

تحلیل اثربخشی نظرات فلسفی علامه طباطبائی بر تفسیر آیه نور

رضوان هامانی^۱ و ساجده سادات موسوی^۲

چکیده

از جمله آیات تمثیلی که همواره مورد تفسیر و تأویل دانشمندان قرار گرفته، آیه شریفه نور است. علامه طباطبائی نیز به عنوان مفسر و فیلسوفی متأله به تفسیر این آیه اهتمام داشته است. ایشان در تفسیر این آیه از دو نظرگاه بر نور و هستی بخشی خداوند استناد می کنند. در نگاه نخست، معنای عام نور را با تحلیل وجودی بر تبیین هستی بخشی و رحمت عام الهی در عالم تفسیر می کند و با التفات به برهان صدیقین و نوآوری او در تبیین این برهان بر پایه اصل واقعیت هستی، حقیقت وجود را بی نیاز از حد وسط، ظاهر و آن را مظهر هستی می داند و در نگاه دوم با نظر به سیاق آیه و با رویکردی کلامی - فلسفی معنای خاص نور را مقصود اصلی آیه معرفی و آن را تابش حقیقت ایمان و معرفت الله بر قلوب مؤمنین تفسیر می کند؛ حقیقتی تشکیکی که سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن نهاده شود. این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی تأثیر نگاه فلسفی علامه را بر نوآوری در تفسیر آیه نور بیان می کند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، نظرات فلسفی، برهان صدیقین، آیه نور، اصل واقعیت، تفسیر المیزان.

۱. دانش پژوه گرایش حکمت اسلامی جامعه الزهراء و کارشناسی ارشد فیزیک نظری دانشگاه شهید بهشتی / نویسنده مسئول (hamani1360@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه هدی و دانش پژوه جامعه الزهراء (s.s.mosavy@gmail.com).

مقدمه

آیه ۳۵ سوره نور یکی از آیات تمثیلی و رمزآمیز قرآن کریم است که همواره مورد توجه متفکران، فلاسفه و مفسران مسلمان بوده است و از جهت اهمیتی که این آیه دارد، نام سوره نیز از همین آیه گرفته شده است. باتوجه به پیچیدگی تمثیل‌های آیه، از دیرباز بسیاری از اندیشمندان مسلمان درصدد رمزگشایی این آیه برآمدند و همواره توجه ویژه‌ای به تفسیر، تعمیق و تأمل در آن معطوف شده است؛ چنانچه صدرالمآلهین در اهمیت آیه شریفه می‌گوید: «سزاوار است آدمی همه عمر خود را در فهم و کشف اسرار این آیه صرف کند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۳، ص ۲۱-۲۲).

اهمیت جایگاه ویژه آیه نور در قرآن کریم ازسویی و اشراف علامه طباطبائی^۱ بر تفاسیر فلاسفه پیش از خود و توانمندی ایشان در مباحث فلسفی ازسوی دیگر، ایجاب می‌کند پژوهشی در این باره صورت گیرد و در آن تأثیر آرای فلسفی علامه طباطبائی^۲ بر آیه نور بررسی شود و این یکی از جنبه‌های نوین در تفسیرالمیزان است.

در پژوهش حاضر که از نوع بنیادی بوده و از منابع و اسناد کتابخانه‌ای در جمع‌آوری اطلاعات بهره گرفته شده است، با رویکردی تفسیری - فلسفی به بررسی تأثیر نظرات فلسفی علامه^۳ در تفسیر آیه نور پرداخته می‌شود.

۱. حقیقت نور در آرای فلاسفه

نمادهایی که در آیه نور آمده است مانند چراغ، چراغدان، درخت مبارک، زیتون و دیگر تمثیل‌ها بواقع یکی از استعاره‌ای‌ترین آیات قرآن کریم را ایجاد کرده است:

قَالَ اللَّهُ الْحَكِيمُ فِي كِتَابِهِ الْكَرِيمِ:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةُ 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 الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

ترجمه این آیه در تفسیرالمیزان از علامه طباطبائی^۴ این گونه بیان شده است:

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مَثَل نور او مانند چراغدان درونی دیوار بدون منفذ می‌باشد که در آن چراغ بوده باشد. آن چراغ در داخل

شیشه و حبابی است و آن حبابِ آبگینه‌ای گویا همچون ستاره‌ای درخشان است. آن چراغ برافروخته می‌شود از ماده زیتونی درخت برکت داده شده زیتون که نه نسبت با مشرق دارد و نه با مغرب. به قدری آن روغن زیتون که ماده برافروختگی این چراغ می‌باشد، درخشنده و پُرلمعان و نورافزاست که اگر آتش گیرانه‌ای با آن تماس حاصل نکند، باز هم شعله‌ور است. آن حباب نور دیگری است افزون بر روی نور چراغ. خداوند با نور خودش هدایت می‌کند مؤمنانی را که بخواهد و مثل‌هایی برای مردم می‌زند و خداوند به تمام چیزها بسیار داناست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶).

