکریم، ۴/۳۶۴-۳۶۵).

وی در تبیین بخش دوم آیه طبق روش تفسیری خویش و با تکیه بر مبانی فلسفی خود سه تأویل ارائه می‌دهد: ۱- تأویل آیه در عالم انسانی به لحاظ بدن: وی در این تأویل

منظور از «مشکات»، «زجاجه»، «مصباح» را به ترتیب صدر، قلب و روح در نظر گرفته است. سپس برای هر کدام سه مرتبه وجودی در نظر می‌گیرد: مرتبه اول، حسی است و برای هر کس ظاهر است؛ در مرتبه دوم فقط برای حس درونی مکشوف است، اما در مرتبه سوم از هر دو حس پنهان است و فقط عقل نظری آن را درک می‌کند (همو، تفسیر آیه نور، ۱۵۶). سپس به تطبیق این مفاهیم سه گانه می‌پردازد: و «مشکات» را در حکم بدن انسانی (روح طبیعی) می‌داند چون در ذات خود تاریک است و قابلیت پذیرش نور را به صورت مساوی ندارد. «زجاجه» (قلب) جایگاه روح حیوانی و در حکم روغن زیتون است و «مصباح» عبارت است از روح نفسانی که به نور نفس ناطقه انسانی روشن شده است (همانجا، ۱۶۳-۱۶۲).

۲- تأویل آیه در عالم آفاق (جسمانیات): در تفسیر عالم آفاقی «مشکات» را عالم اجسام، «زجاجه» را عرش و «مصباح» را روح اعظم برمی‌شمرد و «شجره» هیولای کلی است که اصل حقایق جسم و صور متفاوت آن است که در حکم شاخه‌های آن‌اند. هیولی در ذات خود علاوه بر ملکوتی و عقلانی بودن پائین‌ترین جواهر ملکوتی است که منسوب به شرق عالم عقول و غرب عالم اجسام نیست. و «زیت»، که حاصل درخت مبارک است و عبارت از عالم ارواح نفسانی، به انوار عقول فعال نزدیک است و روشنی می‌گیرد (همانجا، ۱۶۳).

۳- تأویل آیه در عالم انفس (نفوس): ملاصدرا این تأویل را متعلق به ابن سینا می‌داند؛ در این تأویل، «مشکات» عقل هیولانی، «زجاجه» عقل بالملکه و «شجره زیتونه» عبارت است از فکر. نه شرقی نه غربی بودن این شجره مبارکه به این دلیل است که اندیشه در معانی کلی جاری است. یعنی نه از غرب موجودات محسوس هیولانی است و نه از شرق عقول فعال که قائم به ذاتند. زیت این شجره روشنی بخش است؛ اگرچه متصل به آتش نباشد، زیرا که نزدیک به تفکر بالفعل و در مرحله تبدیل شدن به عقل بالفعل است. «نور علی نور» عقل مستفاد، «مصباح» عقل بالفعل و «نار» عقل فعال است (همانجا، ۱۸۵؛ نک: ۳۵۲/۲-۳۵۷).

وی در همین قسمت از آیه شریفه قنذیلی را که در مصباح است دلیلی برای شدت و

ضعف و قرب و بعد نور مصباح می‌داند و معتقد است اگر این قندیل وجود نداشت بازتاب نور مصباح به اطرافش میسر نبود. و این را تشبیه می‌کند به اسماء الهی که باعث ظهور حق در مظاهرش می‌شود (نک: کربلایی، ۱۲۰). بر این اساس می‌نویسد: «اگر حق تعالی را اسمائی نبود که بر مظاهر و مجالی حق ظهور کند؛ وجود ممکنات از ناحیه ذاتش صادر نمی‌گشت؛ چرا که جهت رجحان وجود برای ممکن، وجود نداشت. و این اولویت و رجحان از جهت اسماء و صفات الهی حاصل می‌شود» (ملاصدرا، تفسیر القرآن‌الکریم، ۳۶۵/۴).

بنابراین از نظر صدرالمتألهین نور وجود حق به واسطه اسماء و صفات الهی بر ممکنات تأییده و فیض وجود از این طریق جاری می‌شود. نور همان وجود است که از طریق «زجاجه» منتشر می‌شود و شهود این نور امکان ندارد. نکته دقیقی که ملاصدرا در اینجا مطرح می‌کند این است که حقیقت نور (وجود) جز به مشاهده حضوری برای انسان ظاهر نمی‌شود و مفاهیم حصولی و ذهنی از ارائه آن ناتوانند (نک: همانجا، ۳۵۲). از این رو واسطه‌ای نیاز است و این واسطه حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) که انسان کامل است می‌باشد: «هرگاه انسان به مرتبه‌ای برسد که متمایز از سایر نفوس باشد، به جهت کثرت معقولات اولیه و شدت استعداد و سرعت قبول انوار عقاید، ذاتاً درخشنده و تابان است و موجب بارور شدن دیگر نفوس می‌شود. این چنین قوه‌ای که نیاز به کسب علم از محضر معلم بشری ندارد نفس قدسیه نبوی است.» (ملاصدرا، اسفار، ۴۲۰/۳) ملاصدرا معتقد است اولین ممکنی که به تجلی نور حق منور و روشن گردیده، عقل اول، مبدأ اعلی، ممکن اشرف و مصباح نور الله یعنی حقیقت محمدیه (ص) است که واسطه روشن شدن بقیه ممکنات است (همو، تفسیر القرآن‌الکریم، ۳۶۵/۴). وی بر این نکته تأکید می‌کند که نور الهی با هیچ عقلی قابل درک نیست و این قابل درک نبودن همانند ناتوانی در مشاهده نور حسی بدون حجاب و پرده است و پیامبر همان حجابی است که تنها از ورای آن می‌توان نور الهی را مشاهده کرد. (همو، تفسیر آیه نور، ۱۵۳-۱۵۴). و این همان معنای مشاهده نور مصباح در زجاجه محمدیه صلی الله علیه و آله است.

