

Qur'anic Interpretation and language

Open Access

ORIGINAL ARTICLE

Semantics of Extraterrestrial Trees Mentioned in the Holy Qur'an and its Foundations from Mulla Sadra's Point of View

Mehdi Zamani

Associate Professor, Department of
Theology, Payame Noor University,
Tehran, Iran

Correspondence

Mehdi Zamani

Email: zamani108@pnu.ac.ir

How to cite

Zamani, M. (2023). Semantics of Extraterrestrial Trees Mentioned in the Holy Qur'an and its Foundations from Mulla Sadra's Point of View. Journal of Qur'anic Interpretation and language, 11(2), 51-64.

ABSTRACT

The present article investigates Mulla Sadra's point of view regarding the extraterrestrial trees mentioned in the Holy Quran and explains, analyzes and evaluates his principles in this field with a descriptive-analytical method. "Zaytoun Tree", "Sedra Al-Muntaha", "Tuba", "Shajarah Tayyaba", "Zakum" and "Forbidden Tree" in the Quran refer to extraterrestrial facts and matters, and it is important to determine their meaning and existential position in the arc of descent and ascent. Mulla Sadra has interpreted them with his own ontological, anthropological, cognitive, linguistic, and verbal foundations. Knowing the reality as two-level and the correspondence of their levels with the levels of human reality, knowledge, the Qur'an, as well as the adoption of a multi-source method in the interpretation and allegorization of religious texts, gives him the possibility to sum up the meanings of the interpretations and give various interpretations about these trees. However, it is possible that the application of religious and mystical principles with the Qur'anic indications be considered a type of free interpretation and passing through the pure interpretation.

KEYWORDS

Mulla Sadra, Semantics, Extraterrestrial Trees, Qur'an.



دوفصلنامه علمی

پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن

«مقاله پژوهشی»

معناشناسی درختان فرازمینی مذکور در قرآن کریم و مبانی آن از دیدگاه ملاصدرا

مهدی زمانی

چکیده

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی دیدگاه ملاصدرا در خصوص درختان فرازمینی مذکور در قرآن کریم و تبیین، تحلیل و ارزیابی مبانی او در این زمینه می‌پردازد. «شجره زیتونه»، «سدره المنتهی»، «طوبی»، «شجره طیبه»، «زقوم» و «شجره ممنوعه» در قرآن به حقایق و اموری فرازمینی اشاره دارند و تعیین معنا و جایگاه وجودی آن‌ها در قوس نزول و صعود اهمیت دارد. ملاصدرا با مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، شناخت‌شناختی، زبان‌شناختی و کلامی خاص خود به تفسیر و تأویل آن‌ها پرداخته است. ذومراتب دانستن واقعیت و تناظر مراتب آن با مراتب حقیقت انسان، مدارج معرفت و بطون قرآن و نیز اتخاذ روش چند منبعی در تفسیر و تمثیلی دانستن متون دینی و تأویل آن‌ها این امکان را در اختیار او قرار می‌دهد تا به جمع میان معانی تفاسیر و تاویلات گوناگون درباره این درختان بپردازد، هرچند ممکن است تطبیق اصول حکمی و عرفانی با اشارات قرآنی نوعی تأویل و عبور از تفسیر به‌شمار آید و بنابراین از دیدگاه بعضی فاقد مبنای درست تفسیری و مستندات محکم قرآنی قلمداد شود.

واژه‌های کلیدی

ملاصدرا، معناشناسی، درختان فرازمینی، قرآن.

دانشیار، گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

نویسنده مسئول:

مهدی زمانی

رایانامه: zamani108@pnu.ac.ir

استناد به این مقاله:

زمانی، مهدی. (۱۴۰۲). معناشناسی درختان فرازمینی مذکور در قرآن کریم و مبانی آن از دیدگاه ملاصدرا، دوفصلنامه علمی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۱(۲)، ۵۱-۶۴.

<https://quran.journals.pnu.ac.ir/>

مقدمه

در قرآن کریم بارها از کلمه درخت «شجره» به صورت عام و درختان خاص مانند نخل، انجیر (تین)، زیتون و انار (رمان) نام برده شده است و بر نقش آن‌ها به عنوان آیات قدرت الهی (نمل/۶۰) و تسبیح و سجده آنان در برابر خداوند (حج/۱۸) تأکید شده است. همچنین در داستان برخی پیامبران (ع) اشاراتی به درختان وجود دارد مانند «شَجَرَةً مِنْ يَاقُطِينَ» در قصه حضرت یونس (ع) (صافات/۱۴۶) «درختی در بقعه مبارک» در قصه حضرت موسی (ع) (قصص/۳۰)، «درخت بیعت» در سرگذشت پیامبر (ص) (فتح/۱۸). ویژگی همه این درختان آن است که مربوط به این جهانند و به تعبیر دیگر درختان زمینی هستند. اما در قرآن از درختانی هم یاد شده است که می‌توان آن‌ها را درختان فرازمینی دانست که مکان یا مقامی فراتر از این جهان دارند، از جمله:

۱. درخت منهبیه یا درخت ممنوعه در داستان خلقت آدم: «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره/۳۵ و اعراف/۱۹) که شیطان در هنگام وسوسه کردن آدم، آن را درخت جاودانگی معرفی می‌کند: «هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمَلِكٍ لَا يَمُوتُ» (طه/۱۲۰) و باتوجه به موقعیتی که آدم در آن بوده (بهشت) درختی فرازمینی به شمار می‌آید.

۲. درختان بهشتی: افزون بر آن که بهشت به صورت باغی معرفی می‌شود که در آن درختان بی‌شمار (رحمان/۴۸) و دارای میوه‌های باطراوت و در دسترس (دهر/۱۴) است، از درختی به نام «طوبی» یاد شده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحَسُنَ مَا فِي رِجَالِهِمْ» (رعد/۲۹).

۳. درخت دوزخ: در قرآن از درختی در دوزخ یاد می‌شود که از آن به گمراهان تکذیب کننده خورنده می‌شود: «ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ * لَأَكْلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ رِجْمٍ» (واقعه/۵۱ و ۵۲).

۴. سدره المنتهی: در بیان معراج پیامبر (ص) از دیدار او با جبرئیل در «سدره المنتهی» یاد می‌شود: «وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم/۱۳ و ۱۴) براساس روایات این درخت نیز فرازمینی است و بهشت مأوی در کنار آن واقع شده است. «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (نجم/۱۵).

۵. شجره زیتونه: در آیه نور روشنی خداوند به چراغدانی تمثیل می‌شود که در آن چراغی است و آن چراغ در آبگینه‌ای هم‌چون گوهر درخشان قرار دارد و از درخت مبارک زیتون که شرقی و غربی نیست افروخته می‌شود: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا

شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ». (نور/۳۵)

بیان مسئله

یکی از موارد تعامل میان دین و حکمت، طرح موضوع از سوی دین برای تأمل حکیمانه است و در حکمت متعالیه به علت اعتقاد به تطابق عقل و دین، دغدغه تبیین عقلی و حکمی موضوعات دینی به اوج می‌رسد. مؤسس حکمت متعالیه یعنی ملاصدرا در آثاری مانند «تفسیر القرآن الکریم» و «شرح اصول الکافی» مستقیماً به تبیین و تحلیل حکمی موضوعات مطرح در قرآن و حدیث به مثابه منابع عمده آموزه‌های دینی پرداخته است، اما آثار فلسفی او نیز مشحون از تأملات وی درباره آن‌هاست. گزینش نام‌هایی مانند «سرار الآیات»، «مفاتیح العیب» و «شواهد الربوبیه» برای برخی از این آثار گواهی بر همین مطلب است و از دغدغه اساسی او برای تبیین و تحلیل حکمی متون دینی حکایت می‌کند. روشن است که تفسیرها و نکاتی که ملاصدرا درباره آیات قرآن ذکر می‌کند بر اساس پیش‌فرض‌ها و مبانی خاص وی استوار است و ممکن است کسانی که آن‌ها را قبول ندارند، دیدگاه‌های وی را فاقد مبانی درست تفسیری و از نوع تفسیر به‌رای معرفی نمایند.

از مسائلی که ملاصدرا در جای‌جای آثار خویش به آن می‌پردازد، تبیین معنای درخت‌های فرازمینی است که در قرآن و روایات اسلامی مطرح شده‌اند. بدین‌سان، در آثار این حکیم بارها به «طوبی»، «سدره المنتهی»، «زقوم»، «شجره زیتونه» و «شجره منهبیه» و بیان معنای آن‌ها اشاره شده است.

