پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ویکم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۸،
صفحات ۱۴۳-۱۲۷

تحلیل دیدگاه ابن عربی در اطلاق نور بر خدا

احد فرامرز قراملکی*
فاطمه‌السادات کتابچی**

چکیده: اطلاق نور بر خدا در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور مسائل فلسفی و عرفانی فراوانی را به میان آورده است. نحوهٔ حمل نور بر خدا از چهار جهت معناشناسی، منطقی، فلسفی و عرفانی اهمیت دارد. مسئلهٔ تحقیق حاضر تحلیل انتقادی دیدگاه ابن‌عربی در نحوهٔ حمل نور به خدا است. بیشتر مفسران سدهٔ نخست تا اوایل سدهٔ پنجم این اطلاق و اسناد را استعاره می‌انگاشتند، اما محیی‌الدین ابن‌عربی بر حقیقی‌انگاری اطلاق نور بر خدا تأکید دارد. برمبنای نظر ابن‌عربی، 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، ظلّ، ابن‌عربی، خیال، رویکرد وجودشناختی، رویکرد معرفتی

---

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران e-mail: ghmaleki@ut.ac.ir
** 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

لفظ نور در قرآن کریم بر خدای متعال اطلاق شده است. به‌عنوان مثال در آیهٔ 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 می نماید 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 ترجمهٔ 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؛ نحوهٔ 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 می شوند. مجازانگاران به گروهی اطلاق می‌شود که حمل نور بر خدا را در معنای حقیقی جایز نمی‌دانند، چراکه به‌عقیدهٔ آنان مراد از معنای حقیقی نور همان معنای ظاهری آن - یعنی نور محسوس- است و لذا قائل شدن به آن مستلزم جسم‌انگاری خداوند است؛ ازاین‌رو برای رعایت اصل تنزیه و تشبیه برآنند که اطلاق لفظ نور بر خدا در قرآن به‌معنای حقیقی نیست. آنان در بیان معنای مجازی نور، معانی متعددی را مانند: هادی (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱۸: ۱۰۵)، مزین (تستری، ۱۴۱۲ق: ۱۱۱)، منوِّر (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج۲: 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. براین‌اساس دایرهٔ شمول مفهوم حسی گسترده‌تر می‌شود و غیر از مصداق‌های محسوس شامل دیگر مصادیق اعم از حسی و غیرحسی می گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

پیش از این چند مطالعهٔ نظام‌مند مرتبط با تحقیق حاضر منتشر شده است. ازجمله، *تفسیرکلامی عرفانی آیهٔ نور* (علیزاده، ۱۳۸۶)؛ نویسنده در این کتاب خود تاکید می‌نماید که دیدگاه ابن‌عربی مورد مطالعه و تحلیل قرار نگرفته است. «نماد نور در ادبیات صوفیه» (نزهت، ۱۳۸۸)؛ پژوهشی است که نویسنده در آن به بیانیهٔ صوفیه دربارهٔ نور می‌پردازد اما در این مقاله به شرح و تحلیل آرای محیی الدین پرداخته نشده است. «بررسی تطبیقی نور در دیدگاه ابن‌عربی و مولانا» (ساعدی رودی و همکاران، ۱۳۹۵)؛ پژوهش دیگری است که در این نوشتار نیز به تحلیل آرای محیی‌الدین در باب اطلاق نور بر خدا پرداخته نشده است.

ازآنجاکه می‌توان آرای تفسیری و تأویلی محیی‌الدین 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 نحوهٔ اطلاق آن بر خدا که شامل مسایل گوناگونی است؛ ۲. رویکرد وجودشناختی ابن‌عربی؛ ۳. رویکرد معرفتی او.

۱. تحلیل معنای نور و نحوهٔ اطلاق آن بر خدا در دیدگاه ابن‌عربی

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

۱. ۱. نور مصداقی از حرف نون

محیی‌الدین 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. محیی‌الدین پس از این تعریف، «النور» را در میان اسامی حق‌متعال از مصادیق نون دانسته و ذیل معنای آن قرار داده است (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۵۲).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

شیوهٔ ابن‌عربی 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 ابن‌عربی براساس تعریف حرف نون بیان داشت. بر این اساس نور به‌عنوان مصداقی از مصادیق حرف نون، در ظهور، عمل و ادراک اشیا دخالت دارد و سبب قیام اشیا در ظهور است.