نظر به اینکه وی حقیقت محمدیّه (ص) را مجمع مظاهر اسماء الهیه و کلمات تأمّات الهی دانسته و به تجلّی الوهی در ساحت مقدّسش باور دارد؛ با تکیه بر مفهوم شهود و مشاهده و براساس یگانگی شهود و وجود، ضرورت وجود او در عالم امکان را مطرح نموده و می‌گوید: «از آن‌جا که آن حضرت از ظرفیت وجودی بالایی برخوردار بوده، سهم وافر از وجود و کمال را از خداوند متعال گرفته و نفس او در هر دو قوه نظری و عملی به سر حد کمال رسیده تا بدان حدّ که حیطة وجود او هر دو جانب ملک و ملکوت را فراگرفته و حق هر دو را ادا می‌کند». (همو، الشّواهد الربوبیّه، ۴۸۵-۴۸۷) و چنین کسی از جهت مبادی ادراکات سه‌گانه یعنی قوه احساس و تخیل و تعقل به سر حدّ کمال رسیده و جوهر ذاتش از عوالم سه‌گانه التیام و انتظام یافته است و از آنجا که کمال تعقل در انسان، اتّصال او به مبدأ اعلی و مشاهده ملائکه مقربین است و پیامبر مرتبه جامعیت در جمیع مراتب کمالیه این نشأت سه‌گانه را داراست، شایسته دریافت وحی الهی می‌باشد (همانجا، ۴۷۰-۴۷۱). بنابراین پیامبر (ص) را واسطه خدا و خلقش می‌داند. و از آن‌جا که وصف نور فقط از آینه صیقلی نورانی بر می‌خیزد، آن آینه همان نفس نفیس پیامبر است که مظهر اکمل و اتم مرآت ذات و صفات الهی است (نک: ملاصدرا، اسفار، ۶۰). که بر طبق حدیث، نخستین جلوه ذات حق و اولین فردی که دعوت حق را لبیک گفت و به شهود حق نائل آمد اوست: «أول ما خلق الله نوری» (مجلسی، ۹۷/۱) و «کانَ محمدَ أوّلَ مَنْ قال بلی» (همانجا، ۱۷/۱۵).

صدرالمتألّهین در تفسیر «یوقدُ مِنْ شَجَرِه مبارکه زیتونه» معتقد است این درخت از درختهای دنیایی و عالم محسوس نیست. و همانطور که قلب مراتب گوناگون دارد این شجره نیز مراتبی دارد که زمانی که به عقل بالمستفاد برسد، قدرت مشاهده صور معقولات را در لوح محفوظ دارد تا جائی که در زمره ملائکه مقربین قرار گیرد و با تنزه از نقص و کاستی با آن اتحاد نوری پیدا کند. (ملاصدرا، تفسیر القرآن‌الکریم، ۳۷۳/۴-۳۷۹). پس از نظر وی این عبارت شریفه اشاره به همین مرتبه عقلی از تجرد و خلوص نفس دارد که با تابش نور حق بر او بدون واسطه حقیقت اشیاء را درک می‌کند و ذاتاً نورانی شده و

بی‌واسطه متصل به نور ربّانی می‌شود (همو، اسفار، ۳/۴۲۰). و این همان مرتبه عالی است که در قرآن از آن تعبیر به «نور علی نور» می‌شود؛ با این توصیف که نور حاصل از این کمال روحی، با مدد نور فیاض تقویت و مصداق «نور علی نور» می‌شود.

وی تأویل‌های مختلفی نیز از درخت زیتون ارائه می‌دهد: ۱- منظور از آن قدرت الهی است. زیرا قدرتش خاص ذات احدیت است و در ایجاد حقایق گوناگون از مظاهر مختلف موجودات بی شمار منشعب و همچون طبیعت درخت به شاخه‌های بسیاری پخش می‌شود و به همه جا متعلق است. زیرا شرقی و غربی نیست و هدف باری تعالی از روغن زیتون اراده الهی است که باعث روشنایی و تابش می‌شود، بدون آنکه نیازی به خواهنده داشته باشد زیرا خداوند در تابش نور وجود ذات مقدسش بر جهان مختار و مستقل است.

