



The Role of Light in Intensifying the Spirituality of Islamic Architecture and Fostering Divine Proximity and Perfection from the Perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, with Emphasis on the Sheikh Lotfollah Mosque in Isfahan

Zohreh Mardanshahi ¹, Hadi Vasei ^{*2}, Mohammad Fooladi Vanda ³

¹ PhD student of Islamic philosophy and theology, Qom branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. zohrehmardanshahi@qom.iau.ac.ir

^{*2} (Corresponding author) Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. hadivasei4@qom.iau.ac.ir

³ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Qom Branch, Islamic Azad University, Qom, Iran. fooladi@iki.ac.ir

Article Info

Research Article

Issue 60

Volume 22

Page 67 to 81

Submission Date: 2023/02/12

Review Date: 2023/04/20

Acceptance Date: 2023/06/01

Publication Date: 2025/12/21

Keywords

Human Perfection,
Shahab al-Din Suhrawardi,
Soul (*Nafs*),
Intellect and the Intelligible (*Aqil wa Ma'qul*).

Cite this article

Mardanshahi, Z., Vasei, H. and Fooladi Vanda, M. (2025). The Role of Light in Intensifying the Spirituality of Islamic Architecture and Fostering Divine Proximity and Perfection from the Perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, with Emphasis on the Sheikh Lotfollah Mosque in Isfahan. *Islamic Art Studies*, 22(60), 67-81.

[doi.net/dor/20.1001.1.***** **** ** ** */](https://doi.org/10.22034/IAS.2023.397206.2202)

dx.doi.org/10.22034/IAS.2023.397206.2202

ABSTRACT

Human beings possess various existential dimensions, within each of which different potentials, faculties, and inclinations are inherent. The actualization of each of these propels humans forward and leads them to perfection. However, the main question is: where is the endpoint of this perfection? The category of light is one of the central axes in Suhrawardi's thought concerning human perfection and divine proximity. The present research, using a descriptive-analytical method and a library-based approach, has discussed and examined the importance of light in the spirituality of Islamic architecture and divine proximity from the perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi. The result of the discussion indicates that: in Illuminationist philosophy (*Hikmat al-Ishraq*), there is no path for perfection within the essence (*dhat*) of the soul (*nafs*). Although acquiring intellectual forms (*suwar al-'aqliyya*) leads to human perfection, these forms do not create an essential transformation; rather, they are attributes (*a'rad*) added to the human. Therefore, human efforts yield no gain for the evolution of his essence. The product of human striving is obtaining qualities he previously lacked; because essentially, perfection within the essence is impossible. Furthermore, in the Sheikh Lotfollah Mosque in Isfahan, the application of light has created a remarkable combination of spirituality and the power to foster divine proximity.

Research Objectives:

1. Examining the role of light in fostering divine proximity and perfection from the perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi.
2. Examining the role of light in intensifying the spirituality of Islamic architecture from the perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, with emphasis on the Sheikh Lotfollah Mosque in Isfahan.

Research Questions:

1. How is the role of light in fostering divine proximity and perfection from the perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi?
2. How is the role of light in intensifying the spirituality of Islamic architecture from the perspective of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, with emphasis on the Sheikh Lotfollah Mosque in Isfahan?

Introduction

Every human being living in this vast world, by nature and by the dictate of intellect, desires perfection. The hardship of enduring difficulties becomes bearable in the hope of a brighter future. He begins his journey from point zero towards perfection, and each step brings him closer to perfection. Due to possessing dimensions of thought and spirit, his development is so deep-rooted, powerful, and rapid that he progresses as far as possible. Certainly, not only is the instinct of love for perfection strong in humans, but other instincts are also stored within his being, which he employs when necessary, removes obstacles in this path, and flees from anything harmful.

Illuminationist philosophers, regarding the truth of the soul, hold the same belief as Peripatetic philosophers, according to which the human soul, like the intellects, is an immaterial, intellectual substance. In Illuminationist philosophy, the soul is immaterial in its essence but has a managerial relation with the body. Through a desirous connection it has with the body, it interacts with it, performs its actions with its assistance, and thereby attains its possible perfections (Suhrawardi, 1375: 2 / 110).

