

تفسیر آیه «نور» از منظر ابن سینا و داراشکوه

هادی وکیلی*

پریسا گودرزی**، محبوبه امانی***

چکیده

از جمله مراتب قوای نظری نفس، بنابر تقریر ابن سینا، قوه‌ای است که استعداد کسب معقولات را دارد و عقل هیولانی نامیده می‌شود و با «مشکاة» در آیه نور مطابقت می‌کند؛ در مسیری که نفس به یک قوه خاص استکمال می‌یابد و به کمال خاصی می‌رسد، که همانا حصول شهودی و حضوری معقولات بالفعل در ذهن است و مصداق «نور علی نور» در آیه است؛ از این کمال و قوه به ترتیب به عقل مستفاد و عقل بالفعل یاد می‌شود. سرانجام، عقل فعال است که عامل خروج از هیولانی بودن به بالملکه شدن و از بالملکه بودن به فعلیت تام است و مصداق «نار» در این آیه است. داراشکوه نور ذات را نوری می‌داند که به هیچ یک از حواس در نمی‌آید و در واقع، در ادراک نور ذات باصره، سامعه، ذائقه، شامه، و لامسه عین یک‌دیگر و یک ذات شوند و آن نور خداست. «درخت زیتون» اشاره‌ای به روح اعظم است.

کلیدواژه‌ها: مشکاة، مصباح، زجاجه، زیتونه، عقل فعال، عقل مستفاد، نور سیاه.

۱. مقدمه

به اذعان همه تاریخ‌نویسان، تفسیر ابن سینا، نمونه‌ای بارز از تفاسیر فلسفی است و هرگاه

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) drhvakili@gmail.com

** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی p.goudarzi@yahoo.com

*** کارشناس ارشد عرفان اسلامی z.zamani12@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۷/۱۱

که خواسته‌اند از تفاسیر فلسفی نام ببرند، بی‌درنگ، از تفسیرهای کوتاه ابن سینا نام برده‌اند و نمونه‌هایی از تأویلات فلسفی او را ذکر کرده‌اند. رسائل تفسیری او، از این حیث، مبین آرا و نظریات فلسفی‌اش است؛ چراکه ابن سینا بر آن بوده است که با پیش‌فرض‌های فلسفی به تفسیر آیات بپردازد. ابن سینا، بر اساس دانسته‌ها و مبانی فلسفی عمدتاً مشائی‌اش، به تفسیر پرداخته است و خواننده این قبیل آثار او خود را در برابر متنی فلسفی و مشحون از اصطلاحات فلسفی حاضر می‌بیند که درک عمیق آن‌ها نیازمند آگاهی از آن اصطلاحات، اشراف بر پیش‌زمینه‌های فلسفی، و در نتیجه غور و تأمل فلسفی است (بیدارفر، ۱۳۸۵: ۲۲۴).

بدین لحاظ تفسیر فلسفی ابن سینا از نوع تطبیق قرآن با فلسفه است و به جای آن‌که تفسیر باشد، تطبیق و هماهنگ کردن قرآن با فلسفه است؛ تا آن‌جا که گویا قرآن یک متن فلسفی است و ابن سینا شارح آن است.

این خصیصه در تفسیر آیات قرآن کریم، که به صورت جسته و گریخته در لابه‌لای کتاب‌های فلسفی ابن سینا به چشم می‌خورد، بیش‌تر قابل ملاحظه و توجه است. در این موارد، استفاده او از آیات به منظور ارائه مؤیدی از متن قرآن برای مدعای فلسفی خویش است و لذا آیات قرآنی را نیز در همین جهت به کار می‌برد و تفسیر و تأویل می‌کند.

به طور کلی می‌توان تفاسیر ابن سینا را به دو دسته طبقه‌بندی کرد:

الف) تفاسیر مستقل که در قالب تک‌رساله‌ها، از جمله تفسیر سوره‌های قلاقل (توحید، فلق، ناس)، تفسیر سوره «اعلی»، و رساله نیروزیه خود را نشان می‌دهند.

ب) تفاسیر ضمنی که به صورتی متفرق در لابه‌لای دیگر بحث‌های فلسفی ابن سینا وارد شده‌اند و به طور ضمنی و استطرادی دیدگاه تفسیری او را بیان می‌کنند.