در این نوشتار به این مسئله می‌پردازیم که مواجهه ملاصدرا با درخت‌های فرازمینی مطرح در متون اسلامی چگونه صورت می‌پذیرد و او با مبانی خویش چگونه می‌تواند به تفسیر و تبیین حقایق آن‌ها بپردازد. آیا در این موارد باید به‌ظاهر متون اکتفا نمود یا باید از تأویل سود جست؟ آیا زبان متون دینی در این موارد تمثیلی و رمزی است یا تحت‌اللفظی و ظاهری؟ مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، معادشناختی، کلامی و عرفانی تفسیر ملاصدرا در مورد درختان مذکور در قرآن چیست؟ آیا دیدگاه‌های ملاصدرا در این موارد از انسجام درونی برخوردار است؟ تعبیر ملاصدرا از درختان مذکور در قرآن تا چه حد با روایات سازگار است؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های سودمندی در زمینه برخی از درختان فرازمینی و تفسیر آن در قرآن وجود دارد. «بازخوانی مفهوم سدره المنتهی

امروزی را ندارد و به معنای اموری در ارتباط با جن است که در ساختار زندگی اعراب نقشی اساسی داشته است (حاجی اسماعیلی و پیمانی، ۱۳۹۴: ۷۶). بدین سان مقصود از اساطیر در قرآن قصه‌های اسطوره‌ای نیست، بلکه مقصود مشرکان از نسبت دادن اساطیر به آیات قرآن این بوده که منبعی غیر از وحی برای آن معرفی کنند (طیب حسینی، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

از دیدگاه اسطوره‌شناسی (mythology) اقوام باستان درخت را خداوند و یا جایگاه خدایان می‌دانستند و در ادوار بعدی به چند معنا از جمله: تجلی‌گاه حق، دانش و معرفت، انسان کامل و آفرینش به کار برده‌اند (کلاتر و صادقی، ۱۳۹۵: ۶۷). از دیدگاه برخی بهترین جایی که آدمی چرخه مرگ و زندگی دوباره را می‌بیند، درخت و گیاه است و به همین دلیل برای رمز پردازی آمال و اندیشه‌های خویش از آن بهره می‌گیرد و به آن قداست می‌بخشد. این درختان در قرآن (سدره المنتهی، زقوم، طوبی، شجره ممنوعه و شجره زیتونه) نقشی به سزا در انتقال باورها و آموزه‌های دینی دارند (اکبری گندمانی و عباسی، ۱۳۸۷: ۸ و ۹). امروزه درباره تحلیل‌های اسطوره‌شناختی از آموزه‌ها و مفاهیم اسلامی دیدگاه‌های متضادی اعم از مخالف (حاج سید جوادی، ۱۳۹۱: ۱۲۱) و موافق (محققان، ۱۳۹۷: ۴۳) وجود دارد. البته همان‌گونه که برخی نتیجه گرفته‌اند نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از محققان در ادبیات تفسیری و قرآن‌پژوهی معاصر به عناصر اسطوره‌ای توجه کرده‌اند و در تحلیل‌های خود از آن‌ها استفاده نموده‌اند. این عناصر شامل تطبیق داستان‌های قرآنی با اسطوره‌های اقوام پیشین، مباحث ریشه‌شناختی اعلام قرآنی و اشارات و تلمیحات ادبی در قرآن می‌شود (محققان، ۱۳۹۸: ۱۱۳).

مبانی ملامدرا

ملامدرا نیز مانند هر متفکر اصیل دیگری در فهم و تبیین مضامین دینی به‌طور کلی و تفسیر آیات قرآنی به‌صورت خاص، اصول و مبانی ویژه خود را دارد. او هرچند در بسیاری از اندیشه‌های خویش از اندیشمندان پیش از خود تأثیر پذیرفته، اما در مواجهه با متون دینی روش خاص خود را دارد و با مبانی و روش بدیع خود به استقبال مسائل مطرح در آن‌ها می‌رود.

مبانی زبان‌شناختی

از دیدگاه ملامدرا متون وحیانی (قرآن) با تفکر حکمی و عقلی (برهان) و شهودات قلبی (عرفان) تانفر و تضادی ندارد و

با رویکرد گفتمانی» (پاکتچی، ۱۳۹۴: ۷)، «استعاره مفهومی آیه نور در قرآن» (حجازی، ۱۳۹۵، ۱۰۵)، «دگردیی نشانه‌ای مفهوم سدره المنتهی با تکیه بر رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی یوری لوتمان» (خزعلی و اعرجی، ۱۴۰۰: ۱۱)، «بررسی ریشه‌های معنایی درخت طوبی در منابع شیعی»، (صفائی‌پور و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۷۱) «معناشناسی» واژه‌ی طوبی با تکیه بر محور هم‌نشینی و جانشینی» (اخوان مقدم و حاجی ابوالقاسمی دولابی، ۱۳۹۷: ۶۷) نمونه‌ای از این پژوهش‌ها هستند. اما با بررسی به‌عمل‌آمده در مورد موضوع، نتیجه شد که تحقیق مستقلی در مورد دیدگاه ملامدرا در این مسئله موجود نیست.

امور فرازمینی و اسطوره

در آموزه‌های دینی به‌اموری اشاره می‌شود که مربوط به عالم دیگر و به دیگر سخن، فرازمینی هستند. پیشینه سخن گفتن از امور فرازمینی در ادبیات جهان و متون دینی بسیار کهن است و گاهی از آن‌ها به اسطوره (myth) تعبیر می‌شود و ادبیات مشتعل بر آن‌ها «اسطوره‌ای» یا «اساطیری» می‌خوانند. نقش اساطیر در ادبیات هر ملتی روشن و تأثیر آن در افکار و باورهای افراد و اقوام غیر قابل انکار است. بررسی ادبیات هر قومی بدون شناخت اساطیر آن قوم امکان‌پذیر نیست و این امر نیازمند بررسی گذشته و نیز نحوه ایجاد، انتقال و گسترش آن‌ها است (خوش‌منش، ۱۳۸۹: ۵۲ تا ۵۷). متون مقدس و ادبیات دینی نیز از این امر مستثنا نیست زیرا صرف نظر از سرچشمه و مبدأ، مخاطب این متون انسان‌ها هستند و لزوماً با زبان آن‌ها سخن می‌گویند، امری که در قرآن از آن به «لسان قوم» یاد شده است. بدین سان بررسی اسطوره‌ها به معنای شناخت معنا و کاربرد و سابقه فرهنگی یر یک برای فهم متون دینی ضرورت دارد.

در باور عموم و برخی از فرهنگ‌ها «اسطوره‌ای» به معنای «خیالی»، «وهمی» و «غیرواقعی» است اما اصطلاحاً به اموری «مینیوی»، «آن جهانی» و «فرازمینی» گفته می‌شود که با پدیده، نهاد، باور و یا کنشی در این جهان ارتباط دارد (حریریان، ۱۳۸۵: ۵۳ و ۵۴). از دیدگاه بعضی ساده‌ترین تعریف اسطوره «بیان نمادین» است (خوش‌منش، ۱۳۸۹: ۳۴). در قرآن تعبیر «اساطیر» که در ۹ آیه و در همه موارد به‌صورت «اساطیر الاولین» به‌کاررفته، اتهامی است که از سوی مشرکین درباره محتوای وحی مطرح شده است. با تحقیقی که انجام شده این مفهوم در قرآن معنای مصطلح

۲. زبان تمثیلی قرآن که در تطابق عوالم وجودی ریشه دارد.

۳. ذوبتون بودن قرآن: «ان للقرآن ظهراً و حداً و مطلعاً»

باور به وحدت دین، حکمت و عرفان موجب می‌شود که ملاصدرا اصول حکمت خویش را در فهم معانی قرآن به کار گیرد. او در سراسر آثار فلسفی و تفسیر خویش از اصول هستی‌شناختی (اصالت وجود، تشکیک وجود، انسان کبیر، عوالم سه‌گانه هستی) معرفت‌شناختی (قوای شناختی، عقل، کشف و شهود و...) و انسان‌شناختی (خلافت، قوای نفس آدمی، مراتب وجودی انسان) در تفسیر آیات قرآنی استفاده نموده است (مهدوی‌نژاد و خدایی، ۱۳۹۲: ۱۱۴). و این را در خصوص درختان فرازمینی می‌بینیم که گاه به آن تصریح می‌نماید مانند آیه نور بر سه جنبه بدن انسانی، انفس و آفاق تأکید می‌کند.

از دیدگاه ملاصدرا زبان دین معرفت بخش است و اگر تأویل‌گرایی به معنای ناواقع‌گرایی یا ناواقع‌نمایی زبان باشد، مورد انتقاد قرار می‌گیرد. آیات قرآن براساس تطابق و تناظر مراتب هستی، وجود آدمی و نزول وحی تفسیر می‌شود. نقش انسان کامل در این میان بسیار اهمیت دارد. در انسان کامل (به‌عنوان مقام جمع اسماء الهی) و خلافت کبری زبان با واقعیت یگانه می‌شود. انسان کامل هم واسطه تعیین، ظهور و هستی واقعیت می‌شود و هم معیاری برای صدق گزاره‌های توصیف‌گر هستی خواهد بود. بدین‌سان سیر پیشنهادی ملاصدرا در عین آن که عبور از سطح ظواهر الفاظ و رسیدن به «روح معانی» است اما این سیر انتزاعی و ذهنی نیست بلکه نوعی استعلای وجودی و فراوی هستی‌شناسانه است (فخار نوغانی و حسین شاهرودی، ۱۳۹۴: ۱۹۷).