نقطه محوری در این آیه «نور» است که در قالب تمثیل و اشارات لطیفی به حقیقت، نمایی از سرچشمه هستی است و گستره معارفی که از این آیه نقش‌نمایی می‌کند، حقیقت بزرگ و ژرفی را می‌نمایاند؛ لذا اساسی‌ترین پرسش در این آیه آن است که منظور از نور چیست؟ آیه در مقام بیان و توصیف کدام حقیقت هستی است؟ در اینکه خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، هیچ اختلافی میان متفکران مسلمان نیست، بلکه اختلاف در چگونگی نسبت نور به ذات باری تعالی و مصداق آن است. آیا از باب مجاز و تشبیه است یا از باب حقیقت و واقعی؟

بنابراین در تفسیر این آیه دو رویکرد بر آن می‌توان داشت:

الف) رویکرد مجاز و مانندنمایی که دیدگاه بیشتر مفسران است و بیشتر مفسران که مشرب‌ی کلامی دارند و معتقد به توقیفی بودن اسماء الله‌اند و از این منظر به تفسیر آیه پرداخته‌اند.
ب) رویکرد حقیقت‌نمایی که اغلب فیلسوفان مسلمان از این منظر به حقیقت و رمزگشایی آیه شریفه نایل آمده‌اند.

بینش و نگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی درباره قرآن کریم مبتنی بر رمز است و آیات قرآن را با توجه به مبانی و دیدگاه‌های اشراقی و شهودی خویش تأویل نموده است؛ بنابراین مانند بیشتر جریان‌های فکری، اصل را بر تأویل رمزی - تمثیلی کلام الهی قرار داده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۳). او ارزشمندترین اثر خویش را با عنوان **حکمة الإشراق** که سنگ بنای فلسفه اشراقی به حساب می‌آید، بر مبنای اشراقات نوری و چپستی حقیقت نور و پاسخ به پرسش اساسی آیه نور «**الله نور السماوات والأرض**» تدوین کرده است. در فلسفه اشراقی تنها چیزی که اصالت دارد، نور است و مابقی قراردادی و اعتباری است. سهروردی نور را حقیقتی بدیهی و

بی‌نیاز از تعریف می‌داند و می‌گوید:

اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، باید خود، ظاهر بالذات باشد و در عالم وجود چیزی اظهر و روشن‌تر از نور نیست؛ پس چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست (همو، ۱۳۵۵، ص ۱۹۷).

ابن‌سینا اصل تأویل را مبنای تفسیر خویش از قرآن و دست‌مایه هماهنگ ساختن ظاهر و باطن شریعت قرار می‌دهد و بدین‌وسیله حقایق و حیانی را با مبانی عقلانی استوار می‌سازد. او در آثار گرانمایه خویش از جمله کتاب **الإشارات والتنبیهات** و رساله **الفعل والینفعال و أقسامها** به تفسیر همه یا بخشی از این آیه پرداخته است. ایشان باتوجه به مبحث قوای نفس و مراتب عقل، نور را تمثیلی از عقل می‌داند و قوا و مراتب آن را مصادیق و ابزار نور حسی همچون مشکات، زجاجه و مصباح معرفی می‌کند. اگر نور روشنی‌بخش و راهگشای انسان در ظلمت‌های مادی است، عقل نیز راهنما و نجات‌بخش انسان از ظلمت جهل و نادانی است (محسنی، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۷).

صدرالمآلهین در روش تفسیری خویش براین‌باور است که باید با حفظ ظاهر، به معنای نهفته در پس پرده مجموعه واژگان آیات قرآن کریم پی برد. وی تأویل را که به‌عنوان باطن قرآن باور دارد، مغایر و متناقض با ظاهر قرآن نمی‌داند، بلکه باطن را متمم و مکمل ظاهر می‌شمارد؛ چراکه اگر ظاهر نبود، عبور به باطن و راه‌یافتن به حقایق بلندی که در فراسوی مجموعه واژگان قرآن کریم نهفته است، امکان‌پذیر نمی‌شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۲-۸۷). او در عین حفظ ظاهر، فروافتادن در ظواهر را نیز موجب طرد معانی عمیق و اسرار و رموز عالی قرآن می‌داند و فهم قرآن را به دریافت‌های فلسفی محدود نکرده است (همو، ۱۴۰۳، ص ۲۹۸). ملاصدرا درباره آیه نور، مباحث مفصّلی در اثری مستقل به‌نام **تفسیر آیه نور** مطرح کرده است. او نور را به‌معنای وجود گرفته و به‌عقیده ایشان آنچه به خودی خود ظاهر و عین ظهور و همه‌چیز مظهر به آن است، وجود است (سلیمانی، [بی‌تا]، ص ۷۱-۸۴).

علامه طباطبائی رحمه‌الله مفسّر و فیلسوف شهیر اسلام، در تفسیر آیه نور بیشتر تحت تأثیر اندیشه ملاصدراست و در **تفسیرالمیزان** از دو نظرگاه متفاوت به رمزگشایی «نور» در این آیه می‌پردازد. ایشان در نگاه نخست مُتَّفَق با فلاسفه پیشین، مفهوم عام نور را از آیه استنتاج می‌کند. ازمنظر ایشان مفهوم نور اشاره به رحمت عام الهی دارد و خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور است.

اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش بوده و هر موجودی به وسیله او ظهور می یابد و موجود می شود. علامه * با اشاره به این مهم که خدای تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست؛ چون ظهور تمامی اشیا برای خود یا برای غیر، ناشی از اظهار خداست، در تفسیر آیه نور برهان صدیقین را به زیباترین بیان به تصویر می کشد.

