

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،

شماره بیست و یکم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۸،

صفحات ۱۴۳-۱۲۷

تحلیل دیدگاه ابن عربی در اطلاق نور بر خدا

احد فرامرز قراملکی*

فاطمه السادات کتابچی**

چکیده: اطلاق نور بر خدا در آیه ۳۵ سوره نور مسائل فلسفی و عرفانی فراوانی را به میان آورده است. نحوه حمل نور بر خدا از چهار جهت معناشناسی، منطقی، فلسفی و عرفانی اهمیت دارد. مسئله تحقیق حاضر تحلیل انتقادی دیدگاه ابن عربی در نحوه حمل نور بر خدا است. بیشتر مفسران سده نخست تا اوایل سده پنجم این اطلاق و اسناد را استعاره می‌انگاشتند، اما محیی‌الدین ابن عربی بر حقیقی‌انگاری اطلاق نور بر خدا تأکید دارد. بر مبنای نظر ابن عربی، نور اسم خاص است و بر اسم جامع الله به طریق حمل تفصیل بر اجمال حمل شده است. محیی‌الدین در تحلیل اطلاق نور بر خدا دو رویکرد وجودشناختی و معرفتی دارد. این دو رویکرد در مواضع فراوان از آثار ابن عربی تحلیل منسجم و سازگار دارد. روش این مقاله در تحلیل دیدگاه محیی‌الدین بهره‌مندی از تحلیل سه‌وجهی منطقی شامل تحلیل مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی است. **کلیدواژه‌ها:** نور، ظل، ابن عربی، خیال، رویکرد وجودشناختی، رویکرد معرفتی

e-mail: ghmaleki@ut.ac.ir

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

e-mail: Fateme_ketabchi@ut.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۱/۱۲ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۴/۶

مقدمه:

لفظ نور در قرآن کریم بر خدای متعال اطلاق شده است. به عنوان مثال در آیه ۳۵ سوره نور، خداوند نور آسمان‌ها و زمین خوانده شده است: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد، آن چراغ درون آبگینه‌ای و آن آبگینه چون ستاره‌ای درخشنده. از روغن درخت پربرکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری افروخته باشد. روغنش روشنی بخشد هرچند آتش بدان نرسیده باشد. نوری افزون بر نور دیگر. خدا هر کس را که بخواهد بدان نور راه می‌نماید و برای مردم مثل‌ها می‌آورد، زیرا بر هر چیزی آگاه است».^۱

اطلاق نور بر خدا در قرآن تفسیرهای گوناگونی را به میان آورده است. این گوناگونی تابع مبانی کلامی، فلسفی و عرفانی مفسران است. گذار از ترجمه آیه به تفسیر و تحلیل مفهومی آن در پرتو مسائل مختلفی رخ داده است که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: تحلیل مفهومی نور و بیان حقیقت آن؛ نحوه اطلاق نور بر خدا؛ چگونگی حمل نور بر خدا؛ سرّ اضافه شدن نور به آسمان‌ها و زمین. از میان این مسائل، بنیانی‌ترین مسئله، حقیقت یا مجاز بودن اطلاق نور بر خدا است.

مفسران در مواجهه با تفسیر اطلاق نور بر خدا به دو گروه مجازانگار و حقیقت‌انگار تقسیم می‌شوند. مجازانگاران به گروهی اطلاق می‌شود که حمل نور بر خدا را در معنای حقیقی جایز نمی‌دانند، چراکه به عقیده آنان مراد از معنای حقیقی نور همان معنای ظاهری آن - یعنی نور محسوس - است و لذا قائل شدن به آن مستلزم جسم‌انگاری خداوند است؛ از این رو برای رعایت اصل تنزیه و تشبیه برآیند که اطلاق لفظ نور بر خدا در قرآن به معنای حقیقی نیست. آنان در بیان معنای مجازی نور، معانی متعددی را مانند: هادی (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸: ۱۰۵)، مزین (تستری، ۱۴۱۲ق: ۱۱۱)، منور (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۵۱۲) و... بیان کرده‌اند. حقیقت‌انگاران براساس فرآیند مابعدالطبیعی سازی مفاهیم حسی، قائل به حقیقی بودن اطلاق نور بر خدای متعال شده‌اند. در این فرآیند، مفاهیم حسی به دو بخش هسته (معنای حقیقی) و پوسته (معنای ظاهری) تقسیم می‌شوند. براین اساس دایره شمول مفهوم حسی گسترده‌تر می‌شود و غیر از مصداق‌های محسوس شامل دیگر مصداق اعم از حسی و غیرحسی می‌گردد.

از آنجا که دیدگاه ابن عربی نقش مهمی در تاریخ و تطور آرای تفسیری «اطلاق نور بر خدا» دارد، در این پژوهش به تحلیل و بررسی دیدگاه ابن عربی به عنوان یکی از مفسران حقیقت‌انگار پرداخته می‌شود.^۲

پیش از این چند مطالعه نظام‌مند مرتبط با تحقیق حاضر منتشر شده است. از جمله، تفسیر کلامی عرفانی آیه نور (علیزاده، ۱۳۸۶)؛ نویسنده در این کتاب خود تأکید می‌نماید که دیدگاه ابن عربی مورد مطالعه و تحلیل قرار نگرفته است. «نماد نور در ادبیات صوفیه» (نزهت، ۱۳۸۸)؛ پژوهشی است که نویسنده در آن به بیانیه صوفیه درباره نور می‌پردازد اما در این مقاله به شرح و تحلیل آرای محیی الدین پرداخته نشده است. «بررسی تطبیقی نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا» (ساعدی رودی و همکاران، ۱۳۹۵)؛ پژوهش دیگری است که در این نوشتار نیز به تحلیل آرای محیی الدین در باب اطلاق نور بر خدا پرداخته نشده است.