بهترین نمونه از تفاسیر دسته دوم، تفسیر آیه نور است. این آیه از جمله آیاتی است که همواره عارفان و فیلسوفان مسلمان همچون ابن سینا و حتی کسانی از فرهنگ و سنت فلسفی - عرفانی غیر اسلامی مانند داراشکوه را نیز به خود جلب کرده است.

داراشکوه پسر شاه جهان امپراتور گورکانی هند است و بنای معروف تاج محل در هند از او و ممتاز بانو به یادگار مانده است. داراشکوه در سال ۱۰۲۴ق به دنیا آمد، ولیعهد هند شد، در ۴۴ سالگی مورد تکفیر قرار گرفت و به اتهام کفر و زندقده، و به اصطلاح هویداساختن اسرار، اعدام شد. او در طول عمر کوتاه خود آثار مهم و متعددی به فارسی نوشت، اما دو نمونه از برجسته‌ترین آثار او ترجمه اوپانیشادها به زبان فارسی است که به

نام سرّ اکبر مشهور است و دیگری رساله مجمع البحرین است که در آن برای اثبات یگانگی مفاهیم تصوف اسلامی و آیین هندو تلاش شده است (شایگان، ۱۳۸۷: ۱۰).

کتاب مجمع البحرین مطالعه‌ای تطبیقی در مورد مفاهیم فلسفی هندی و اسلامی است و به صورت مجموعه‌ای از اصطلاحات فنی دو دین و شرح برابری و همسانی آن دو تنظیم شده است، اما در این رساله توضیحات مربوط به تشبیه و همسانی این اصطلاحات غالباً ناکافی است. دارا این کتاب را به ۲۲ باب تقسیم کرده است که در آن‌ها به موضوعات بسیار گوناگون در زمینه‌های مختلف تمدن هندی مانند طبیعت ملکوتی، علم‌الروح، ریاضت‌های روحی، مشاهده نور، و جزء آن‌ها پرداخته است. باب نهم این کتاب در بیان نور است که ابن سینا در ضمن آن به تفسیر آیه نور مبادرت کرده است (همان: ۲۱).

در این مقاله هدف نگارنده این است که ابتدا، به تبیین دیدگاه تفسیری ابن سینا و داراشکوه پردازد و سپس، تا آن‌جا که مقدور باشد از طریق مقایسه این دو تفسیر، شباهت‌ها و همسانی‌ها یا تفاوت‌ها و ناهمسانی‌های آن‌ها را بازشناسد.

۲. تفسیر ابن سینا از آیه «نور»

همان‌گونه که بیان کردیم، این آیه که همواره مورد علاقه خاص مفسران، به‌ویژه فیلسوفان و عارفان، بوده است، مورد علاقه خاص ابن سینا نیز بوده است. او در کتاب *الاشارات والتنبیها* تفسیری ضمنی و مختصر از این آیه ارائه کرده است که البته، شرح‌ها و تعلیقه‌های این کتاب، به‌ویژه شرح خواجه طوسی، در رفع اجمال و اغلاق موجود در کلام شیخ و ایجاد ارتباط بین اجزا و مفردات آیه مدد بسیاری می‌رساند (طوسی و رازی، ۱۴۰۳: ۱۵۳).

ابن سینا در دیگر رساله‌های خود، از جمله رساله در *اثبات النبوت* و رساله در *الفعل والانفعال و اقسامهما* نیز به تفسیر همه یا بخشی از این آیه پرداخته است و به طور نمونه این بخش از آیه، «یکاد زیتها یضیء و لولم تمسسه نار»، را با نفس شریف نبوی و کمال علمی وی انطباق می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۴).

برای روشن شدن تفسیر ضمنی ابن سینا از آیه نور، اکنون، به توضیح کلام وی در این باره می‌پردازیم که در پنجمین اشاره از نمط سوم کتاب *الاشارات والتنبیها* آمده است (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۳۸۷-۳۹۲).

