



اتجاهات قرآنی شیخ اشراق در رساله‌ی هیاکل النور

ریحانه صادقی (نویسنده مسئول)^۱

دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه حکیم سبزواری

احمد خواجه ایم^۲

گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه حکیم سبزواری، ایران

چکیده

شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ق) حکیمی متأله و فیلسوفی خلاق است که با دیدگاه عارفانه و جهان‌شمول خود به بیان مباحث فلسفی و معرفتی می‌پردازد. چاشنی کلام وی در نفوذ و اثربخشی آن استناد و استشاداتی است که به آیات قرآن دارد. پژوهش حاضر می‌کوشد تا با روشی تحلیلی-توصیفی به بررسی یکی از تصنیفات این حکیم الهی موسوم به **هیاکل النور** به چگونگی رویکرد قرآنی مصنف و دریافت‌های وی از آیات پردازد و آن را تبیین نماید. برآیند پژوهش آن است که حکمت و فلسفه‌ی شیخ سهروردی در آثارش بیش از هر چیز از قرآن کریم و معارف اسلامی پایه و مایه گرفته‌است و اندیشه‌های متعالی و اساسی وی نیز در این رساله‌ی کوتاه برگرفته و متأثر صریح آیات و نیز مضامین قرآن کریم است. بازتاب این تأثیرپذیری‌ها را به سه شکل گزاره‌ای، گزارشی و واژگانی می‌توان دریافت. در تأثیرپذیری گزاره‌ای، سهروردی به اقتباس و تضمین مستقیم آیات روی

^۱ roohafza90@yahoo.com

^۲ khajehim1@yahoo.com

دارد و در مجموع به شش آیه از کلام وحی اشاره دارد. اما بیش‌ترین رویکردهای قرآنی مصنف، تدبّر در گزاره‌های مختلف قرآن کریم و تنوع کاربرد مضمونی آیات است. این شیوه با عنوان اثرپذیری گزارشی به ترجمه و گزارش و بهره‌گیری معنایی از آیات اختصاص دارد که به محتوای متن انسجام خاصی بخشیده‌است. در نهایت از تأثیرپذیری واژگانی نام برده‌ایم. در این روش سه‌روردی به ذکر ترکیبات و مفردات قرآنی می‌پردازد و یا ترکیباتی را به کار می‌گیرد که وابسته‌ی آن واژه‌ای قرآنی است.

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، هیاکل النور، شیخ اشراق، انواع تأثیرپذیری، نثر عرفانی.

۱. مقدمه

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، ملقب به خالق‌البرایا و معروف به شیخ مقتول، شیخ شهید و شیخ اشراق در بین سال‌های ۵۴۵-۵۵۰ هجری در قریه‌ی سهرورد زنجان از توابع خدابنده دیده به جهان گشود. او را نباید با شهاب‌الدین عمر سهروردی، عارف مشهور (ف. ۶۳۲ق)، اشتباه کرد (صفا، ۱۳۷۱/ج ۲: ۲۷۷). تاریخ ولادت شیخ اشراق آن گونه که زرکلی بدان اشاره کرده ۵۴۹ می‌باشد (الزکلی، ۲۰۰۷/ج ۸: ذیل یحیی بن حبش). به گفته‌ی شهرزوری در ۵۴۵ و یا ۵۴۹ هـ ق متولد شد و در ۵۸۱ وفات یافت و یا مقتول گردید. برخی تاریخ ولادت او را ۵۸۷ گفته‌اند. با توجه به تاریخی که خود شیخ در مورد پایان کتاب **حکمة‌الاشراق** داده‌است و پایان آن را با ذکر روز و سال مشخص کرده‌است، این تاریخ‌ها هیچ‌کدام نمی‌تواند دقیق باشد و نهایت به نظر می‌رسد تاریخ دوم (۵۸۷) دقیق‌تر است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۶۱، یک)؛ (نصر، ۱۳۸۲/ج ۱: ۳۹۴).

سهروردی پس از گذراندن ایام کودکی در سهرورد، برای فراگیری دانش راهی مراغه شد. درباره‌ی دوران کودکی وی به تفصیل سخن گفته نشده، چرا که شهرزوری (ف. ۶۸۰) یکی از شاگردان بلامنازع شیخ، اهتمام زیادی در شرح احوال و زندگی شیخ و استاد خویش نورزید. در مراغه نزد مجدالدین جیلی، استاد فخرالدین رازی (ف. ۶۰۶ق)، به فراگیری حکمت پرداخت (صفا، ۱۳۷۱/ج ۲: ۲۹۷)؛ (ابن خلکان، ۱۳۶۴/ج ۶: ۲۶۸). فخرالدین رازی در

آنجا با سهروردی آشنا شد، این دو با هم مباحثاتی نیز داشتند. سهروردی پس از چندی، برای ادامه‌ی تحصیل راهی اصفهان شد. در آن شهر نزد ظهیرالدین فارسی (قاری) به خوبی با مبانی فلسفه‌ی مشاء آشنا شد (ر.ک. الشَّهاب السَّهروردی، ۱۴۳۰: ۵۴).

تمایل اشراقی در اندیشه‌های پیش از سهروردی نیز در فلسفه وجود داشت، اما او به عنوان مؤسس مکتب اشراق شهرت دارد که در بسیاری از مسایل راه آن را از راه مکتب مشاء جدا کرد و تقریباً همه‌ی مسائلی که اکنون به عنوان نظریات اشراقیون در مقابل مشائین شناخته می‌شود، نتیجه‌ی فکر و اندیشه‌ی شخص سهروردی است (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۶: ۵۶۶). در یکی از مجالس پس از مناظره‌ای که با علما و فیلسوفان داشت، به دستور صلاح‌الدین ایوبی به تحریک متعصبان در پنجم رجب سال ۵۸۷ هجری به قتل رسید (الزَّرْکَلِی، ۲۰۰۷/ج ۸: ذیل یحیی بن حبش)؛ (ابن خلکان، ۱۳۶۴/ج ۶: ۲۶۸)؛ (صفا، ۱۳۷۱/ج ۲: ۲۹۷)؛ (دهخدا، ۱۳۷۷/ج ۱: ذیل ابوالفتوح)؛ (هاشم پور سبحانی، ۱۳۸۶: ۲۴۷).

سهروردی آثار فراوانی به فارسی و عربی داشته‌است. شمار آثار وی را چهل و پنج اثر شمرده‌اند. یکی از مهم‌ترین رساله‌های شیخ، **هیاكل النور** است. ابن خلکان (ف. ۶۸۱) در **وفیات الاعیان** از آن به عنوان «کتاب» یاد می‌کند (ابن خلکان، ۱۳۶۴/ج ۶: ۲۷۰). اما به جهت حجم کم آن متن نسبت به دیگر آثار پرحجم شیخ از آن به عنوان رساله یاد می‌کنیم. این اثر به وسیله‌ی خود او، نخست به عربی و سپس به فارسی در هفت هیکل به نگارش درآمده‌است. نخستین هیکل آن - که به منزله‌ی یک فصل است - با تعریف جسم آغاز می‌شود. در هیکل دوم مسأله‌ی عقل و جسم و تعامل آن‌ها را در رابطه با ماهیت نفس ناطقه بیان می‌کند و در هیکل سوم به بررسی مفاهیم مختلف وجود از قبیل واجب و ممکن می‌پردازد. مصنف در هیکل چهارم و مفصل‌ترین هیکل‌های رساله، آرای فلسفی خود را در باب واجب‌الوجود و صفات آن و نفس و رابطه‌ی آن با واجب با عمق بیشتر و دامنه‌ی گسترده - تری مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. او در فصول بعد، از حدوث و قدم عالم و رابطه‌ی

خداوند با آن و حرکت اجرام سماوی و مسایلی از قبیل بقای روح و اتحاد آن با عالم ملکوت پس از خارج شدن از قالب تن بحث می‌کند. این رساله متن فلسفی مختصری است که در فصل اول آن بر خلاف رأی متکلمان در ادامه‌ی سخنانش از مقاله‌ی سوم کتاب **حکمة الاشراق** و رساله‌های **الواح عمادی** و **پرتونامه** ترکیب از اجزای لایتجزی را مردود دانسته‌است و در ادامه آشکارا استقلال و موجودبودن نفس پیش از بدن را انکار کرده و آن را حادث به حدوث بدن دانسته‌است. سرانجام در هیکل هفتم به بیان نبوات و معجزات و کرامات و بیان چگونگی پیوند روان آدمی به جهان نور در حالت خواب می‌پردازد (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۹: مقدمه‌ی مصحح)؛ (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۴۴).

درباره کلمه‌ی «هیکل»، پاره‌ای محققان بر این باورند که کاربرد گسترده‌ی سهروردی از کلمه‌ی هیکل و اجرام سبعة، در این رساله نمودار دگرگونی فکر او مبنی بر تأثر از باطنیه بوده‌است (امین رضوی، ۱۳۷۷: ۳۹)؛ زیرا اسماعیلیه نیز از هیاکل هفتگانه نام برده‌اند. ممکن است منظور شیخ از هیاکل، محورهای وجودی باشد که مظاهر حقیقت (سهروردی، ۱۳۶۱: سی و یک).