۲- مقصود از آن سراسر عالم اجسام است. درخت پر بار و مبارک که نه از شرق عقلی و نه از غرب اجسام مادی است و روغن آن قوه وجود مطلق و طبیعت ساری در آن است و نزدیک است که روغن آن روشن گشته و انواع جسمی را روشنی بخشد. ۳- همان درخت نبوت و کنایه از وحی الهی است که نور نبوت پیامبر چنان است که نزدیک است برای مردم آشکار گردد (ملاصدرا، تفسیر آیه نور، ۱۶۰). نکته قابل تأمل در تفسیر «شجره» و «زیتونه» دقت در تفسیر نمادپردازانه ابن عربی از این دو واژه است که بی ارتباط با موضوع مورد بحث ما نیست؛ چرا که صدرالمتألهین در تفسیرش به وفور از دیدگاه‌های عرفانی او الهام گرفته است. ابن عربی از «زیتونه» به هویت تعبیر نموده است که از جهات مبراست: «الهُویّه و هوَ الزیتونه المنزهة عن الجهات» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳/۱۹۸). طبق این مفهوم هر فرد انسانی، به حکم شجره بودن، یعنی جامعیت مراتب وجود، می‌تواند آینه‌ای برای اسماء و صفات الهی و شریف‌ترین موجود در عالم باشد. که از این جهت با تأویل‌های فوق تناسب دارد. چرا که در بینش عرفانی؛ انسان به حکم آفرینش خاص خود، انعکاسی از اسمای متقابل جلال و جمال الهی است و هر چه از اسماء اجناس، انواع، اصناف، نسب و اشخاص گستره وجود و امکان است، جملگی از انسان کامل، منتشر شده است. انسان

کامل، حقیقت جامع و مرتبه حد وسط میان وجوب و امکان است که از آن، با تعبیر درخت میانی عالم، یاد شده است (نک: عثمان یحیی، ۴۳۲).

صدرالمتألهین تحت عنوان کشف نورانی عبارت «لا شرقیه و لا غربیه» را نیز به چند صورت تأویل می‌کند: ۱- شجره به عنوان چیزی است که نه شرقی است و نه غربی و وقتی این توصیف برای حوزه عقول و عالم عقلانی به کار می‌رود، معنایش این است که خارج از مکان است. ۲- وقتی اشاره به عالم جسمانی دارد، معنایش چیزی است که کیفیت واسطه و تعادل دارد. ۳- ممکن است به معنای وجوب و امکان باشد، چرا که ذات باری تعالی جایگاه نور وجود است و عالم امکان مغیب آن نورهاست (ملاصدرا، تفسیر القرآن‌الکریم، ۳۸۲/۴-۳۸۳). تأثیرپذیری صدرا از نظریات عرفانی در اینجا نیز نمایان است؛ در نگاه عرفاً شرقی و غربی نبودن شجره زیتونه، مثالی برای هویت ذات حق است که نه شرقی است و نه غربی و نه جهات را می‌پذیرد. و انسان کامل نیز مثالی از ذات خداوند است که از جهات و اسماء متضاد منزّه است و حد وسط وجوب و امکان است که از آن به عنوان امام اکبر یاد می‌کنند (نک: آملی، ۶۶؛ شعرانی، ۱۲۸). بنابراین تأویل‌های فوق از صدرا را می‌توان مثالی برای هویت ذات الهی دانست که منزّه از جهات است.

بر اساس آنچه گذشت، به وضوح می‌توان تلاش فیلسوفانه صدرالمتألهین برای فهم و توضیح و تبیین شریعت را در تفسیر تمثیلات آیه شریفه مشاهده کرد که از طریق آن سیر نزولی فیض و رحمت الهی را معنا می‌بخشد و یک نظام قرآنی - فلسفی ترسیم می‌کند که گویای پیوند و هماهنگی بین قرآن و حکمت باشد. با وجود این اگرچه ملاصدرا با توانمندی خاص خود توانسته است تفسیری فلسفی - عرفانی از آیه ارائه دهد اما اشکالی که شاید بتوان بر وی وارد کرد این است که با وجود اینکه وی در قامت یک مفسر ظاهر شده و توقع ما از مفسر آن است که دشواریهای فهم آیات را آسان نموده، فهم روشنی از آن را ممکن سازد، وی روشن کردن آیه را در اولویت قرار نداده است و در بخش‌هایی از تفسیر خود آنجا که بحث از مشکلات، مصباح و زجاجه می‌کند احتمالات مختلفی با تعبیر

پیچیده فلسفی ارائه می‌دهد تا جایی که ارتباط مفهومی مخاطب از مفاد آیه تا حد زیادی منقطع می‌گردد و ذهن وی درگیر مباحث پیچیده عرفانی - فلسفی می‌شود.