ابن سینا در این اشاره، در مقام توضیح قوا و کمالات نفس، نخست، این قوا را به دو قسم تقسیم و سپس، به شرح هر یک اقدام می‌کند. وی نخستین قوه از این دو قسم را، که قوه عقل عملی می‌نامد، قوه‌ای می‌داند که مختارانه در بدن تأثیر می‌گذارد، در آن تصرف می‌کند، و آن را کمال می‌بخشد. وی دومین قوه را نیز، که قوه عقل نظری می‌نامد، قوه‌ای می‌داند که از مافوق خویش تأثیر جسته و بر حسب استعداد نهفته در جوهرش طلب کمال می‌کند (همان: ۳۸۷-۳۸۸).

ابن سینا معتقد است که عمل اختیاری در انسان با ادراک اعمال و افعالی آغاز می‌شود که انجامشان در موقعیت‌های گوناگون مناسب و شایسته به نظر می‌رسد. این ادراک تصمیمی کلی است که از مقدماتی کلی، که اولی یا تجربی یا شایع یا ظنی هستند، استنباط می‌شود. عقل نظری به این مقدمات حکم می‌دهد و عقل عملی از آن‌ها برای به‌دست‌آوردن آن تصمیم کلی استفاده می‌کند. عقل عملی می‌تواند به کمک عقل نظری از مقدمات جزئی یا محسوس بهره‌گیرد و به اخذ تصمیمات جزئی‌ای نائل آید که در مراحل مختلف زندگی به‌کار می‌آیند.

تا این‌جا در کلام ابن سینا سخنی از آیه نور و تمثیل‌های مربوط به آن نیست، اما به محض این‌که او شروع به توضیح قوای عقل نظری بر پایه مراتب آن می‌کند، به طور ضمنی و با ابتکاری جالب توجه، تمثیل‌های آیه نور را برای مراتب گوناگون این عقل می‌آورد و در نتیجه تفسیر ضمنی آیه مزبور شکل می‌گیرد.

به دلیل غموض عبارات ابن سینا در این بخش و به منظور فراهم‌آوردن تقریری روشن‌تر از متن *اشارات*، در وهله نخست، به توضیح فحوای کلام مؤلف و سپس، به نقل کلام شارح طوسی می‌پردازیم.

۱.۲ تقریر ابن سینا

بنابر تقریر خود ابن سینا، مراتب قوای نظری نفس به دو دسته تقسیم می‌شوند: مرتبه اول: قوه‌ای است که استعداد کسب معقولات را دارد و عقل هیولانی نامیده می‌شود؛ این سینا این مرتبه را با مشکاة آیه نور مطابقت می‌دهد.

مرتبه دوم: قوه دیگری است که معقولات اول را کسب و به کمک آن‌ها برای دریافت معقولات ثانی آمادگی پیدا می‌کند و عقل بالملکه نامیده می‌شود. ابن سینا این مرتبه را با زجاجة در آیه معادل می‌داند. عقل بالملکه اگر ضعیف باشد، به کمک فکر به

اكتساب معقولات ثانی می‌پردازد که ابن سینا از آن به «شجرة زیتونة» یاد می‌کند و اگر قدرت مند باشد، به مدد حدس، به اکتساب معقولات ثانی می‌پردازد که ابن سینا از آن نیز به زیت تعبیر می‌کند.

سپس، ابن سینا از قوه‌ای شریف یاد می‌کند که از عقل بالملکه فراتر رفته به مقام قوه‌ای قدسی نائل شده است. او این قوه را مصداق تعبیر یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسها نار می‌شناسد. آن‌گاه ابن سینا برای نفس، در مسیر استکمالش، به قوه و کمالی خاص اشاره می‌کند. کمال خاص همانا حصول شهودی و حضوری معقولات بالفعل در ذهن است که به تعبیر او مصداق نور علی نور در آیه است و قوه خاص همانا حصول معقول مکتسب، همچون امری مشهود، است که بی‌نیاز به اکتساب قابل حضور است و مصداق مصباح در آیه به‌شمار می‌رود. ابن سینا از این کمال و قوه به ترتیب به عقل مستفاد و عقل بالفعل یاد کرده است.

سرانجام، وی عامل خروج از هیولانی بودن به بالملکه شدن و از بالملکه بودن به فعلیت تام را عقل فعال نامیده است و آن را معادل «نار» در آیه می‌داند.