– مبانی انسان‌شناختی

از دیدگاه ملاصدرا انسان عالم صغیر و عالم انسان کبیر است و بنابراین متناظر با عوالم هستی در انسان لایه‌ها و سطوحی وجود دارد. انسان از عوالم سه‌گانه دنیا، مثال و آخرت بهره دارد و هر انسان براساس تکامل وجودی در یکی از آنها فعلیت بیشتری دارد. ملاصدرا گاهی آدمی را دارای مراتب پنج‌گانه حسی، مثالی، نفسی، عقلی و الهی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۷/۱۹۴). نیروهای نفس آدمی نیز افزون بر نفس نباتی و حیوانی شامل نفس ناطقه و قوای عقل نظری و عقلی و عقل فطری مراتبی دارد که هدف آفرینش او رسیدن به عقل مستفاد یعنی مشاهده عقلیات و اتصال به ملاً اعلی است.

بنابراین فهم این متون باید به‌گونه‌ای صورت گیرد که با قواعد عقلی و شهودهای عرفانی تعارض نداشته باشد. برای فهم مبانی اصلی ملاصدرا در این خصوص می‌توان به دیدگاه وی درباره فهم و تفسیر متشابهات قرآنی اشاره نمود. از دیدگاه او در برخورد با آیات متشابه (مثل استقرار خداوند بر عرش) چند روش وجود دارد: (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۲ تا ۸۲)

الف) ابقاء الفاظ بر مدلول‌های اولیه و مفاهیم ظاهری آن‌ها هرچند مخالف قواعد عقلی باشد (تشبیه). او این دیدگاه را به اهل لغت، اکثر فقها و محدثین و کرامیه نسبت می‌دهد.

ب) تأویل الفاظ و بازگرداندن آن‌ها از مفاهیم اولیه به معنایی که مطابق قوانین عقلی باشد (تنزیه) این نظریه به ارباب نظر و اصحاب فکر و تعمیق نسبت داده می‌شود.

ج) جمع بین دو دیدگاه قبلی. در این دیدگاه روش تنزیه درباره مسائل مربوط به مبدأ و روش تشبیه درباره مسائل معاد به کار گرفته می‌شود. ملاصدرا این روش التقاطی را به اکثر اصحاب اعتزال نسبت می‌دهد.

د) روش اهل تطویل که عقل را از وصول به معنا در این موارد ناتوان می‌بینند.

ه) روش راسخان در علم. این روش با همه شیوه‌های پیشین متفاوت است و با بن‌بست‌ها و محذورات دیدگاه‌های پیشین مواجه نیست.

اما این روش بر چه اصولی استوار است؟ به باور ملاصدرا این روش مبتنی بر این است که ظواهر الفاظ بر معانی اصلی باقی باشند. اما با تحقیق آن معانی و جداسازی آن‌ها از امور زائد «روح معنا» آشکار گردد. در این صورت است که غلبه احکام پاره‌ای خصوصیات بر نفس و عادت نفس به حصر کل معنا بر شکلی خاص که آن معنا را برای نفس متمثل می‌سازد، باعث نخواهد شد که اصل و باطن معنا بر آدمی پوشیده بماند: برای نمونه حقیقت و روح معنای «میزان» ابزار سنجش است و می‌تواند حسی، متخیل یا معقول باشد. عادت نفس به دیدن ابزارهایی مثل خط‌کش، شاقول و ... نباید موجب شود که آدمی از روح معنای آن غافل گردد (همان: ۹۲).

ملاصدرا این شیوه را مورد قبول محققین اسلامی و ائمه حدیث می‌داند. اصل این روش نیز به امامان معصوم (ع) برمی‌گردد زیرا آنان نیز در عین حفظ معنای ظاهر آیات معنای آن را به‌گونه‌ای تبیین می‌نمودند که به تشبیه و ظاهرگرایی نینجامد. برخی (ملایری، ۱۳۸۴: ۳۴۵ تا ۳۵۲) این روش ملاصدرا را مبتنی بر چند اصل دانسته‌اند:

۱. وحدت دین و حکمت و عرفان.

– مبانی جهان‌شناختی

بخشی از دیدگاه‌های مطرح درباره جایگاه درختان فرازمینی به پذیرش نظریه افلاک در جهان‌شناختی ملاصدرا مربوط می‌شود. ملاصدرا نیز مانند سایر حکیمان مسلمان نظریه افلاک نه‌گانه را به عنوان اصل موضوعی از علم هیئت پذیرفته است. حکیمان مسلمان «سبع سماوات» را با هفت فلک نخست و کرسی و عرش را با فلک هشتم و نهم تطبیق می‌کردند. تعیین جایگاه درخت طوبی در بهشت یا سدره المنتهی به نوعی پذیرش این دیدگاه بود. شاید انتقادپذیرترین بخش از نظام فکری این حکیم که در سرنوشت مباحث درختان فرازمینی مؤثر است همین قسمت باشد. هنگامی که اندیشه افلاک و نفوس آن‌ها متزلزل شد جایی برای برقراری تناظر میان آن‌ها و انسان به‌منزله عالم صغیر نخواهد بود.

– مبانی کلامی

مهم‌ترین مبانی کلامی – عقیدتی که سنجش مهمی از تأویل و تفسیر ملاصدرا درباره درختان فرازمینی را تشکیل می‌دهد، اعتقاد او به مقام امامان معصوم (ع) و به‌ویژه ولایت حضرت علی (ع) است. او هم‌چون متکلمی شیعی با پذیرش ولایت آن حضرت به تطبیق درخت طوبی با مقام امامان معصوم می‌پردازد. مهم‌ترین مستند ملاصدرا در این خصوص روایات است. ملاصدرا در تفسیر قرآن و نیز تأیید مطالب حکمی و عرفانی از روایات استناد و بسیاری نموده است. علاوه بر تبیین معنای لغوی واژه‌ها شأن نزول آیات، فضیلت سوره‌ها از روایات در تأویل آیات قرآن بهره‌ها برده است. درست است که او همچون اهل تحقیق در حدیث به نقد سند و دلالت برخی روایات پرداخته است، اما در مواردی از روایاتی استفاده نموده که سندی در کتب روایی فریقین ندارد (هادیان، ۱۳۷۸: ۶۶). به‌گونه‌ای که چنین برداشت می‌شود که ملاک وی در پذیرش روایت بیشتر توافق محتوای روایت با مقتضای دلایل عقلی، کشفی و قرآنی است. روش او در روایت نیز پذیرش ظاهر روایت و تأمل در کشف حقایق آن است. البته علاوه بر بررسی سندی نحوه بهره‌گیری صدرا از روایات محل تأمل قرار گرفته است و از جهت فقه‌الحدیث و داریه‌الحدیث نیز نیازمند بررسی است.

سدره المنتهی

سدره المنتهی را درختی سدری با شکوه در دورترین نقطه بهشت دانسته‌اند که علم اولین و آخرین به آنجا منتهی می‌گردد و غیر از پیامبر (ص) کسی از آن گذر ننموده است

(تهانوی، ۱۹۹۶م: ۹۴۲/۱). جبرئیل در شب معراج تنها توانست تا سدره المنتهی با پیامبر (ص) همراهی کند. برخی آن را در آسمان ششم و بعضی آن را در آسمان هفتم دانسته‌اند. عده‌ای نیز ریشه‌های سدره را در آسمان ششم و قسمت معظم آن را در آسمان هفتم می‌دانند که در طرف راست عرش الهی قرار دارد (همان). برخی با توجه به شواهد مختلف و از جمله این که تنها کاربرد قرآنی سدره المنتهی در سوره مکی نجم است و باید برای مشرکین هم شناخته شده باشد، نتیجه گرفته‌اند که سدره المنتهی به معنای یک صورت فلکی شبیه درخت سدر در دورترین نقطه آسمان بوده است (پاکتچی، ۱۳۹۴: ۷).

نویسنده *المیزان* ضمن نقل برخی از آراء در معنای سدره می‌گوید در قرآن مطلبی در تفسیر آن نداریم و بنای قرآن در این‌جا بر ابهام است و این بنا از آیه بعدی «إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى» نیز فهمیده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق). ابن عربی بر اساس مبانی عرفانی خویش سدره المنتهی را اشاره به روح اعظم دانسته است که به‌جز هويت محضه (ذات خدا) تعیینی فراتر از آن نیست. به‌همین خاطر است که پیامبر (ص) در رجوع از فنای محض به بقا در این مرتبه نزول نموده و جبرئیل را در صورت اصلی خود رویت می‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۴/۲). این در حالی است که این تعبیر قرآنی در سنت فکری مسلمانان به تدریج به‌معنای منتهای درجه قرب معنوی پیامبر (ص) (امین، ۱۳۶۱: ۳۷۸/۱۳) یا والاترین درجه قرب الهی به‌کاررفته است (خزعلی و اعرجی، ۱۴۰۰: ۱۱).