در نگاه عمیق تر علامه، مقصود از نور، نور معرفت است که دل ها و دیده های مؤمنان در روزی که دل ها و دیده ها زیر و رو می شود، به آن روشن می گردد و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می شوند. ایشان با اشاره به سیاق آیه، معنای خاص نور را به مطلوب و مقصود نزدیک تر می داند؛ بدین منظور در تقسیمی اولیه، مفهوم عام نور از مفهوم خاص آن تفکیک شده و نظرات این عالم فرهیخته در هریک از این دو مقسم، در بستر نظرات فلسفی ایشان بررسی می شود.

۲. مفهوم عام نور

علامه طباطبائی * در نگاه نخست به تفسیر آیه نور، مفهوم عام نور را در دو مقدمه مطرح می کند که بر نور و هستی بخشی خداوند دلالت می کنند:

در مقدمه نخست براین باور است که کلمه «نور» ابتدا برای چیزی که ظاهر بالذات و مظهر الغیر است، وضع شده، ولی در ادامه به طور کلی بر هر چیزی که محسوسات را مکشوف می سازد، به صورت استعاره و حقیقت ثانوی تعمیم داده شده است؛ در نتیجه خود حواس ظاهر را نور یا دارای نور که محسوسات به آن ظاهر می گردد، خواندند و سپس معنای آن را عام تر کرده، شامل غیر محسوسات نیز نمودند و در نتیجه عقل را نوری خواندند که معقولات را ظاهر می کند. همه این اطلاعات با تحلیل در معنای نور است که نور «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» تعریف شده است. همچنین از منظر حکما «هستی» مصداق بارز و کامل نور است؛ چرا که وجود و هستی هر چیزی، خود مظهر آن چیز برای دیگران است و از این رو مصداق تام نور است و از سوی دیگر چون هر ممکنی موجود به ایجاد خدای باری تعالی است؛ پس خدای متعال مصداق اکمل و انم نور است. اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است و هر وجودی از او موجودیت یافته و هست شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۲۲).

مقدمه دیگر که مبتنی بر مباحث فلسفی - کلامی است اینکه ماسوی الله که ممکن الوجودند، با ایجاد خداوند هستی یافته‌اند و خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمان‌ها و زمین ظهور یافته‌اند (همان).

ایشان از مقدمات این گونه نتیجه می‌گیرد: خداوند متعال نور حقیقی عالم هستی است که همه چیز بدان هستی و نورانیت یافته است و غیر خدا نوردهنده دیگری نیست؛ پس پیش از هر چیز ظاهر بالذات خداست و مظهر هر آنچه در عالم موجود است، اوست (همان، ص ۱۲۳). این امر بیانگر برهانی در اثبات وجود خداست که خدا را نه با تکیه بر مفهوم خدا و نه وجود موجودات امکانی، بلکه با تکیه بر واقعیت خارجی ثابت می‌کند.

در نظر ابتدایی به آیه نور و فارغ از سیاق آیه، علامه این آیه را دلالت بر رحمت عام الهی می‌داند و اذعان می‌کند که خدای تبارک و تعالی دارای نوری عمومی است که با آن آسمان و زمین نورانی می‌شود و در نتیجه به وسیله آن نور در عالم وجود، حقایق ظهور می‌یابد که ظاهر نبوده است. وی با بیانی متفاوت از دیگر فلاسفه و مفسران آن را نمودی از برهان صدیقین می‌داند؛ زیرا ظهور هر چیز اگر به وسیله چیز دیگری باشد، باید آن وسیله خودش به خودی خود ظاهر باشد تا دیگران را ظهور دهد؛ بنابراین تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای غیر خود مظهر است، همان خداست. خداوند برای همه موجودات معلوم است و همه او را می‌شناسند. از اینجا استفاده می‌شود که خدای تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست؛ چون ظهور تمامی اشیا برای خود یا برای غیر، ناشی از اظهار خداست. اگر خدا چیزی را اظهار نمی‌کرد و هستی نمی‌بخشید، ظهوری نمی‌یافت.

این تفسیر علامه^{۱۱} تقریری از برهان صدیقین را مطرح می‌کند و تمثیل «الله نور السماوات والأرض» تجلی آشکار خداوند را در عالم امکان به تصویر می‌کشد؛ زیرا بنا بر برهان صدیقین، واقعیت مطلق خداوند است که بقیه موجودات امکانی به واسطه این واقعیت، دارای واقعیت می‌شوند و منظور از نور در این آیه را نور حقیقی یعنی «واجب الوجود» می‌دانند که این نور همان واقعیت است و در جهان غیر از او، نور و ظهوری نیست و ظهورها به او باز می‌گردد؛ بنابراین تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای غیر خود مظهر است، واجب الوجود بالذات بوده و خداوند مطلق واقعیت است.

۳. برهان صدیقین علامه طباطبائی *

برهان صدیقین یکی از مهم‌ترین براهینی است که متفکران و اندیشمندان مسلمان برای اثبات وجود خدای متعال ارائه کرده‌اند. این برهان نخستین بار توسط فارابی پیشنهاد شد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲) و شیخ‌الرئیس بوعلی سینا با تغییر بسیار جزئی که در برهان امکان و وجوب انجام داد، توانست نمونه‌ای از آن را ارائه کند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸-۲۸). پس از ایشان این برهان توسط شاگردان و پرورش‌یافتگان مکتب فکری و فلسفی ابن سینا با تقریرهای گوناگون و متفاوت مطرح شد.