۲.۲ تقریر شارح طوسی

تقریر این بحث به روایت شارح طوسی از این طریق صورت گرفته که وی ابتدا، مراتب استکمال نفس را به دو اعتبار به کمال بالقوه و کمال بالفعل تقسیم کرده و سپس، بالقوگی را به سه وضعیت ابتدایی، متوسط، و انتهایی طبقه‌بندی کرده است. وی قوه مرتبه ابتدایی را عقل هیولانی، که از همه صور عقلی خالی است، نامیده است. قوه مرتبه متوسط را، که معقولات اولی یا علوم نخستین را برای به‌چنگ آوردن معقولات ثانی یا علوم مکتسب داراست، عقل بالملکه نامیده است. انسان‌ها در تحصیل علوم مکتسب دو دسته‌اند: دسته‌ای با شوقی درونی و در نتیجه تفکر به این علوم دست می‌یابند، که اینان را اصحاب فکر می‌نامند، و دسته دوم، که آنان را اصحاب حدس می‌نامند، کسانی‌اند که بی‌هیچ حرکتی به معلومات دست می‌یابند؛ این دو دسته خود دارای درجات و مراتبی‌اند که بالاترین آن‌ها صاحب قوه قدسی است.

نام قوه مرتبه انتهایی عقل فعال است که هرگاه بخواهد می‌تواند به استحضار معقولات ثانی بالفعل، پس از آن‌که در فکر حاصل شوند یا به حدس درآیند، بپردازد. شارح طوسی این قوه را قوه نفس و حضور معقولات را کمال نفس می‌داند و آن را عقل مستفاد می‌نامد.

زیرا این معقولات از عقل فعال موجود در نفوس آدمیان مستفاد می‌شود و آنان را از درجه عقل هیولانی به درجه عقل مستفاد می‌رساند (همان: ۳۸۸).

سپس شارح طوسی به تطبیق این مراتب با مراتب مذکور در آیه نور می‌پردازد و شباهت عقل هیولانی به مشکاة را در این می‌داند که این عقل ذاتاً ظلمانی و نورپذیر است، گرچه، به دلیل اختلاف سطوح و منافذ آن، نورپذیری یکسانی ندارد. شباهت عقل بالملکه به زجاجة در این است که این عقل ذاتاً شفاف و، به نحوی آتم، نورپذیر است. شباهت فکر به شجرة زیتونه در این است که فکر ذاتاً مستعد نورپذیری است، اما با تعبی فراوان و حرکتی بسیار نور را می‌پذیرد. شباهت حدس به زیت (روغن زیتون) در این است که حدس از درخت زیتون به نور نزدیک‌تر است. شباهت قوه قدسیه به یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار در این است که این قوه تقریباً بالفعل به تعقل می‌پردازد، بدون این که عاملی آن را از قوه به فعل برساند. شباهت عقل مستفاد به نور علی نور در این است که از سوئی، صورت معقول نور است و از دیگر سو، نفسی نیز که این صورت را قبول کرده نوری دیگر است. شباهت عقل بالفعل به مصباح در این است که عقل بالفعل ذاتاً به نورافشانی می‌پردازد، بدون این که نیاز به اکتساب نوری دیگر داشته باشد. شباهت عقل فعال به نار در این است که عقل فعال باعث اشتعال دیگر مصابیح می‌شود (همان: ۳۹۰).

در این جا به چند نکته اشاره می‌کنیم:

الف) نه ابن سینا و نه شارحان وی هیچ‌کدام به تفسیر ابتدای آیه نور، الله نورالسموات والارض، اشاره‌ای ندارند و آن را با مقولات فلسفی مورد نظر خویش تطبیق نداده‌اند. البته با توجه به تطبیقی که از مراتب عقول با مراتب نور در آیه به عمل آورده‌اند، شاید بتوان گفت که از نظر ابن سینا، الله تعالی، عقل‌العقول و نور عقول آسمانی و ارضی است و بدین وسیله می‌توان ادعا کرد که از نظر وی اسناد نور به الله تعالی به نحو حقیقت عقلی است.