Sheikh al-Ishraq (Suhrawardi) says in *Risalat al-Alwah al-Imadiyah*: "The definition of the rational soul is that it is a substance which apprehends intelligibles and manages the body, and it is a light among the lights of God the Exalted, self-subsistent, not in a place" (Suhrawardi, 1380: 3 / 134). Like Ibn Sina, Sheikh al-Ishraq considers the soul to possess two faculties: theoretical and practical (Suhrawardi, 1379: 1/501). Although in most cases he has not provided a definition for these two faculties, some of his statements indicate that in defining the theoretical and practical intellect, he agrees with the view of Sheikh al-Ra'is (Ibn Sina), considering the theoretical intellect as that which apprehends all universals and the practical intellect as that which apprehends particulars related to the realm of action (Suhrawardi, 1991: 4 / 206). The Illuminationists, followers of Suhrawardi, have also proposed these two theoretical and practical faculties for the rational soul, following him (Shahrzuri, 1384: 2/431). However, Shahrzuri believes that we should not consider the soul as composed of two independent faculties; rather, the rational soul of man is a single entity which, with respect to apprehending intelligibles, is called the theoretical intellect, and with respect to managing the body, is called the practical intellect.

A review of the research background indicates that no independent work with this exact title has been written so far. However, some works have examined the connection between Suhrawardi's thoughts and Islamic architecture. Shafiei and colleagues (1393) in an article titled "Examining the Manifestation of the Symbol of Light in Islamic Architecture (Based on Suhrawardi's Illuminationist View of Light and Emphasis on

Characteristics of Islamic Mosques)," have explored the category of light in Islamic architecture. In this research, they concluded that analyzing the patterns, colors used, and the architecture of distinctive parts of Islamic mosques, where the theme of "light" has a prominent presence, shows that the origin of all beauties, existence, and perceptual capabilities in Islamic art is this very theme. The architect-artist is one of the practitioners of the principles of such a luminous society, who has been able to show the balance between the luminous and material worlds by perceiving the qualitative and quantitative aspects of its transcendental realm.

The present research, conducted using a descriptive-analytical method and relying on data from library sources, seeks to examine perfection and light based on Suhrawardi's thoughts in Islamic architecture, focusing on the Sheikh Lotfollah Mosque.

Conclusion

Human perfection in the dimension of the practical intellect consists in the practical intellect having mastery over the animal faculties, and these faculties acting according to its governance. However, this development is not the true perfection of man; rather, it is a tool for man's true perfection, which is the perfection of the faculty of the theoretical intellect. The perfection of the theoretical intellect, in turn, lies in its emergence from the potential stage (*hayulani*), and after reaching the stage of acquired intellect (*bi al-malakah*) and actualized intellect (*bi al-fi'l*), it ultimately attains the stage of the acquired intellect (*al-'aql al-mustafad*), becoming an intellectual world akin to the objective world.

Sheikh Suhrawardi, by negating the union of the intellect and the intelligible (*ittihad al-'aql wa al-ma'qul*), believes that intellectual forms (*al-suwar al-'ilmiyyah*) are of the category of accidents (*a'rad*) for the substance of the soul. Based on this, human perfection lies outside the realm of his essence, and the realization of man's ultimate perfection only means an increase in his accidental attributes. On the other hand, by negating the union of the soul with the active intellect (*al-'aql al-fa'al*), he believes that the realization of intellectual forms is solely the achievement of the soul's connection (*ittisal*) to the active intellect, not a product of union between the two.

Suhrawardi believes that the ultimate perfection of man is to attain the Creator of existence. Ibn Sina did not provide a clear interpretation for this view, to the extent that Sheikh al-Ishraq emphasizes that annihilation in God (*al-fana fi Allah*) is precisely man's immersion in attention to God the Exalted, resulting in inattention to others, even to one's own soul in His presence. None of these philosophers established a connection

between what they said on this subject and the foundations and philosophical system of their own; it is as if there is no link between these two theories.

In the architecture of the Sheikh Lotfollah Mosque, light plays a significant role in increasing spirituality and guiding man towards perfection. In the dark space of the Sheikh Lotfollah Mosque, light is manifested through luminous effects, more prominently than through its direct presence.