متکلمان معمولاً حدوث عالم را واسطه برای اثبات وجود خداوند به‌عنوان پدیدآورنده اشیاء قرار می‌دهند. ارسطو و ارسطوئیان ازطریق برهان حرکت و با اتکا به اینکه هر حرکتی مستلزم محرک است و همه محرک‌ها باید به محرکی که متحرک نیست منتهی شوند، وارد می‌شوند و وجود خداوند را به‌عنوان محرک اول اثبات می‌کنند. در همه این استدلال‌ها عالم و مخلوقات واسطه قرار داده شده‌اند و از شاهد بر غایب و از عیان بر نهان استدلال شده است.

حکمای اسلامی کوشیده‌اند به استدلالی عقلی راه یابند که در آن استدلال، مخلوقات واسطه اثبات نباشند. براهانی که در آن برای اثبات وجود خدا، نه به وجود خدا استناد می‌شود تا مصادره به مطلوب باشد و نه به وجود مخلوق تا برهان از نوع مخلوق محور شود، بلکه در این برهان به مطلق وجود استناد می‌شود و به‌جای اینکه ثابت کند وجود مخلوق مستلزم وجود خداست، ثابت می‌کند صرف اینکه موجودی هست، مستلزم وجود خداست؛ پس در این برهان، وجود خدا با تأمل در محض وجود یا موجود بماهو موجود ثابت می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۸۳).

ابن سینا برهان معروف خود را که از راه تقسیم موجود به واجب و ممکن و نیازمندی ممکن در وجود به مرجح و امتناع دور و تسلسل علل وارد شده است، برهان صدیقین می‌خواند و مدعی است این برهان بر دیگر براهین شرافت دارد؛ زیرا اشیاء و مخلوقات واسطه در اثبات حق تعالی قرار نگرفته است.

باوجوداین صدرالمتألهین این برهان را کمال مطلوب نیافته است؛ زیرا هرچند در این برهان مخلوقات و آثار واسطه قرار نگرفته‌اند، ولی ازجهتی همانند با برهان متکلمان، برهان ازطریق حدوث و همانند با برهان ارسطوئیان، برهان ازطریق حرکت است؛ چراکه درواقع در این برهان، امکان که از

خواص ماهیات است، واسطه در اثبات واقع شده است.

تطوراتی که این برهان در سیر استکمالی اش در بستر زمان پشت سر می گذارد، در زمان صدرالمتألهین به کمال نهایی خویش نزدیک می شود. او با توجه به اینکه تقریر ابن سینا را ناتمام یافته، تقریر دیگری را بر مبنای اصول پذیرفته شده حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، تساوی وجود با کمال و اینکه حقیقت وجود عدم را بر نمی تابد، از برهان صدیقین در هفت مقدمه مطرح می سازد.

این برهان در زمان متفکر، فیلسوف و اندیشمند معاصر علامه طباطبائی^۱ به کمال نهایی خود می رسد. در تقریر ایشان برهان صدیقین بر اصل واقعیت و تنها با یک مقدمه بنا گردیده است؛ به گونه ای که نه مانند تقریر ابن سینا در آن از ویژگی ماهیت کمک گرفته شده است و نه مانند تقریر صدرالمتألهین، اصول پذیرفته شده در حکمت متعالیه در آن به کار رفته است؛ بنابراین تقریر علامه^۲ عام و فراگیر است، محدود به فلسفه اسلامی نیست و استدلال او از اثبات واجب تعالی در چهارچوب و اصطلاحات فلسفه اسلامی نیست؛ از این رو تقریر علامه طباطبائی^۳ یکی از مهم ترین و بزرگ ترین نوآوری های فلسفی در عرصه الهیات و خداشناسی در حوزه تفکر و اندیشه اسلامی در دوران معاصر به شمار می رود.

علامه برای تقریر برهان صدیقین از یک مقدمه بیشتر استفاده نمی کند و آن پذیرش اصل واقعیت در خارج است. این واقعیت دو خصوصیت دارد: نخست، دافع هرگونه سوفسطایی گرایی است و هرگونه شک نسبت به عالم را رد می کند. دوم، این واقعیت باطل و زایل نمی شود. این واقعیت با این دو خصوصیت، بالذات واجب است؛ بنابراین با همین یک مقدمه ضرورت واقعیت ابطال ناپذیر و غیرقابل شک خارجی واجب تعالی اثبات می شود؛ در نتیجه بقیه براهین اثبات واجب تعالی جنبه تنبیهی می یابد، نه اثباتی (پویان، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱).

علامه در تقریری که در اصول فلسفه و روش رئالیسم ارائه داده است، واقعیت هستی را نفی ناپذیر می داند و آنچه را نفی پذیر باشد، لاواقعیت دانسته و همه جهان و اجزای آن را در استقلال و واقعیت دار بودن وابسته به آن واقعیت می داند و در بیان فقر وجودی عالم امکان و وجود استقلالی هستی بخش این گونه بیان می دارد:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی پذیرد و

نابودی بر نمی دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی، بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت دار و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است. البته نه بدین معنا که واقعیت با اشیا یکی شود یا در آنها نفوذ یا حلول کند یا پاره ای از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندد، بلکه مانند نور است که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می باشند. در عین حال همین مثال نور، در بیان مقصود خالی از قصور نیست. به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می باشد؛ در نتیجه جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت دار بودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است (طباطبائی، [بی تا]، ج ۵، ص ۷۷-۸۱).