از سوئی، ابتدا می‌توانیم برای نور دو مفهوم ذاتی و استعاری قائل شویم و سپس، معتقد شویم که نور، به مفهوم ذاتی آن، همان‌گونه که ارسطو گفته است، به معنای کمال است؛ یعنی حد اعلی، اتم، و اکمل نور و خداوند کمال مطلق است، پس خداوند شایسته اسم نور است. نور در مفهوم استعاری آن نیز دو معنی دارد: یکی به معنای خیر است و دیگری به معنای سببی که موجب و موصل به خیر است. نور در آیه مورد بحث، می‌تواند به همین معنای دوم باشد؛ یعنی آن‌که خدا خیر و سبب خیر در عالم است و نمونه

خیربودن او این عقل انسانی است که به واسطه عقل فعال از استعداد محض و قابلیت ادراک صرف به عقل مستفاد متحول می‌شود.

ب) تطبیق عقول با تمثیلات نوری آیه، آن هم به شکلی استطرادی و با بیانی ضمنی، نشان از اعتقاد ابن سینا به هم‌گرایی داشتن تلقی فلسفی از حقیقت عقول و تلقی اشراقی یا دینی از حقیقت انوار الهی آسمانی و ارضی دارد.

ج) همان‌گونه که در متن *اشارات* نیز به صراحت آمده است، این مراتب عقل نظری‌اند که با تمثیلات آیه نور قابل انطباق‌اند، نه عقل عملی. این بدین دلیل است که از نظر ابن سینا اولاً، عقل عملی فقط به کمک عقل نظری به اهداف خود نائل می‌شود و از این‌رو، عقل نظری پایه و ابزار دست‌یابی عقل عملی به اهداف خویش است؛ ثانیاً، اغراضی که عقل عملی بدان‌ها توجه دارد، درنهایت، معطوف به افعال و اهداف جزئی‌اند و کمال فعل محسوب می‌شوند نه کمال خود نفس. در حالی که نفس، که جوهری درصدد استکمال است، به مدد قوای فعال عالی‌به درجات متعالی، که همان عقل بالفعل‌شدن است، نائل می‌شود و از این نظر، فقط این عقل نظری است که تشبه به انوار الهی پیدا می‌کند و قابلیت مقایسه‌شدن با فقرات آیه نور را داراست.

۳. تفسیر داراشکوه از آیه «نور»

داراشکوه در مجمع‌البحرین به سه گونه نور اشاره می‌کند: نور جلال که یا به رنگ آفتاب است یا یاقوت یا آتش، نور جمال که یا به رنگ ماه است یا نقره یا مروارید یا آب، و نور ذات که از صفات منزّه است و آن را جز اولیای خدا دیگری در نمی‌یابد. دارا نور ذات را نوری می‌داند که به هیچ یک از حواس در نمی‌آید و درواقع باصره، سامعه، ذائقه، شامه، و لامسه در ادراک آن عین یک‌دیگر و یک ذات شوند و آن را نور ذات گویند و آن نور خداست (داراشکوه، ۱۳۶۶: ۱۹).

دارا پس از این از آیه نور یاد می‌کند و این نور را با عبارات سانسکریت، جیوتی سواروپا (jyoti svarupa) که ماهیت خاص آن نور است و سوپراکاشا (svaprakas'a) که نور بالذات است، بیان می‌کند. وی آن‌گاه از تمثیل مشکاة یا چراغ‌دان تفسیری شخصی ارائه می‌دهد (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۶۲).

برای توضیح تفسیر دارا از آیه نور، نخست ترجمه وی از آیه را می‌آوریم:

الله تعالی نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور، او مانند طاقچه‌ای است که در او چراغ باشد. و آن چراغ در شیشه بود و شیشه گویا که ستاره درخشانده است که فروخته شده است. آن چراغ از درخت مبارک زیتونی، که نه شرقی است و نه غربی. نزدیک است که روغن آن زیتون مبارک روشنی بخشد یا آن که آتش به آن روغن نرسیده باشد. نوری است بر نور. راه نماید الله تعالی به نور خود شخصی را که می‌خواهد (داراشکوه، ۱۳۶۶: ۲۰-۲۱).

وی در تفسیر این آیه می‌گوید:

مراد از شیشه روح، و آن شیشه‌ای که روح است مانند ستاره می‌نماید و فروخته شده است آن چراغ که نور وجود است از شجره مبارکه ذات که منزّه است از جهات، نه شرقی است و نه غربی ... (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

بنابر این تفسیر، اولاً، چراغ نور ذات است؛ ثانیاً، شیشه نور روح است؛ ثالثاً، مشکاة مظهر عالم مادی اجسام است؛ رابعاً، شجره مبارکه مظهر ذات الهی است؛ و خامساً، درخت زیتون (زیت) مظهر روح اعظم است.