– جایگاه جهان‌شناختی

طبرسی از کعبی و مقاتل نقل نموده که سدره المنتهی درختی در جهت راست عرش و برتر از آسمان هفتم است و علم همه فرشتگان به آن منتهی می‌شود. البته برخی هم آن‌را منتهای عروج ارواح یا ارواح شهدا دانسته و برخی نیز آن‌را با طوبی یکی شمرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۵/۹).

ملاصدرا محل سدره را آن‌گونه که ادعای مشهور است، آسمان هفتم دانسته و مستند آن را حدیث معراج در صحاح سته معرفی می‌کند. به‌گفته او تنها عبدالله ابن مسعود است که محل آن را آسمان چهارم تعیین می‌کند. مطابق آیات «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (نجم/ ۱۳ تا ۱۵) بهشت و سدره المنتهی در یک عالم هستند و بدین‌سان براساس تفاوت آراء در مورد محل بهشت، مکان سدره المنتهی نیز مورد اختلاف است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۳۲۴/۹). البته روایاتی نیز وجود دارد که محل بهشت و بالتبع سدره المنتهی را وادی یا بیابانی بر روی زمین معرفی

صور و مجرد از آن است نمی‌باشد بلکه مراد علوم تخیلی جزئی است و علاوه بر ملائکه در این مقام اصحاب یمین نیز هستند زیرا علوم آن‌ها نیز از طریق سمع و نقل و روایت است و نه مکاشفات غیبی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۷/۴۸).

۳. درختی که ارواح شهدا، نیکبختان و اصحاب یمین به آن واصل می‌شود: «عندها جنه المأوی» (نجم/۱۵).

– تأویل حکمی و عرفانی

ملاصدرا سدره المنتهی را انتهای عالم موجودات روحانی و آغاز امور جسمانی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ق: ۱۷۲). او در جایی دیگر سدره المنتهی را مرزی می‌داند که عالم صورت را از عالم معانی محض جدا می‌کند و به همین خاطر آن را در پایان بهشت و نهایت آن تصویر کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۷/۴۸). او در ضمن بیان صدور کثرت از وحدت که به وسیله مراتب لوح و قلم و نگارش کلمات وجودی عالم به وسیله قلم قدرت الهی بر لوح به سدره المنتهی اشاره می‌کند و گستره آن را نماد ظهور کثرت از وحدت می‌بیند: «و هناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فيتكثر الوحده حيث يغشى السدره ما يغشى» (همو، ۱۹۸۱م: ۳۹۵/۶).

ملاصدرا در تفسیر قرآن کریم برای ایمان سه مرتبه در نظر می‌گیرد: ۱. غیبی ۲. عینی ۳. عیانی. حالات پیامبر در معراج و گذر از مراتب نمونه‌ای از پیمودن این مراتب است. پیامبر (ص) تا رسیدن به سدره المنتهی در حیث مکان بود و چون به جذبه الهی از این (مکان) به عین گذر نمود به دریافت وحی نائل آمد. در این مرتبه ذات پیامبر (ص) به ذات الهی و صفات او به صفات الهی و افعال او به افعال الهی ایمان آورد و کل وجود او ایمانی عیانی یافت (همو، ۱۳۶۶ الف: ۷/۱۶۰). این بیان چنان که تصریح شده نشان می‌دهد که سلوک و عروج پیامبر به سدره المنتهی و سپس از آن به غایه القصوی صورت می‌پذیرد (همان: ۷/۱۶۲). در اسرار الآیات ضمن بیان آن که هر یک از روح و بدن دارای قبر حقیقی هستند می‌گوید که قبور بدن‌ها و پیکرها مقادیر هستی تدریجی آن‌هاست، اما قبور قلب‌ها و روح‌ها موطن نفوس و ارواح بشری است. قبل از قیامت کبری این موطن همان سدره المنتهی است و ارواح به آن انتقال می‌یابد. بدین‌سان خداوند به قدرت کامل خویش دایره عرش را آفرید و آن را جایگاه ارواح قرار داد و با حکمت بالغه خویش نقطه فرش را به منزل پیکرها و بدن‌ها بدل ساخت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ب: ۱۰۲).

می‌کند. مضمون روایت این است که پیامبر (ص) در معراج خویش قبل از رسیدن به بیت‌المقدس به سرزمینی می‌رسد که بوی خوشی در آن استشمام می‌شد و صدایی را شنیدند و جبرئیل به او خبر داد که این صدای بهشت است (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۰).

در اسفار به‌عنوان یک احتمال مطرح می‌کند که شاید مراد از تعبیر کرسی در قرآن همان فلک اقصای جسمانی و مقصود از عرش فلک کلی مثالی در عالم مثال باشد. اما میان این دو عالم درگاهی قرار دارد که همان سدره المنتهی است. هرچه از رحمت و برکات خداوند از عالم برتر بر این عالم نازل می‌شود از این درگاه عبور می‌کند و هم‌چنین هرکس بخواهد به سوی خدا عروج کند باید وارد ملکوت آسمان‌ها شود و از اقطار آن نفوذ نموده تا به سدره المنتهی برسد و سپس از آن گذرگاه به عالم برتر وارد شود (همو: ۱۹۸۱م: ۳۰۵/۶).

از دیدگاه ملاصدرا سدره المنتهی در برترین آسمان جای دارد که در سیر نزول انتهای عالم روحانیات و ابتدای عالم جسمانی است و در نتیجه در سیر صعود پایان عالم جسمانی و آغاز امور روحانی به‌شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ق: ۱۷۲). عالم برتر از سدره المنتهی عالم ثبات و بقاء است و تغییر در آن راه ندارد (همان: ۲۴۱).

از منظر ملاصدرا سدره المنتهی مرز این عالم و عالم دیگر است. آن عالم از بالای فلک بروج آغاز می‌شود تا به مرتبه قلم که عقل کلی است برسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳۲۱). او در موضع دیگری از اسفار چنین می‌گوید: بعضی از برزخ‌های علوی (افلاک آسمانی) که به آن سدره المنتهی می‌گویند در نهایت علو هستند و تو گویی عین صورت و بدون ماده‌اند: «و أما البرازخ العلویة فالتی فی نهایت العلو فی هذا العالم الذی یقال لها سدرة المنتهی فهی كأنها عین الصورة بلا ماده» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۸۱/۹). او با عبارت «قیل» (قول ضعیف) به دیدگاه‌های دیگر در این خصوص اشاره نموده است:

۱. درخت سدر در آسمان هفتم در طرف راست عرش قرار گرفته است که برگ‌های آن مانند گوش فیل است و از ریشه‌های آن نهرهایی جاری است و اگر سواری ۷۰ سال در سایه آن بتازد به پایانش نمی‌رسد.
۲. درختی است که علم ملائکه و دیگران به آن منتهی می‌گردد و کسی از ماورای آن آگاه نیست. به اعتقاد ملاصدرا اگر گفته شود سدره المنتهی منتهای علم ملائکه است. مقصود علوم مقربان که فراتر از عالم

سورآبادی می‌گوید: «گفته‌اند طوبی نام بهشت است، و گفته‌اند طوبی طیب و راحت بود، و گفته‌اند معروف‌تر این است که طوبی درختی است در بهشت از حجره مصطفی بر رسته به همه بهشت برسیده، هیچ درخت نیست در بهشت که نه شاخی از درخت طوبی بر آن سایه دارد...» (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۱۲/۸۱۲)

ملاصدرا در آثار خویش بیشتر به ویژگی‌ها و رموز طوبی توجه دارد. سرّ درخت طوبی و درخت زقوم آن است که علم و قدرت و اراده که مبادی فعل بشر و حیوان است در مخلوقات جدا هستند اما در مورد واجب‌الوجود یک صفت هستند و تنها از حیث اعتبارات و نسبت‌ها و اسامی با یکدیگر فرق دارند. عقل انسانی ما نیز از سنخ عالم ملکوت و عالم قدس است بنابراین در حال تجرد از این عالم وقتی صورتی را تصور می‌کنیم (خواه عقلی و خواه حسی) آن صورت در آن واحد مراد، مقدر و معلوم ما خواهد بود و همان‌گونه که برای ما معلوم و حاضر است به اراده ما حاصل می‌شود. بنابراین همان‌گونه که در مورد خداوند این سه صفت یکی بود برای ما نیز یکی خواهد بود. بدین‌سان بهشتیان هرچه تصور کنند در خارج لباس وجود می‌پوشد و در نتیجه مقدرات خداوند متعال عیناً مقدرات این بنده مقرب خواهد بود. چنین مقامی است که در حدیث معروف قرب نوافل به آن اشاره شده است: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى كنت سمعه الذي به يسمع و بصره الذي به يبصر و يده التي بها يبسط، فبي يبصر و بي يسمع و بي يبسط» روایت دیگری نیز در این زمینه داریم که «یا انسان أطنعی أجعلك مثلي» در عین آن که آیه «لیس كمثله شی» (شوری/ ۱۱) نیز مورد قبول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۷۶). پس اهل بهشت هرچه را تصور کنند بدون وقفه برای آنان موجود می‌شود. به‌گونه‌ای که هرچه را بخواهد می‌یابد و به دیگر سخن خواستن و یافتن او یکی می‌شود. تمثیل این مقام در بهشت همان درخت طوبی است که در توصیف آن گفته شده هر آنچه بهشتیان بخواهند و اراده کنند بدون هیچ‌گونه تأخیری در آن حاضر می‌شود (همان).