براین اساس در مقدمه نخست می توان گفت: واقعیت نقطه مقابل سوفسطایی گری است و هر ذی شعوری به ناچار وجود آن را می پذیرد؛ واقعیت به ملاک ذات خود، عدم ناپذیر است (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱۴).

در اثبات وجود واقعیت باید گفت: فرض بطلان «واقعیت» مستلزم تحقق آن است؛ زیرا اگر بپذیریم واقعیت که به هیچ قیدی مقید نیست، معدوم باشد، باید هیچ واقعیتی موجود نباشد و اگر بپذیریم هیچ واقعیتی موجود نیست، همین واقعیت که هیچ واقعیتی موجود نیست، تحقق دارد؛ بنابراین از نفی «واقعیت»، تحقق دست کم یک واقعیت لازم می آید و این تناقض است؛ پس اثبات می شود واقعیت عدم ناپذیر و به همین دلیل موجود است و واقعیت به حسب ذاتش و بدون نیاز به امری خارج از ذاتش موجود است؛ زیرا در غیر این صورت سلب شیء از خودش لازم می آید که محال است (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۸). این واقعیت عدم ناپذیر واجب الوجود بالذات است؛ زیرا در غیر این صورت باید معدوم شود (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱۴).

توضیح آنکه اصل واقعیت که پذیرش آن سفسطه را کنار می زند و شکاکیت مطلق را نفی می کند، جای انکار ندارد و هیچ عاقلی نمی تواند بحق آن را انکار کند، بلکه ناچار است آن را بپذیرد. وقتی می گوییم «خدا واقعیت است»، در اینجا واقعیت چیزی نیست که بر خدا حمل شود، بلکه موضوع همان محمول است و مظهر همان ظاهر. واقعیتی که با گزاره بدیهی اولی «واقعیتی هست» مورد

اقرار قرار می‌گیرد، انکار آن مساوق اثبات آن است. به‌همین دلیل اقرار به واقعیت، اقرار به اصل واقعیت است، نه اقرار به واقعیت ممکن خاص (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۶۲)؛ زیرا در واقعیت، بطلان و عدم راه ندارد و این حقیقت (عدم ورود بطلان) ذاتی آن است؛ یعنی ذات این واقعیت، عدم‌بردار نیست، تا آنجا که فرض عدم و بطلان آن مستلزم پذیرش و ثبوت آن است.

در فلسفه صدرایی، نخستین مسئله فلسفی، بحث اصالت وجود است؛ زیرا نخستین مسئله‌ای که درباره موضوع فلسفه یعنی وجود طرح می‌شود آن است که آیا وجود اصیل است یا ماهیت، ولی چون علامه از طریق اصل واقعیت فلسفه را آغاز می‌کند؛ بنابراین نخستین مسئله فلسفی علامه، اثبات وجود خداست؛ زیرا به محض اینکه ضرورت واقعیت خارجی به اثبات می‌رسد، نخستین مسئله‌ای که مطرح می‌شود آنکه این واقعیت ضروری بالذات واجب‌تعالی است؛ پس وقتی ضرورت واقعیت در خارج به اثبات رسید، نخستین حقیقتی که می‌تواند مصداق بالذات آن باشد، حق تعالی است و فقط منطبق به آن و مصداق منحصر به فرد آن می‌شود؛ چرا که تنها واقعیت ضروری و تنها ظاهر بالذات که هیچ جهت بطلان و امکان در آن راه ندارد، فقط واجب‌تعالی است. از این جهت است که در فلسفه علامه، الهیات بالمعنی الأخص بوجه بر الهیات بالمعنی الأعم مقدم می‌شود؛ بر این اساس طبق فلسفه علامه هر کس واقعیت را قبول داشته باشد، خواه اصالت وجودی باشد یا ماهیتی یا هر چیز دیگر، نخستین مسئله او اثبات واجب می‌شود و چاره‌ای ندارد آن واقعیت را - به هر عنوان یا مصداقی که می‌خواهد تفسیر کند یا تطبیق دهد - واجب تعالی بداند و به‌همین دلیل علامه اصل وجود خدا را مبتنی بر اصل واقعیتی که نه قابل انکار احدی است و نه مبتنی بر مقدمه نظری، بدیهی و ظاهر می‌داند و جمیع براهین برای اثبات واجب را تنبیهی می‌داند (پویان، ۱۳۹۸، ص ۹۸).

تقریری که ایشان از برهان صدیقین ارائه می‌دهد، افزون بر آنکه می‌تواند به‌عنوان نخستین مسئله فلسفی مطرح شود، قدرت تبیین مشهود عارف را نیز دارد. در این برهان، خداوند بر خودش دلالت می‌کند؛ مانند نور که خود نور بر خودش دلالت می‌کند و به‌واسطه‌ای برای اثبات خود نیاز ندارد، بلکه این نور است که بر چیزهای دیگر دلالت می‌کند. این برهان اثبات می‌کند غیرخدا اعراف از خدا نیستند که ما بخواهیم برای اثبات خداوند از آنها استفاده کنیم. اوست که اظهر بذات خویش است و ماسوی مظهر او هستند.