۱. ۲. تعریف نور

ابن‌عربی 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: «فمِن النور مایدرک‌به و لایدرک فی‌نفسه و النور لا یری ابدا» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵).

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

تعبیر محیی‌الدین برخلاف حقیقت نور نزد کسانی چون غزالی در *مشکاة الانوار* (۱۴۱۶ق: ۲۷۰) و شیخ‌اشراق در *حکمة الاشراق* (سهروردی، بی‌تا، ج۲: 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،۱۴۳۰ق، ج۲: ۳۶۵). براین‌اساس می‌توان حقیقت نور نزد محیی‌الدین را که عبارت از «مایدرک‌به» است، موافق با تعریف نور نزد جرجانی دانست؛ اما مؤلفهٔ دوم وی مبنی‌بر «مالایدرک» بودن نور قابل نقد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

است، زیرا آنچه که معطی شیء است چگونه می‌تواند فاقد شیء باشد؟ اگر حقیقت نور روشن کنندهٔ غیر باشد آیا می‌توان گفت فی‌نفسه لایدرک است؟

می‌توان گفت مؤلفهٔ «مایدرک‌به» یعنی امری که به‌وسیلهٔ آن ادراک حاصل می‌شود، جامعِ گونه‌ها و مراتب نور است، اما مؤلفهٔ دوم یعنی «لایدرک فی‌نفسه» تنها به مرتبهٔ صرفه و محضهٔ نور اشاره دارد. با این بیان خدا نور است؛ زیرا ادراک به اوست و او فی‌نفسه لایدرک است.

۱. ۳. کاربرد نور: حقیقت نه استعاره

ابن‌عربی در تفسیر و تأویل آیه نور به میراث تفسیری پیشینیان توجه دارد، نسبت به آن‌ها موضع اخذ می‌کند و از پاره‌ای از آن‌ها بهره می‌برد. وی معتقد است نور را در گزارهٔ «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» نباید به‌معنای منور و هادی دانست، او برای این مدعا، این‌چنین دلیل می‌آورد که هادی، خود از اسمای خدا است و اگر قرار بود نور به‌معنای هادی باشد در آیه از اسم هادی استفاده می‌شد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۳۹). وی برای این ادعا که نور را نباید به‌معنای منور دانست توضیحی ارائه نمی‌دهد. سرّ مخالفت محیی‌الدین با این‌گونه از تفاسیر را می‌توان در این یافت که تفسیر نور به منور، فرا رفتن از حقیقت نور و توسل به مدلول استعاره‌ای، کنایی و به‌طورکلی مجازی است. استدلال محیی‌الدین بر اینکه نور به‌معنای هادی نیست، قابل نقد است؛ چراکه دلیل او اعم از مدعا است. براساس دلیل او دیگر از هیچ آیه‌ای نمی‌توان تفسیری غیر از تفسیر ظاهری ارائه کرد. البته می‌توان استدلال او را به‌گونه‌ای روشن‌تر 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 می‌کند مانند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی» (طه: ۵۰) و «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی، الَّذِی خَلَقَ فَسَوَّی، وَالَّذِی قَدَّرَ فَهَدَی» (اعلی: ۳)، می‌توان گفت خلقت و هدایت از دیدگاه ابن‌عربی، دارای دو مبدأ جداگانه هستند که مبدأ هدایت، اسم هادی و مبدأ خلقت، اسم نور است. بنابراین تفسیر نور به هادی به‌نحو تقلیل‌گرایانه و ارجاع خلقت به هدایت است، با این تقریر می‌توان عدم تفسیر نور به هادی را از نگاه ابن‌عربی توجیه‌پذیر دانست. براساس مبانی وی می‌توان گفت از نظر ابن‌عربی نور در این آیه کاربرد مجازی ندارد و معنای حقیقی کلمه مراد است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