از آنجا که می‌توان آرای تفسیری و تأویلی محیی الدین از نور را در دو رویکرد وجودشناختی و رویکرد معرفتی طبقه‌بندی کرد، پس دیدگاه وی در این مقام در سه مبحث بررسی می‌شود:

۱. تحلیل معنای نور و نحوه اطلاق آن بر خدا که شامل مسایل گوناگونی است؛^۲ رویکرد وجودشناختی ابن عربی؛^۳ رویکرد معرفتی او.

۱. تحلیل معنای نور و نحوه اطلاق آن بر خدا در دیدگاه ابن عربی

دیدگاه ابن عربی در تحلیل مفهوم نور را می‌توان در پنج نکته گزارش و تحلیل کرد:

۱.۱. نور مصداقی از حرف نون

محیی الدین ذیل تعریف حرف نون به اسم «النور» پرداخته است. حرف نون از نظر وی اسم بر آن چیزی است که موجب ظهور اشیا، عمل آن‌ها و ادراک آن‌هاست. همچنین او حرف نون را سبب آن چیزی می‌داند که قیام ناشی از ظهور وابسته به آن است. محیی الدین پس از این تعریف، «النور» را در میان اسامی حق متعال از مصادیق نون دانسته و ذیل معنای آن قرار داده است (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۵۲).

از نظر وی علاوه بر اسم نور، علم و ماه و خورشید و مداد نیز از مصادیق حرف نون می‌باشند، زیرا همه آن‌ها در ویژگی آشکارکنندگی مشترک‌اند. گاه منشأ این برون‌شد از خفا، باطنی است

مانند علم که مُدرک را از آشکار می‌سازد و گاه ظاهری است، مانند نیرین که اجرام را برای چشم ظاهر می‌کنند و همچنین مداد که آن چیزی را که نوشته شده است، از خفا خارج می‌کند (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۵۳ و ۵۲).

شیوهٔ ابن عربی آن است که تعریف حرف را به‌عنوان یک قاعده بیان می‌کند و سپس آن تعریف را بر مصادیق انطباق می‌دهد. بر این مبنا می‌توان حقیقت نور را در اندیشهٔ ابن عربی براساس تعریف حرف نور بیان داشت. بر این اساس نور به‌عنوان مصداقی از مصادیق حرف نور، در ظهور، عمل و ادراک اشیا دخالت دارد و سبب قیام اشیا در ظهور است.

۲.۱. تعریف نور

ابن عربی تعریف نور را به‌مثابهٔ یک مسئله به‌صراحت به میان نیاورده است، اما عبارتی را محمود غراب از وی گزارش کرده است که از آن در پرتو دیدگاه تفسیری حقیقت‌انگاران می‌توان پاسخ این سوال را به‌دست آورد. او می‌گوید: «فمن النور ما یدرک به و لا یدرک فی نفسه و النور لا یری ابدا» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵).

این عبارت کوتاه نیازمند تحلیل است؛ چراکه اگر من در این عبارت، من بیانیه لحاظ شود،^۳ می‌توان نور را نزد شیخ اکبر چنین تعریف کرد: «چیزی که غیر را روشن می‌کند و خود درک نمی‌شود».

تعبیر محیی‌الدین برخلاف حقیقت نور نزد کسانی چون غزالی در *مشکاة الانوار* (۱۴۱۶: ۲۷۰) و شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* (سهروردی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۳) است؛ زیرا نور در نزد ایشان دارای دو مؤلفهٔ ایجابی است که عبارت است از: امری ظاهر بذاته و ظاهر‌کنندهٔ اشیا. درحالی‌که در بیان محیی‌الدین یکی از دو مؤلفه‌ای که برای نور لحاظ شده مؤلفه‌ای سلبی است. عبدالقاهر جرجانی مفسر قرن پنج در فرآیند مابعدالطبیعی‌سازی مفهوم نور و فراتر بردن حقیقت نور، از گونهٔ خاص آن یعنی نور حسی به مفهوم جامع مشترکی دست می‌یابد که عبارت است از: آشکارکنندهٔ امور (جرجانی، ۱۴۳۰: ج ۲: ۳۶۵). براین اساس می‌توان حقیقت نور نزد محیی‌الدین را که عبارت از «ما یدرک به» است، موافق با تعریف نور نزد جرجانی دانست؛ اما مؤلفهٔ دوم وی مبنی بر «مالا یدرک» بودن نور قابل نقد

است، زیرا آنچه که معطی شیء است چگونه می تواند فاقد شیء باشد؟ اگر حقیقت نور روشن کننده غیر باشد آیا می توان گفت فی نفسه لایدرک است؟

می توان گفت مؤلفه «مایدرك به» یعنی امری که به وسیله آن ادراک حاصل می شود، جامع گونه ها و مراتب نور است، اما مؤلفه دوم یعنی «لایدرک فی نفسه» تنها به مرتبه صرفه و محضه نور اشاره دارد. با این بیان خدا نور است؛ زیرا ادراک به اوست و او فی نفسه لایدرک است.