خلاصه کلام اینکه انسان با درک و شعور خویش، هستی خدای جهان و جهانیان را به روشنی می‌یابد؛ زیرا انسان خود و جهان پیرامونش را یافته، شک ندارد که او و چیزهای غیر او هستند، اما این پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان می‌بینیم، دیر یا زود واقعیت خود را از دست می‌دهند یا نابود می‌گردند. نتیجه اینکه جهان مشهود خودش عین واقعیت نیست، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه دارد که با آن واقعیت‌دار می‌گردد و از آن نور و هستی می‌گیرد. آن واقعیت بطلان‌ناپذیر را واجب‌الوجود می‌نامیم (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۶۸)؛ بدین معنا که اذعان به واقعیت جهان و نفی سفسطه به اندازه‌ای روشن و آشکار است که حتی اگر اصل واقعیت را باطل بدانیم، مستلزم ثبوت آن خواهد بود. پس از پذیرش این واقعیت آشکار می‌گردد که اصل وجود واجب، ذاتاً ضروری است. علامه این حقیقت را این‌گونه تقریر کرده است:

حقیقت عینی وجود واقعیتی است که ما به واسطه آن سفسطه را نفی می‌کنیم و این واقعیتی است که ما ضرورتاً به اثبات آن می‌رسیم و ذاتاً هیچ بطلان و انکاری را نمی‌پذیرد؛ به گونه‌ای که بطلان و نفی آن، مستلزم اثبات آن می‌شود؛ زیرا اگر ما جداً مطلق واقعیت را انکار کنیم، در این صورت نفی این انکار خود واقعیتی انکارناپذیر است. از اینجا برای اهل خرد آشکار می‌گردد که اصل وجود واجب برای انسان، ذاتاً ضروری است و براهینی که برای اثبات آن به کار می‌رود، درحقیقت برای آگاهی‌دادن به اوست (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵).

علامه طباطبائی * در تعلیقه، این برهان را با عبارت هذه آغاز می‌کند که همان واقعیت است؛ واقعیتی که به واسطه آن سفسطه را نفی می‌کنیم. این برهان با مطلق واقعیت آغاز می‌شود و تنها مصداق واقعیت، همان واقعیت مطلق یعنی خداوند است و ممکنات شئون این واقعیت‌اند و این ممکنات با واقعیت واقعیت‌دار می‌شوند و نورانیت می‌یابند و بی‌واقعیت، معدوم و بی‌فروغ‌اند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۹۹).

عقل فلسفی متکی به وجودشناسی از آن‌رو که وجود وجود است، با همان نوع شناسایی که تنها در صلاحیت فلسفه است نه علوم، ما را پیش از هرچیزی به نور خدا رهبری می‌کند و نخستین موجودی را که به ما می‌شناساند، ذات اقدس الهی است، اما مطالعات حسی و علمی ما را به وجودات محدود، مقید، مشروط و ممکن که آثار، افعال، شئون و تجلیات اوست، رهبری می‌کند و بدین ترتیب هم واجب و هم ممکن را کشف می‌کنیم (طباطبائی، [بی‌تا]، ص ۸۴).

علامه رحمته الله دلیل دیگر خویش را با استناد به بیان جامع امام صادق علیه السلام آورده است که حضرت فرمود:

هرکس بیندارد که خدا را از طریق صورت و مثل و نمونه شناخته است، مشرک است؛ زیرا صورت و مثل و نمونه، همگی غیر از او هستند و خدا واحد و یگانه است و چگونه موحد خواهد بود، کسی که گمان برد خدا را بر غیر او شناخته است. همانا خدا را کسی شناخته است که او را با خودش شناخته باشد و هرکس خدا را به وسیله خودش شناخته باشد، مگر با خدا و خدا خالی از خلق و خلق نیز خالی از اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۶).

اینکه فرموده است: «چگونه چیزی که یگانه و بدون غیر است، با غیر خود شناخته می شود؟ همانا خدا را کسی شناخته است که او را با خودش شناخته باشد»، بدین دلیل است که او خود اظهر از هر ظاهری و عیان تر از هر آشکاری است و نوری است که در پرتو آن همه چیز شناخته می شود. علامه بحث تسبیح موجودات را در دو آیه بعد، دلیل دیگری بر ظاهر بالذات بودن خداوند می داند و می گوید:

از آنجا که خدا برای همه اشیای عالم شناخته شده است، ذات الهی قبل از هر چیزی کاملاً مشهود است؛ چنان که در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخَرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطُّيُرِ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور: ۴۱) به همین حقیقت اشاره کرده، می گوید: این آیه برای تمامی موجودات تسبیح را اثبات می کند و لازمه آن این است که تمامی موجودات خدا را بشناسند؛ چون تسبیح و صلات از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می کند و برای چه کسی عبادت می کند، تسبیح و علم و ستایش موجودات با جهل نسبت به کسی که او را تسبیح و حمد می گویند، ممکن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۳۴).

تا اینجا مقصود از نور در جمله «خدا نور آسمان ها و زمین است»، نور خداست که از آن، نور عام عالمی سرچشمه می گیرد؛ نوری که هر چیزی به وسیله آن روشن می شود و با وجود هر چیزی مساوی است و عبارت اخرای آن بوده و این همان رحمت عام الهی است.

علامه خدا را کامل ترین مصداق نور دانسته است که ممکنات بدان ظهور یافته اند و نورانی شده اند. از نظر ایشان چون خداوند نور محض و مطلق است، همه موجودات حتی نور حسی، نور خویش را از نور وجود خداوند می گیرند و همانند نور، با اوست که دیگر موجودات قابل رؤیت بوده و شناخته می شوند. زمین و آسمان و هر چه در اوست، فقیر و نیازمندند و وجود چنین موجوداتی آشکارا نشان از موجد و هستی بخش آنها دارد و این حال همه موجودات امکانی

است؛ پس هستی موجودات خود گواه است که در پس پرده این ظلمت‌ها نوری مطلق است که موجودات ممکن نور وجود خویش را از آن می‌گیرند و پیش از پی‌بردن و مشاهده ماسوی‌الله، به نور خدا و حقیقت لایتناهی او آگاهی می‌یابیم و به سبب آن به موجودات دیگر علم می‌یابیم (سعیدی، ۱۳۹۵، ص ۹۸).