۵- مقایسه رویکرد تفسیری ملاصدرا با مفسران شیعی

تفاسیر کلامی، فلسفی و عرفانی که با پشتوانه اصول دینی، عقلی و عرفانی، آیات را تبیین می‌کنند در تفسیر این آیه در عین تفاوت اندکی که با هم دارند در توجه به روش‌های عقلی در استنباطشان هم رأی هستند. مفسران در شرح و تفسیر قسمت اول از آیه شریفه «خداوند نور آسمانها و زمین است» نظریه‌های مختلفی ابراز نموده‌اند:

برخی مثل ابن عباس، ابن کعب و ابن جریر نور را به هدایت تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند: «خداوند هادی اهل زمین و آسمان است» (طبرسی، ۱۳۸/۱۷). خواجه طوسی نیز این معنا را ترجیح داده است. (طوسی، ۴۳۶/۷-۴۳۷). برخی آن را به تدبیر تفسیر کرده‌اند: «خداوند با حکمت بالغه و حجت آشکار خویش مدبر امورهاست» (میبدی، ۵۳۲/۶). برخی دیگر مراد از آن را عظمت پروردگار در قدرت، علم و حکمت او دانسته و معتقدند این عظمت در آفرینش جهان تبلور می‌یابد؛ زیرا هرچیزی در زمین و آسمان، نشان‌دهنده وجود و عظمت خداوند است (مغنیه، ۶۹۳/۵). در منهج الصادقین نور به چهار قسم تقسیم می‌شود: «نور متألئ (نور ماه و ستارگان)، نور متولد (اشعه اجرام)، نور من حیث الصفا؛ از جهت صافی و پاکی‌اش، و نور من طریق المدح که نور از جهت مدح است، مثلاً وقتی می‌گویند فلانی نورالعصر و نورالبلد است یعنی فلانی هادی و منعم و محسن عصر و بلد است. و اطلاق نور بر خداوند در قسم چهارم قرار می‌گیرد» (کاشانی، ۲۹۰/۶). برخی دیگر نیز آن را به رحمت عام الهی تفسیر کرده‌اند: «شکی نیست که آنچه در عالم ممکنات از کمالات وجودی و اخلاقی یافت می‌شود تماماً از منبع فیض سرچشمه گرفته است» (نصرت بیگم، ۱۱۵/۹). در صافی آمده است: «خداوند خود ظاهر و مظهر است برای آنچه در آسمان و زمین است» (فیض کاشانی، ۴۳۴/۳) و تفسیر علامه طباطبائی نیز مؤید همین

قول است: «خدای سبحان نوری است که آسمانها و زمین به وسیله او ظهور یافته‌اند» (طباطبائی، ۱۶۹/۱۵). وی این آیه را دلالت بر رحمت عام الهی دانسته است و می‌گوید: «خدای متعال بر هیچ موجودی مجهول نیست چون ظهور تمامی اشیاء برای خود و یا برای غیر، ناشی از اظهار خداوند است.» (همانجا). طبرسی نیز معتقد است: «صفت نور تنها در شأن خدای تبارک و تعالی آمده است. زیرا هر رحمت و احسان و انعامی از اوست. و هنگامی که کاری مانند رحمت یا عذاب از کسی به طور فراوان صورت بگیرد گفته می‌شود فلانی رحمت است یا عذاب است.» (طبرسی، ۱۴۰/۱۷). در مقایسه این نظرات با تفسیر صدرا، توجه به ظهور و هدایتگری خداوند مشهود است. و قدر مشترک تمام این تفسیرها در این معنا نهفته است که ماسوا ظهور و تجلی خداوند و از رحمت، قدرت، عظمت و علم خداوند نشأت گرفته و هویتی جز نشان و نمود ندارند و اصل همه آنها به وجود تام خداوند برمی‌گردد و از این جهت با تفسیر صدرا مطابقت تام دارند.

در قسمت دوم از آیه شریفه در اینکه مشبه به این نور چه می‌باشد اقوال مختلف است. در مجمع‌البیان در تفسیر این بخش از آیه شریفه احتمال سه معنا وجود دارد: احتمال اول: این مثل مربوط به حضرت محمد(ص) است و اضافه آن اضافه تشریفیه است. و منظور از «مشکات» سینه پیامبر و «زجاجه» قلب آن حضرت و «مصباح» نیز نبوت اوست که لاشرفیه و لاغریه است. این قول از ابن جبیر و کعب نقل شده است. احتمال دوم: آن را مثلی برای قرآن دانسته‌اند: «مصباح» قرآن، «زجاجه» قلب مؤمن است. و «مشکات» زبان و دهان مؤمن است. همانند چراغ که مادامی که نور افشانی می‌کند و چراغ است، نقصانی ندارد؛ قرآن هم کتاب هدایت است که به آن عمل می‌شود؛ این قول از ابن عباس و حسن نقل شده و در تفسیر تبیان نیز مورد تأیید است (طوسی، ۴۳۷/۷). احتمال سوم اینکه: این مثل برای مؤمن است و منظور از «مشکات»، نفس مؤمن و «زجاجه» سینه مؤمن و «مصباح» ایمان اوست؛ قرآن هم در قلب مؤمن جای دارد. این قول نیز از ابی بن کعب است (طبرسی، ۱۴۰/۱۷-۱۴۲).