۱.۳. کاربرد نور: حقیقت نه استعاره

ابن عربی در تفسیر و تأویل آیه نور به میراث تفسیری پیشینیان توجه دارد، نسبت به آن ها موضع اخذ می کند و از پاره ای از آن ها بهره می برد. وی معتقد است نور را در گزاره «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» نباید به معنای منور و هادی دانست، او برای این مدعا، این چنین دلیل می آورد که هادی، خود از اسمای خدا است و اگر قرار بود نور به معنای هادی باشد در آیه از اسم هادی استفاده می شد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۳۹). وی برای این ادعا که نور را نباید به معنای منور دانست توضیحی ارائه نمی دهد. سر مخالفت محیی الدین با این گونه از تفاسیر را می توان در این یافت که تفسیر نور به منور، فرا رفتن از حقیقت نور و توسل به مدلول استعاره ای، کنایی و به طور کلی مجازی است. استدلال محیی الدین بر اینکه نور به معنای هادی نیست، قابل نقد است؛ چرا که دلیل او اعم از مدعا است. براساس دلیل او دیگر از هیچ آیه ای نمی توان تفسیری غیر از تفسیر ظاهری ارائه کرد. البته می توان استدلال او را به گونه ای روشن تر تقریر نمود تا ایهام یادشده رفع گردد. آن تقریر اینچنین است؛ با توجه به آیات متعدد در قرآن که به تمایز خلقت و هدایت اشاره می کند مانند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) و «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» (اعلی: ۳)، می توان گفت خلقت و هدایت از دیدگاه ابن عربی، دارای دو مبدأ جداگانه هستند که مبدأ هدایت، اسم هادی و مبدأ خلقت، اسم نور است. بنابراین تفسیر نور به هادی به نحو تقلیل گرایانه و ارجاع خلقت به هدایت است، با این تقریر می توان عدم تفسیر نور به هادی را از نگاه ابن عربی توجیه پذیر دانست. براساس مبانی وی می توان گفت از نظر ابن عربی نور در این آیه کاربرد مجازی ندارد و معنای حقیقی کلمه مراد است.

۱.۴. تحلیل منطقی حمل نور بر حق: حمل اسم خاص به اسم جامع

از نظر ابن عربی، نور اسم است و درواقع «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» تسمیه الله به اسم نور است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۴۲). مراد از تسمیه در اینجا اصطلاح نحوی و یا منطقی نیست، چرا که تسمیه در اصطلاح منطق دانان غیر از حمل است و ارزش تحلیل منطقی ندارد، درحالی که از نظر محیی الدین اسم خاص نور به الله حمل شده و این حمل هم حمل مواطاتی است. به این معنا که حقیقت نور به نحو مواطاتی به الله حمل شده است. به همین دلیل است که ابن عربی تفسیرهای نور به منور و ذوالنور را نمی پذیرد، زیرا از نظر وی حمل نور در اینجا به نحو اشتقاقی نیست. اگر حمل در تحلیل گزاره «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» حمل مواطاتی باشد آن گاه می توان از گونه این حمل سؤال کرد و دو شق حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را برای این حمل فرض نمود. بدون تردید حمل نور بر الله در این گزاره حمل اولی نیست؛ زیرا مفهوم الله به عنوان اسم جامع جمیع اسماء الله و محیط بر معانی آنها با نور که اسم خاص است، اتحاد مفهومی ندارد. بر مبنای سخن محیی الدین، تحلیل حمل نور بر الله براساس این طبقه بندی کمی دشوار است؛ زیرا در این آیه نور به مثابه اسم خاص از اسماء الله بر اسم جامع جمیع اسماء حمل شده است. از آنجا که در نگاه محیی الدین، الله دلالت بر ذات حق دارد و اسمای حق به منزله تعینات حضرت حق و تجلیات او می باشند، پس می توان گفت حمل نور به الله حمل تفصیل بر اجمال است و یا به تعبیر صدر المতالین شیرازی، حمل رقیقه است بر حقیقه.

۱.۵. سرّ اضافه نور اطلاق شده بر خدا به آسمان ها و زمین: نور مطلق و مقید

براساس دیدگاه ابن عربی حق دو نور دارد: نور مطلق که عین ذات اوست و با اسم الله از آن یاد می شود و نور مضاف که در صدر آیه به سماوات و ارض اضافه شده است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۶). از نظر وی خداوند اسم نور را بر خودش در گزاره «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» به طور مطلق و به نحوی که قبول اضافه نکند اطلاق نکرده است بلکه می فرماید: «نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، تا مقصود خود از نور را با مقید کردن آن به آسمان ها و زمین به ما تعلیم دهد. این در حالی است که در ادامه آیه که می فرماید: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ» نوری را به خود نسبت می دهد که همان نور مطلق است. براین اساس اضافه ای که در ابتدای آیه صورت گرفته است نزول از درجه مطلق نور می باشد

و نوری که در ابتدای آیه مضاف واقع شده هدایت کننده ما به سوی آن نور مطلق است (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۹۳).

براین اساس از نظر محیی الدین نور در گزاره «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» اسمی از اسماء الله است و از آنجا که مراد از اسم نزد ابن عربی و پیروانش لفظ نیست می توان گفت منظور از اسم، ذات است که به اعتبار صفت وجودی، نامیده شده است مانند علیم و قدیر، و یا به اعتبار صفت عدمی لحاظ شده است مانند: قدوس و سلام (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱۲). مفهوم اسم در کاربردهای عرفانی برگرفته از آیه ۲۴ سوره حشر است که می فرماید: «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى». در آیه ۳۵ سوره نور، هم الله، در جایگاه مبتدا و هم نور، در جایگاه خبر اسم می باشند با این تفاوت که الله اسم اعظم است و جمیع اسمای کلیه و جزئی در او ظاهر می شوند و مراد از نور، ذات است به اعتبار صفت وجودی مبدئیت و خلقت لحاظ شده است.