از نظر ابن‌عربی، نور اسم است و درواقع «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» تسمیه الله به اسم نور است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۶۴۲). مراد از تسمیه در اینجا اصطلاح نحوی و یا منطقی نیست، چرا که تسمیه در اصطلاح منطق‌دانان غیر از حمل است و ارزش تحلیل منطقی ندارد، درحالی‌که از نظر محیی‌الدین 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 ابن‌عربی تفسیرهای نور به منور و ذوالنور را نمی‌پذیرد، زیرا از نظر وی حمل نور در اینجا به‌نحو اشتقاقی نیست. اگر حمل در تحلیل گزارهٔ «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» حمل مواطاتی باشد آن‌گاه می‌توان از گونهٔ 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 به‌عنوان اسم جامع جمیع اسماالله و محیط بر معانی آن‌ها با نور که اسم خاص است، اتحاد مفهومی ندارد. برمبنای سخن محیی‌الدین، تحلیل حمل نور بر الله براساس این طبقه‌بندی کمی دشوار است؛ زیرا در این آیه نور به‌مثابهٔ اسم خاص از اسماالله بر اسم جامع جمیع اسما حمل شده است. ازآنجاکه در نگاه محیی‌الدین، الله دلالت بر ذات حق دارد و اسمای حق به‌منزلهٔ تعینات حضرت حق و تجلیات او می‌باشند، پس می‌توان گفت حمل نور به الله حمل تفصیل بر اجمال است و یا به‌تعبیر صدرالمتالهین شیرازی، حمل رقیقه است بر حقیقه.

۱. ۵. سرّ اضافه نورِ اطلاق شده بر خدا به آسمان‌ها و زمین: نور مطلق و مقید

براساس دیدگاه ابن‌عربی حق دو نور دارد: نور مطلق که عین ذات اوست و با اسم الله از آن یاد می‌شود و نور مضاف که در صدر آیه به سماوات و ارض اضافه شده است (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۶). از نظر وی خداوند اسم نور را بر خودش در گزارهٔ «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» به‌طور مطلق و به نحوی که قبول اضافه نکند اطلاق نکرده است بلکه می‌فرماید: «نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»، تا مقصود خود از نور را با مقید کردن آن به آسمان‌ها و زمین به ما تعلیم دهد. این در حالی است که در ادامه آیه که می‌فرماید: «يَهْدِي اللّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء» نوری را به‌خود نسبت می‌دهد که همان نور مطلق است. براین‌اساس اضافه‌ای که در ابتدای آیه صورت گرفته است نزول از درجهٔ مطلق نور می‌باشد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

و نوری که در ابتدای آیه مضاف واقع شده هدایت‌کنندهٔ ما به‌سوی آن نور مطلق است (ابن‌عربی، بی تا، ج۱: ۳۹۳).

براین‌اساس از نظر محیی‌الدین نور در گزارهٔ «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» اسمی از اسمالله است و ازآنجاکه مراد از اسم نزد ابن‌عربی و پیروانش لفظ نیست می‌توان گفت منظور از اسم، ذات است که به‌اعتبار صفت وجودی، نامیده شده است مانند علیم و قدیر، و یا به‌اعتبار صفت عدمی لحاظ شده است مانند: قدوس و سلام (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱۲). مفهوم اسم در کاربردهای عرفانی برگرفته از آیهٔ ۲۴ سورهٔ حشر است که می‌فرماید: «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى». در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور، هم الله، در جایگاه مبتدا و هم نور، در جایگاه خبر اسم می‌باشند با این تفاوت که الله اسم اعظم است و جمیع اسمای کلیه و جزئیه در او ظاهر می‌شوند و مراد از نور، ذات است به‌اعتبار صفت وجودی مبدئیت و خلقت لحاظ شده است.

۲. رویکرد وجودشناختی ابن‌عربی در تحلیل نور

ابن‌عربی در تحلیل نور به‌مثابهٔ اسمی از اسمالله دو رویکرد وجودشناختی و معرفتی دارد. او در رویکرد وجودی همان‌گونه که شیخ اشراق نور را به وجود برمی‌گرداند و ظلمت را به عدم (سهروردی، بی‌تا، ج۲: ۱۰۸– ۱۰۷)، اسم نور را مبدأ وجود می‌داند و می‌گوید:

> *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* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۸۶).