در مقام مقایسه می‌توان گفت احتمال اول و دوم با رویکردی کلامی با تفسیر ملاصدرا

همگام است. احتمال اول از آن جهت که خود صدرا نیز پیامبر را مظهر تام اتم جمیع صفات ربوبی دانسته است. احتمال دوم از آن جهت که به عقیده وی ذات حق، نور است و قرآن که کلام اوست نیز نور است و بیانگر حق و منور قلب مؤمن است (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۴۷/۴). اما در احتمال سوم از آن جهت که مصباح را به ایمان تشبیه کرده است با تفسیر صدرا اندک تفاوتی دارد؛ چرا که در تفسیر وی نور خداوند مطرح است نه نور ایمان.

برخی دیگر با استناد به روایتی از امام صادق (ع) حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) را مثل نور خدای تعالی و «مشکات» را سینه پیامبر و «مصباح» را نور علم نبوت دانسته‌اند که در «زجاجه» یعنی در قلب علی (ع) است؛ که قلب وی از غایت ضیاء و صفا مانند کوکب درخشنده است. و نزدیک است علم از دهان عالمی از آل محمد بیرون آید قبل از آنکه به سؤال کسی متنطق گردد. و «نور علی نور» یعنی امامی در پی امامی دیگر است (نک: فیض کاشانی، ۴۳۵/۳؛ شریف لاهیجی، ۲۹۰/۳-۲۹۱). در این تفسیر نیز از آنجا که از میان تمام موجودات پیامبران، بالاخص محمد(ص) و اهل بیت و اوصیای او مظهر جامع تمام صفات الهی معرفی شده‌اند؛ با تفسیر صدرا هم‌پوشانی دارد.

اما علامه طباطبائی با رویکردی کلامی - فلسفی معتقد است مراد از «نور» در «مثل نور» نور عام نیست؛ بلکه مقصود حقیقت ایمان است. چرا که بعد از تتمیم مثل فوق فرموده «خدا هر که را بخواهد به سوی نور هدایت می‌کند.» وی بر این باور است که اگر مقصود «وجود» باشد که همه موجودات به آن رسیده‌اند و دیگر به موجود خاصی اختصاص ندارد؛ بلکه مراد از آن نور، نوری است خاص که خدای تعالی آن را خاص مؤمنین دانسته است و آن حقیقت ایمان است (طباطبائی، ۱۷۰/۱۵-۱۷۱). بر این اساس وی تابش نور ایمان و معرفت خداوند بر قلوب مؤمنین را مانند نور چراغ (مشکات) دانسته و تشبیه «زجاجه» به «کوکب درّی» را به خاطر شدت و بسیاری لمعان نور مصباح و تابش آن می‌داند. و وجه شبه این تشبیه را در آن می‌داند که هنگامی که شیشه روی چراغ قرار بگیرد شعله آن دیگر با وزش باد نوسان و اضطراب پیدا نمی‌کند. بنابراین «زجاجه» در

اینجا نشانه ایست برای دوام و ثبات هدایت الهی (همانجا، ۱۷۲-۱۷۳). و همان‌طور که نسبت نور به مصباح یک نسبت حقیقی و اصیل و نسبتش به زجاجه مجازی و استعاری است؛ نور ایمان و معرفت نیز در دل‌های مؤمنین نوری است عاریتی و مقتبس از نور خدا و قائم به آن و مستمد از آن است (همانجا). در مقام مقایسه باید گفت علی‌رغم اینکه این دو فیلسوف و مفسر قرآن در رویکرد تفسیریشان به هم نزدیک‌اند اما در تأویل تمثیلات این آیه با هم اختلاف‌نظر دارند؛ علامه مراد از نور را نور خاصی می‌داند که مختص مؤمنین است ولی صدرا معنای عام نور را مدنظر دارد که همان فیض وجود و رحمت الهی است و در واقع همین معنا نیز به تفسیر وی نوعی عمومیت بخشیده است و این نور- فیض وجودی- را شامل همه موجودات عالم می‌داند.