۲. رویکرد وجودشناختی ابن عربی در تحلیل نور

ابن عربی در تحلیل نور به مثابه اسمی از اسماء الله دو رویکرد وجودشناختی و معرفتی دارد. او در رویکرد وجودی همان گونه که شیخ اشراق نور را به وجود برمی گرداند و ظلمت را به عدم (سهروردی، بی تا، ج ۲: ۱۰۸-۱۰۷)، اسم نور را مبدأ وجود می داند و می گوید:

وجود، نور و ظلمت، عدم است. پس شر، عدم است و ما در وجود و خیر هستیم و حتی اگر بیمار شویم اصل التیام و جبران است و آن نور است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۸۶).

نور به مثابه اسم در رویکرد وجودشناختی مبدأ خلقت است، چنان که ابن عربی به این مطلب اشاره دارد و می گوید:

خداوند ما را از ظلمت عدم به نور وجود آورده است، پس ما به اذن خدا نور هستیم... (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۹۲).

محمود غراب دیدگاه محیی الدین را در تفسیر گزاره «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» در سه وجه سامان داده است که دو وجه نخست را می توان ذیل رویکرد وجودشناختی و وجه سوم را ذیل رویکرد معرفتی مطرح کرد.

۱.۲. نور، طردکنندهٔ ظلمت

وجه نخستی که محیی‌الدین آن را بیان می‌کند این است که حقیقت نور، طردکنندهٔ ظلمت است. از نظر ابن‌عربی تشبیهی که در آیه به مصباح (چراغ) شده مؤید همین معنا است، چراکه نور چراغ، ظلمت شب را طرد می‌کند درحالی‌که شب همچنان باقی است، و این از آن‌رو است که نه معنای وجود شب و نه شرط وجود شب، وجود ظلمت نیست. شب به زمان غروب آفتاب تا طلوع آن گفته می‌شود، هرچند پس از غروب خورشید نوری دیگری آن محل را روشن سازد یا نه. همان‌گونه که روز بودن روز هم در گرو وجود نور نیست، چراکه روز، زمان طلوع خورشید است تا غروبش و حتی اگر خورشید طلوع کند، درعین‌حال مکسوف هم باشد با وجود آنکه ظلمت وجود دارد اما روز همچنان روز است (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۴). عبارتی که محمود غراب از محیی‌الدین نقل کرده نیازمند توضیح و تحلیل است. بر مبنای جهان‌بینی ابن‌عربی می‌توان گفت سخن وی مبنی بر اینکه نور چراغ، ظلمت را از شب طرد می‌کند درحالی‌که شب همچنان شب است، بیانی تشبیهی از طرد عدم از ماهیات و اعیان ثابته است. گویی اسم نور مبدأ وجود ماهیات است به این معنا که طرد عدم از آن‌ها می‌کند بدون آنکه ماهیات ممکنه را از ماهیت بودن منسلخ کند. چنین بیانی را در ظاهر می‌توان با دیدگاه اصالت ماهیت و قول به ثابتات سازگار دانست. محیی‌الدین در این تحلیل «سماوات و ارض» را شامل همهٔ ماسوی می‌داند که به نور خدا به وجود آمده‌اند. سماوات را به معنای عقول علوی و ارض را شامل صور طبیعی می‌داند (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵ و ۲۱۴). بر این اساس، سماوات و ارض شامل همه ماسوی اعم از مجردات و امور طبیعی می‌شود. بر پایهٔ این تفسیر از نور، ملاک نور بودن به نحوی معطوف به غیر است. براساس گزارش محمود غراب، محیی‌الدین «أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را تفسیر می‌کند به «انارت به السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵). این تفسیر به لحاظ لفظی به معنای منور از نور، در تفسیرهای مجازانگارانه نزدیک است اما به لحاظ معنایی متفاوت از آن است. ابن‌عربی با نظر داشتن به معنای آشکارکننده بودن نور به بیان تفسیر «انارت به» می‌پردازد. از این‌رو می‌توان گفت معنای آن نزد او آن است که آسمان و زمین به وسیلهٔ خداوند وجود یافتند. اگرچه معنای وجود یافتن نزد ابن‌عربی و بر مبنای اصل تجلی متمایز با معنای رایج این تعبیر نزد حکمت مشاء است.

۲.۲. نور، غالب بر ظلمت

وجه دومی که ابن عربی در تفسیر «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» بیان می‌کند نیز تحلیلی وجودی از نور در معنای این گزاره است. براساس این وجه خداوند نور نامیده می‌شود و نه ظلمت، زیرا نور، وجود است و ظلمت، عدم و از آنجاکه نور همواره غالب بر ظلمت است و مغلوب آن نمی‌شود خداوند نیز همیشه غالب است و خلق بر او غلبه نمی‌کنند. بر این مبنا اسم نور نسبتی با اسم حق دارد و آن هم غالب بودن است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵). غالب بودن نزد محیی‌الدین به معنای عرفی کلمه و غلبه اعتباری نیست، بلکه به معنای غنی بودن حق، فقیر بودن ماسوی و ارتباط قیومی همه موجودات به خداست. محیی‌الدین در تحلیل وجودی از نور، مراتب آفرینش را برحسب سریان نور تفسیر می‌کند. به اعتقاد او اصل همه موجودات، چه ما علا (سموات) و چه ما سفلا (اجسام طبیعی) از اسم نور است و مراتب هستی برپایه اسم نور و تجلی آن براساس قاعده الاشرف تفسیر می‌شود. هر مرتبه‌ای که به اسم نور نزدیک‌تر اشرف و در وجود یافتن مقدم است. به همین دلیل است که گفته می‌شود اول موجود عقل است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵). این سخن محیی‌الدین از طرفی بیانگر نظریه صدور موجود نزد فلوطین است و از طرفی با ظاهر روایت نبی اکرم (ص) که فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ» سازگار است. در نگاه محیی‌الدین عقل، خود مبدأ وجود مراتب پایین است و نفس که همان لوح محفوظ است از آن به وجود می‌آید پس می‌توان گفت عقل خود نور است که محیی‌الدین آن را نور الهی ابداعی می‌نامد (رک: ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵). با این تفسیر روایت: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» با روایت قبل سازگار است. براساس این دیدگاه همه مراتب وجود مراتب نوریت یکدیگر می‌باشند.