نور به‌مثابهٔ اسم در رویکرد وجودشناختی مبدأ خلقت است، چنان‌که ابن‌عربی به این مطلب اشاره دارد و می‌گوید:

> *خداوند ما را از ظلمت عدم به نور وجود آورده است، پس ما به اذن خدا نور هستیم...* (ابن‌عربی، بی‌تا، ، ج۳: ۳۹۲).

محمود غراب دیدگاه محیی‌الدین را در تفسیر گزارهٔ «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» در سه وجه سامان داده است که دو وجه نخست را می‌توان ذیل رویکرد وجودشناختی و وجه سوم را ذیل رویکرد معرفتی مطرح کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲. ۱. 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 ازآن‌رو 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، ج۳: ۲۱۴). عبارتی که محمود غراب از محیی‌الدین نقل کرده نیازمند توضیح و تحلیل است. برمبنای جهان‌بینی ابن‌عربی می‌توان گفت سخن وی مبنی‌بر 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 به‌معنای عقول علوی و ارض را شامل صور طبیعی می‌داند (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵ و ۲۱۴). براین‌اساس، سماوات و ارض شامل همه ماسوی اعم از مجردات و امور طبیعی می‌شود. برپایهٔ این تفسیر از نور، ملاک نور بودن به‌نحوی معطوف به غیر است. براساس گزارش محمود غراب، محیی‌الدین «أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را تفسیر می‌کند به «انارت به السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵). این تفسیر به‌لحاظ لفظی به‌معنای منور از نور، در تفسیرهای مجازانگارانه نزدیک است اما به‌لحاظ معنایی متفاوت از آن است. ابن‌عربی با نظر داشتن به‌معنای آشکارکننده بودن نور به بیان تفسیر «انارت‌به» می‌پردازد. ازاین‌رو می‌توان گفت معنای آن نزد او آن است که آسمان و زمین به‌وسیلهٔ خداوند وجود یافتند. اگرچه معنای وجود یافتن نزد ابن‌عربی و برمبنای اصل تجلی متمایز با معنای رایج این تعبیر نزد حکمت مشاء است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲. ۲. نور، غالب بر ظلمت

وجه دومی که ابن‌عربی در تفسیر «أَللّهُ 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 ازآنجاکه 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 (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵). غالب بودن نزد محیی‌الدین به‌معنای عرفی کلمه و غلبه اعتباری نیست، بلکه به‌معنای غنی بودن حق، فقیر بودن ماسوی و ارتباط قیومی همهٔ موجودات به خداست. محیی‌الدین در تحلیل وجودی از نور، مراتب آفرینش را برحسب سریان نور تفسیر می‌کند. به اعتقاد او اصل همهٔ موجودات، چه ما علا (سموات) و چه ما سفل (اجسام طبیعی) از اسم نور است و مراتب هستی برپایهٔ اسم نور و تجلی آن براساس قاعدهٔ 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 (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵). این سخن محیی‌الدین ازطرفی بیانگر نظریهٔ صدور موجود نزد فلوطین است و ازطرفی با ظاهر روایت نبی اکرم(ص) که فرمودند: «أَوّلَ مَا خَلَقَ اللّهُ 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: ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵). با این تفسیر روایت: «أَوّلُ مَا خَلَقَ اللّهُ نُورِی» با روایت قبل سازگار است. براساس این دیدگاه همهٔ مراتب وجود مراتب نوریت یکدیگر می‌باشند.