۱-۱. بیان مسأله

در این پژوهش با تأکید بر رساله‌ی کوتاه‌نوشته **هیاکل النور** نوع کاربرد و انواع تأثیرپذیری شیخ اشراق از آیات قرآن کریم مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد و آشکار می‌شود که انس و پیوند ناگسستنی شیخ اشراق با شریعت و قرآن کریم به گونه‌ای است که آیات الهی بر ذهن و زبان او به گونه‌ای منحصر به فرد، ساری و جاری بوده‌است.

۱-۲. اهمیت و ضرورت تحقیق

شناخت آثار کهن و متون گذشته‌ی ادبی و عرفانی همواره در جهت شناخت اندیشه‌ی بزرگانی چون شیخ اشراق اهمیت کلیدی و اساسی در جهت فهم و تعمق در دریافت‌های دیگر در متون کهن ادبی دارد. آنچه به ارزش این تحقیق می‌افزاید، تعمق و تأمل افرون‌تر در آیات قرآن و دریافت‌های نوین از این کتاب هدایت و معرفت است به ویژه آن که در بیان و

بنان عارفان فرزانه‌ای چون شیخ اشراق تبیین شود که به دلیل پیوندهای عمیق دینی و عرفانی خود با پروردگار، به شهود و معارفی نایل آمده‌اند. این بزرگان ذخایری ارزشمند و گران‌بها را در اختیار آیندگان گذاشته‌اند که حصول آن می‌تواند در جهت سلوک معرفتی و درک بهتر معارف الهی به خصوص قرآن کریم کارساز باشد.

۱-۳. پیشینه‌ی تحقیق

در باب تأثیر قرآن کریم در آثار سهروردی تاکنون تحقیقات گوناگونی صورت گرفته‌است. به طور کلی نصر در مقدمه‌ی **مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق** (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳) و نیز ملکی (جلال‌الدین) (۱۳۸۹) در کتاب **در امتداد وحی و عرفان**، تا حدودی به رویکردهای قرآنی شیخ اشراق توجه داشته‌اند. پژوهشگرانی چون اسدپور و مرادی (۱۳۹۳) مقاله‌ی خود را به تحلیل اشارات قرآنی معاد در تصنیفات شیخ سهروردی اختصاص داده و آن را مورد بررسی و ارزیابی قرار داده‌اند. نوربخش (۱۳۹۴) در **آیت اشراق** با نگرش به آثار شیخ اشراق به تدوین نظریات تفسیری و تأویلی وی در آیات قرآن کریم پرداخته‌است. اخیراً پیام (۱۳۹۶) نیز در **نظام فلسفی حکیم سهروردی و مبانی و مستندات قرآنی و روایی مکتب اشراق** با سیری گذرا در آثار سهروردی به نقد و تحلیل برخی از آیات مذکور در متن، که شیخ نیز مستقیماً بدان اشاره کرده، روی آورده و از این میان درباره‌ی رساله‌ی **هیاکل النور** تنها به اشاره‌ی موردی آیات و شرح مختصر آن بسنده نموده‌است. با این وجود توجه به تأثیرپذیری‌های سهروردی از قرآن کریم در رساله‌ی **هیاکل النور** به طور خاص تا کنون دور از چشم پژوهشگران مانده‌است.

۲. بحث

اگرچه نظرات فلسفی و حکمی سهروردی درباره‌ی نفس در رساله‌ی **هیاکل النور** مدّ نظر است، با این حال انس و پیوستگی نویسنده با کلام و حیانی به خوبی در کلام و یا در متمیم و تکمیل کلام برای تصدیق سخن میرهن است. در این بخش با استناد به متن

رساله‌ی **هیاکل النور** نسخه‌ی کریمی زنجانی اصل (سهروردی، ۱۳۷۹) و نصر (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳) به پیوند گزاره‌های قرآنی در کلام سهروردی اشاره و در موارد اختلاف فقط به نسخه‌ی واجد مضمون مورد بحث استناد شده‌است.

۲-۱. سهروردی و پیوند او با قرآن

شیخ سهروردی را به این متهم کرده‌اند که گرایش‌های ضد اسلامی داشته و بر آن بوده تا دین زردشتی را در برابر اسلام از نو زنده کند. حقیقت آن است که وی، عارفی مسلمان و مفسری است که مفتخر به درک حقایقی از قرآن کریم بود. از این رو نور محمدی و منبعث از وحی قرآنی است که موجب شده حقیقت ادیان و پیام حکمت‌های پیشینیان از هرمس^۳ و فیثاغورس (۵۶۹-۵۶۰ پیش از میلاد) گرفته تا زردشت (۶۰۰=۱۲۰۰ پیش از میلاد) و حکمای فرس برای وی ممکن شود (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۳۲). همین تأثر فلسفه‌ی اشراقی با آیین‌های کهن ایران باستان به‌خصوص دین زرتشت از سویی و معرفی نمونه‌های بارز ثنویت و شرک در آیین‌های قدیم ایران از صدر اسلام به بعد، به علمای ظاهر مجال داد تا در محکومیت سهروردی حجت قاطع بیابند (ر.ک. خالد غفاری، ۱۳۸۰: ۳۹).

باید گفت شیخ اشراق مانند اغلب متفکران مسلمان توجّهی تامّ و تمام به وحی و اخبار مربوط به آن داشت. او از تمثیلات و رمزهای زردشتی برای بیان نظریات خود فراوان سود می‌برد، چنان که جابر بن حیان (ف. ۱۹۴؟) هم پیش از وی رمزهای هرمسی را به کار برده‌است (ر.ک. نصر، ۱۳۹۴: ۹۳). چاشنی کلام سهروردی در تأثیر و جهان‌شمولی آن استناد و استشهاداتی است که به کرات به آیات قرآنی و روایات ائمه (ع) در تأیید افکار خود از آن‌ها الهام گرفته‌است. از این روی، سخن کسانی که گفته‌اند شیخ اشراق پا از تعالیم قرآن فراتر نهاده، سست است و اگر آمیخته به تعصّب نباشد، عاری از

درباره‌ی هویت هرمس ر.ک. نصر، سید حسین (۱۳۴۱)، «به یاد استاد فقیه لویی ماسینیون هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان

اسلامی» و نیز: امیری، رضا (۱۳۸۸)، «هویت هرمس مؤسس جاودان خرد». مشخصات کامل مقالات در منابع پایانی مذکور است.

دلیل است (ر.ک. جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۵۰-۲۵۱) و سخن آن عده از منتقدان اندیشه‌های وی را در باب احیاء فلسفه‌ی زردشت به وسیله‌ی شیخ متزلزل می‌کند. چنان که سید جلال‌الدین آشتیانی (ف. ۱۳۸۴ش) در ردّ چنین اتهاماتی بر این باور است که قایلان این حرف‌ها بدون تردید نه دانش فهم قرآن را دارند و نه قدرت فهم یک صفحه از **حکمه‌الاشراق** را، و نه به عمق آثار زرادشت رسیده‌اند. سهروردی مفتخر به فهم آیات بیّنات بوده و جا به جا در مباحث معاد و ربوبیات به آیات قرآن استشهاد کرده و از حضرت ختمی مرتبت به «شارع‌العرب و العجم» یاد می‌کند (ر.ک. سبزواری، ۱۳۷۰: ۱۹۳). شیخ اشراق، مسلمان و ملتزم به قواعد شرعی اسلام و بنا بر برخی دلایل، شیعی است (ملکی، ۱۳۸۹: ۷۴). با آن که شیخ اشراق اصطلاحات نور و ظلمت و فرشته‌شناسی خود را از منابع پیش از اسلام و زرتشت و یونانی گرفته و آن به تأییدپذیری وی از این منابع ارتباط دارد، با این وصف به خوبی نشان داده که ثنوی و دوگانه‌پرست نبوده و غرضش بر خلاف نظریاتی که گرایش وی را علاوه بر قرآن کریم (نور: ۲۴: ۳۵)، مبتنی بر تعالیم زرتشت نیز می‌دانند (ر.ک. تدین، ۱۳۷۷: ۱۰)، آن نبوده‌است که از تعالیم ظاهری آنان پیروی کند، بلکه خود را با آن عده از حکمای ایران که اعتقاد باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند، یکی می‌دانست (ر.ک. نصر و آرام، ۱۳۵۳: ۶۴). در واقع وی توانسته در فلسفه‌ی خود از سه منبع قرآن کریم، ایران باستان و حکمت یونان به خوبی استفاده کند.

تمسک به کتاب خدا و سنت نبوی مهم‌ترین نکته‌ای است که سهروردی در آثارش بدان اهتمام ورزیده‌است، چنان که در آغاز رساله‌ی **کلمه‌التصوّف** فصلی در لزوم تمسک به کتاب و سنت می‌آورد و بر این عقیده التزام دارد که هرگونه ادّعایی که بر کتاب و سنت مستند نباشد، بیهوده و عبث است و کسی که به ریسمان قرآن کریم چنگ نزند، در گمراهی و غوایت است:

أَوَّلُ مَا أَوْصِيكَ بِهِ تَقْوَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَمَا خَابَ مَنْ آبَا إِلَيْهِ وَ مَا تَعَطَّلَ مَنْ تَوَكَّلَ عَلَيْهِ أَحْفَظُ الشَّرِيعَةِ فَانْهَاجِ سَوَاطِئَ اللَّهِ بِهَا يَسُوقُ عِبَادِهِ إِلَى رِضْوَانِهِ. كُلُّ دَعْوَى لَمْ تَشْهَدْ بِهَا شَوَاهِدَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَهِيَ مِنْ تَفَارِيعِ الْعَبَثِ وَ شَعْبِ الرَّفَثِ. مَنْ لَمْ يَتَعَصَّمْ بِحَبْلِ الْقُرْآنِ غَوَى وَ هَوَى فِي غِيَابِهِ جَبَّ الْهَوَى... (سهروردی، ۱۳۹۷: ۸۲).