۴. مفهوم خاص نور

آنچه در تمایز تفسیر علامه طباطبائی * با دیگر تفاسیر خودنمایی می‌کند، مفهوم خاص نور در نگاه عمیق و دقیق به سیاق آیه نور است. ایشان تفسیر مَثَلُ نُورٍ را توصیف نور خداوند می‌داند و اضافه نور به ضمیری که مرجع آن خدای تعالی است، ظاهرش آن است که «اضافه لامیه» بوده و دلیل بر آن است که مقصود، وصف نوری که الله باشد، نیست، بلکه این مثال، صفت نور معرفتی است که خدای تعالی مؤمنان را با آن گرمی می‌دارد و نوری که دنبالش سعادت همیشگی است و کفار را از آن محروم کرده و ایشان را در ظلماتی قرار داده است که هیچ نمی‌بینند؛ پس کسی که مشغول با پروردگار خویش باشد و از متاع حیات دنیا اعراض کند، به نوری از ناحیه خدا اختصاص می‌یابد و خدا هرچه بخواهد، می‌کند. مُلک از آن اوست و باز گشت به سوی اوست و هر حکمی بخواهد، می‌راند. در این میان نور خاصی هست که تنها مؤمنان با آن روشن می‌شوند و به وسیله آن به سوی اعمال صالح راه می‌یابند و آن نور معرفت است که دل‌ها و دیده‌های مؤمنان در روزی که دل‌ها و دیده‌ها زیر و رو می‌شود، به آن روشن می‌گردد و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می‌شوند و آنچه در دنیا برایشان غیب بود، در آن روز برایشان عیان می‌شود.

خدای تعالی این نور را به چراغی مثل زده است که در شیشه‌ای قرار دارد و با روغن زیتونی در غایت صفا می‌سوزد و چون شیشه چراغ نیز صاف است؛ مانند کُوب دُری بدرخشد و صفای این با صفای آن، نور علی نور تشکیل دهد و این چراغ در خانه‌های عبادت است؛ خانه‌هایی که در آنها مردانی مؤمن، خدای را تسبیح می‌کنند؛ مردانی که تجارت و بیع ایشان را از یاد پروردگارشان و از عبادت خدا باز نمی‌دارد.

بنابراین ادامه آیه به صفت و احوال مؤمنانی اشاره دارد که خداوند آنان را از نور معرفت خود که در پی آمد، آن سعادت خالده است، مکرم و مجلل داشته است و مقصود از نور خدا همان نور ایمان و

معرفت است که به مؤمنان اختصاص دارد.

علامه طباطبائی^۱ با رویکردی فلسفی - کلامی معتقد است از سیاق آیه این گونه برمی آید که مقصود از آن نور در «مَثَلُ نُورٍ» نور خاص است و مقصود از آن حقیقت ایمان می باشد؛ چراکه پس از تتمیم مَثَلِ مذکور می فرماید: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ: خداوند به واسطه نورش هرکس را بخواهد، هدایت می کند». وی براین باور است که اگر مقصود «وجود» باشد که همه موجودات به آن رسیده اند، دیگر به موجود خاصی اختصاص نداشت، بلکه مقصود از آن نور، نوری است خاص که خدای تعالی آن را فقط به مؤمنان اختصاص داده و آن، به طوری که از کلام استفاده می شود، حقیقت ایمان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۷۰-۱۷۱).

براین اساس وی تابش نور ایمان و معرفت خداوند بر قلوب مؤمنان را مانند نور چراغ (مشکات) می داند و تشبیه «زجاجه» به «کوکب دری» را به خاطر شدت و بسیاری نور مصباح و تابش آن می داند و وجه شبه این تشبیه را در این می داند که هنگامی که شیشه روی چراغ قرار بگیرد، شعله آن دیگر با وزش باد نوسان و اضطراب نمی یابد؛ بنابراین «زجاجه» در اینجا تشابهی است برای دوام و ثبات هدایت الهی (همان، ص ۱۷۲-۱۷۳) و همان گونه که نسبت نور به مصباح یک نسبت حقیقی و اصیل و نسبتش به زجاجه مجازی و استعاری است، نور ایمان و معرفت نیز در دل های مؤمنان نوری عاریتی و مقتبس از نور خدا و قائم به آن و مستعند از آن است (کرناسی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۱).

همچنان که در دیگر موارد قرآن کریم می بینیم، خدای سبحان این نور خاص را به خود نسبت

داده است:

يُرِيدُونَ لِيُطْفَئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ» (صف: ۸).
 أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ
 فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُينَ لِّلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: و آیا
 کسی که مرده بوده است، پس ما وی را زنده کردیم و برای او نوری قرار دادیم
 که با آن نور در میان مردم راه می رود، همانند کسی است که مَثَلِ او در
 تاریکی ها می باشد و از آن بیرون نمی شود؟ (انعام: ۱۲۲).
 يُؤْتِكُمْ كُفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ
 رَحِيمٌ: عطا می کند شما را دو نصیب از رحمتش و قرار می دهد برای شما
 نوری را که به وسیله آن راه می روید (حدید: ۲۸).
 أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ: پس آیا کسی که

خداوند سینه‌اش را برای پذیرش اسلام گشوده است و لذا او با نوری است که از پروردگارش به او داده شده، مساوی است با کسی که در ظلمات است و از آن بیرون نمی‌شود؟ (زمر: ۲۲).