References

- (1999). *Al-Mazahir al-ilahiyyah fi asrar al-'ulum al-kamaliyyah* (Seyyed Mohammad Khamenei, Ed.). Bunyad-e Hekmat-e Eslami-ye Sadra. [In Persian]
- (1999). *Kalimat al-tasawwuf*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Najafqoli Habibi, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- (2000). *Kitab al-Mashari' wa al-Mutarahat*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Henry Corbin, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- (2001). *Al-Alwah al-'Imadiyyah*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Najafqoli Habibi, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- (2001). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* (Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Ed.). Markaz-e Nashr-e Daftar-e Tablighat-e Eslami. [In Persian]
- (2001). *Bustan al-qulub*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Seyyed Hossein Nasr, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- (2002). *Partow-nameh*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Seyyed Hossein Nasr, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- (2003). *Awaz-e par-e Jebra'il*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Seyyed Hossein Nasr, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- (2004). *Al-Hikmah al-muta'aliyah fi al-asfar al-'aqliyyah al-arba'ah* (Vol. 1). Sazman-e Chap va Entesharat, Vezarat-e Farhang va Ershad-e Eslami. [In Persian]

- . (2005). *Qissat al-ghurbat al-gharbiyyah*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Henry Corbin, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- . (2006). *Kitab al-Talwihat al-lawhiyyah wa al-'arshiyyah*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Henry Corbin, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- . (2007). *Yazdan-shenakht*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Seyyed Hossein Nasr, Ed., Vol. 3). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- . (1991). *Al-Lamahat*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Najafqoli Habibi, Ed.). Dar al-Nahar lil-Nashr. [In Persian]
- . (n.d.). *Al-Shawahid al-rububiyyah fi al-manahij al-sulukiyyah* (Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Ed.). Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. [In Persian]
- Arzoufar, Somayyeh. (2024). "Light and its manifestations in Sheikh Lotfollah Mosque: Explaining Ibn Arabi's viewpoint". *Rahpouyeh Hekmat Honar*, 1(1), 99–111. [In Persian]
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1990). *Kitab al-'Ayn* (2nd ed., Mehdi Makhzumi & Ibrahim Samarrai, Eds.). Hijrat Publications. [In Arabic]
- Fayruzabadi, Majd al-Din Muhammad ibn Ya'qub. (2007). *Al-Qamus al-muhit* (Muhammad Nu'aim 'Arqasusī, Ed.). Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ghaffari, Seyyed Mohammad Khaled. (2001). *Farhang-e estelihat-e asar-e Shaykh al-Ishraq Shahab al-Din Yahya Suhrawardi*. Anjoman-e Asar va Mafakher-e Farhangi. [In Persian]
- Hosseini Hassani Madani Shirazi, Seyyed Ali Khan. (2004). *Riyad al-salikin fi sharh Sahifat sayyid al-sajidin* (Seyyed Mohsen Hosseini Amini, Ed.). Nashr-e Jame'e-ye Modarresin. [In Arabic]
- Ibn Manzur al-Ifriqi al-Misri, Abul-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mukarram. (1994). *Lisan al-'Arab*. Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' – Dar Sadir. [In Arabic]
- Javadi Amoli, Abdollah. (1996). *Rahiqi makhtum (Sharh-e Hikmat-e Muta'aliyyah)* (Compiled by Hamid Parsania). Esra Publishing. [In Persian]
- Jawhari, Isma'il ibn Hammad. (1999). *Al-Sihah taj al-lughah wa sihah al-'arabiyyah* (Ahmad Abd al-Ghafur Attar, Ed.). Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