دایره‌ی تأثیرپذیری سهروردی از مفاهیم قرآنی تا بدان جاست که نظریه‌ی فلسفی خود را درباره‌ی عشق و حُسن و حزن، نیز با کلام وحی هماهنگ می‌سازد (ر.ک. نوربخش، ۱۳۹۱: ۳۱). از سویی این تأثر تا بدان جایی می‌رود که حتی گزینش واژگان وی در تدوین آثار (به خصوص متن حاضر) نیز بی‌تأثیر از کلام وحیانی نبوده که همه نشان آمیزش دل و جان وی با نور آیات الهی دارد.

در آثار در دسترس شیخ اشراق نزدیک به پانصد آیه و دوست حدیث آمده که این آمار در کتاب‌های کلامی و اخلاقی یا موضوعاتی که به نوعی با کتاب و سنت گواه بر استدلال می‌گیرند از این دست طبیعی و عادی است، اما طرفه آن که این تعداد آیات و روایات در فلسفه - که خمیرمایه‌ی اصلی آن عقل و برهان است - به کار برده شده‌است و در فلسفه‌ی سهروردی، شهود نیز بدان اضافه می‌شود. این کار جز اعتقاد قلبی و عشق وی به کتاب و سنت چیز دیگری نمی‌تواند باشد و در ضمن می‌تواند پاسخی برای کسانی باشد که می‌کوشند منابع دیگر فلسفه‌ی اشراق همچون آموزه‌های یونانی ایران باستان را در مقابل کتاب و سنت در آثار وی پررنگ جلوه دهند. باید گفت در تمام آثار کم‌برگ و پربرگ سهروردی، نور آیات الهی تبلور دارد اگر چه در حدّ یک یا دو آیه باشد (ر.ک. ملکی، ۱۳۸۹: ۳۰۵).

۲-۲. هیاکل النور و قرآن کریم

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره کردیم، این رساله به وسیله‌ی خود شیخ، نخست به عربی و سپس به فارسی در هفت هیکل به نگارش درآمد. گویا کاتبان و نویسندگان سده‌های میانه‌ی

اسلامی از متن عربی **هیائل النور** نسخه‌ی اساس واحدی در اختیار نداشته‌اند (اخگر حیدرآبادی، ۱۳۸۶: ۸) از این روی تفاوت در متن دیده می‌شود. این تفاوت نسخ در متن فارسی نیز دور از نظر نیست.

آنچه در مقایسه‌ی متن فارسی و عربی **هیائل النور** باید گفت آن است که در متن فارسی این رساله، مترجم، سطور دیباچه را لفظ به لفظ به فارسی برنگردانده و به متن وفادار نبوده‌است، چنان‌که افزوده‌ها و کاستی‌هایی هم دارد (ر.ک. اوجبی، ۱۳۸۸: ۱۶). رویکرد پژوهندگان در این مقاله به متن فارسی رساله است. با این وصف، تنها در گزارش اقتباس مستقیم شیخ از قرآن کریم به دلیل اهمیت موضوع به متن عربی هم استناد داده‌اند.

با بررسی در این رساله با هدف کیفیت کاربرد آیات قرآن کریم، معلوم می‌شود که شیخ سه‌روندی افزون بر تأثیرپذیری گزاره‌ای از آیات وحیانی در قالب اقتباس و تضمین، به جوه دیگر، مثلاً کاربرد ترکیبات و الفاظ در بافت کلام نیز از این منبع فیض بهره برده‌است که در پی به آن اشاره خواهیم کرد.

۲-۱. اثرپذیری گزاره‌ای (اقتباس و تضمین)

با تابش آفتاب عالم‌افروز اسلام بهره‌بردن از آیه و یا وام‌گیری فرازی از آن جایگاهی ویژه یافت. گذشته از مفاهیم و معارف عمیق کلام وحیانی، بلاغت و شیوایی و فصاحت الفاظ نیز مایه‌ی حیرت و اعجاب همگان از جمله مدعیان نامی عرصه‌ی زبان‌آوری شد. اندک اندک مضامین و الفاظ و آیات قرآن در دفترهای شاعران و آثار نویسندگان مسلمان نیز درخشید و مایه‌ی افتخار و زینت‌بخش آثار گردید. به گونه‌ای که موضوع اقتباس یا تضمین از قرآن کریم به صورت کتبی مستقل اختصاص یافت. «**الاقتباس من القرآن الکریم**» ثعالبی نیشابوری (ف. ۴۲۹) یکی از این نمونه‌هاست (ثعالبی، ۱۳۹۱). به کارگیری اقتباس و تضمین که اثرپذیری گزاره‌ای نیز بدان نام نهاده‌اند، افزون بر غنای بار معنایی متن، بستر مناسبی برای اشاراتی کوتاه و ایجاز‌گون فراهم می‌آورد. در این شیوه، گوینده عبارتی قرآنی یا روایی را با

همان ساختار عربی و بی‌هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی یا با اندک تغییری که در تنگنای وزن و قافیه از آن گریز و گزیر نیست، در سخن خود جای می‌دهد. این گونه بهره‌گیری از قرآن و یا حدیث با اغراض گوناگون انجام می‌پذیرد: تبرک و تیمّن، تبیین و توضیح، استشهاد و استناد، تعلیل و توجیه، تزیین و تجمیل و... (ر.ک. راستگو، ۱۳۸۰: ۳۰).

شیخ اشراق در متن عربی **هیاکل النور** از شش سوره به طور مستقیم بهره برده‌است. این سوره‌ها عبارتند از: فجر (۸۹): ۲۷-۲۸؛ عنکبوت (۲۹): ۴۳؛ مؤمنون (۲۳): ۱۴؛ سبأ (۳۴): ۵۴؛ ذاریات (۵۱): ۴۹ و قیامت (۷۵): ۱۹. سوره‌ی اخیر در نسخ فارسی مذکور نیست. برخی محققان، تنها با عنایت به متن فارسی، آن را پنج سوره شمرده‌اند و به سوره‌ی قیامت (۷۵) اشاره‌ای نکرده‌اند (ر.ک. ملکی، ۱۳۸۹: ۳۰۷). گفتنی است که در متن عربی و در بخش پایانی هیکل هفتم آن‌جا که مسیح (ع) از عروج خویش و ظهور فارقلیط سخن می‌گوید، شیخ اشراق با استناد به مصحف کریم کلام را بدین شیوه ادامه می‌دهد که: «وَقَالَ إِنَّ الْفَارَقْلِيْطُ الَّذِي يُرْسِلُهُ أَبِي بِاسْمِي وَ يُعَلِّمُكُمْ كُلَّ شَيْءٍ؛ وَ قَدْ أُشِيرَ إِلَيْهِ فِي الْمُصْحَفِ حَيْثُ [قِيلَ] «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۰۵)؛ (الشَّهَابُ السَّهْرُورِيُّ، ۱۴۳۰: ۱۴۹). شگفت آن‌که برخی پژوهشگران که به واکاوی تأملات قرآنی سهروردی در آثار وی پرداخته‌اند (ر.ک. نوربخش، ۱۳۹۴: ۵۱۴)، از آیه‌ی مذکور در متن عربی **هیاکل النور** نام نبرده‌اند. در این بخش به بررسی آیات مذکور می‌پردازیم.

۲-۱-۱-۲-۲. تضمین گزاره‌ی «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر (۸۹): ۲۷-۲۸).

سهروردی در هیکل ثانی در مسأله‌ی عقل و جسم و تعامل آن‌ها در رابطه با نفس ناطقه سخن به میان می‌آورد. وی آن‌گاه که به بیان قوای مدرکه و محرکه‌ی «روح حیوانی» می‌پردازد، از لطافت آن سخن می‌راند و بیان می‌دارد که نفس در تکامل خود بدان‌جا می‌رسد که کسوت نور نفس ناطقه درپوشد. سپس به وابستگی این روح حیوانی و نفس

ناطقه به یک‌دیگر اشاره می‌کند که تا این روح به سلامت است، نفس ناطقه در تن می‌تواند متصرف شود و در صورت انقطاع روح، تصرف نفس ناطقه ممکن نیست. شیخ در ادامه بین روح حیوانی و نفس ناطقه، در تکمیل سخن با استناد به آیات ۲۷ و ۲۸ سوره‌ی مبارکه‌ی «فجر» (۸۹) تفکیک قایل می‌شود و بیان می‌دارد آن‌چه در قرآن از آن (با عنوان نفس مطمئنه) یاد شده، نفس ناطقه است که منشعب از انوار الهی است و از او برآمده تا بدو نیز باز می‌گردد.

...و این روح حیوانی نه آن روح است که در قرآن مجید مذکور است، بلکه این را «روح حیوانی» گویند و جمله جانوران را باشد و آن‌که در قرآن یاد کرده است «نفس ناطقه» است که نوری است از نورهای حق تعالی، و در هیچ جهت نیست، بلکه از خدا آمد و با خدا گردد چنان‌که در کلام مجید فرموده است: «**يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً**» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۹۶)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۳۲-۱۳۳).