از نظر داراشکوه، نور بی‌رنگ، خالص، و درخشانده ذات الهی از پرده‌های شفاف آسمانی و لایه‌های کدر زمینی عبور می‌کند و سرانجام، به عالم مادی اجسام می‌رسد.

می‌توان گفت که از نظر دارا شیشه به معنای نور روح است، حال آن‌که چراغ مظهر نور ذات است. از نظر وی همچنین، شجره مبارکه اشاره دارد به ذات حقیقت الهی که عاری از جهات جغرافیایی و تعینات زمینی نظیر شرق و غرب است. حال آن‌که درخت زیتون اشاره‌ای به روح اعظم است.

داراشکوه سپس، با بهره‌گیری از مفاهیم هندی، به معادل‌سازی برای اجزای مورد نظرش در آیه نور می‌پردازد. به اعتقاد وی، معادل آیه قرآنی الله نور السموات والارض، در هند، مفاهیم «جیوتی سواروپا» و «سوپراکاشا» است. نور مستقل و بالذات از جمله مفاهیمی‌اند که در نظریه اویانیشادها به نور «آتمان» وابسته‌اند (همان: ۲۶۲).

شایگان، از مجموع نکته‌هایی که دارا در خصوص این معادل‌سازی‌ها بیان کرده است، به نکات زیر توجه داده است:

الف) نور خلاق است و به اسطوره‌های آفرینشی هسته اولیه، یعنی «هیرانیاگاربا» (بیضه زرین)، وابسته است. آفرینش جهان با یک تجلی نوری مرتبط است؛ یعنی نور طلائی که همان تجلی خلاق بیضه آفرینش است.

ب) ظهور جهان هستی از طریق نور خالص است. انسان نیز فقط از راه تجربه همین

نور عرفانی یا گذر از دو معبر ارواح مردگان، راه نیاکان (پیتریانها) و راه خدایان (دوایانا)، است که می‌تواند به معرفت نائل شود. این گذرگاه از میان یک رشته انوار، که یکی از دیگری قوی‌تر است، کشیده شده است. انوار رنگارنگ مزبور نماد فتح تدریجی حالات روحانی و گذار از عوالم کثیف‌تر به عوالم لطیف‌تر است که هریک به سطحی از واقعیت تعلق دارد. فتح این سطوح هستی با پدیده‌های بصری و رنگین، همان مرئی و مشهودشدن آن‌هاست.

(ج) نور کل آتمان با نور درون نیز همانند است. آتمان نور درون قلب (هردیانتارجیوتی) است، تا جایی که می‌شود گفت واقعیت نیز از عالم صغیر، در مرکز ادراک عرفانی، هم‌تایی به نام قلب دارد. قلب مرکز ادراکات شهودی است؛ شیشه‌ای که چراغ در آن قرار می‌گیرد و شهر نورانی برهن است.

(د) نور برهن را در برخی *اوپانیشادها*، نورالانوار هم گفته‌اند. در *موند.اوپا.* (II، ۱۰، ۲) آمده است که: «در پوشش زرین است برهن؛ ناب، یک‌پارچه، و شکوه‌مند است؛ نورالانوار است» (همان: ۲۶۴).

نورالانوار همان نور آتمان است که با هیچ چیز افروخته نشده است؛ زیرا نوری است که همه انوار دیگر را پدید می‌آورد. او می‌درخشد و در پی او همه چیزهای دیگر می‌درخشند، البته در خلوص باطن او این نور تاریکی است؛ تاریکی‌هایی فراسوی نورها و این همان مفهوم نور سیاه یا نور علی نور در اندیشه داراست. همان‌گونه که، نور سیاه نوری است که با آن همه انوار مرئی می‌شوند در حالی که، خودش نادیدنی است. همین‌گونه نور آتمان که تاریکی‌هایی فراسوی نورهایی است که در آن نه ماه و نه ستارگان می‌درخشند، همه چیز را از انعکاس درخشش خود به درخشیدن وادار می‌کند و از بازتاب جلال و شکوه خیره‌کننده خود به همه چیز شکوهی خیره‌کننده می‌بخشد (همان).