ابن عربی نیز با رویکردی عرفانی؛ مثل نور خداوند را صفت وجود و ظهورش در هر دو جهان می‌داند و معتقد است این نور در تمام مراتب مادون سریان است و هر مرتبه پائین‌تر نسبت به مرتبه بالاتر از نور ضعیف‌تری برخوردار است و بالاترین مرتبه نور را در وجود پاک حضرت رسول (ص) می‌داند. وی در این تمثیل «مشکات» را جسم مادی می‌داند که در ذات خودش تاریک است و با نور روح روشن می‌شود. همچنین معتقد است: «زجاجه» به دلیل بساطت و زیادی نور و بلند مرتبگی مکان و زیادی شعاعش به «کوکب درّی» تشبیه شده است، همان‌طور که این حال در قلب حاکم است. و «شجره» که آتش از آن در این شیشه بیرون می‌زند؛ نفس قدسی پاک و صافی است که شبیه به آن است ... و «یکادُ زیتها»ست، یعنی نزدیک است که استعدادش از نور قدسی فطری در آن روشن شود و با خروج از فعل و رسیدن به نفس خودش نورانی شود. و «لو لم تَمَسَّسَه النَّار» منظور عقل فعّال است که اگر نور عقل فعّال به آن نرسد، روشن نمی‌شود. اما با اتصال به آن منبع نورانی گویی نور مضاعفی است که به ذات خودش ظاهر است و غیر خودش را آشکار می‌کند. و «نور علی نور» می‌شود. (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۱/۳۴۰). نظر به اینکه صدرا نیز نور را صفت وجود خداوند می‌داند که به صورت تشکیکی در تمام عالم جاری و

ساری است و بر این باور است که انسان می‌تواند به درجه‌ای برسد که به دلیل شدت و کثرت معقولات، ذاتاً نورانی شده و بی‌واسطه به شهود حق نائل آید. از این جهت با تفسیر فوق همگام است چرا که این درجه همان اتصال به عقل فعال است که ابن عربی از آن به «شجره» نورانی و نفس قدسیّه نبویّه تعبیر می‌کند.

در تفسیر عبارت «یوقدُ من شجره مبارکه زیتونه لاشرقیه و لاغربیه یکادُ زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار...» و اینکه چرا از بین تمام درختان درخت زیتون به عنوان مثل آورده شده است دلیل‌های زیادی ارائه شده است که بیشتر به زیادی فایده‌هایی که از این درخت نصیب انسان می‌شود (مانند روغن و میوه و جوب و برگش) برمی‌گردد (طبرسی، ۱۳۹/۷-۱۴۰؛ شوکانی، ۳۱/۴). در تفسیر آن گفته‌اند: «شجره مبارکه» وجود مبارک حضرت ابراهیم است که انبیاء و حضرت نبی اکرم از این شجره هستند و برکات الهیه تا قیامت از این شجره است (طیب، ۵۳۰/۹؛ طبرسی، ۱۴۰/۱۷-۱۴۱؛ میدی، ۵۳۴/۶). برخی نیز گفته‌اند: منظور از آن «دوحه تقوا و رضوان و عترت و هدی و ایمان است؛ اصل آن نبوت است و فرع آن امامت و شاخه‌های آن تنزیل و برگ‌های آن تأویل و خدم آن جبرائیل و میکائیل است» (کاشانی، ۲۹۵/۶). بر این اساس شاید مثل درخت زیتون از این جهت باشد که وجود مقدس پیامبر واسطه رساندن خیر و فیض به مخلوقات است.

در تفسیر «لاشرقیه و لاغربیه» مفسران اختلاف دارند. برخی گفته‌اند: منظور این است که این درخت زیتون در وسط صحرایی است که چیزی مانع از برخورداری آن از نور خورشید نمی‌شود. چه هنگامی که خورشید طلوع می‌کند و چه هنگامی که غروب می‌کند و به همین خاطر میوه آن بهتر و در نتیجه روغنش مصفاًتر می‌شود. این قول از مکرم و قناده نقل شده است (شوکانی، ۳۱/۴). این قول را فیض کاشانی و علامه طباطبایی نیز نقل کرده‌اند و علامه آن را بر سایر وجوه ترجیح داده است (فیض کاشانی، ۴۳۵/۳؛ طباطبائی، ۱۷۲/۱۵). اما برخی دیگر گفته‌اند: «اصل این درخت را از بهشت به دنیا آورده‌اند پس از درختان این عالم نیست که وصف شرقی و غربی بر او اطلاق توان کرد» این قول از حسن

بصری نقل شده است (کاشانی، ۲۹۳/۶). در مجمع البیان نیز نزدیک به همین معنا آمده است: «اصلاً این درخت از درختهای این دنیایی نیست زیرا اگر در این دنیا بود یا شرقی می‌شد یا غربی و تنها خداوند آن را به عنوان متلی برای نورش بیان کرده است» (طبرسی، ۱۴۰/۱۷). در تفسیر «یکادُ زیتُها...» برخی آن را محاسن و اخلاق نیکوی پیامبر دانسته‌اند که قبل از ابلاغ وحی به وی به منصفه ظهور می‌رسد. این قول از ابن جبیر است (همانجا، ۱۴۱). برخی آن را به دلایل و براهین قرآنی تفسیر نموده‌اند: «نزدیک است صحبت‌ها و دلایل الهی برای آن دسته از بندگان خدا که درباره آن تفکر و تدبیر می‌نمایند، نور افشانی کند؛ اگرچه قرآن نازل نشده باشد» این قول از ابن عباس و حسن نقل شده است (همانجا). برخی نیز آن را اشاره به فضیلت و برتری درخت زیتون بر بقیه درختها دانسته‌اند که به قدری روغن آن شفاف و روشن و نورانی است که نزدیک است خودش بی‌آنکه آتش به آن برسد نور دهد (نصرت بیگم، ۱۱۵/۹). برخی نیز گفته‌اند: «منظور از آن علوم پیغمبر(ص) و کمالات اوست که تا دامنه قیامت روشن است و خاموش شدنی نیست» (طیب، ۵۳۱/۹).