دریافت شیخ از این آیه در جهت انقسام انواع روح است به حیوانی و روحانی. او آیه‌ی مربوط را در خطاب به نفس مطمئنه، همان نفس ناطقه می‌داند که از نور الهی و بی‌جهت و سمت و سوست؛ اما وی این شایبه را که کسانی آن را قدیم و ازلی و یا جزوی از خدا پندارند با استدلال و تمثیل رد می‌کند. در نهایت آن را حادث و وجودش را وابسته به وجود تن و همراه با آن اثبات می‌کند: «چون ازلی و قدیم نیست، حادث و نوست که حق تعالی او را می‌آفریند با تن، نه پیش و نه پس، بلکه با وی» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۹۰)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۳۳). سهروردی نفس ناطقه را بدین اعتبار جسمانی‌الحدوث می‌داند. مبحث حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس ناطقه نکته‌ای است که ملاًصدرا (ف. ۱۰۵۰ق) در اشراق ششم **شواهد الربوبیه** (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵: ۳۲۸) و نیز شاگرد وی حکیم سبزواری (ف. ۱۲۸۹ق) در **شرح المنظومه** (سبزواری، ۱۳۶۶: ۳۰۳) بدان معتقدند. به عبارتی دیگر نفس در مرتبه‌ی

حدوث و پدید آمدن، جسمانی است و نه جسم؛ ولی در مرتبه‌ی خلود و بقا، مجرد و دارای روحانیتی جاودانه می‌باشد (ر.ک. رضانژاد، ۱۳۸۰/ج ۲: ۱۷۵۷). چنان‌که در شریفه‌ی «ثُمَّ أَنْشَأَهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون ۲۳: ۱۴) نیز پس از ذکر تکامل جسمانی نفس به نشئه‌ی دیگر آن نیز به اشارت سخن رفته‌است.

۲-۱-۲-۲. تضمین گزاره‌ی «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

شیخ اشراق در خاتمه‌ی هیکل پنجم، لزوم کمال موجودات عالم را در زوجیت اجسام و اقسام و اشیا در عالم می‌داند. او در خاتمه‌ی این بخش از کلام به طریق نقل قول و اقتباس از آیه‌ی ۴۹ شریفه‌ی ذاریات (۵۱) بیان می‌دارد که «از بهر کمال و نظام ازدواج لازم آید هر ناقصی را با کاملی تا اقتدا بود بر نسبت اوّل و وحی الهی بدین ناطق است: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۴)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۵۰).

سهروردی در متن عربی **هیاکل النور** و در همین هیکل تمام تقسیمات وجود را مانند نوریت و غاسقیّت و محبت و قهر و عزّت، بر پایه‌ی آیه‌ی مذکور به اصل وجود نسبت می‌دهد و این زوجیت را در تمام موجودات عالم می‌داند (ر.ک. ملکی، ۱۳۸۹: ۲۸۸).

۲-۱-۲-۳. تضمین گزاره‌ی «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

دومین بهره‌گیری مستقیم سهروردی از کلام و حیانی را در قسم دیگر از خاتمه‌ی هیکل پنجم با تضمین بخشی از آیه‌ی ۱۴ شریفه‌ی مؤمنون (۲۳) می‌توان یافت. اما پیش از آن با طرح قاهریت نور آفتاب بر همه‌ی کاینات، مخاطب را به طور ضمنی به آیه‌ی دیگری از قرآن نیز رهنمون است.

وی آفتاب را به دلیل شدت و قهر و غلبه‌ی نور بر همه‌ی موجودات و این‌که نوربخش است نه نورستان، اشرف و اعظم موجودات و اجسام می‌داند. در ادامه با بیان این نکته که آفتاب رتبت ملکی در اجسام دارد و مثال اعلی در زمین است (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۴)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۵۱)، به گونه‌ی ساختاری-سبکی از آیه‌ی «وَلَهُ مَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي»

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (روم (۳۰): ۲۷) تأثیر پذیرفته است. در شیوه‌ی ساختاری - سبکی، سخنور تصویر ساختاری قرآنی یا حدیثی را چونان نمونه پیش چشم دارد و سخن خود را در ساخت و بافتی همسان و همخوان با آن می‌پرورد (ر.ک. راستگو، ۱۳۸۰: ۷۰)، چنان‌که آیه‌ی مذکور در قرآن کریم برای پروردگار عالم آمده، اما شیخ اشراق آن را به قصد دیگر که بیان شد، به کار می‌گیرد. سپس ادامه‌ی مبحث را به اشرفیت و سیادت کامل پیامبر اسلام (ص) بر همه‌ی موجودات سوق می‌دهد و آیه‌ی ۱۴ مؤنون (۲۳) را به قصد تکمیل معنایی سخن در نعت خداوند به جهت تعظیم و تکریم الهی ذکر می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۴)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۵۱).

۲-۱-۴. تضمین گزاره‌ی «وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ»

شیخ اشراق در هیکل ششم با اشاره به رابطه‌ی نفس و تن، علاقه‌ی میان آن دو را شوقی عرضی می‌داند، بدان معنا که این رابطه جوهری و ذاتی نیست. وی در این عقیده به نظر ابن سینا (ف. ۴۲۸)، فیلسوف مشایی، نزدیک می‌شود با این تفاوت که رابطه‌ی شوقی که در نظر سهروردی مطرح است، مبتنی است بر اضافه‌ی اشراقیه و این با نظر ابن سینا درباره‌ی افاضه‌ی صور نوعیه از سوی عقل فعال تفاوت دارد (ر.ک. غفاری، ۱۳۹۱: ۲۸۱).

شیخ در ادامه با قیاس لذت و ألم قوای جسمانی و نفسانی بر آن است تا توجه و همت مخاطب را به تربیت و کمال نفس معطوف بدارد تا پیش از آن که بین نفس و تن جدایی و مفارقت افتد و قوت‌ها از او ربوده شود، به لذت حقیقی و پایدار خود نایل گردد؛ چرا که نفس تا زمانی که به عالم طبیعت مشغول است از فضایل عالم معنا محروم است و چون از این عالم جدا شد و سُکر طبیعت از وی برخاست، حقیقت را درک می‌کند. براین اساس شیخ اشراق با اقتباس آخرین آیه‌ی شریفه‌ی سبأ (۳۴)، این مطلب را القا می‌کند که در این صورت میان وی و آرزوی وی با افتادن حجاب، قوت‌ها زایل خواهد شد:

و چون که ازین عالم مفارقت کرد، سکر طبیعت برخاست، معذب شود به جهل و هیأت بد و ظلمانی و آرزو کردن عالم حسّی، «و حیلَ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ مَا یَشْتَهُونَ» میان وی و میان آرزوی وی حجاب افتد و قوت‌ها ازو ربوده آید. نه چشم بینا دارد و نه گوش شنوا. روشنایی عالم محسوس از وی منقطع شده است و او را بروشنائی آن عالم راه نیست. بیچاره و متحیر در ظلمات مانده است (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۵)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۵۲).

۲-۱-۵. تضمین گزاره‌ی «و تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرْبِهَا لِلنَّاسِ وَ مَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»

برقراری ارتباط و پیوستگی بین نثر فارسی و آیات از راه اقتباس کامل شریفه‌ی ۴۳ عنکبوت (۲۹) و به طریق نقل قول در هیکل هفتم، بدین گونه بر قلم مصنف جاری شده است: و بدان که بر مردم عاقل مستبصر که درستی نبوت را قایل باشند و بدانند که ایشان را در امثال می‌گویند اشارت بحقایق چیزها، چنان که در وحی الهی می‌آید «و تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرْبِهَا لِلنَّاسِ وَ مَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» و بعضی از انبیا گفته که می‌خواهم دهان بگشایم به امثال (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۸)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۵۵).

این نوع انسجام و پیوستگی از کیفیات ظاهری ارتباط الفاظ است (ر.ک. خطیبی، ۱۳۹۰: ۲۰۲) که شیخ در تکمیل و تأیید سخن خود با تکیه بر آیه می‌کوشد تا کلام را با شرع تطبیق دهد. وی بیان می‌دارد که از طریق امثال به حقایق می‌رسند و کنه، و این گونه حقیقت معلوم می‌شود، چنان که قرآن کریم نیز ناظر بر این مطلب است و آن را مورد تعقل علما می‌داند و با متوجه نمودن نفس به محسوسات، تفهیم معقولات می‌کند. سهروردی این آیه را در **الوواح عمادی** (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۹۰) نیز می‌آورد. نکته‌ی قابل توجه دیگر آن که این آیه آخرین آیه‌ی مورد استشهاد سهروردی در

هیاكل النور است که از نظر مضمون و ساختار به گونه‌ای در سخن به کار رفته که به نوعی خاتمه‌ی کلام را به ذهن متبادر می‌کند.