۲.۳. تحلیل وجودی نور حق در پرتو مفهوم سازی ظلّ در بیان ابن عربی

شیخ اکبر در «فصّ یوسفی» برای روشن سازی و درک صحیح از نسبت عالم و حق، از تمثیل ظلّ و شخص مدد می‌گیرد. وی تصریح می‌کند که آنچه عالم نامیده می‌شود و در اندیشه عرف «ماسوی الحق» پنداشته می‌شود، در نسبت با حق همانند سایه در نسبت با شخص است و عالم در حقیقت «ظلّ الله» است.^۴ وی در بیان حقیقت ظلّی عالم، به تحلیل ظلّ حسی پرداخته و بیان می‌دارد که سایه حسی نه ظلمت محض است و نه عدم محض و گویی سایه امری است که از درهم آمیختگی نور و

ظلمت پدید می‌آید. شیخ به این نکته اشاره می‌کند که برای تشکیل ظلّ به سه مؤلفه اصلی نیازمندیم: شخص (شاخص)، نور و محلّ ظهور ظلّ (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۲). از دیدگاه محیی‌الدین با حصول این شرایط سه گانه امکان تحقق ظلّ حاصل می‌گردد.

وی در ادامه بیان می‌دارد ظلّ حسی وجودی مستقلّ از شخص ندارد و درواقع همان وجود شخص است که به اعتبار ویژگی‌های سه گانه‌ای که شرط حصول ظلّ است، امتداد یافته است. سایه نیز جز صاحب سایه را نشان نمی‌دهد و درواقع هیچ گونه استقلال معرفتی و وجودی از صاحب سایه ندارد. سایه، با صاحب آن فهمیده و ادراک می‌گردد و تشخّص سایه به صاحب آن است، درعین حال که سایه عین صاحب سایه نیست و تنها وجودی تعلّقی و اضافی به صاحب سایه دارد. نکته دیگر در تحلیل ظلّ حسی آن است که ظلّ از وجهی صاحب خود را هم نشان می‌دهد و عین صاحب سایه است و از وجهی درعین حال که صاحب خود را نشان نمی‌دهد غیر از اوست (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۵).

ابن عربی در ادامه به تطبیق مثال با ممثّل می‌پردازد. وی در این تطبیق، ظلّ را وجود العالم، حق را شاخص و نور و محلّ ظهور ظلّ را نیز اعیان ثابت به شمار می‌آورد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۲). از منظر ابن عربی، عالم که همان ظلّ الله است از آن جهت و از آن مقدار که در ما نمایان می‌گردد حقّ را نیز بر ما می‌نمایاند، اما از آن جهت که ذات این سایه از ذات الهی است بر ما پوشیده می‌گردد و در نتیجه حقّ را نیز بر ما نمی‌نمایاند و از این روی است که می‌گوییم حق تعالی از وجهی بر ما معلوم است و از وجهی برایمان مجهول (رک: ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۶ و ۶۹۷). ابن عربی بیان می‌دارد که عالم، وجودی مستقلّ از ذات حق ندارد و حیثیت وجودی عالم تنها حیثیت گذری، معبری و نمادی برای حقیقت اصیل است؛ زیرا وجود حقیقی تنها از آن حقّ است و وجود عالم وجود اضافی و بلکه عین اضافه به حقّ است و برای عالم وجودی مغایر با وجود حق تعالی نیست، پس وجود عالم امری متوهّم است. او تصریح می‌کند که این بیان معنای واقعی خیال است، زیرا ما خیال کرده‌ایم که عالم امری زائد بر حقّ است درحالی که عالم وجودی مغایر با وجود حقّ ندارد که بخواهد زائد بر وجود حقّ باشد. وی در ادامه به آیه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (فرقان: ۴۵) اشاره کرده و تأکید می‌کند که آیا نمی‌نگری که در حسّ، سایه از شخص انفکاک ندارد و به شخصی که از او امتداد یافته متصل است و جدا کردن او از آن اتّصال محال است؟ سپس علّت این عدم انفکاک را

چنین بیان می‌دارد که جداکردن شیء از ذاتش محال است و سایه از خود ذاتی ندارد بلکه ذاتش همان شخص است و به همین دلیل از آن جدا نمی‌گردد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۹-۶۹۷).

پس از روشن‌سازی مفهوم «ظَلَّ الله» و خیال بودن عالم از منظر شیخ اکبر می‌توان به تحلیل نور به عنوان یکی از شرایط سه‌گانه حصول ظل پرداخت. عبارت محیی الدین در فصوص چنین است:

به وسیله اسم نور است که ادراک واقع می‌گردد و این ظل (وجود العالم) بر اعیان ممکنات گسترده می‌گردد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۳).