در مقابل این ملکه و مقام، حالت شوربختان است که به‌خاطر دوری از عالم وحدت و مقام جمع الهی این صفات (علم، قدرت و اراده) در آن‌ها یکی نیست زیرا حال و قوای اینان متفرق شده و در عالم کثرت و اختلاف منزل نموده و به زمین پست و محل هیبوطی دون‌پایه چسبیده‌اند. امیال این سنگدلان به شهوات متضاد و دست‌نایافتنی معطوف است.

ملاصدرا به تفسیر عرفا از سدره المنتهی نیز اشاره می‌کند. بر اساس دیدگاه عارفان سدره المنتهی در دو عالم کبیر (کیهان) و عالم صغیر (انسان) معنا می‌شود:

۱. در عالم کبیر کیهانی: نیرویی ملکوتی است که مظهر آن آسمان هفتم است و شأن آن صورت و شکل بخشیدن به حقایق است و واسطه بودن میان عالم امر و عالم خلق.
۲. در عالم صغیر انسانی: به نیروی خیالی‌های در نفس اشاره دارد که مظهر آن لطیفه‌ای در مغز است. این قوه در لطافت و شفافیت همانند آسمان هفتم است که آن نیز واسطه میان عقل و حس می‌باشد. شأن این قوه آن است که به امور معقول تجسم بخشد و محسوسات را تجربه نماید (همان: ۴۸).

ملاصدرا در تأیید این دیدگاه عرفانی روایاتی منسوب به پیامبر را ذکر می‌کند که مطابق با آن‌ها آنچه از عوالم پایین به عوالم برتر عروج می‌کند و آنچه از مراتب برتر نازل می‌شود به آن ختم می‌گردد و بدین‌سان سدره المنتهی واسطه‌ای میان عوالم برین و عوالم فرودین است. از طرف دیگر هرچه در عالم کیهانی وجود دارد متناظر آن در عالم صغیر انسانی موجود است و برای صعود به عالم برتر نیرویی لازم است که هم‌چون واسطه‌ای عروج و صعود به مراتب برتر را میسر نماید. او با این توضیحات نتیجه می‌گیرد که مراد از سدر در سوره واقعه «فی سِدْرٍ مَّخْضُودٍ» (واقعه/ ۲۸) همان قوه در عالم صغیر یا انسان است و «سدره المنتهی» در سوره نجم به آن قوه و واسطه در عالم کبیر کیهانی اشاره دارد (همان: ۴۹).

طوبی

درباره کلمه طوبی وحدت نظر وجود ندارد. برخی آن را واژه‌ای دخیل از زبان حبشی، هندی یا سریانی دانسته‌اند اما بیشتر اندیشمندان آن را کلمه‌ای عربی و از ریشه طیب معرفی کرده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۱/۱۹). طبرسی ده معنا برای طوبی نقل نموده که شامل بهشت، شادی، دوام خیر، زندگی گوارا و نعمت می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۷/۶). صاحب‌المیزان نیز ضمن اشاره به معانی مختلف طوبی بیشتر این معانی را از باب انطباق و خارج از دلالت لفظ می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۳۵۶/۱۱). این کلمه در متون دینی هم به‌صورت اسم (بهشت یا درختی در بهشت) و هم به معنای وصفی (نیک، گوارا، زیبا، مایه شادمانی) به‌کار رفته است (اخوان مقدم و حاجی ابوالقاسمی دولابی، ۱۳۹۷: ۷۹ و ۸۰).

وجودی بر همه مخلوقات تقدم دارد. (همو، ۱۳۶۶ ب: ۱/ ۲۱۸) در تفسیر عالم را به منزله درختی معرفی کند که میوه آن انسان است. انسان نیز همانند درختی که میوه آن عقل نظری است و عقل نظری همانند درختی که میوه آن «عقل فعال» و «روح قدسی» است و آن نیز به منزله درختی که ثمره آن «لقاءالله» است (همو، ۱۳۶۶ الف: ۵/ ۱۵۵).

طوبی مثال و نماد درخت علم است که شاخه‌های بسیار گسترده میوه‌های گران‌بهایی از معارف الهی دارد. این علوم به‌صرف نیروی عقل حاصل نمی‌شود بلکه از مشکات نبوت و با واسطه برترین و اولین وجهی که باب علوم و معارف ربانی به‌دست می‌آید. ملاصدرا علت انتساب طوبی (معارف الهی) به قلب معنوی حضرت علی (ع) را این‌گونه تحلیل می‌کند که تفصیل علوم حقیقی که پیامبر (ص) جوامع آن را ابلاغ نموده از طریق بیان و تعلیم وصی او ممکن می‌شود. او آیات «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد/ ۴۳) «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف/ ۴)، «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/ ۴۳) و «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد/ ۷) را ناظر به همین مطلب می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۷۹).

در شرح اصول کافی ضمن توضیح حدیثی که توصیه می‌کند درباره دانش خود بیندیشید که آن را از کجا حاصل می‌کنید، گفته می‌شود که هر دانش و صنعتی خانه و خاندانی خاص دارد و امامان معصوم (ع) اهل بیت نبوت و علم هستند و در زبان شریعت از آن به «طوبی» یاد شده است. مقصود از درخت خبیث نیز علوم باطل و خطاهای وهمی است که حقیقت ندارند. «كَسَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهیم: ۲۶) مقصود از «درخت نفرین» شده نیز خاندان ابوسفیان هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ ب: ۱/ ۴۲).

در برخی آثار به حدیثی اشاره می‌نماید: «ان طوبی شجره اصلها فی دار علی بن ابی طالب و لیس مؤمن الا و فی داره غصن من أغصانها». او درخت در این روایت را به معارف الهی و آموزه‌های اخروی تأویل می‌کند که از مشکات نبوت پیامبر خاتم (ص) و نور ولایت اوصیای او منتشر می‌شود. بذر ولایت و ستاره راهنمای خاندان پیامبر (ص) به کسانی که استعداد عرفان و علم دارند مدد می‌رساند (همو، ۱۹۸۱ م: ۹/ ۳۷۹). در روایت مشهور نبوی «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» به این حقیقت اشاره شده که نسبت حضرت علی (ع) به سایر علما و اولیا همانند نسبت آدم ابوالبشر به دیگر آدمیان است: «وَرُوِيَ

آرزوهای ناپسندی که از این صفات سه‌گانه زاده می‌شود، در نفوس آنان نوعی محرومیت و عذاب ایجاد می‌کند. پس به‌زای این صفات یاد شده در سایه‌ای قرار می‌گیرند که سه شعبه دارد و بنابراین آنان را از آتش نجات نمی‌دهد و سائبان امنی نخواهد بود.

در اسرار الآیات درخت طوبی مثال (نماد) نفس نیک بختی است که از نظر علم و عمل در مرتبه بالایی قرار دارد. در توضیح این مطلب باید گفت که اگر نفس آدمی از جهت علمی و عملی کامل شود همانند درختی پاک خواهند بود که از ثمرات علوم حقیقی و میوه‌های شناخت‌های یقینی سرشار خواهد بود. ریشه‌های این درخت علوم ثابت است و شاخه‌های آن نتایجی دارد که حقایق عالم ملکوت و معارف عالم لاهوت به‌شمار می‌آید. از جهت نیروی عمل و اثرگذاری نیز در این مرتبه انسان می‌تواند با نیروی باطنی خویش آنچه می‌خواهد و اراده می‌کند را بی‌درنگ تحقق بخشد. باطن انسان در دنیا ظاهر او در آخرت است و ظاهر انسان در آخرت باطن او در دنیاست. آدمی در این عالم صورت آرزوها و مشتتهات خود را با قوه خیال در تمثال ذهنی خویش حاضر می‌کند. اما در آخرت که باطن آشکار می‌شود و غیب تبدیل به شهادت می‌گردد، نفس او لذت‌ها را به‌طور کامل و به‌صورت عینی (و نه خیالی) درک می‌کند.