۴. نگاهی تطبیقی به تفسیر ابن سینا و داراشکوه

اکنون دو دیدگاه ابن سینا و داراشکوه را، به ترتیب مفردات اصلی آیه، مورد تطبیق و مقایسه قرار می‌دهیم تا میزان شباهت و تفاوت این دو تفسیر را کشف کنیم.

مشکاة: چنان‌که ملاحظه کردیم، دارا مشکاة را مظهر عالم جسمانی می‌داند. درواقع مشکاة هم مظهر عالم جسمانی، به‌مثابه عالم کبیر، و هم مظهر بدن جسمانی، به‌مثابه عالم

صغیر، است و این با تفسیر ابن سینا از آن، به عنوان عقل هیولانی، که به محدودیت‌ها و تعینات مادی عالم اجسام مرتبط است و ظلمانی و نورپذیر است، مشابهت دارد. همچنین، با توجه به این که مشکاة معمولاً دارای منافذ و روزنه‌هایی متعدد است که هم‌اندازه و یک‌سان نیستند، هم بالقوگی عقل هیولانی، چنان که در تقریر شارح طوسی دیدیم، متعدد و ذو مراتب است و هم مظهریت عالم برای انوار الهی به نحوی متنوع و بسته به مراتب گوناگون آن متفاوت است. به همین دلیل، هر فردی از افراد تعینات این مشکاة، چه از عقول هیولانی و چه از لایه‌های عالم مادی، می‌تواند به قدر ظرفیت خود نور مصباح را از خود عبور دهند و از ظلمت و تکائف ذاتی خویش برهند.

به‌رغم شباهت مزبور، بین دو تفسیر مشکاة تفاوت آشکاری وجود دارد، زیرا که مشکاة در تفسیر دارا ناظر به کل عالم جسمانی، یعنی آخرین مراتب جهان هستی، است، در حالی که بنابر تفسیر ابن سینا، مشکاة منحصر به نخستین قوه از قوای نفس است که خود بخش کوچکی از عالم مادی به‌شمار می‌آید.

مصباح: از نظر دارا، مصباح مظهر نور ذات است که از دل مشکاة و منافذ آن به بیرون ساطع می‌شود. این نور از آن جا که نور ذات است ظاهر بالذات و مظهر للذات است، همانند عقل بالفعل، از دیدگاه ابن سینا، که بدون نیاز به نوری دیگر، هم منور است و هم به تنویر می‌پردازد.

زجاجه: از دیدگاه ابن سینا، زجاجه همان عقل بالملکه است که ذاتاً شفاف و به نحوی کامل‌تر از عقل هیولانی نورپذیر است. همین مفهوم در تفسیر دارا از زجاجه، که آن را نور روح معرفی می‌کند، دیده می‌شود؛ زیرا که شیشه به دلیل شفافیت و خلوص خود درخشندگی دارد، همان‌طور که عقل بالملکه از ظلمت هیولانی خارج شده و نورانی و شفاف شده است و نور روح نیز، که به تعبیری قلب مظهر آن است، همین شفافیت را در مقام مشاهده دارد.

شجرة مبارکه: دیدیم که از نظر ابن سینا شجرة مبارکه یا زیتونه همان قوه فکریه است که با تعب و جدّ و جهد به کسب معقولات ثانیه نائل می‌شود. در واقع، فکر ذاتاً مستعد نورپذیری است، اما با کوشش و حرکت و تقلا به این مهم می‌رسد. حال آن‌که از نظر داراشکوه، شجرة مبارکه اشاره به ذات حقیقت الهی دارد و به معنایی مظهر این ذات محسوب می‌شود، بدون این که به سوی شرق یا غرب جهت‌مند باشد و درخت زیتون اشاره‌ای به روح اعظم است.