۲-۲-۲. اثرپذیری گزارشی

در اثرپذیری گزارشی، گوینده مضمون آیه یا حدیثی را از راه ترجمه‌ی آزاد و باز یا بسته یا تفسیر به پارسی گزارش می‌کند که گاه به شیوه‌ی نقل قول و گاه از زبان خود به گونه‌ای متأثر از قرآن و حدیث است (ر.ک. راستگو، ۱۳۸۰: ۳۸)؛ مثلاً در عبارت زیر پس از ذکر رتبت و سیادت پیامبر گرامی اسلام (ص)، تلفیق چند آیه در ذهن مخاطب تداعی می‌شود:

و از پس به رتبت اصحاب و بندگان به سیادت معروفند و معظّمند سیما سیّد
بزرگ صاحب سعادت، و خیر کنان است و برکات و ناموس از وی است.
سبحان از خدای که چنین تقدیر کند و چنین تصویر و چنین تربیت «فَتَبَارَكَ
اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۴)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹:
۱۵۱).

گویا در پایان این سخن در آینه‌ی ذهن شیخ آیه‌ی «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»،
(یس ۳۶: ۳۸) متجلی شده که وی خدای را به دلیل تقدیر و تدبیری حکیمانه تسبیح می-
کند. از سوی دیگر یادآور شریفه‌ی «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدَأُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ
تُرْجَعُونَ» (یس ۳۶: ۸۳) نیز هست. هم‌چنین در پایان کلام می‌آورد: «و این اختلاف
صور از اختلاف حال قوابل لازم آید نه از اختلاف حال صاحب صورت. سبحان آن
خدایی که این چنین تقدیر کرد و این چنین تعدیل آفرید» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۰)
؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۶). آن‌جا که سخن از تعدیل می‌آورد، نشانه‌ی کریمه‌ی «الَّذِي
خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار ۸۲: ۷) را می‌توان جست.

سهروردی، مضامین عبارات اخیر را در جای دیگر زمانی که از عدم تغیر و تجدّد فاعل حقیقی سخن می‌گوید و اختلاف صور را به دلیل اختلاف حال قوایل با تمثیل آیینه و صور بیان می‌دارد، نیز به کار گرفته‌است

در هیکل پنجم اشارتی به حرکت افلاک و شناور بودن آن می‌رود که به نظر می‌رسد پایه و مایه‌ای در شریفه‌ی «**كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**» (یس (۳۶): ۴۰) دارد؛ زیرا دالّ بر دایم‌الحرکت بودن افلاک و تبدیل و تغیر آنان است.

در جای دیگر در باب انوار عارض و قایم چنین سخن می‌راند:

... و معنی نور عارض آن است که قیام وی به دیگری باشد و وجود وی او را نباشد. پس ظاهر خود نبود که اگر قایم بودی به نفس خود نور بودی و ظاهر خود بودی. و چون که نفس‌های ناطق ما ظاهر خودند، پس نور قایم‌اند به ذات خویش... اگر این مجرد واجب‌الوجود است مقصود اوّل است، و اگر ممکن است آن مرجّح منتهای جمله ممکنات است، واجب‌الوجود به ذات خویش حیّ قیوم. و نفس ناطقه حیّ قائم است که دلالت می‌کند بر حیّ قیوم. و معنی قیوم آن است که او ظاهر بود ذات خود را و او نور جمله انوار بود که ایشان مجرد باشند از اجسام و علایق اجسام (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۹۴)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

بنا بر عقیده‌ی سهروردی در ادراکات نفسانی و کیفیت ابصار آن، نفس از جمله انواری است که هم‌چون نفس ناطقه مظهر لِنفسه است، در این صورت قایم به نفس است نه چون واجب‌الوجود، قیوم به ذات خود باشد. از این روی نفس ناطقه، مدلول انوار حیّ قیوم است ولی منتهای ممکنات است؛ یعنی در اوج ممکنات و متصل به واجب‌الوجود. این رویکرد یادآور آیه‌ی «**أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ**» (رعد (۱۳): ۳۳) است. دوانی در شرحی که بر این رساله ذیل «قیوم» آورده و کریمی زنجانی

(سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۰۹) و نیز السَّايِح (الشَّهَاب السَّهْروردی، ۱۴۳۰: ۱۵۰) هر کدام سخن وی را ضمیمه‌ی تصحیح‌های خود از رساله‌ی **هیاکل النور** نموده‌اند، با ذکر آیه‌ی مذکور در ذیل این واژه می‌نویسد: «**القیوم**» صیغه‌ی مبالغه برای قایم است و اصلش قیوم بر وزن «فیعول» است که چون واو و یاء جمع شدند و قبل آن هم ساکن است واو به یاء مقلوب و در هم ادغام می‌شود. وی در ادامه با توجه به **کشاف** تهانوی آن را چنین معنا می‌کند: «**هُوَ الدَّائِمُ الْقِيَامُ بِذَاتِهِ وَ وَجْهَ الْمُبَالِغَةِ عَلَى الْوَجْهَيْنِ، زِيَادَةُ الْكَمِّ وَ الْكَيْفِ وَ الْقِيَوْمُ الْقَائِمُ الْحَافِظُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَ الْمُعْطِيهِ مَا بِهِ قَوَامُهُ**». صاحب **تفسیر المیزان** بر آن است که:

قَائِمٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ به معنای مسلط بر آن است و قائم بشیء به معنای کسی که به نوعی مدبّر آن باشد و خدای سبحان هم قایم بر هر نفس است و هم قایم به آن چه می‌کند، اما قیامش بر هر نفس برای آن که او محیط به ذات آن و قاهر بر آن و شاهد و ناظر آن است (طباطبایی، ۱۳۸۵/ج ۱۱: ۴۹۷).

سهروردی در جای دیگر می‌گوید: «بدان که چون حقّ تعالی خالق و مرجح همه‌ی موجودات است و بر دیگری موقوف نیست جز بر قدرت او» (سهروردی، ج ۳: ۱۳۷۲: ۹۷؛ سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۲) که اشاره دارد به «**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**» (انعام: ۶: ۱۸) و نیز «**خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**» (انعام: ۶: ۱۰۲) و «**ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**» (غافر: ۴۰: ۶۲).

شیخ سهروردی در ادامه‌ی همین مبحث می‌نویسد:

... و او دایم بود و همیشه است، باید که خلق وی نیز دایم بود که اگر چنین نبود لازم آید که جمله ممکنات بر غیر خدای موقوف باشد. و پیش از جمله ممکنات هیچ چیز شرط نیست، زیرا که هر چه شرط باشد ممکن بود از وقت و حالت و غیر آن. اگر جمله ممکنات موقوف است بر ذات او و یا بر قدرت او و

این همه با وی دایم است، پس باید که خلق نیز دایم باشد. و شاید که او متغیر باشد تا آن‌چه نخواسته باشد بخواهد یا بکند آن‌چه نتوانسته باشد کردن، تعالی عن ذلک. و چون که توان گفت که شعاع از آفتاب است نه آفتاب از شعاع، و اگر چه شعاع دایم است به دوام آفتاب، عجب نباید داشت دوام فیض حق تعالی. و آفتاب را چه زبانی دارد دوام شعاع یا خود ذرات و بقای ایشان در نور وی؟ (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۹۷)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۲).

این مطلب اشاره دارد بر این که خداوند همیشه در خلق و کاری است، خلاف نظر معطله و نحله‌هایی از این دست. بنا بر فرموده‌ی کلام وحی در «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرَّحْمَنُ (۵۵): ۲۹)، خلقت او دایم و مستمر است و هر روز طرحی نو و آفرینش جدیدی ابداع می‌کند و هر روز در کاری است (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۸۶/ج ۲۳: ۱۵۰). هستی همه‌ی موجودات وابسته‌ی خداست و بقای آنان به اوست. علامه طباطبایی درباره‌ی نکره- آمدن کلمه‌ی «شأن» در آیه خاطر نشان می‌کند که این نکته می‌خواهد تفرق و اختلاف را برساند که خدا هر روز به کاری نو است غیر آن که روز قبل داشت. هر چه می‌کند به ابداع و ایجاد است. «کلّ یوم» احاطه‌ی خدا در مقام فعل و تدبیر اشیاست. او در هر زمانی است ولی در زمان نیست و به هر چیز نزدیک لا بمقارنه، در زمان نمی‌گنجد. این هم مربوط به دایم‌الفیض بودن خدا و خلق‌های او و ارزاق دارد (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۵/ج ۱۹: ۱۷۱).

مولانا (ف. ۶۷۲) نیز در دفتر اول **مثنوی** بر آن است که:

آن که او شاهست او بی‌کار نیست	نالہ از وی طرفہ کو بیمار نیست
بهر این فرمود رحمان ای پسر	كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ای پسر

(مولوی، ۱۳۸۴/ج ۱: ب ۱۸۳۱).

ثبات را به ثبات بسته کرد و حادث را با حادث بسته کرد تا خیر و فیض
دایم گردد بی هیچ تغییری در ذات او، عزّ سلطانه، و نیز تا رحمت او متناهی نشود
چه خود او را نهایی نیست و نقصان بوی راه نیابد، و اوّل و آخر ندارد و مبدأ و
منتهای همه موجودات اوست، عزّ سلطانه (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۰-۱۰۱)؛
(سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۶).

نظامی (ف. ۶۱۴؟) نیز در **مخزن الاسرار** در این باره خداوند را ازلی و ابدی می‌داند:

اوّل او اوّل بی مبتداست آخر او آخر بی انتهاست

(نظامی، ۱۳۸۰: ۴).