بدین‌سان تفاوت دنیا و آخرت را می‌توان در کمال نیرو و توان نفس آدمی در آخرت دانست. نفس انسان در قیامت چنان نیرومند شده که هرچه بخواهد بی‌درنگ برای او حاضر می‌شود. به دیگر سخن، خواست او علت تخیل اوست و تخیل او تمثال صورت را به شکل عینی در پی دارد: «فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف/ ۷۱) و البته قدرت نفس در آخرت بیش از دنیاست زیرا در آن جا شواعل و محدودیت‌های عالم مقید به زمان و مکان وجود ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۲۲۸ و ۱۹۸۱ م: ۳۷۶/۹ و ۳۷۷).

در رساله «فی الوردات التلییه» اسم ملک و عقل را همانند اسم «شجره طیبه» (ابراهیم/ ۲۴) و میوه‌های آن را علوم کلی و معارف الهی معرفی می‌کند و آن را با «طوبی» و نیز «شجره مبارکه زیتونه» یکی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ ق: ۳۱۲). در شرح اصول کافی نیز سخن از درخت عالم در میان می‌آید که بذر آن عقل اول یا نور پیامبر (ص) است. این حدیث که «نحن الاخرون السابقون» نیز بر همین معنا حمل می‌شود، زیرا این نور همان عقل است که از حیث رتبه

علت اعتقادات فاسد از فطرت عقلی دگرگون شده است و دیگران را به گمراهی می‌کشاند (همان: ۶۸/۷). اصول سدره یعنی درخت زقوم در جحیم است که اعمال فاجران به آن منتهی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳۰۲). از منظر ملاصدرا هر چیزی حقیقتی کلی و مثالی کلی و نمونه‌های کلی و جزئی دارد. آتش دوزخ نیز حقیقتی کلی دارد که همان دوری از رحمت خدا و صورت غضب او یعنی مظهریت اسم جبار و منتقم خداوند است. مثال کلی آتش دوزخ نیز دارای مظاهر کلی و جزئی و طبقات و درهایی است که طبقات هفت‌گانه آن زیر کرسی است و ریشه‌های سدره در آن است و محل رویش درخت زقوم می‌باشد و اعمال فاجران و منافقان به آن منتهی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۷۶).

شجره مبارکه زیتونه

در آیه نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ» (نور/ ۳۵) برای مشخص نمودن نوع توصیف نور خداوند از تعبیر «مثل» استفاده شده که می‌توان آن را به معنای رمز و نماد (سمبل) و بدین‌سان زبان آن را بیانی «نمادین» معرفی کرد. آنچه در معانی لغوی و اصطلاحی سمبول و همچنین در کلمه رمز دیده می‌شود این است که در «تمام معانی یک صفت مشترک وجود دارد و آن عبارت از پوشیدگی و عدم صراحت است، یعنی آنچه ظاهر یک علامت یا شیء یا کلام یا شکل یا کلمه (به اعتبار مدلول آن) نشان می‌دهد و دلالت می‌کند، مقصود نیست، بلکه منظور معنی و مفهومی است که در ورای ظاهر آن‌ها قرار دارد (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۶). به همین دلیل برخی در این مورد از اصطلاح «استعاره مفهومی» استفاده کرده‌اند (حجازی، ۱۳۹۵: ۱۰۵). امروزه به دانشی که متکفل کشف رموز در زبان است، «نشانه‌شناسی» گفته می‌شود. «نشانه‌شناسی» بر این فرض مبتنی است که صورت‌های واضح و لایح رمز پردازی (سمبولیسم)، «دال»هایی هستند که مدلول‌های ضمنی و پوشیده و مستتر دارند (ستاری، ۱۳۷۲: ۵۳).

آیه نور در علاوه بر مفسران مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و به‌ویژه متکلمان، حکیمان و عارفان مسلمان قرار گرفته است و هر کسی بر اساس بنیادهای فکری خویش به تبیین معنای آن پرداخته است و بالتبع درباره درخت زیتون در این آیه نیز دیدگاه‌های متفاوتی اظهار گردیده است. طبرسی می‌گوید برخی مقصود از افروختگی درخت زیتون را اشتعال

عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبُو هَذِهِ الْأُمَّةِ» (همان).

اصول معارف در خانه قلب حضرت علی (ع) است و با انوار رحمت او بر دل‌های مؤمنان و شایستگان فائض می‌گردد و نجات درگرو برخوردار از آن است. ملاصدرا در این مورد به روایت «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ؛ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۸۰).

زقوم

در مقابل درخت طوبی که برای بهشتیان بود درخت زقوم از آن اهل آتش است. این درخت در بن دوزخ می‌روید و شکوفه و خوشه آن رؤوس شیاطین است: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ» (صافات/ ۶۴ و ۶۵). ملاصدرا مراد از «طلع» در این آیه را بذری می‌داند که موجب رویش درخت می‌شود. به‌نظر او شیاطین تمثل هواهای نفسانی پست و گمراه‌کننده است. مراد از سرهای شیطان سرچشمه‌های شیطانی یعنی هواهای نفسانی و انگیزه‌های نابودکننده است. محل رویش این درخت ناپاک دوزخ است و در حقیقت منشأ این درخت اصل هاویه و جحیم است. البته ملاصدرا به اشاره می‌گوید که دریافت این مطالب به فهمی اخروی نیازمند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۷۷).

ملاصدرا در اسرار الآیات در سخنانی نزدیک به همین مطالب آیه‌ای که درخت زقوم را غذای گناهکاران معرفی می‌کند: «إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ» (دخان/ ۴۳ و ۴۴) اشاره می‌کند. به باور او روئیدن این درخت در اصل جحیم به معنای بروز آن از طبیعت دنیوی است. امیال و آرزوهای باطل همچون خوشه و شکوفه‌های این درخت است که نفوس گمراهان از میوه‌های آن تغذیه می‌کنند و نیرو می‌گیرند. ملاصدرا با استناد به آیه «ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكْذِبُونَ * لَأَكْلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُومٍ * فَمَالِؤُنَ مِنْهَا الْبُطُونَ» (واقعه/ ۵۱ تا ۵۳) «بطون» را به معنای درون آدمیان و نفوس آنان می‌داند. یعنی نفوس گمراهان و تکذیب‌کنندگان از شهوات و بیماری‌های نفسانی پر می‌شود و همین امور انواع کیفرها، دردها و محنت‌ها را در آخرت برای آنان به دنبال می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب: ۲۲۷ و همو، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

کتاب فجار در سجن است و ریشه‌های درخت زقوم نیز در سجن قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۱/۳۶۶) حقیقت درخت دوزخی زقوم همان نفس پلید آدمی است که به

گاهی آن را با درخت طوبی و گاه با «سدره المنتهی» و گاه با مقام «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی» و گاه با «شجره موسی» تطبیق نموده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۳۷۳/۴).

اگر مراد از مصباح در این آیه «نور قلب مؤمن» و مشکات خود قلب و «روغن» مقامات و احوال وارد در قلب باشد، آنگاه منظور از «شجره زیتونه» اعمال و معاملات پر برکت است که در میان شرق قلب و غرب بدن قرار دارد و به همین دلیل «لا شرقیه و لا غربیه» معرفی شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۳۵۱/۴).

اگر «زیت» به معنای نفس رحمانی و وجود منبسط در سلسله ابداعی «فیض اقدس» باشد، آنگاه «شجره زیتونه» به فیض مقدس اشاره دارد که همان نور فائض از مبدأ بر مرکبات در سلسله رجوعی استعدادی است. وجه تشبیه آن به درخت آن است که شاخه‌های گوناگون دارد و مختص به شرق احدیت محض و غرب اعیان و ماهیات نیست (همان: ۳۵۴/۴).

ملاصدرا در جمع‌بندی سه تأویل از شجره زیتونه ارائه می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۳۷۹ تا ۳۸۱):

الف) در صورتی که آیه نور را جسمانی تأویل کنیم و مصباح را نفس انسانی، زجاجه را روح حیوانی، مشکات را بدن انسان و روغن (زیت) آن را قوه قدسیه بدانیم، آنگاه شجره زیتونه به معنای درختان و گیاهانی است که بعد از استحاله در بدن، غذای روح، نفس و عقل را تشکیل می‌دهند و شرقی و غربی نبودن آن محل جغرافیایی و بلادی را معین می‌کند که این لطیف‌ترین و معتدل‌ترین غذا در آن تکون می‌یابد (وسط ربع مشکوف از زمین).

ب) اگر آیه نور را به معنای امری آفاقی و کیهانی تأویل کنیم، مشکات با عالم اجسام، زجاجه با عرش، مصباح با روح اعظم انطباق پیدا می‌کند و در این صورت شجره زیتونه با هیولای کلیه که ماده حقایق اجسام و صور مختلف آن را تشکیل می‌دهد یکی خواهد بود. چون هیولای کلیه امری ملکوتی است (البته پایین‌ترین مرتبه آن) بنابراین نه به شرق عالم عقول و ارواح منسوب است و نه به غرب عالم اجسام و اشباح.