در این جا به نظر می‌رسد که، تفسیر این دو از هم فاصله می‌گیرد، زیرا مظهریت روح اعظم یا حقیقت الهی، که با فعلیت یافتگی تام کمالات نوریه مقرون است، با حرکت داربودن و تعب‌پذیری فکر، که مستلزم فرض استعداد و عدم فعلیت نسبی است، در تعارض است؛ البته تعبیر «از روغن درخت زیتون» در کلام دارا اشاره به این دارد که فکر استعداد برافروخته‌شدن با نور قدس جبروت را دارد. روشن است که در این حالت شاید بتوان روح اعظم را به معنای جبروت، که سطح روح کل است، در نظر گرفت. می‌دانیم که به روح کل روح قدس و عقل کل هم می‌گویند که در این حالت قوه قدسی حدس، به تفسیر ابن سینا، در تطبیق بر روح اعظم، به تعبیر دارا، مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

نور علی نور: تفسیر ابن سینا، در خصوص عقل مستفاد، که آن را مصداق نور علی نور می‌داند، با مفهوم نور سیاه، از نظر داراشکوه، قابل قیاس است. در توضیح مراد دارا از نور سیاه، باید گفت که وی معتقد است وقتی سالک در سیر و سلوک خود از مراتب انوار وابسته به اسما و صفات عبور می‌کند و از این رهگذر برای دریافت تجلیات الهی آماده می‌شود، این هویت تحت تجلی و تمثیل نور سیاه بر او ظاهر می‌شود و به سبب غایت قربی که برای سالک حاصل شده است، دیده بصیرت او تاریک می‌شود و از ادراک قاصر می‌شود؛ اما درون نور ذات که نور فناکننده‌ای است، سرچشمه حیات که تأمین‌کننده بقا در خدا، زندگی ابدی، و نیز تداوم در ذات الهی است پنهان گشته است. خدا هرگز نمی‌تواند با نورانیت کامل و مفرط خود، در خلوص بی‌خداشه و شفافیت قدسی خویش، متجلی شود و در واقع خدا از شدت نور و از فرط روشنایی به اختفا رفته و نامرئی شده است (سبزواری، ۱۳۶۷: ۱۲۶)؛ البته به نظر دارا، مقدسان و برگزیدگان خدا قادر به دریافت نور ذات‌اند و این نور در حالت خواب عمیق ظاهر می‌شود (شایگان، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

گفتنی است که امکان‌پذیری رؤیت نور ذات برای عارفان در حالت خواب عمیق، با توجه به این‌که ذات باطن محض است و مظهر آن، به گفته خود دارا، نور سیاه است و این نور نماد گنج مخفی است، جای سؤال دارد. در هر حال، معادل هندی این حالت سطح توریاء، یعنی حالت چهارم نامشروط آتمان - برهمن، است که در عین حال نور علی نور و شب ابدی هم هست. در *اوپانیشادها* آمده است که «نه خورشید در او می‌درخشد، نه ماه، و نه ستارگان» (همان).

۴. نتیجه گیری

درباره این که کدام یک از دو تفسیر ابن سینا و داراشکوه به حقیقت معنا و مراد آیه نور نزدیک تر است، ممکن نیست بتوان، به طور قطع و با ضرس قاطع، اظهار نظر کرد. هرچند تفسیر ابن سینا از آیه تفسیری یک پارچه و منطبق با همه اجزای آیه نیست و در عین حال، درک کامل و جامع دیدگاه دارا فقط با در نظر گرفتن حداقل همه دیدگاه های دیگر وی در دیگر ابواب کتاب مجمع البحرین میسر می شود. در مجموع می توان گفت که این دو تفسیر در مواردی شباهت دارند، و البته در مواردی هم با یکدیگر تفاوت دارند. با توجه به کیفیت باطنی قرآن کریم، می توان گفت که هرگونه تأویلی از آیات آن به نحو تام و تمامی با پیش داوری ها و تجارب عرفانی و فلسفی مفسران و سنت فکری یا سلسله معنوی که به آن تعلق دارند وابستگی دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱ق). *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف مصر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل الشيخ الرئيس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا*، ج ۱، قم: بیدار.
- بیدارفر، محسن (۱۳۸۵). *تراث الشیعه القرآنی، رسائل ابن سینا فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبه التفسیر و علوم القرآن.
- داراشکوه، محمد (۱۳۶۶). *مجمع البحرین*، تحقیق و تصحیح سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران: نقره.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۷ق). *شرح المنظومه*، قم: دارالعلم.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۷). *آیین هندو و عرفان اسلامی*، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: فرزانه روز.
- طوسی، نصیرالدین و فخرالدین رازی (۱۴۰۳ق). *شرحی الاشارات للخواجه نصیرالدین الطوسی و الامام فخرالدین الرازی*، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.