- Marzban, Bahmanyar ibn. (1996). *Al-Tahsil* (Morteza Motahhari, Ed.). Mo'asseseh Entesharat va Chap. [In Arabic]
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (2001). *Be su-ye khudsazi* (Written by Karim Sobhani). Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Miqri Fayumi, Ahmad ibn Muhammad Ali. (1985). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir lil-Rafi'i*. Dar al-Hijrah. [In Arabic]
- Motahhari, Morteza. (2000). *Fetrat*. In *Majmu'eh asar*. Sadra Publications. [In Persian]
- Naraqi, Muhammad Mahdi. (2000). *Jami' al-sa'adat*. Esmailiyan Publications. [In Arabic]
- Qorbani, Qodratollah. (2015). "The role and function of light in Suhrawardi's Illuminationist philosophy". *Asfar*, 2, 81–108. [In Persian]
- Raghib Isfahani, Abu al-Qasim Husayn ibn Muhammad. (1992). *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an* (Muhammad Sayyid Gilani, Ed.). Dar al-Shamiyyah. [In Arabic]
- Razi, Fakhr al-Din. (1966). *Al-Mabahith al-mashriqiyyah fi 'ilm al-ilahiyyat wa al-tabi'iyat* (Muhammad al-Mu'tasim billah al-Baghdadi, Ed.). Maktabat al-Asadi. [In Arabic]
- Rajabi, Mahmud. (2000). *Anthropology* (3rd ed.). Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
- Shahrazuri, Shams al-Din Muhammad. (1993). *Sharh Hikmat al-ishraq* (Hossein Ziai Torbati, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Shahrazuri, Shams al-Din Muhammad. (2005). *Rasa'il al-shajarah al-ilahiyyah fi 'ulum al-haqa'iq al-rabbaniyyah* (Najafqoli Habibi, Ed., Vol. 2). Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran. [In Persian]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad (Mulla Sadra). (1981). *Asrar al-ayat* (Introduction and editing by Muhammad Khajavi). Anjoman-e Eslami-ye Hekmat va Falsafeh-ye Iran. [In Persian]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. (1978). *Hikmat al-ishraq*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Henry Corbin, Ed.). Institute for Publishing and Printing, University of Tehran. [In Persian]
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya. (1996). *Hayakil al-nur*. In *Majmu'ah musannafat Shaykh al-Ishraq* (Seyyed Hossein Nasr, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Zabidi, Muhammad Murtada. (1994). *Taj al-'arus min jawahir al-qamus*. Dar al-Fikr lil-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic]



نقش نور در تشدید معنویت معماری اسلامی و ایجاد تقرب الهی و کمال از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان

زهرة مردانشاهی^۱، هادی واسعی^{۲*}، محمد فولادی وندا^۳

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران، zohrehmardanshahi@qom.iau.ac.ir

^{۲*} (نویسنده مسئول) استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران، Hadivasei4@qom.iau.ac.ir

^۳ استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران، Fooladi@iki.ac.ir

چکیده

انسان دارای ابعاد وجودی مختلفی است که در هر کدام از این ابعاد، استعدادها، قوا و تمایلات متفاوتی نهادینه شده است؛ به فعلیت رسیدن هر کدام از آن‌ها انسان را در جهت به پیش می‌برد و به کمال می‌رساند؛ اما سؤال اصلی این است که انتهای این کمال کجاست؟ مقوله نور از محورهای مورد توجه سهروردی در کمال انسان و تقرب الهی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد کتابخانه‌ای اهمیت نور در معنویت معماری اسلامی و تقرب الهی را از منظر شیخ شهاب‌الدین سهروردی مورد بحث و بررسی قرار داد. نتیجه بحث بیانگر این است که: در حکمت اشراق، هیچ‌گونه تکاملی در ذات نفس راه ندارد. باینکه تحصیل صورت‌های عقلی موجب کمال انسان می‌شود، این صورت‌ها تحول ذاتی ایجاد نمی‌کنند، بلکه اعراضی‌اند که به انسان افزوده می‌شوند. از این‌رو تلاش‌های انسان هیچ ره‌آوردی برای تکامل ذات او ندارند. محصول کوشش انسان، به دست آوردن اوصافی است که فاقد آن‌ها بوده است؛ چراکه اساساً تکامل در ذات امکان ندارد. همچنین در مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان، کاربست نور مجموعه‌ای عجیب از معنویت و قدرت ایجاد تقرب الهی را ایجاد کرده است.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی نقش نور در ایجاد تقرب الهی و کمال از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین.
۲. بررسی نقش نور در تشدید معنویت معماری اسلامی از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان.

سوالات پژوهش:

۱. نقش نور در ایجاد تقرب الهی و کمال از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین چگونه است؟
۲. نقش نور در تشدید معنویت معماری اسلامی از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان چگونه است؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۶۰

دوره ۲۲

صفحه ۶۷ الی ۸۱

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۱/۳۱

تاریخ صدور پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلمات کلیدی

کمال انسان،

شهاب‌الدین سهروردی،

نفس،

عقل و معقول.