ج) اگر آیه نور را همانند شیخ‌الرئیس بر عالم صغیر و مراتب نفس ناطقه در ارتقاء به عالم ربوبیت تأویل کنیم، در این صورت مشکات عقل هیولانی، زجاجه عقل بالملکه و «شجره زیتونه» قوه فکریه خواهد بود. معانی کلی و مفاهیم

روغن زیتون دانسته‌اند که سوختی با نور زیاد و دود کم به-شمار می‌آید. عموم مفسران شرقی و غربی نبودن آن را به نحوه نور گرفتن آن از خورشید و صفای روغن آن مربوط دانسته‌اند. این درحالی است که از حسن نقل نموده که شرقی و غربی نبودن آن دلیل بر این است که درختی زمینی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۲۲۶). صاحب‌المیزان ضمن اشاره به این رأی که این درخت، دنیوی نیست آن را خارج از سیاق دانسته- است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۵/۱۲۴). فخر رازی ضمن بحث- های مفصل درباره آیه و بیان اقسام قوای شناختی، درخت زیتون در آیه نور را نماد قوه فکریه می‌داند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۳/۳۸۸). ابن عربی شجره زیتون را کنایه از نفس قدسی تزکیه شده دانسته است. به باور او شرقی و غربی نبودن این درخت به معنای آن است که میان غرب عالم اجساد و شرق عالم ارواح (طلوع نور الهی) قرار دارد (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۲/۷۵).

ملاصدرا در ضمن تفسیر آیه نور به تأویل «شجره زیتونه» مورد اشاره در این آیه پرداخته است. او کسانی را که درخت مبارکه را از درختان دنیوی می‌شمارند از جمله محجوبان می‌داند. اگر این درخت در دنیا بود باید مکانی در شرق یا غرب می‌داشت. البته از دیدگاه ملاصدرا همان‌گونه که ممکن است برای شیئی واحد به اعتبارات مختلف نام‌های گوناگون وجود داشته باشد، حقیقت واحد نیز می‌تواند در عوالم طولی درجات متفاوت داشته باشد: «و کثیرا ما یکون لشیء واحد أسامی کثیرة باعتبار متعده یکون المقصود من الكل معنی واحد و إن تعددت الألفاظ و تكثرت الحیثیات، و ربما یکون لحقیقه واحدۃ درجات متفاوتة فی العوالم المتطابفة المتحاذیة بعضها فوق بعض» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۳۷۰/۴) بدین‌سان همه حقایق عالم مراتب دارند و بنابراین هستند کسانی که شجره مبارک را درختی در شام دانسته‌اند و بر منافع غذایی و دارویی آن تأکید نموده‌اند. گاهی آن را به منزله گیاهی معرفی کرده‌اند که غذای لطیف برای انسان کامل فراهم می‌آورد (همان: ۴/۳۷۸). و گاهی احتمال می‌دهند که مراد از آن مجموع عالم اجسام باشد زیرا مجموع کل اجسام (به اعتقاد قدما محدود جهات و محتویات آن) در مکان و جهت قرار ندارند و به همین دلیل «لا شرقیه ولا غربیه» است (همان: ۴/۳۸۲). اما باید دانست که برحسب درجات معرفت می‌توان به نشأت دیگر این درخت آگاهی یافت. این درجات معرفت با اشاره قرآنی و رموز نبوی بر حسب مقامات عارفان و درجات متذکران تطبیق می‌کند. مثلاً

مورد آن‌ها می‌پردازد، زیرا رسیدن به حقیقت واحد از طرق مختلف را ممکن می‌داند و به دیگر سخن «چند منبعی» عمل می‌کند. کلید این نوع از تفسیر را می‌توان در این اصل مهم از حکمت متعالیه جستجو نمود که حقیقت امری دارای مراتب و تشکیکی است و تفاوت و تکثر در آن صدمه‌ای به وحدت و یگانگی آن نمی‌زند. ذومراتب دانستن واقعیت، انسان، شناخت و قرآن و تناظر این مراتب با یکدیگر این امکان را به ملاصدرا می‌دهد تا سطوح مختلف طولی برای شجره مبارکه، طوبی، سدره المنتهی، شجره طیبه در نظر گیرد. این امکان زمینه یکی دانستن حقیقت آن‌ها در عین تعدد آن‌ها را فراهم می‌کند، به‌گونه‌ای که گاه به یکی بودن حقیقت نهایی همه آن‌ها اشاره نموده است.

می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ملاصدرا بیانات قرآن درباره درختان فرازمینی، معانی باطنی، نمادین و رمزی دارد. اما این معانی رمزی به معنای نفی مفهوم ظاهری آن‌ها نیست. مفهوم ظاهری تمام حقایق قرآن را در بر ندارد، بلکه اشاره به حقایقی است که نمی‌توانند مستقیماً بیان شود. تعبیر قرآنی «تمثیل» بهترین واژه برای این نوع زبان است که اوج آن در تمثیل خدا به نور آسمان‌ها و زمین دیده می‌شود. تمثیل به معنای زبانی فاقد واقعیت یا تشبیه صرف برای نزدیک نمودن معنایی به ذهن نیست، بلکه حکایتی از ذومراتب بودن هستی، انسان، شناخت و سخن است که در عین حال با یکدیگر انطباق دارند.

ملاصدرا در رویکرد خود به آیات قرآن از یک سو با ظاهرگرایی و از سوی دیگر با تأویل‌گرایی مخالفت می‌کند. ظاهرگرایی حقیقت را به بیرونی‌ترین سطح آن تنزل می‌دهد و بر معنایی قشری اصرار می‌ورزد که در بسیاری از موارد با موازین عقلی و نیز آیات دیگر قرآن سازگار نیست. تأویل‌گرایی نیز با انصراف از معنای ظاهر الفاظ خود را در معرض شبهه تفسیر به‌رأی قرار می‌دهد. درست است که ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی در تعارض با یکدیگر قرار دارند اما در یک ویژگی مشترکند و آن فروکاستن معنا، شناخت و واقعیت به یکی از لایه‌ها و سطوح آن است و از این جهت مورد مخالفت ملاصدرا قرار می‌گیرد. ملاصدرا تلاش نموده تا با تطبیق اصول حکمی و عرفانی با اشارات قرآنی به رویکردی دست‌یابد که از کاستی‌های ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی عبور نماید. البته مسلم است که رویکرد او از دیدگاه کسانی که مبانی وی را نمی‌پذیرند فاقد مبنای درست تفسیری و مستندات محکم قرآنی به‌شمار آید.

ذهنی نه از غرب موجودات حسی هیولائی است و نه از شرق عقول فعاله قائم به نفس. در این تفسیر مراد از مصباح «عقل بالفعل» و «نور علی نور» همان «عقل مستفاد» خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲/ ۳۵۲-۳۵۷).

در مفاتیح‌الغیب اسم ابلیس را با شجره ملعونه تطبیق می‌کند که میوه‌های آن افکار جزئی مربوط به لذت‌های این عالم است و در مقابل اسم ملک و عقل همانند اسم «شجره طیبه»، «شجره طوبی» و «شجره زیتونه» است و میوه‌های آن علوم کلی و معارف الهی می‌باشد. به دیگر سخن این امور حقیقت واحد در جلوه‌ها و چهره‌های گوناگون و اعتبارات مختلف است و به‌همین دلیل به نام‌های گوناگون نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۶۴). ملا هادی سبزواری حقیقت آن را مربوط به مرتبه اسمائیه می‌داند که در سیر نزولی با «شجره زیتونه» و در سیر صعود و عروج با «سدره المنتهی» مورد اشاره قرار می‌گیرد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۵/۵).