۲. ۳. تحلیل وجودیِ نور حق در پرتو مفهوم‌سازی ظلّ در بیان ابن‌عربی

شیخ اکبر در «فصّ یوسفی» برای روشن‌سازی و درک صحیح از نسبت عالم و حقّ، از تمثیل ظلّ و شخص مدد می‌گیرد. وی تصریح می‌کند که آنچه عالَم نامیده می‌شود و در اندیشهٔ عُرف «ماسوی الحقّ» پنداشته می‌شود، در نسبت با حقّ همانند سایه در نسبت با شخص است و عالَم در حقیقت «ظلّ‌الله» است.[۴] وی در بیان حقیقت ظلّی عالم، به تحلیل ظلّ حسی پرداخته و بیان می‌دارد که سایهٔ حسّی نه ظلمت محض است و نه عدم محض و گویی سایه امری است که از درهم‌آمیختگی نور و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ظلمت پدید می‌آید. شیخ به این نکته اشاره می‌کند که برای تشکیل ظلّ به سه مؤلّفهٔ اصلی نیازمندیم: شخص(شاخص)، نور و محلّ ظهور ظلّ (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۲). از دیدگاه محیی‌الدّین با حصول این شرایط سه‌گانه امکان تحقّق ظلّ حاصل می‌گردد.

وی در ادامه بیان می‌دارد ظلّ حسّی وجودی مستقلّ از شخص ندارد و درواقع همان وجود شخص است که به‌اعتبار ویژگی‌های سه‌گانه‌ای که شرط حصول ظلّ است، امتداد یافته است. سایه نیز جز صاحب سایه را نشان نمی‌دهد و درواقع هیچ‌گونه 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. نکتهٔ دیگر در تحلیل ظلّ حسّی آن است که ظلّ از وجهی صاحب خود را هم نشان می‌دهد و عین صاحب سایه است و از وجهی درعین‌حال که صاحب خود را نشان نمی‌دهد غیر از اوست (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۵).

ابن‌عربی در ادامه به تطبیق مثال با ممثّل می‌پردازد. وی در این تطبیق، ظلّ را وجودُ العالَم، حق را شاخص و نور و محلّ ظهور ظلّ را نیز اعیان ثابته به‌شمار می‌آورد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۲). از منظر ابن‌عربی، عالَم که همان ظلّ‌الله است از آن جَهت 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 درنتیجه حقّ را نیز بر ما نمی‌نمایاند و ازاین‌روی است که می‌گوییم حق‌تعالی از وجهی بر ما معلوم است و از وجهی برایمان مجهول (رک: ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۶ و ۶۹۷). ابن‌عربی بیان می‌دارد که عالم، وجودی مستقل از ذات حق ندارد و حیثیت وجودی عالَم تنها حیثیت گذری، مَعبَری 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 عالَم وجودی مغایر با وجود حق‌تعالی 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 درحالی‌که عالَم وجودی مغایر با وجود حقّ ندارد که بخواهد زائد بر وجود حقّ باشد. وی در ادامه به آیه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّکَ کَیْفَ 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 متّصل است و جدا کردن او از آن اتّصال محال است؟ سپس علّت این عدم انفکاک را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۹ – ۶۹۷).

پس از روشن‌سازی مفهوم «ظلّ‌الله» و خیال بودن عالَم از منظر شیخ اکبر می‌توان به تحلیل نور به عنوان یکی از شرایط سه‌گانهٔ حصول ظلّ پرداخت. عبارت محیی‌الدّین در *فصوص* چنین است:

به وسیلهٔ اسم نور است که ادراک واقع می‌گردد و این ظلّ (وجودُ العالَم) بر اعیان ممکنات گسترده می‌گردد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۳).

فهم این عبارت وجیز ابن‌عربی 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 مولّفه‌ای المُظهر للغیر استفاده می‌کند و عبارت «الظاهرُ بذاته» را به‌کار نمی‌برد هرچند در پایان شرح خود بر این عبارت: «الظهور لنفسه» را به‌عنوان یکی از شئون نور به‌کار می‌برد. وی پس از این تعریف، سه مصداق را برای این مفهوم در نظر می‌گیرد: وجود اضافی، علم و نورحسّی. قیصری در توضیح این مصادیق بیان می‌دارد که وجود ظاهرکنندهٔ اعیان عالم است؛ زیرا اگر وجود نبود اعیان در کَتمِ عدم (در مرتبهٔ علم حقّ – تعیّن ثانی) می‌ماندند و هیچ‌گاه تحقّق خارجی پیدا نمی‌کردند و اگر علم نبود هیچ شیئی برای دیگری ظاهر نمی‌شد و اگر ضیای حسّی نبود هیچ موجود حسّی در مرتبهٔ حسّ آشکار نمی‌گشت (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۳). قیصری در تبیین کلام محیی‌الدّین مبنی‌بر وقوع ادراک به‌واسطه اسم نور، بیان می‌دارد که به‌وسیلهٔ ضیا ادراک در مرتبهٔ حسّ، به‌وسیلهٔ علم ادراک در عالَم معانی و به‌وسیلهٔ وجود حقّانی (وجود اضافی) ادراک در عالَم ارواح مجرده و اعیان حاصل می‌گردد که در رویکَرد معرفتی به نور، به آن بیشتر خواهیم پرداخت.