فهم این عبارت وجیز ابن عربی جز با نظر به شارحان وی امکان‌پذیر نیست و عبارات شارح قیصری می‌تواند مراد شیخ را از اسم «نور» حق روشن سازد. قیصری در تعریف نور از تعریف تک موکفه‌ای المظهر للغير استفاده می‌کند و عبارت «الظاهر بذاته» را به کار نمی‌برد هرچند در پایان شرح خود بر این عبارت: «الظهور لنفسه» را به عنوان یکی از شئون نور به کار می‌برد. وی پس از این تعریف، سه مصداق را برای این مفهوم در نظر می‌گیرد: وجود اضافی، علم و نورحسی. قیصری در توضیح این مصادیق بیان می‌دارد که وجود ظاهرکننده اعیان عالم است؛ زیرا اگر وجود نبود اعیان در کتم عدم (در مرتبه علم حق - تعین ثانی) می‌ماندند و هیچ‌گاه تحقق خارجی پیدا نمی‌کردند و اگر علم نبود هیچ شیئی برای دیگری ظاهر نمی‌شد و اگر ضیای حسی نبود هیچ موجود حسی در مرتبه حس آشکار نمی‌گشت (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۳). قیصری در تبیین کلام محیی الدین مبنی بر وقوع ادراک به واسطه اسم نور، بیان می‌دارد که به وسیله ضیا ادراک در مرتبه حس، به وسیله علم ادراک در عالم معانی و به وسیله وجود حقانی (وجود اضافی) ادراک در عالم ارواح مجرده و اعیان حاصل می‌گردد که در رویکرد معرفتی به نور، به آن بیشتر خواهیم پرداخت.

اما آنچه بیشتر حائز اهمیت عبارات قیصری در تشریح فراز دوم کلام ابن عربی - که می‌گوید به وسیله اسم نور، این ظل، بر اعیان ممکنات گسترده می‌گردد - است. قیصری در تبیین کلام شیخ، آیه شریفه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را مورد استشهاد قرار داده و این عبارت ابن عربی را ناظر بر این آیه شریفه در نظر می‌گیرد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۳). برای روشن ساختن مراد ابن عربی و قیصری لازم است به تحلیل «وجود اضافی» پرداخته شود. برپایه وحدت شخصی وجود آنچه به حقیقت و بالذات موجود است تنها حق است و آنچه تحت عنوان عالم و ماسوی الحق خوانده می‌شود همان وجود حق متعین است که از آن به تجلی نیز تعبیر می‌گردد. از منظر قیصری مراد شیخ اکبر، از نور

حقّ در آیه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» همان اولین مصداق - یعنی وجود اضافی یا وجود حقّ متعین - است، زیرا در اینجا حقّ، نور خود را بر آسمان‌ها و زمین اضافه کرده و به صورت مطلق به کار نبرده است. از تابش وجود حقّ و تجلّی حقّ بر اعیان ثابتة معدوم چیزی حاصل می‌گردد که ما اسم عالم را بر آن نهاده‌ایم. گویا عالم معجونی از وجود حقّانی و عین عدمی و ترکیبی از نور و ظلمت است و به همین خاطر است که محیی‌الدین عالم را ظلّ حقّ دانسته است و آن را نه تنها مستقلّ از حقّ نمی‌انگارد بلکه به لحاظ وجودی آن را عین حقّ می‌شمرد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۸)، زیرا وجود العالم همان وجود الحقّ است اما حقّی که تعین یافته است نه حقّ در مرتبه اطلاق و همین تعین یافتن وجود حقّ است که آن را می‌توان با تجلّی و یا سریان وجود حقّانی نیز تعبیر کرد. همچنین اسم نور حقّ است که عالم را از کتم عدم به منصّه ظهور و آشکارگی می‌رساند.

۳. رویکرد معرفتی به نور در نگاه ابن عربی

ابن عربی در رویکرد وجودشناختی «نور السّمواتِ وَالْأَرْضِ» را به معنای فقر وجودی آسمان‌ها و زمین و ربط وجودی آن‌ها به خدا می‌داند. لازمه این تفسیر عینیت وجود و نور است، همان گونه که ملاصدرا آن را تبیین می‌کند (ملاصدرا، بی تا: ۳۵). اما محیی‌الدین در رویکرد معرفتی (که آن را نباید به معنای معرفت‌شناسی مصطلح در عصر جدید دانست)، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را به ربط معرفتی و شناختی تفسیر می‌کند.

در وجه سومی که محمود غراب در تفسیر: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» از محیی‌الدین گزارش می‌کند، وی هرگونه شناختی اعم از شناخت به مشاهده و شناخت عقلی و باطنی را در پرتو نور می‌داند. او در تفسیر صدر آیه نور می‌گوید: «و لو لا النور ما ظهر للممکنات عین» (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۶)، براین اساس عین ممکنات اعم از عین ثابت و عین خارجی براساس اسم نور ظهور می‌یابد. همچنین اگر آدمی در درون خود از نور عقلی برخوردار نبود نمی‌توانست خود را بشناسد و اگر دارای نور بصری نبود قادر به مشاهده امور نبود. لذا امری مشاهده و شناخته نمی‌شود مگر به نور و از آنجا که نوری جز نور خدا وجود ندارد پس مشاهده و شناخت خود به واسطه نور خدا حاصل می‌شود. براین پایه ابن عربی گزاره «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را به آشکار شدن آسمان‌ها و زمین

به نور خدا تفسیر می‌کند و مراد از آسمان را شناخت از حیث عقول، و زمین را شناخت از حیث ابصار تفسیر می‌کند.