شجره منبیه

درباره درختی که آدم از خوردن آن نهی شد دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. بعضی آن را سنبل، درخت انگور یا انجیر دانسته‌اند و عده‌ای آن را به علم به خیر و شر تعبیر نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۵/۱). ملاصدرا ضمن اشاره به تفاسیر مختلف و معروف درباره «شجره منبیه» تفسیر خاصی از آن را موافق حکمت می‌داند. او این درخت را همان درخت طبیعت معرفی می‌کند که دارای نیروها و شاخه‌ها گوناگون است و آن را منطبق بر شجره دوزخ در آیه «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» (صافات/ ۶۴ و ۶۵) می‌بیند. حکمت الهی اقتضا می‌کند که آدمی با خوردن از این درخت از عالم فطرت به عالم طبیعت و ترکیب فرود آید و سپس از آن عالم توشه آخرت بگیرد. آدمی باید در مورد طبیات دنیا که خباثت آخرت است زهد ورزد تا به منزل کرامتی که از آن خارج شده بود، ملحق گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ الف: ۳/ ۹۰ تا ۹۲).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با توجه به پیش‌فرض اصلی خود مبنی بر انطباق قرآن، برهان و عرفان در تبیینی که از درخت‌های فرازمینی مذکور در قرآن ارائه می‌دهد به صورت تلفیقی و جمعی عمل می‌کند. بدین‌سان در عین پذیرش ظاهر آیات و روایات معصومین (ع) به تفسیر و حتی تأویل حکمی و عرفانی در

نظریه، زمین در مرکز آسمان و محور کائنات واقع شده و اجرام آسمانی (ستارگان) بر روی اجسامی دایره‌ای شکل (افلاک) قرار گرفته و با چرخش آن‌ها به دور زمین حرکت می‌کردند. اندیشمندان مسلمان با مواجهه با این دیدگاه، آن‌را با اصلاحات قرآنی تطبیق داده و هفت فلک نزدیک به زمین را با آسمان‌های هفت‌گانه (سبع سماوات) و دو فلک دورتر را به ترتیب با مفاهیم قرآنی «کرسی» و «عرش» یکی دانستند. تعیین جایگاه و مکان بهشت و درختان آن و نیز طوبی و سدره المنتهی عمدتاً بر اساس این نظریه و با واژگان مطرح در آن صورت می‌گرفت. امروزه با منسوخ گشتن این نظریه باید در تفاسیری که از آیات بر اساس آن صورت می‌گرفت تجدید نظر شود.

افزون بر این در پاره‌ای موارد ممکن است میزان تلاش ملاصدرا در سازگار نمودن و ایجاد توافق میان ظاهر قرآن و باطن آن موفق ارزیابی نشود و نوعی تأویل و خروج از معنای ظاهر قلمداد شود و نیز ممکن است تطبیق کتاب تدوین با حقایق تکوین و غیره اشارات قرائن با امامان معصوم مورد نقد قرار گیرد. هم‌چنین استفاده وی از احادیث از حیث سند و دلالت می‌تواند مورد اشکال واقع شود.

اساطیری بودن یا نبودن درختان فرازمینی در قرآن به‌معنایی که از اسطوره مراد می‌کنیم بستگی دارد. تردیدی نیست که واژه اساطیر در قرآن معنایی منفی دارد و اگر معنای اساطیری بودن «خیالی»، «غیرواقعی» سخن گفتن باشد، قطعاً بیان قرآن در این موارد اساطیری نیست. اما از سوی دیگر اگر «واقعی» و «عینی» به‌معنای محسوس باشد باید گفت ملاصدرا چنین برداشتی از واقعی بودن سدره، طوبی، زقوم و درخت مبارک را شأن محجوبین از معارف حقیقی می‌داند. بدین‌سان در عین آن که این حقایق در ظواهر تجلی می‌یابند اما فروگذاستن آن‌ها به این مرتبه کمال بی‌هنری و بی‌بهره بودن از محتوای ذومراتب وحی است که از دون‌پایگی و سقوط از مرتبه انسانیت و خلافت الهی خبر می‌دهد.

شاید قابل نقدترین بخش‌های دیدگاه ملاصدرا در زمینه درختان فرازمینی، تطبیق آن‌ها با نظریه افلاک و تعیین جایگاه آن‌ها در یکی از آسمان‌ها است که به‌خاطر پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی او و پذیرش نظریه بطلمیوس درباره موقعیت زمین و افلاک است. می‌دانیم که پیش از کوپرنیک و گالیله نظریه رایج در میان اندیشمندان قدیم درباره ساختار جهان زمین‌مرکزی بود که فیلسوفان و دانشمندان مسلمان با تقریر بطلمیوسی آن آشنا بودند. بر اساس این

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبیهات*. قم: نشر البلاغه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن‌عربی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اخوان مقدم، زهره و حاجی ابوالقاسم دولابی، فاطمه (۱۳۹۷). «معناشناسی واژه‌ی طوبی با تکیه بر محور هم‌نشینی و جانشینی». *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*. دوره ۷، شماره ۲، پیاپی ۱۴. صص ۶۷-۸۴.
- اکبری گندمانی، هیبت‌الله و عباسی، حجت (۱۳۸۷). «پژوهشی درباره سه اسطوره گیاهی در مثنوی معنوی». *فصلنامه زبان و ادب*. دوره ۱۲، شماره ۳۷. پاییز. صص ۷-۲۸.
- امین، سیره نصرت (۱۳۶۱). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۴). «بازخوانی مفهوم سدره المنتهی با رویکرد گفتمانی». *صحیفه مبین*. دوره ۲۱، شماره ۵۸. صص ۷-۴۶.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۸). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب پارسی*. تهران: علمی فرهنگی.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶ م). *کشف اصطلاحات الفنون والعلوم*. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حاج سیدجوادی، سید کمال (۱۳۹۱). «بررسی مفهوم اسطوره در سنت اسلامی». *کیمیای هنر*. سال ۱، شماره ۲، بهار. صص ۱۳۴-۱۲۱.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا و پیمانی، مریم (۱۳۹۴). «بررسی مفهوم اساطیر الاولین». *پژوهش دینی*. شماره ۳۰، بهار و تابستان. صص ۷۵-۹۳.
- حجازی، بهجت‌السادات (۱۳۹۵). «استعاره مفهومی آیه نور در قرآن». *فنون ادبی*. سال ۸، شماره ۳، پیاپی ۱۶. صص ۸۵-۱۰۲.
- حریریان، محمود (۱۳۸۵). *تاریخ ایران باستان*. تهران: سمت.
- خزعلی، انسیه و اعرجی، فاطمه (۱۴۰۰). «دگرذیسی نشانه‌ای مفهوم سدره المنتهی با تکیه بر رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی یوری لوتمان». *مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی*. سال ۶، شماره ۲، پیاپی ۱۲، پاییز و زمستان. صص ۱۰-۲۹.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۹). *زن: سیمای زندگی در دین و اسطوره*. قم: ادیان.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. ۵ ج. تهران: ناب.

- ستاری، جلال (۱۳۷۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: مرکز.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰). *تفسیر سورآبادی*. تهران: فرهنگ نشر نو.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعه*. تهران: بی‌جا.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحیح سید جلال آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰الف). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- _____ (۱۳۶۰ب). *اسرار الایات*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶الف). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۶ب). *شرح اصول الکافی*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*. تصحیح سید محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ۹ ج. بیروت: دار احیاء التراث.
- صفائی پور و همکاران (۱۳۹۵). «بررسی ریشه‌های معنایی درخت طوبی در منابع شیعی». *فصلنامه شیعه‌شناسی*. سال ۱۴، شماره ۵۳. صص ۱۷۱-۱۹۰.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیرالقرآن*. چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳). *مجمع البیان فی تفسیرالقرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹). «معنی‌شناسی اساطیر در قرآن کریم». *نشریه علوم قرآن و حدیث*. دوره ۴۲، شماره ۲، پیاپی ۲، آذر. صص ۱۵۳-۱۷۴.
- فخار نوغانی، وحید و حسینی شاهرودی، مرتضی (۱۳۹۵). «رابطه زبان دین واقعیت از دیدگاه ملاصدرا». *پژوهشنامه فلسفه دین*. سال ۱۴، پیاپی ۲۷. صص ۱۶۵-۱۸۳.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلانتر، نوش‌آفرین و صادقی تحصیلی، طاهره (۱۳۹۵). «درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن». *مجله ادبیات عرفانی*. سال ۸، شماره ۱۵، پاییز و زمستان. صص ۶۷-۹۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محققیان، زهرا (۱۳۹۷). «رویکردهای مختلف میان‌رشته‌ای در تعامل اسطوره و قرآن کریم». *مجله معرفت ادیان*. سال ۹، شماره ۴، پیاپی ۳۶، پاییز. صص ۴۳-۶۰.
- _____ (۱۳۹۸). «تحلیل اسطوره‌ای در مطالعات ادبی قرآن کریم». *پژوهش‌های علم و دین*. سال ۹، شماره ۲، پیاپی ۱۸، پاییز و زمستان. صص ۹۷-۱۱۷.
- ملابری، موسی (۱۳۸۴). «مختصات رویکرد فلسفی صدر المتألهین به قرآن کریم». *پژوهش دینی*. شماره ۱۲، زمستان. صص ۳۲۷-۳۵۲.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین و خدایی، محمدرضا (۱۳۹۲). «تحلیل مبانی ملاصدرا در تفسیر وی از قصه آدم (ع)». *حکمت صدرا*. سال ۲، شماره ۱، پاییز و زمستان. صص ۹۹-۱۱۶.
- هادیان، عبدالرسول (۱۳۷۸). «جلوه‌های حدیث در تفسیر صدرالمتألهین». *علوم حدیث*. دوره ۴، شماره ۱۳، پاییز. صص ۴۲-۷۰.