ارجاع به این مقاله

مردانشاهی، زهره، واسعی، هادی و فولادی وندا، محمد. (۱۴۰۴). نقش نور در تشدید معنویت معماری اسلامی و ایجاد تقرب الهی و کمال، از دیدگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان. *مطالعات هنر اسلامی*، ۶۷(۶۰)، ۸۱-۶۷.

 dorl.net/dor/20.1001.1.*
***** ***/

 dx.doi.org/10.22034/IAS.2023.397206.2202

مقدمه

هر انسانی که در این جهان پهناور زندگی می‌کند، به حکم فطرت و به مقتضای عقل خواهان کمال است. رنج سختی‌ها به امید آینده روشن‌تری محتمل می‌شود او از نقطه صفر به سوی کمال حرکت درمی‌آید و هر گام او، او را به کمال می‌رساند و به علت داشتن ابعاد اندیشه و روح، آن چنان تکاملش ریشه‌دار و نیرومند و سریع است که تا می‌تواند پیش رود. البته نه تنها غریزه عشق به کمال در انسان نیرومند است، بلکه در وجود او غریزه‌های دیگری هم ذخیره شده است که در مواقع لازم آن‌ها به کار می‌گیرد و مانعی که در این راه در پیش دارد برمی‌دارد، از هر آنچه زیان‌بار است می‌گریزد. فیلسوفان اشراقی درباره حقیقت نفس، بر همان اعتقاد فیلسوفان مشایی‌اند که بنا بر آن، نفس انسانی همانند عقول، مجردی عقلی است. در حکمت اشراق، نفس در ذات خود مجرد از ماده است، اما رابطه تدبیری با بدن داشته، با علاقه شوقی که به آن دارد، در آن تصرف کرده، افعال خود را به مدد آن انجام می‌دهد و از همین راه به کمالات ممکن خود دست می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۱۰).

شیخ اشراق در رساله الواح عمادی می‌گوید: «حد نفس ناطق آن است که جوهری است که ادراک معقولات کند و در جسم تصرف کند و نوری است از انوار حق تعالی قائم، نه در جای» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۳۴). شیخ اشراق همچون ابن‌سینا، نفس را واجد دو قوه نظری و عملی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱ / ۵۰). هرچند وی در بیشتر موارد، تعریفی برای این دو قوه، بیان نکرده است، برخی از سخنانش نشانگر آن است که وی در تعریف عقل نظری و عملی، با دیدگاه شیخ‌الرئیس موافق است و عقل نظری را مدرک همه کلیات و عقل عملی را مدرک جزئیات مربوط به مقام عمل می‌داند. (سهروردی، ۱۹۹۱م: ۴ / ۲۰۶). اشراقیان رهرو سهروردی نیز به پیروی از وی، دو قوه نظری و عملی را برای نفس ناطق مطرح ساخته‌اند (شهر زوری، ۱۳۸۴: ۲ / ۴۳۱). البته شهر زوری معتقد است نباید نفس را مرکب از دو قوه مستقل از یکدیگر بدانیم، بلکه نفس ناطق انسان، امری واحد است که به اعتبار ادراک معقولات، عقل نظری و به اعتبار تدبیر بدن، عقل عملی خوانده می‌شود.

بررسی پیشینه پژوهش حاکی از آن است که تاکنون اثر مستقلی با این عنوان به رشته تحریر در نیامده است. با این حال، آثاری به بررسی ارتباط اندیشه‌های سهروردی با معماری اسلامی پرداخته‌اند. شفیعی و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تجلی رمز نور در معماری اسلامی (بر مبنای نگاه اشراقی سهروردی به نور و تأکید بر شاخصه‌های مساجد اسلامی)»، به بررسی مقوله نور در معماری اسلامی پرداخته است. در این پژوهش به این نتیجه رسیده‌اند که تحلیل نقوش، رنگ‌های به کار رفته و نوع معماری قسمت‌های شاخص مساجد اسلامی، که موضوع «نور» در آن حضور بارز دارد، نشان می‌دهد، منشاء همه زیبایی‌ها، وجود و قابلیت‌های ادراک در هنر اسلامی، همین موضوع است، و هنرمند معمار، یکی از کاربران اصول چنین جامعه نورانی است که توانسته با دریافت جنبه‌های کیفی و کمی ساحت متعالی آن، توازن میان جهان نورانی و مادی را نشان دهد.