اما آنچه بیشتر حائز اهمیّت عبارات قیصری در تشریح فراز دوم کلام ابن‌عربی –که می‌گوید به وسیلهٔ اسم نور، این ظلّ، بر اعیان ممکنات گسترده می‌گردد– است. قیصری در تبیین کلام شیخ، آیهٔ شریفه: «أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»را مورد استشهاد قرار داده و این عبارت ابن‌عربی را ناظر بر این آیهٔ شریفهٔ در نظر می‌گیرد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۳). برای روشن ساختن مراد ابن‌عربی و قیصری لازم است به تحلیل «وجود اضافی» پرداخته شود. برپایهٔ وحدت شخصی وجود آنچه به‌حقیقت و بالذّات موجود است تنها حقّ است و آنچه تحت عنوان عالَم و ماسوی الحقّ خوانده می‌شود همان وجود حقّ متعیّن است که از آن به تجلّی نیز تعبیر می‌گردد. از منظر قیصری مراد شیخ اکبر، از نور

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

حقّ در آیه: «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» همان اولین مصداق - یعنی وجود اضافی یا وجود حق متعیّن- است، زیرا در اینجا حق، نور خود را بر آسمان‌ها و زمین اضافه کرده و به‌صورت مطلق به کار نبرده است. از تابش وجود حق و تجلّی حقّ بر اعیان ثابته معدوم چیزی حاصل می‌گردد که ما اسم عالَم را بر آن نهاده‌ایم. گویا عالَم معجونی از وجود حقّانی و عین عدمی و ترکیبی از نور و ظلمت است و به همین خاطر است که محیی‌الدّین عالَم را ظلّ حقّ دانسته است و آن را نه‌تنها مستقلّ از حقّ نمی‌انگارد بلکه به‌لحاظ وجودی آن را عین حقّ می‌شمرد (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۸)، زیرا وجودُ العالَم همان وجودُ الحقّ است امّا حقّی که تعیّن یافته است نه حقّ در مرتبهٔ اطلاق و همین تعیّن یافتن وجود حقّ است که آن را می‌توان با تجلّی و یا سریان وجود حقّانی نیز تعبیر کرد. همچنین اسم نور حقّ است که عالَم را از کتمِ عدم به‌منّصهٔ ظهور و آشکارگی می‌رساند.

۳. رویکرد معرفتی به نور در نگاه ابن‌عربی

ابن‌عربی در رویکرد وجودشناختی «نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را به‌معنای فقر وجودی آسمان‌ها و زمین و ربط وجودی آن‌ها به خدا می‌داند. لازمهٔ این تفسیر عینیت وجود و نور است، همان‌گونه که ملاصدرا آن را تبیین می‌کند (ملاصدرا، بی‌تا: ۳۵). اما محیی‌الدین در رویکرد معرفتی (که آن را نباید به‌معنای معرفت‌شناسی مصطلح در عصر جدید دانست)، «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را به ربط معرفتی و شناختی تفسیر می‌کند.

در وجه سومی که محمود غراب در تفسیر: «أَللّهُ 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 آیهٔ نور می‌گوید: «و لو لا النور ما ظهر للممکنات عین» (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۶)، براین‌اساس 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 مشاهدهٔ امور نبود. لذا امری مشاهده و شناخته نمی‌شود مگر به نور و ازآنجاکه نوری جز نور خدا وجود ندارد پس مشاهده و شناخت خود به‌واسطهٔ نور خدا حاصل می‌شود. براین‌پایه ابن‌عربی گزارهٔ «أَللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» را به آشکار شدن آسمان‌ها و زمین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 عین و لو لا العقل لم یعرفه کون

(ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۶)

وقتی می‌توان به اهمیت دیدگاه ابن‌عربی دست یافت که آن را با دیدگاه‌های معرفتی خرد خودبنیاد مقایسه کنیم. فهم هستی و شناخت حقیقی آسمان‌ها و زمین تنها به نور عقل نیست (برمبنای 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 نمی داند؛ ازاین‌رو می‌توان دیدگاه معرفتی محیی‌الدین را براساس مبانی وجودشناختی وی تحلیل کرد. براساس دیدگاه وی خدا خودش را نور نامید و نه ظلمت، چراکه نور وجود و ظلمت عدم است (ابن عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵). از نظر شیخ اکبر، حق‌تعالی اصل همگی موجودات است؛ بنابراین اصل اجسام طبیعی نور است. تبیین وی از مراتب آفرینش این است که خدای متعال، ابتدا عقل (نور الهی ابداعی) و سپس نفس (لوح محفوظ) را -که به‌لحاظ 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 به‌خاطر آن وجه خاص، نور در آن سریان دارد و به‌خاطر وجه نیازمندی به سبب خود، ظلمت و کثافات در آن وجود دارد و لذا هر چقدر موجود نازل‌تر شده، ظلمانی و کثیف‌تر شده است (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵).

پیش از آنکه خدا انوار معنوی، حسی و... را عطا کند همهٔ اجسام کثیف از نورانیت جسمی خود برخوردار بودند و اگر همان مقدار از نورانیت در آن‌ها نبود، دیگر کسی نمی‌توانست آن‌ها را ببیند (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵)؛ و چیزی بر بیننده هویدا نمی‌شد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۴۷). مراد او از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

براساس مبانی وجودشناختی و معرفتی ابن‌عربی 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 مُختصٌ به چشم ظاهر نمی‌داند بلکه اعتقاد وی بر آن است که ادراک فی‌نفسه 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 (ابن‌عربی، ۱۳۸۸، ج۳: ۲۱۵ و ۲۱۶).

تحلیل معرفتی نور نزد محیی‌الدین با همان معنای جامع واحد مشترک یعنی مُظهرُ لغیره، سازگار است؛ چراکه وقتی او نور را به «مایُدرک‌به» تعریف می‌کند درواقع شناخت و ادراک را به‌واسطهٔ نور حاصل می‌داند. ازآنجاکه آشکارکنندهٔ محمولی سه موضعی است؛ بنابراین زمانی که گفته می‌شود خداوند نور آسمان‌ها و زمین است می‌توان در تحلیل معرفتی سؤال کرد که خدای متعال آشکارکنندهٔ آسمان‌ها و زمین، برای چه کسی است؟ اگر در پاسخ به این مسئله، کسی را، اهل آسمان‌ها و زمین بدانیم در این صورت به نظریهٔ بیشتر مفسران که نور را به هدایت و یا منور تفسیر کرده‌اند، بازمی‌گردیم. اما تفاوت تحلیلی معرفتی ابن‌عربی با دیدگاه مفسران دیگر در این است که آنان خدا را به‌معنای حقیقی کلمه نور نمی‌دانند، اما برمبنای مبانی محیی‌الدین، نور به‌معنای حقیقی کلمه (آشکارکننده)، اسمی از اسمااللّه است.

نتیجه:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۲. در آیهٔ نور اسم خاص «نور» بر اسم جامع «الله» به‌نحو مواطاتی و نه اشتقاقی و به‌نحو حقیقی و نه استعاری حمل شده است. این حمل از باب حمل تفصیل بر اجمال برمبنای محیی‌الدین ابن‌عربی و قابل مقایسه با حمل رقیقه بر حقیقه در اندیشهٔ ملاصدرا است.

۳. ابن‌عربی در تحلیل نور (به‌مثابهٔ اسمی از اسماالله) دو رویکرد وجودشناختی و معرفتی دارد. این دو رویکرد در اندیشهٔ وی جدای از هم نیستند و باهم در پیوندند. لازمهٔ تفسیر وجودشناختی ابن عربی از نور، عینیت وجود (اضافیِ حق در الله نور السموات و الارض) و نور است و لازمهٔ رویکرد معرفتیِ وی، عینیت نور و ادراک است. از منظر محیی‌الدین، هر دو کارکردِ نور، از اطلاق نور بر خدا در «أَللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» قابل برداشت است.