این نور همان نور ایمان و معرفت است که گفتیم خداوند به مؤمنان اختصاص داده است تا در راه به‌سوی پروردگارش از آن استفاده کنند.

قطعاً مقصود از آن قرآن کریم نیست، همچنان که بعضی پنداشته‌اند؛ زیرا آیه در مقام توصیف عموم مؤمنان است که پیش از نزول قرآن کریم چه وضعی داشتند و پس از آن، چه وضعی به خود گرفتند. افزون بر این در چند جای قرآن این نور را آشکارا وصف مؤمنان می‌خواند؛ از جمله: «هُمْ أَجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ» (حدید: ۱۹) و «يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا» (تحریم: ۸) و معنا ندارد که قرآن وصف مؤمنان باشد و اگر به اعتبار معارفی که قرآن کریم برای آنان کشف می‌کند، در نظر گرفته شود، باز به همان معنایی که اشاره شد، برمی‌گردد.

نتیجه

از آنچه بیان شد، به‌روشنی می‌توان ابعاد فلسفی تفسیر آیه ۳۵ سوره نور را در بیان علامه طباطبائی * در چهار محور خلاصه کرد:

۱. در تفسیر آیه مبارکه نور، نقطه محوری آیه که در غالب تمثیل و اشارات لطیف، نمایی از سرچشمه هستی می‌نمایاند، مفهوم نور است. در اینکه خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، هیچ اختلافی میان متفکران مسلمان نیست، بلکه اختلاف در چگونگی نسبت نور به ذات باری تعالی و مصداق آن می‌باشد.

۲. علامه طباطبائی * در تفسیر المیزان دو رویکرد متفاوت در رمزگشایی مفهوم نور ارائه می‌دهد؛ در رویکردی که با تمسک به مشرب صدرایی اتخاذ می‌کند، مفهوم عام نور را تمثیلی از هستی‌بخشی و رحمت واسعه خداوند متعال می‌داند. در رویکرد نوآورانه خود، با استناد به سیاق آیات، مفهوم خاص نور را تمثیلی از تابش نور ایمان و معرفت خداوند بر قلوب مؤمنان تفسیر می‌کند.

۳. علامه در نگاه نخست با التفات به برهان صدیقین، واقعیت «هستی» را که تردیدناپذیر است، مصداق واقعی و کامل نور می‌داند و چون وجود و هستی هرچیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران

است، مصداق تام نور می باشد و ازسوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، خدای متعال کامل ترین مصداق نور است؛ اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش بوده و هر موجودی به وسیله او ظهور می یابد و موجود می شود.

۴. در نگاه دقیق تر علامه، سیاق آیه نشان از نور خاصی است که فقط مؤمنان با آن روشن می شوند و این همان نور معرفت و ایمان است و الفاظ تمثیلی آیه اوصاف مؤمنان را به زیباترین بیان تشبیه می کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. پویان، مرتضی؛ «خاستگاه ضرورت فلسفی از دیدگاه علامه طباطبائی * و تفاوت آن با صدرالمتألهین»، مجله حکمت و فلسفه؛ ش ۵۹، مهر ۱۳۹۸، ص ۱۰۸-۱۱۵.
۳. حائری یزدی، مهدی؛ هرم هستی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۴. سعیدی، حمیدرضا و دیگران؛ «تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبائی *». فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی؛ ش ۴۴، بهار ۱۳۹۵، ص ۹۳-۱۱۲.
۵. سلیمانی، فاطمه و منا فریدی خورشیدی؛ «تفاوت تأویلی آیه مبارکه نور از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، دوفصلنامه حکمت صدرایی؛ ش ۳، خرداد ۱۳۹۴، ص ۷۱-۸۳.
۶. سهروردی، شهاب الدین؛ حکمة الإشراق؛ ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۷. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۹. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۰. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۳. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۳ق.
۱۱. —؛ تفسیر آیه مبارکه نور؛ ترجمه محمد خواجوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۴۰۳ق.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ قم: مؤسسه مطالعات تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ «تعلیقه بر أسفار» در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۴. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۵، تهران: صدرا، [بی تا].
۱۵. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. —؛ رسالة الولاية (پیوست «طریق عرفان»); ترجمه صادق حسن زاده؛ قم: آیت اشراق، ۱۳۸۷.
۱۷. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

۱۸. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی؛ قم: سمت، ۱۳۹۳.
۱۹. عشاقی اصفهانی، حسین؛ برهان‌های صدیقین؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
۲۰. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ قم: بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. کرناسی دزفولی، فرخنده و دیگران؛ «بررسی مبانی فلسفی عرفانی ملاصدرا در تفسیر آیه نور و مقایسه آن با تفاسیر شیعی»، پژوهش دینی؛ ش ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۷۷-۱۹۸.
۲۲. محسنی، محمدسالم؛ «تفسیر فلسفی آیه نور از منظر ابن سینا»، نشریه پرتو خرد؛ ش ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۹-۱۷.