سهروردی با عنایت به اطلاق صفت «غنی» درباره‌ی پروردگار بر آن است که:
جود بخشیدن چیزی است لایق بی عوض. هر که فعلی کند از بهر غرض او فقیر
بود نه غنی، و غنی آن باشد که او را در ذات و کمال به دیگری حاجت نباشد،
پس غنی مطلق حق تعالی است که او را به هیچ چیز حاجت نیست (سهروردی،
۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۱)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

این گفته‌ی شیخ اشراق نمایانگر و تجلی شریفه‌ی «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**» (فاطر (۳۵): ۱۵) است. او شدّت ظهور و نزدیکی خداوند
متعال را به مخلوقات با تمثیلی این گونه تعبیر می‌کند که اگر چه در مراتب نزول به دلیل
کثرت وسایط از حق-تعالی- دور ماندند اما از جهت شدّت ظهور او به ما نزدیک‌تر
است، چنان که اگر بر سطح سیاهی، سپیدی باشد نزدیک‌تر به غایت ظهور می‌نماید،
بنابراین «لازم آید که نزدیک‌تر از همه خدای باشد عزّ سلطانه» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳:
۹۷)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۲). این عبارات، آیه‌ی «**نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**» (ق (۵۰): ۱۶) را در ذهن مخاطب القا می‌کند.

سهروردی در جای دیگر رساله‌ی **هیاکل النور** سخن از اعطای حق^۱ تعالی - به موجودات بر اساس استعداد و لیاقت و شایستگی آنان به قدر خویش می‌گوید. این مطلب به نوعی مأخوذ از آیاتی است که در آن به تقدیر و مصلحت الهی مبنی بر آگاهی وی بر حال و احوال موجودات و اعطای هر چیز به مقدار و اندازه بر آنان است (شوری (۴۲): ۲۷) تا نظام عالم به امر الهی به احسن وجوه تدبیر گردد. شریفه‌ی «**أَنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**» (قمر (۵۴): ۴۹) ناظر بر این مطلب است:

بلکه به حرکات ایشان استعداد چیزها پدید آید، و باری تعالی ایجاد کند آن چه لایق استعداد هر چیز است در قدر خویش. و چون که در فاعل تجدد و تغیر روا نیست، پس تجدد چیزها به اعتبار تجدد استعداد قابل باشد (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۰)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۶).

مقدمه‌ی رساله که با عبارات عربی «**يَا قِيَوْمِ آيِدْنَا بِالنُّورِ وَ ثَبَّنَا عَلَى النُّورِ وَاحْشُرْنَا إِلَى النُّورِ، اجْعَلْ مُنتَهَى مَطْلَبِنَا رِضَاكَ وَ أَقْصَى مَقَاصِدِنَا مَا يَعِدُنَا لِأَنَّ نَلْقَاكَ ظَلَمْنَا نَفُوسَنَا...**» (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۲۷) آغاز می‌شود، متضمن مفهوم چند آیه (به جز قیوم که درباره‌ی آن سخن رانده‌ایم) است. شیخ از حق خواسته تا او را در روز قیامت برانگیزاند به نور مشاهده‌ی خویش. از این روی برخی شارحان این عبارت را متناسب با مضمون آیه‌ی «**وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ**» (قیامه (۷۵): ۲۳-۲۲) دانسته‌اند (ر.ک. اخگر حیدرآبادی، ۱۳۸۶: ۱۱۱). پس از آن رضایت پروردگار را درخواست می‌کند و به قول «**رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**» (بینه (۹۸): ۸) اشاره دارد. در ادامه لقای الهی را - که خداوند خود وعده داده است - آرزو می‌کند. این نکته متناظر است به آیات لقا از جمله شریفه‌ی ۱۱۰ کهف (۱۸): «**فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**». در نهایت، عبارت «**ظَلَمْنَا نَفُوسَنَا**» نیز مضمون آیه‌ی «**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا**» (اعراف (۷): ۲۳) را در بر دارد.

۲-۲-۳. اثرپذیری واژگانی

کاربرد الفاظ و واژگان قرآن و یا حدیث در سخن به طور مستقیم یا غیر مستقیم به طریق وام‌گیری، ترجمه و یا برآیندسازی را اثرپذیری واژگانی نام نهاده‌اند (ر.ک. راستگو: ۱۳۸۰؛ ۱۵). شیخ اشراق در **هیائل النور** با کاربرد واژگان قرآنی صبغهی دیگری به کلام خویش بخشیده‌است. واژگان و ترکیباتی چون خواب اضغاث، حیّ قیوم، برق خاطف، روح القدس، ندّ، معاذالله از این مقولات است.

۲-۲-۳-۱. خواب اضغاث

شیخ اشراق ترکیب «خواب اضغاث» را از قرآن کریم برگرفته‌است. این ترکیب به صورت «أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ» در آیات الهی مذکور است (یوسف (۱۲): ۴۴)؛ (انبیا (۲۱): ۵). «ضغث» دسته‌ای از حشیش تر و خشک را گویند که به هم آمیخته باشد (شعرانی، ۱۳۹۸/ج ۲: ۷۶)؛ (پهلوان، ۱۳۸۷: ۲۳۷). زمخشری آن را در معنای حدیث نفس و وسوسه‌ی شیطان نیز دانسته‌است (زمخشری، ۱۴۱۴/ج ۲: ۴۷۴).

سهروردی خواب اضغاث را ناشی از قوای متخیله می‌داند در صورتی که خواب‌های راست را منبعث از مشاهدات نفس ناطقه برمی‌شمرد که در اثر تقویت به فضایل روحانی و رهایی از مشاغل تن بدان دست یافته‌است. «...خواب‌های راست نیز محاکاتی است خیالی از آن مشاهدت نفس نه خواب اضغاث که از یاری کردن متخیله حاصل شود» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۸)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۵۵).

۲-۲-۳-۲. حیّ قیوم

«حیّ قیوم» برگرفته از واژگان قرآنی «هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» در سوره‌های بقره (۲): ۲۵۵؛ آل عمران (۳): ۲ و طه (۲۰): ۱۱۱ می‌باشد. شیخ اشراق با بهره‌گیری از این ترکیب، حیات واجب‌الوجود را قایم به ذات خویش می‌داند:

«اگر این مجرد واجب الوجود است مقصود اول است، و اگر ممکن است آن مرجح منتهای جمله ممکنات است، واجب الوجود به ذات خویش حی قیوم» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۹۴)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۳۹).

۲-۲-۳. برق خاطف

کلمه‌ی «خطف» در آیات قرآن نیز به کار رفته است (ر.ک. انفال (۸): ۲۶)؛ (صافات (۳۷): ۱۰) و... اما «برق خاطف» که در بافت کلام سهروردی کاربرد دارد، به دلیل ترکیب با کلمه‌ی «برق» از آیه‌ی «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ» (بقره (۲): ۲۰) استنباط می‌شود:

چون ما خود را از شواغل بدن پاک کنیم و در کبریای حق تعالی و انوار وی که بر موجودات ریزان است در خیال آریم بیاییم در نفوس انوار لامع هم چون برق خاطف که تشریق کند نفس با عالم خویش، و از آن جا لذت‌ها یابیم روحانی که در عالم شبه ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۹۹)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۴-۱۴۵).

«خطف» در معنای «ربودن» (شعرانی، ۱۳۹۸/ج ۱: ۲۲۵) و همچنین گرفتن و انجذاب همراه با شتاب نیز تعبیر شده است (زمخشری، ۱۴۱۴/ج ۱: ۸۶)؛ (الرأغب، ۱۳۷۸: ۱۵۸). اما «برق خاطف» در سخن سهروردی با توجه به بافت سخن در محور هم‌نشینی واژگان، نوری است که در لحظه‌ای کوتاه به سرعت می‌آید و می‌گذرد. او خاطر نشان می‌سازد در صورت رهایی از اشتغال نفس به شهوات و تزکیه و متوجه نمودن آن به انوار و فیضان مستمر الهی بر موجودات، نفس انوار درخشان را حتی برای زمان بسیار کوتاه تجربه خواهد کرد و به لذتی وصف‌ناپذیر دست خواهد یافت.

۲-۲-۳. روح القدس

تعبیر روح القدس و جبرائیل که در بیان متکلمین از شریفه‌ی «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل (۱۶): ۱۰۲) استنباط شده، در جهان‌شناسی ابن سینا عقل دهم و به

تعبیر حکما عقل فعال نامیده می‌شود. به عبارتی دیگر، رابطه‌ی علیّت در فلسفه‌ی مشایی در حکمت اشراقی به عشق روحانی تبدیل می‌شود و همان است که موجودات را به واجب‌الوجود که نورالانوار خوانده می‌شود پیوند می‌دهد. نخستین دستاورد و اشراق نورالانوار، نور قاهر اوّل است که یک سلسله‌ی طولی از فرشتگان را در بر می‌گیرد و در سلسله‌ی عرضی از انوار قاهره است که سهروردی این نورها را ارباب انواع نام می‌نهد (ر.ک. بهنام، ۱۳۸۵: ۱۰۴). سهروردی بر آن است که روح القدس از جمله انوار قاهر مکمل نفوس انسانی است:

...از جمله نورهای قاهر اعنی عقل‌ها یکی آن است که نسبت وی با ما هم چون پدر است و او [رب] طلسم نوع انسانی است و بخشنده‌ی نفس‌های ماست و مکمل انسان است و شارع او را «روح القدس» گوید و اهل حکمت او را «عقل فعال» گویند (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۹۶)؛ (سهروردی: ۱۳۷۹: ۱۴۲).