در مقایسه تفسیری که از تمثیلات فوق ارائه شده است باید گفت به نوعی با تفسیر صدرا تناسب داشته و از دو جهت شایستگی حمل همه این معانی را دارند: ۱- از جهت عمومیت داشتن واژه «نور» که صدرا آن را با وجود یکی دانسته است. ۲- از جهت اینکه تفسیر این آیه مبتنی بر یک اصل کلی است و آن اینکه ذات حق تعالی به جهت اینکه نهایت اشتداد وجودی را داراست؛ نهایت ظهور را نیز دارد و ظهور همه وجودات امکانی مقتبس از ذات بوده و همگی از فیض و رحمت او نشأت گرفته است. بر این اساس در تفسیرهای فوق مصداق «شجره مبارکه» و اوصاف آن، هر کدام از پیامبر(ص)، حضرت ابراهیم(ع)، علم پیامبر و ... می‌تواند باشد.

در تفسیر عبارت «نور علی نور» مفسران دیدگاهی نزدیک به هم داشته‌اند. برخی می‌نویسند: «نور چراغ بر صفای نور روغن و روشنایی چراغ افزوده شده و نور را حفظ

کرده است.» (فیض کاشانی، ۳/۴۳۵). برخی علاوه بر آن به تعدّد نور نیز اشاره می‌کنند: «اگر مراد از آن را تعدّد نور بدانیم نیز خالی از لطف نمی‌باشد. چه همان‌طور که نور نسبتی به مصباح دارد هم چنین نسبتی هم به شیشه دارد که باعث درخشش آن شده است و در عین اینکه نور با تعدّد و تغایر دو نسبت متعدد می‌شود، در عین حال به حسب حقیقت یک نور بیش نیز نیست و زجاجه خودش نوری ندارد، پس زجاجه از نظر تعدّد نسبت، نوری دارد غیر از نور چراغ؛ ولی اولی نورش قائم به چراغ و مستمد از آن است» (طباطبایی، ۱۵/۱۷۰-۱۷۱) و در واقع اشاره است به نور معرفت و ایمان که موجب تضاعف و فزونی نور قلب مؤمن شده است. برخی آن را به معنی پیامبری از نسل پیامبر دیگر تفسیر کرده‌اند و حضرت محمد(ص) پیامبری است از نسل پیامبر دیگر (طبرسی، ۱۷/۱۴۱؛ طیب، ۹/۵۳۰). برخی نیز معتقدند «نور علی نور» در میان پنج نور از پیامبر گردش می‌کند: کلامش نور، علمش نور، مدخلش نور، مخرجش نور، و مسیرش نیز نوری به سوی نور روز قیامت تا بهشت است (طوسی، ۷/۴۳۸). برخی دیگر منظور از آن را اشاره به مراتب سیر انسانی به سوی مدارج کمال و قرب حضرت ذوالجلال دانسته‌اند که هر چه پیش برود معرفتی بر معرفت او و نوری بر نور قلب او افزوده می‌گردد. «و یهدی الله...» اشاره به همین فیض رحمانی است که هر کس قابل باشد وی را گرامی داشته و از فیض رحمت خود او را کامیاب می‌گرداند» (نصرت بیگم، ۹/۱۲۰-۱۲۱).

در مقایسه این تفاسیر با تفسیر صدرای شیرازی به نظر می‌رسد توجه به تقویت و دوچندان بودن نور مشهود است. همان‌طور که صدرای خود با در نظر گرفتن سایر نمادها از جمله «مصباح»، «مشکات»، «زجاجه»، بر این باور است که انسان کامل - همان حقیقت محمدیه در نظر او - خود بدون واسطه منور به نور الهی است و به جز به نور حق و شهودش توسط وی روشن نمی‌شود. و زمان مشاهده توسط ذات حق و اشراق نور خداوند بر او است که «نور علی نور» می‌باشد. که از این نظر با تفاسیر فوق همگام است. اما با نظر علامه اندک تفاوتی دارد؛ چرا که ایشان آن را به تابش نور ایمان معنا می‌کند.