فلو لا النور لم تشهده عين و لو لا العقل لم يعرفه كون

(ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۶)

وقتی می‌توان به اهمیت دیدگاه ابن عربی دست یافت که آن را با دیدگاه‌های معرفتی خودبنیاد مقایسه کنیم. فهم هستی و شناخت حقیقی آسمان‌ها و زمین تنها به نور عقل نیست (بر مبنای تفسیر نور به عقل) بلکه شناخت عقلانی، همانند شناخت حسی، خود در گرو آشکار بودن آسمان‌ها و زمین است که آن نیز به نور خداست.

۴. نسبت رویکرد وجودشناختی و معرفتی

رمز نوآوری محیی‌الدین این است که تحلیل معرفتی و تحلیل وجودی نور را جدای از هم نمی‌داند؛ از این رو می‌توان دیدگاه معرفتی محیی‌الدین را براساس مبانی وجودشناختی وی تحلیل کرد. براساس دیدگاه وی خدا خودش را نور نامید و نه ظلمت، چرا که نور وجود و ظلمت عدم است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵). از نظر شیخ اکبر، حق تعالی اصل همگی موجودات است؛ بنابراین اصل اجسام طبیعی نور است. تبیین وی از مراتب آفرینش این است که خدای متعال، ابتدا عقل (نور الهی ابدایی) و سپس نفس (لوح محفوظ) را - که به لحاظ نورانیت تحت عقل قرار دارد - آفرید؛ سپس همچنان اشیا متراکم‌تر و کثیف‌تر شده تا به ارکان اربعه (آب، آتش، خاک، هوا) و مولدات ثلاث (جماد، نبات، حیوان) منتهی گشته است. براساس این تبیین محیی‌الدین بر این عقیده است که برای هر موجودی وجه خاصی در رابطه با ایجادکننده‌اش است که به خاطر آن وجه خاص، نور در آن سریان دارد و به خاطر وجه نیازمندی به سبب خود، ظلمت و کثافات در آن وجود دارد و لذا هر چقدر موجود نازل‌تر شده، ظلمانی و کثیف‌تر شده است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵).

پیش از آنکه خدا انوار معنوی، حسی و... را عطا کند همه اجسام کثیف از نورانیت جسمی خود برخوردار بودند و اگر همان مقدار از نورانیت در آن‌ها نبود، دیگر کسی نمی‌توانست آن‌ها را ببیند (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵)؛ و چیزی بر بیننده هویدا نمی‌شد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۴۷). مراد او از

وجهی از نوریت، مرتبه‌ای از وجود است که می‌توان آن را در قرون بعدی تحت عنوان تشکیک در وجود به مثابه یکی از مبانی حکمت متعالیه مشاهده کرد.

براساس مبانی وجودشناختی و معرفتی ابن عربی می‌توان گفت او واسطه در ادراک اشیا را به نوری می‌داند که در تمام اشیا وجود دارد و اگر ادراکی واقع می‌شود به سبب نوری است که در آن ها وجود دارد. شیخ اکبر این ادراک را تنها مُختَصَّ به چشم ظاهر نمی‌داند بلکه اعتقاد وی بر آن است که ادراک فی نفسه برای هر شیئی است، و هر شیئی خود را و هر چیز دیگری را ادراک می‌کند. او در این باره می‌گوید:

آیا نمی‌بینی که رسول الله (ص) همان‌گونه که جلوی رویش را درک می‌کند پشت سرش (غیب) را نیز درک می‌کند و آن کثافات بدنش مثل سر، رگ‌ها، استخوان‌ها، عصب و... باعث حجاب برای او نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۵ و ۲۱۶).

تحلیل معرفتی نور نزد محیی‌الدین با همان معنای جامع واحد مشترک یعنی مظهر لغیره، سازگار است؛ چراکه وقتی او نور را به «مایدرك به» تعریف می‌کند درواقع شناخت و ادراک را به واسطه نور حاصل می‌داند. از آنجاکه آشکارکننده محمولی سه موضعی است؛ بنابراین زمانی که گفته می‌شود خداوند نور آسمان‌ها و زمین است می‌توان در تحلیل معرفتی سؤال کرد که خدای متعال آشکارکننده آسمان‌ها و زمین، برای چه کسی است؟ اگر در پاسخ به این مسئله، کسی را، اهل آسمان‌ها و زمین بدانیم در این صورت به نظریه بیشتر مفسران که نور را به هدایت و یا منور تفسیر کرده‌اند، باز می‌گردیم. اما تفاوت تحلیلی معرفتی ابن عربی با دیدگاه مفسران دیگر در این است که آنان خدا را به معنای حقیقی کلمه نور نمی‌دانند، اما بر مبنای مبانی محیی‌الدین، نور به معنای حقیقی کلمه (آشکارکننده)، اسمی از اسماء الله است.

نتیجه:

۱. محیی‌الدین ابن عربی در تعریف نور از علم الحروف کمک گرفته است. وی با تعریف حرف «نون» به «آشکارکننده غیر»، نور را از مصادیق حرف نون می‌داند. بنابر این مفهوم نون - یعنی آشکارکننده غیر بودن- در تعریف نور نیز اخذ می‌شود. همچنین این مفهوم آشکارکنندگی در سه مصداق وجود اضافی حق، علم و نور حسی به مثابه معنای جامع مشترک وجود دارد.