وی در جای دیگر هم اشاره می‌کند که جماعت فاضلان و صالحان به دلیل مشاهدت انوار حق تعالی به لذّات بی‌نهایت خواهند رسید و در نهایت شربت تقرّب در ملکوت پروردگار را با رجوع به روح القدس تجربه خواهند کرد:

«...و ایشان را رجوع بود با پدر خویش که او را رهبت و سطوت قهرست بر سر ازدهای ظلمت، شدید المرّة القاصمه، صاحب طلسمی بری متوجّج بتاج قربت در ملکوت ربّ العالمین روح القدس» (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۶)؛ (سهروردی: ۱۳۷۹: ۱۵۳).

نکته آن که در عبارات اخیر که با **شدید المرّة القاصمه** و سطوت و استحکام روح القدس نیز مقرون است، الثفات و تأثر شیخ اشراق را نسبت به آیات ابتدایی سوره‌ی نجم درباره فرشته‌ی وحی یعنی «**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى**» (نجم: ۵-۶) نشان می‌دهد. «مرّة» در اصل به معنای «تابیده شده» است (الرّاعب، ۱۳۷۸: ۴۶۸)؛ (کرمی فریدنی، ۱۳۸۱: ۴۶۷)، اما آنچه که مفسّران درباره‌ی معنای واژه در آیه آورده‌اند به حصافت در عقل

و متانت در دین و استحکام و قوه و نیرو و عقل و حالت مستمر تعبیر شده‌است (زمخشری، ۱۴۱۴/ج ۴: ۴۱۸)؛ (قرشی، ۱۳۶۱/ج ۶: ۲۵۰).

۲-۲-۳-۵. نِدّ

سهروردی در هیکل ششم رساله‌ی خود با اثبات یگانگی واجب‌الوجود و تنزیه او از ضدّ و ندّ داشتن، هرگونه تجسیم و ترکیب را از ساحت الهی مبرا می‌داند. کاربرد واژه‌ی «نِدّ» در قرآن کریم به صورت جمع «أنداد» در «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا» بقره (۲): ۲۲ به کار رفته‌است (نیز: ر.ک. فصّلت (۴۱): ۹)؛ (ابراهیم (۵۲): ۳۰) و... این واژه در معنای مثل و ضدّ است بدان معنا که خداوند متعال از مثل و ضد مبرا است (البغوی، ۱۴۰۷/ج ۱: ۵۵) و نظیر و شریک و ماندی ندارد (زمخشری، ۱۴۱۴/ج ۱: ۹۵)؛ (الطّریحی، ۱۴۰۸/ج ۳: ۲۸۷):

نشاید که واجب‌الوجود را ضدّ بود، زیرا که ضدّ استدعای مقاومت کند موضوع را، و او منزّه است از هر دو. و او را نیز ندّ نیست زیرا که ندّ همچون بود که بیان کرده‌آمد. پس به جز وی واجبی دیگر نیست و واجب‌الوجود منزّه است از مکان و جهات از برای آن که منزّه است از جسم و ترکیب و او راست جلال اعلی و شرف اعظم و نور اشدّ و عرض نیست تا مفتقر بود به محلّ در وجود (سهروردی، ۱۳۷۲/ج ۳: ۱۰۵)؛ (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۳۷-۱۳۸).

۲-۲-۳-۶. معاذ الله

محققان استعاده را علامت وحشت و دلیل تعبّد دانسته‌اند. به گفته‌ی واعظ کاشفی در **جواهرالتفسیر** استعمال این لفظ به حسب عادت در تنزّه و تبرّی از امور نالایق، شایع است؛ چرا که هر کس را به فعل یا قولی ناشایست منسوب سازند جهت برائت ذمّت از آن به «معاذ الله» و «نعوذ بالله» و مانند آن تمسّک می‌جوید (ر.ک. واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۷۹: ۲۹۶). ترکیب «مَعَاذَ اللَّهِ» در شریفه‌ی یوسف (۱۲): ۲۳ و ۷۹ آمده‌است.

سهروردی آن‌جا که از دوام جود و فیض الهی به واسطه‌ی اشراق و حرکات دوری افلاک بر موجودات سخن می‌راند، بیان می‌دارد که چون ذات حضرت حق دایم‌الفیض است

و از تغییر و تبدل - که خاصّ حادثات است - منزّه است لذا استمرار جود وی به واسطه‌ی حرکت ارادی و آگاهانه‌ی همان عاشقان ربّانی انجام می‌شود و همان‌ها سبب حادثات در عالم ما می‌شوند. از این روی موجودات پیوسته در فیضان جود الهی مستغرقند. از سویی شایبه‌ی علّت تجدد و تغییر موجودات را از درک فیض این گونه رفع می‌کند که موجودات به اعتبار تجدد استعدادها و احوال مختلف و قابلیت خود ممکن است این فیض را متغیّر دریافت کنند؛ بنابراین حرکات افلاک را ارادی و از روی دانایی و آگاهی می‌داند. شیخ در این جا با استعاذه از این که این واسطه و سبب‌های آسمانی به استقلال چیزی را ایجاد کنند با گفتن **معاذالله** به پروردگار پناه می‌جوید.

پس مستمرّ شد به جود سبحانه و تعالی حدوث حادثات به سبب و حدّی دائم از آن عاشقان ربّانی. و لازم شود از حرکات ایشان نفع عالم ما بر وجه استقلال ایشان به ایجاد چیزها؛ معاذالله. بلکه به حرکات ایشان استعداد چیزها پدید آید، و باری عزّ و علا ایجاد کند آن‌چه لایق استعداد باشد هر چیزی را در قدر خویش. و چون که در فاعل تجدد و تغیر روا نیست، پس تجدد چیزها باعتبار تجدد استعداد قابل باشد. (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۴۶).

به هر روی شیخ اشراق با تلفیق روش استدلالی و اشراق بر خلاف حکمای پیشین که تنها به کتب فلاسفه‌ی یونان استناد می‌کردند، قرآن کریم، احادیث نبوی و آثار متصوّفه‌ی پیشین خود را سرچشمه‌ی الهام‌بخش فلسفه می‌دانست (ر.ک. نصر، ۱۳۸۲/ج ۱: ۳۹۶). رویکردهای قرآنی سهروردی از لحاظ صورت و معنا در رساله‌ی **هیاکل النور** نیز - که مشتمل بر آرای فلسفی و مباحث معرفتی اوست - دور از نظر شیخ نمانده است.

۳. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، رساله‌ی کوتاه **هیاکل النور** شیخ شهاب‌الدین سهروردی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت و معلوم شد که سهروردی در این اثر نیز به انواع و اشکال مختلف به آیات

قرآن و کلام و حیانی نظر داشته و از آن بهره و تأثیر گرفته‌است. این نکته نشان از انس و تعمق و تدبّر در قرآن کریم و توغّل در مضامین مخفی آن دارد. نوع اول این تأثیرپذیری‌ها از طریق اقتباس و تضمین مستقیم آیات و به شیوه‌ی نقل قول بیان شده‌است که از آن به تأثیرپذیری گزاره‌ای تعبیر کرده‌اند. از این نمونه ذکر پنج آیه در متن فارسی و یک آیه در متن عربی مورد اشاره است.

افزون بر این قسم باید از تأثیرپذیری گزارشی نام برد که در آن به مضامین و مفاهیم قرآنی به صورت ترجمه و گزارش و بهره‌گیری معنایی از آیات اشاره دارد. این شیوه بیش‌ترین رویکردهای قرآنی شیخ را در بردارد. تدبّر مصنف در گزاره‌های مختلف قرآن کریم و تنوع کاربرد مضمونی آن، به محتوای متن انسجام خاصی بخشیده‌است. دیگر اثرپذیری واژگانی است که مصنف در این روش یا به ذکر ترکیبات و مفردات قرآنی می‌پردازد هم‌چون «حیّ قیوم، روح القدس، ندّ، معاذالله» و یا ترکیباتی به کار می‌برد که وابسته‌ی آن یک واژه‌ی قرآنی چون «خواب اضغاث، برق خاطف» است.

منابع

۱. (۱۳۷۹). **قرآن مجید**. ترجمه‌ی محمد مهدی فولادوند. چاپ اول. دارالقرآن الکریم. قم.
۲. ابن خلکان، ابوالعبّاس شمس‌الدین احمد بن محمد بن ابی بکر. (۱۳۶۴). **وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان**. حقه احسان عباس، فی ثمان مجلّات. الطبعه الثانيه. منشورات الرّضی. قم.
۳. اخگر حیدرآبادی، قاسم‌علی. (۱۳۸۶). **نهایة الظهور (شرح فارسی رساله‌ی هیاکل النور سهروردی)**. زیر نظر مهدی محقق، مقدمه، تصحیح و تحقیق محمد کریمی زنجانی اصل. چاپ اول. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه تهران. تهران.
۴. اسدپور، رضا؛ مرادی، شهرزاد. (۱۳۹۳). «تحلیل اشارات قرآنی معاد در آثار شیخ اشراق سهروردی». **الاهیات قرآنی**. سال دوم. شماره‌ی ۳. پاییز و زمستان، ۷۷-۹۸.