در تفسیر «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» نیز تقریباً تمام مفسران این عبارات را به همان مؤمن و کسی که خود شایستگی کسب هدایت خویش را پیدا کرده، برگردانده‌اند و هیچ یک این آیه را نمونه‌ای از جبری بودن هدایت و ضلالت ندانسته‌اند. (فیض کاشانی، ۴۳۵/۳؛ طباطبایی، ۱۷۲/۱۵؛ طبرسی، ۱۴۲/۱۷) و «يَضْرِبَ اللَّهُ الْأَمْثَالَ...» تمام مفسران بر این قول اتفاق دارند که مَثَل با مَثَل تفاوت بسیار دارد اما خداوند مثال‌های قرآن را از باب تشبیه معقولات به محسوسات بیان می‌کند؛ تا درک آن برای مردم آسان‌تر شود. (مکارم، ۱۰۴/۲؛ نک: کاشانی، ۲۹۷/۶؛ طبیب، ۵۳۰/۹) در واقع این قسمت از آیه شریفه اشاره است به اینکه در باطن مَثَلی که عنوان شده است، اسراری از علم قرار دارد و اگر به عنوان مَثَل ارائه شده است، برای این بوده که از آسان‌ترین طریق حقایق و دقایق را رسانده باشد تا عالم و عامی آن را فهمیده و از آن بهره گیرند؛ کلمه «ناس» این عمومیت را می‌رساند و همه مردم را دعوت به اندیشه در مفهوم و حقیقت این مثال می‌کند.

۶- نتایج مقاله

- ۱- ملاصدرا قرآن را نسخه‌ای مکتوب از نظام وجود و وجود را تمثیل قرآن می‌داند.
- ۲- وی می‌کوشد با استمداد از اصل یگانگی نور و وجود از خلال تمثیلات به کار رفته در آیه شریفه به بیان یک مسأله کلی بپردازد و آن اینکه هر فیضی از جانب خداوند نازل می‌شود دارای نظامی است که سیر نزولی رحمت الهی را تعیین بخشیده و بدان معنا می‌دهد.
- ۳- وی نزول فیض از جانب حق را متناسب با درجه وجودی موجودات دارای مراتب می‌داند و معتقد است این فیض در وجود و قلب مقدس حضرت ختمی مرتبت به عنوان بالاترین مرتبه وجود در عالم امکان به بهترین نحو ممکن نازل شده و او را به درجه اعلای وجود و نیل به ذات حق سوق داده است.
- ۴- نفس نفیس پیامبر(ص) به عنوان انسان کامل مظهر اتم صفات الهی است که در آینه وجود او ذات حق نمایان است و این نوع رویکرد با نوع نگاه تفاسیر فلسفی، عرفانی، کلامی همخوانی داشته و به نوعی مؤید همدیگر هستند.

۵- در مقایسه تفسیر وی از این آیه شریفه با تفسیر سایر مفسران شیعی می‌بینیم که تفسیرهایی که از تمثیل‌های به کار رفته در این آیه شریفه انجام شده است؛ همگی از سنخ وجودند و هیچ یک از مفسران نور را به معنای حسی آن تفسیر نکرده‌اند. و بر ظهور، رحمت و فیض الهی تکیه دارند که با توجه به وسعت معنایی «وجود» با تفسیر صدرا همگام‌اند.



کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زادالمسافر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳. آملی، شیخ سید حیدر، نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، روزنه، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن عربی، محی الدین، تفسیر ابن عربی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵. همو، الفتوحات مکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، الهیئت المصریه، ۱۹۷۲ م.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین الرازی، قم، النشرالبلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۷. خامنه‌ای، سید محمد، حکمت متعالیه و ملاصدرا، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن الکریم، قم، طلیعه نور، ۱۴۲۶ ق.
۹. سهروردی، شهاب الدین، حکمت الاشراق، ترجمه و شرح جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
۱۰. شریف‌لاهیجی، تفسیر شریف، ترجمه محمد بن علی اشکوری، تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران، داد، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. شعرانی، عبدالوہاب، طلای سرخ: گزارشی از اندیشه‌های ابن عربی در فتوحات مکیه، ترجمه احمد خالدی، تهران، سروش، بی تا.
۱۲. شوکانی، محمد، فتح القدر، دمشق، دارابن‌کثیر، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. شیرزاد، امیر، «تحلیل نور خدا بودن آسمان و زمین در اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی»، اسفار، ش ۴، صص ۷-۳۰، ۱۳۵۹ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. همو، تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. همو، المشاعر، ترجمه میرزا عماد الدوله، مقدمه هانری کربین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۴۲ ش.
۱۷. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. همو، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، تعلیقات مولا علی نوری، مقدمه: محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیرالمیزان، جامعه مدرسین حوزه قم، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، فراهانی، بی تا.
۲۲. طبیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ ش.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح احمد حبیب عاملی، مقدمه آقا بزرگ تهرانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.

۲۴. عثمان یحیی، التجلیات الإلهیه (شرح تجلی الشجره)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.
۲۵. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۶. کاشانی، فتح الله، منهج الصادقین فی الزم المخالفین، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۲۷. کربلایی، زینب، «نور»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم صدرا، حکمت صدرا، تهران: ۱۳۸۳ش.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۳ق.
۲۹. مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸ش.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۳۱. میبیدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۳۲. نصر، سیدحسین، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، مترجم حسین سوزنجی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ش.
۳۳. نصرت بیگم، امین، مخزن العرفان در علوم قرآن، بی جا، بی تا.