۴. در منظومهٔ فکری ابن‌عربی، رویکرد وجودشناختیِ نور در ارتباط حقّ و خلق نمایان می‌شود. در نگاه وحدت‌گرایانهٔ وی، تنها حق، بالذات موجود است و عالَم (سموات و ارض) به‌منزلهٔ ظل‌الله و تجلی حضرت حقّ‌اند. این ظلّ برآمده از نوری است که در صدر آیهٔ نور به آسمان‌ها و زمین اضافه شده و این نور، همان وجود اضافی حق است که واسطه و رهنمای خلق، برای شناخت وجود حقّ است.

۵. در رویکرد معرفتی ابن‌عربی به نور، هرگونه شناختی اعم از شناخت به مشاهده و شناخت عقلی و باطنی در پرتو نور حاصل می‌گردد و ازآنجاکه نوری جز نور خدا وجود ندارد، مشاهده و حتّی شناخت خود نیز به‌واسطهٔ نور خدا صورت می‌پذیرد. بنابراین نورِ حقّ نه‌تنها از حیث وجودشناختی، باعث ظهور ممکنات در عین گشته است بلکه از حیث معرفتی نیز، هرگونه شناختی مبتنی‌بر آن صورت می‌پذیرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

۲. دیدگاه محیی‌الدین در باب تفسیر آیهٔ نور در بسیاری از آثارش به‌صورت پراکنده بیان شده است ازاین‌رو عده‌ای به گردآوری آن پرداخته‌اند. از آن جمله می‌توان به دو نمونه اشاره داشت که در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

پژوهش حاضر نیز از آن‌ها بهره برده‌ایم: یک. محمود غراب، تفسیرها و تأویل‌های ابن‌عربی 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 به‌صورت مشخص به مآخذ سخنان محیی‌الدین ارجاع نمی‌دهد، اما دیدگاه‌های او را به‌طور 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 ابن‌عربی را همراه با تحلیل و ارجاع به مآخذ وی گزارش می‌کند.

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

۴. «إعلَم أنّ المقولَ عَلَیه سوی الحقّ أو مسمّی «العالَم» هو بالنسبة إلی الحقّ کالظلّ للشخص فهو ظلّ‌الله» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶: ۶۹۲ و ۶۹۱).

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محمد. (۱۳۸۴)، *المبادی و الغایات فی معانی الحروف والآ یات*، تحقیق و تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، قم: آیت اشراق.
- ـــــــــــــ . (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دارإحیاء الکتب العربیه.
- ـــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر.
- ایازی، محمدعلی. (۱۳۹۳)، *شناخت‌نامه تفاسیر (نگاهی اجمالی به تفاسیر برجستهٔ مذاهب اسلامی)*، تهران: علمی.
- تستری، سهل‌بن‌عبدالله. (۱۴۱۲ق)، *تفسیر التستری*، محقق عیون سود، محمد باسل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جرجانی، عبدالقاهر بن‌عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق)، *درج الدرر فی تفسیرالقرآن 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 ابن‌عربی و مولانا»، *ادبیات تطبیقی*، دورهٔ ۸، ش ۱۴: ۱۶۴ – ۱۳۹.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- سمرقندی، نصربن‌محمد. (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی المسمی بحرالعلوم*، محقق عمروی، عمر، بیروت: دار الفکر.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (بی‌تا)، *مجموعه مصنفات*، موسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طبری، محمدبن‌جریر. (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 رسایل الامام‌الغزالی)*، بیروت: دار الفکر.
- قرآن کریم.
- قیصری، داوود بن‌محمود. (۱۳۸۶)، *شرح فصوص الحکم*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۴۲ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، مصحح و محقق عاصم‌ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتاب العلمیه.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (بی‌تا)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- نزهت، بهمن (۱۳۸۸). «نماد نور در ادبیات صوفیه»، *مطالعات عرفانی*، ش ۹: ۱۸۴ – ۱۵۵.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]