۲. در آیه نور اسم خاص «نور» بر اسم جامع «الله» به نحو مواطاتی و نه اشتقاقی و به نحو حقیقی و نه استعاری حمل شده است. این حمل از باب حمل تفصیل بر اجمال بر مبنای محیی الدین ابن عربی و قابل مقایسه با حمل رقیقه بر حقیقه در اندیشه ملاصدرا است.

۳. ابن عربی در تحلیل نور (به مثابه اسمی از اسماء الله) دو رویکرد وجودشناختی و معرفتی دارد. این دو رویکرد در اندیشه وی جدای از هم نیستند و باهم در پیوندند. لازمه تفسیر وجودشناختی ابن عربی از نور، عینیت وجود (اضافی حق در الله نور السموات و الارض) و نور است و لازمه رویکرد معرفتی وی، عینیت نور و ادراک است. از منظر محیی الدین، هر دو کارکرد نور، از اطلاق نور بر خدا در «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» قابل برداشت است.

۴. در منظومه فکری ابن عربی، رویکرد وجودشناختی نور در ارتباط حق و خلق نمایان می شود. در نگاه وحدت گرایانه وی، تنها حق، بالذات موجود است و عالم (سموات و ارض) به منزله ظل الله و تجلی حضرت حق اند. این ظل برآمده از نوری است که در صدر آیه نور به آسمانها و زمین اضافه شده و این نور، همان وجود اضافی حق است که واسطه و رهنمای خلق، برای شناخت وجود حق است.

۵. در رویکرد معرفتی ابن عربی به نور، هرگونه شناختی اعم از شناخت به مشاهده و شناخت عقلی و باطنی در پرتو نور حاصل می گردد و از آنجا که نوری جز نور خدا وجود ندارد، مشاهده و حتی شناخت خود نیز به واسطه نور خدا صورت می پذیرد. بنابراین نور حق نه تنها از حیث وجودشناختی، باعث ظهور ممکنات در عین گشته است بلکه از حیث معرفتی نیز، هرگونه شناختی مبتنی بر آن صورت می پذیرد.

پی نوشت ها:

۱. «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمَشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».
۲. دیدگاه محیی الدین در باب تفسیر آیه نور در بسیاری از آثارش به صورت پراکنده بیان شده است از این رو عده ای به گردآوری آن پرداخته اند. از آن جمله می توان به دو نمونه اشاره داشت که در

پژوهش حاضر نیز از آن‌ها بهره برده‌ایم: یک. محمود غراب، تفسیرها و تأویل‌های ابن عربی را از آثار وی گردآوری کرده و با عنوان *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن* در چهار جلد منتشر کرده است (۱۴۱۰ق). محمود غراب اغلب به صورت مشخص به مآخذ سخنان محیی‌الدین ارجاع نمی‌دهد، اما دیدگاه‌های او را به طور منسجم و سامان‌مند گزارش می‌کند. این تفسیر بیشتر از آنکه یک تفسیری ظاهری باشد، جهت‌گیری تأویل‌گرایانه دارد (ایازی، ۱۳۹۳: ۶۸۲). دو. سعاد الحکیم در *معجم الصوفی* در ذیل هر مدخلی از جمله مدخل نور آرای ابن عربی را همراه با تحلیل و ارجاع به مآخذ وی گزارش می‌کند.

۳. از سیاق عبارت من بیانیه در نسبت با من بعضیه محتمل‌تر است.

۴. «إِعْلَمُ أَنَّ الْمَقُولَ عَلَيْهِ سَوَى الْحَقِّ أَوْ مَسْمًى «العالم» هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقِّ كَالظِّلِّ لِلشَّخْصِ فَهُوَ ظِلُّ اللَّهِ» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۲ و ۶۹۱).

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محمد. (۱۳۸۴)، *المبادئ و الغايات فی معانی الحروف والآیات*، تحقیق و تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۸۸)، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، قم: آیت اشراق.
- _____ (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربیه.
- _____ (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر.
- ایازی، محمدعلی. (۱۳۹۳)، *شناخت‌نامه تفاسیر (نگاهی اجمالی به تفاسیر برجسته مذاهب اسلامی)*، تهران: علمی.
- تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۱۲ق)، *تفسیر التستری*، محقق عیون سود، محمد باسل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق)، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، مصحح محمد ادیب شکور، محقق طلعت صلاح فرحات، اردن، عمان: دار الفکر.
- ساعدی رودی، محمدرضا، محمدرضا صرفی و عنایت‌الله شریف‌پور. (۱۳۹۵)، «بررسی تطبیقی نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا»، *ادبیات تطبیقی*، دوره ۸، ش ۱۴: ۱۶۴ - ۱۳۹.

- سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق)، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، محقق عمروی، عمر، بیروت: دار الفکر.
- سهروردی، شهاب الدین. (بی تا)، مجموعه مصنفات، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- علیزاده، مهدی. (۱۳۸۶)، تفسیر کلامی عرفانی آیه نور، چاپ سوم، قم: موسسه بوستان کتاب.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۶ق)، مشکاة الانوار (مجموعه رسائل الامام الغزالی)، بیروت: دار الفکر.
- قرآن کریم.
- قیسری، داوود بن محمود. (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲ق)، اصطلاحات الصوفیه، مصحح و محقق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الكتاب العلمیه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (بی تا)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۸). «نماد نور در ادبیات صوفیه»، مطالعات عرفانی، ش ۹: ۱۸۴ - ۱۵۵.