۵. امیری، رضا. (۱۳۸۸). «هویت هرمس مؤسس جاودان خرد» **جاویدان خرد**. دوره‌ی جدید. پاییز. ۳۶-۵.
۶. امین‌رضوی، مهدی. (۱۳۷۷). **سهروردی و مکتب اشراق**. ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی. چاپ اول. مرکز. تهران.
۷. اوجبی، علی. (۱۳۸۸). «هیاکل‌النور نماد سنت‌گرایی و نوگرایی اشراقی». **کتاب ماه فلسفه**. شماره‌ی ۲۳. مرداد. ۱۴-۲۳.
۸. البغوی، ابی محمد الحسین بن مسعود الفراء. (۱۴۰۷). **تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل**. اعداد و تحقیق: خالد عبدالرحمن العکک و مروان سوار. فی خمس مجلدات. الطبعة الثانية. دارالمعرفة. بیروت-لبنان.
۹. بهنام، مینا. (۱۳۸۵). **بازتاب نور در ادب منظوم فارسی قرن ششم تا نهم (خاقانی، عطار، سعدی، مولانا، حافظ و جامی)**. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. به راهنمایی: ابوالقاسم رحیمی. دانشگاه تربیت معلّم سبزوار.
۱۰. پهلوان، منصور. (۱۳۷۸). **فرهنگ واژگان نهج البلاغه**. چاپ اول. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
۱۱. پیام، مهشید. (۱۳۹۶). **نظام فلسفی حکیم سهروردی و مبانی و مستندات قرآنی و روایی مکتب اشراق**. چاپ اول. اهوراقلم. دزفول.
۱۲. تدین، عطاءالله. (۱۳۷۷). **سهروردی، شیخ اشراق، مدیحه‌سرای نور**. چاپ اول. انتشارات تهران. تهران.
۱۳. ثعالی، عبدالملک بن محمد. (۱۳۹۱). **اقتباس از قرآن کریم**. ترجمه‌ی حسین صابری. چاپ اول. انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
۱۴. جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). **مجموعه مقالات (بیست مقاله)**. چاپ اول. حکمت. تهران.
۱۵. خالد غفاری، سیدمحمد. (۱۳۸۰). **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی**. چاپ اول. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. تهران.
۱۶. خطیبی، حسین. (۱۳۹۰). **فن‌نثر در ادب فارسی**. چاپ چهارم. زوار. تهران.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). **لغت‌نامه**. (دوره‌ی ۱۶ جلدی). چاپ دوم. انتشارات و چاپ دانشگاه تهران و روزنه. تهران.

۱۸. راستگو، سید محمد. (۱۳۸۰). **تجلی قرآن و حدیث در ادب فارسی**. چاپ دوم. سمت. تهران.
۱۹. الرّاعب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد. (۱۳۸۷). **المفردات فی غریب القرآن**. الطبعة الاولى. آرایه. تهران.
۲۰. رضائزاد (نوشین)، غلامحسین. (۱۳۸۰). **حکمت نامه یا شرح کبیر بر متن و شرح و حواشی منظومه‌ی حکمت حکیم سبزواری**. (دوره‌ی ۲ جلدی). چاپ اول. الزّهر. تهران.
۲۱. الزّرکلی. خیرالدین. (۲۰۰۷). **الاعلام قاموس التّراجم لاشهر الرّجال و النّساء من العرب و المستعربین و المستشرقین**. (دوره‌ی ۸ جلدی). الطبعة السابعة العشرة. دارالعلم للملایین. بیروت- لبنان.
۲۲. زمخشری. محمود بن عمر. (۱۴۱۴ق). **الکشاف عن حقایق غوامض التّنزیل**. فی اربع مجلّدات. الطبعة الاولى. مکتب الاعلام الاسلامی. قم.
۲۳. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۶). **شرح المنظومه**. چاپ پنجم. دارالعلم. قم.
۲۴. (۱۳۷۰). **رسایل حکیم سبزواری (ره)**. مقدمه، تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. چاپ اول. اسوه. قم.
۲۵. سه‌روردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۹۷). **سه رساله از شیخ اشراق**. نجفقلی حبیبی. چاپ ۹. بی- جا؟. تهران.
۲۶. (۱۳۶۱). **حکمة الاشراق**. ترجمه و شرح سید جعفر سجادی. چاپ اول. دانشگاه تهران. تهران.
۲۷. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**. (دوره‌ی ۴ جلدی). سید حسین نصر با مقدمه‌ی هنری کرین. جلد سوم. چاپ دوم. مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
۲۸. (۱۳۷۹). **هیاکل النور** (متن عربی، ترجمه‌ی کهن فارسی شرحی ناشناخته از عهد آل مظفر). مصحح: محمد کریمی زنجانی اصل. چاپ اول. نقطه. تهران.
۲۹. شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۹۸). **نثر طویلی یا دایرة المعارف لغات قرآن مجید**. (۲ جلد در یک مجلد). چاپ دوم. کتاب‌فروشی اسلامیّه. تهران.

۳۰. الشَّهاب السُّهْروردی، یحیی بن حسن. (۱۴۳۰). **هیائل النور**. قدّم له و ضبطه: احمد عبدالرحیم السّایح و توفیق علی وهبه، الطّبعة الاولى. مکتبة الثّقافة الدّینیّة. القاهرة.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۵). **تفسیر المیزان**. (دوره ۲۰ جلدی). ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. چاپ بیست و یکم. جلد نوزدهم. جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیه. دفتر انتشارات اسلامی. قم.
۳۲. صدر المتألّهین محمد بن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا). (۱۳۷۵)، **شواهد الربوبیّة**. ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ دوم. سروش. تهران.
۳۳. صفاء، ذبیح‌الله. (۱۳۷۱). **تاریخ ادبیات در ایران**. چاپ یازدهم. فردوس. تهران.
۳۴. الطّریحی، فخرالدین. (۱۴۰۸). **مجمع البحرین**. بناء على الحرف الاول من الكلمة و ما بعده علی طریق معاجم العرییّة. (دو جلد در چهار مجلد). محمود عادل. تحقیق: السید احمد الحسینی. التّوبه الاولى. مکتب نشر الثّقافة الاسلامیّة. قم.
۳۵. غفّاری، ابوالحسن. (۱۳۹۱). **حدوث جسمانی نفس**. چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، تهران.
۳۶. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۶۱)، **قاموس قرآن**، (دوره ۷ جلدی)، مجلد ۷-۵، چاپ هشتم، دارالکتب الاسلامیّة، تهران.
۳۷. کرمی فریدنی، علی. (۱۳۸۱). **شرح واژه‌های قرآن در ترجمه‌ی تفسیر عظیم مجمع البیان**. چاپ اول. فراهانی. تهران.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶). **خدمات متقابل اسلام و ایران**. چاپ سیزدهم. صدرا. تهران.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). **تفسیر نمونه**. با همکاری جمعی از نویسندگان. چاپ بیست و هشتم. دوره ۲۷ جلدی. (ج ۲۳). ویراست دوم. دارالکتب الاسلامیّة. تهران.
۴۰. ملکی (جلال‌الدین)، محمد. (۱۳۸۹). **در امتداد وحی و عرفان: زیست‌نامه و رویکرد وحیانی و عرفانی شیخ اشراق در فلسفه**. چاپ اول. ادیان. قم.
۴۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). **مثنوی**. مقدّمه، تحلیل، تصحیح، توضیح و فهرست‌ها: محمد استعلامی. (دوره ۷ جلدی). چاپ هفتم. سخن. تهران.
۴۲. نصر، سیدحسین و آرام، احمد. (۱۳۵۳). «سهروردی و اشراقیان». **نگین**، ۳۱. شماره ۱۱۰. صص ۶۲-۶۶.

۴۳. نصر، سید حسین. (۱۳۴۱). «به یاد استاد فقیه لویی ماسینیون هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، *مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات تهران*. شماره‌ی ۲. سال دهم. دی. صص ۱۴۰-۱۷۳.
۴۴. (۱۳۸۲). «نکاتی چند درباره‌ی شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی». **جاودان خرد: مجموعه مقالات دکتر سید حسن نصر**. (دوره‌ی ۲ جلدی). به اهتمام حسن حسینی. چاپ اول. سروش. تهران.
۴۵. (۱۳۹۴). **سه حکیم مسلمان**. ترجمه‌ی احمد آرام. چاپ نهم. امیرکبیر. تهران.
۴۶. نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۰). **مخزن الاسرار**. به کوشش سعید حمیدیان. حواشی حسن دستگردی. چاپ پنجم. قطره. تهران.
۴۷. نوربخش، سیما سادات. (۱۳۹۱). **نور در حکمت سهروردی**. چاپ اول. هرمس. تهران.
۴۸. (۱۳۹۴). **آیت اشراق (تفسیر و تأویل آیات قرآن در آثار سهروردی)**. چاپ اول. هرمس. تهران.
۴۹. واعظ کاشفی سبزواری، ملاحسین. (۱۳۷۹). **جواهرالتفسیر**. مقدمه، تحقیق و تصحیح: جواد (فرزاد) عباسی. چاپ اول. میراث مکتوب. تهران.
۵۰. هاشم‌پور سبحانی، توفیق (۱۳۸۶). **تاریخ ادبیات ایران**. چاپ اول. زوار. تهران.