پژوهش حاضر که به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، به دنبال بررسی کمال و نور با تکیه بر اندیشه‌های سهروردی در معماری اسلامی با محوریت مسجد شیخ لطف‌الله است.

۱. کمال انسان

واژه کمال، اسم از ماده «کمل» است که در ذوات و صفات به کار می‌رود؛ هنگامی که گفته می‌شود چیزی کامل شد؛ بدین معناست که اجزایش، تمام و زیبایی‌هایش کامل شد: کمل الشیء کمولاً من باب قعد و الاسم، الکمال و يستعمل فی الذوات و الصفات، یقال کمل اذا تمّت اجزاءه و کملت محاسنه (مقری فیومی، ۱۴۰۵: ۷۶۳). برای روشن شدن معنای کمال، باید معنای واژه «تمام» را نیز بررسی کنیم؛ چراکه این واژه در زبان عربی، معنایی نزدیک به معنای کمال دارد؛ تا آنجا که کلمه «ناقص» به منزله متضاد هر دوی آن‌ها به کار می‌رود و این نشان از قرابت معنوی آن‌ها دارد.

لغت‌شناسان زبان عربی در باب رابطه معنایی «تمام» و «کمال» به گونه‌ای واحد سخن نگفته‌اند؛ بلکه در این باب، دو دیدگاه میان ایشان مطرح است.

۱. برخی از اهل لغت همچون جوهری (جوهری، ۱۴۲۰: ۱۸۱۳/۵)، ابن منظور (ابن منظور افریقی مصری، ۱۴۱۴: ۵/۴۳۶) و فیروزآبادی (فیروزآبادی، ۱۴۲۸: ۱۰۵) این دو واژه را مترادف یکدیگر دانسته، معتقدند که هر دو واژه، بر معنایی واحد دلالت دارند؛

۲. برخی دیگر از لغت‌دانان مانند خلیل‌بن‌احمد فراهیدی (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۱۰۹-۱۵۹۵)، زبیدی و راغب اصفهانی، بین «تمام» و «کمال»، تفاوت نهاده، معتقدند مرتبه «کمال» یک شیء، بالاتر از مرتبه «تمام» آن است؛ از این رو، کمال یک شیء، پس از تمامیت آن محقق می‌شود. زبیدی پس از اشاره به دیدگاه نخست، چنین می‌گوید: تمام، عبارت است از جبران جهت نقص شیء ناقص و کمال، چیزی افزون‌تر از تمام است. به همین جهت، مخاطب عرب‌زبان با شنیدن اینکه مردی که خلقتش تمام بود «پی می‌برد که هیچ نقصی در اعضای وی نیست؛ اما از کلمه کامل [مثلاً] اگر گفته شود مرد کامل [افزون بر عدم نقصان، ویژگی‌ای بیش از تمامیت مثل فضیلت ذاتی یا عارضی را نیز می‌فهمد؛ بنابراین کمال عبارت است از تمام به علاوه امری بیشتر. پس کمال اخص از تمام است ... کمال یک شیء عبارت است از تحقق آنچه غرض از آن شیء را به دنبال دارد. وقتی گفته می‌شود چیزی کامل شد، بدین معناست که مقصود از آن حاصل شد» (زبیدی، ۱۴۱۴: ۸/۲۱۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۱۹۹۶-۱۵۹۵).

بر اساس دیدگاه دوم، کمال هر چیزی، عبارت است از اینکه آن شیء به مرحله‌ای برسد که غرض از آن، بر آن مرتب شود؛ اما تمام‌بودن هر چیز، رسیدن آن به حدی است که دیگر نیازی به چیزی بیرون از خود نداشته باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵ و ۴۴۱)؛ بنابراین، کمال، امری بیش از تمام است؛ زیرا تمام بر ناقص وارد می‌شود و آن را تام می‌کند، ولی کمال بر تمام وارد می‌شود و اوصاف آن را کامل می‌کند (حسینی حسنی مدنی شیرازی، ۱۴۲۵: ۵/۳۷۵). بدین ترتیب، برای یک شیء، سه مرتبه را می‌توان در نظر گرفت که به ترتیب از پایین به بالا عبارت‌اند از: نقصان، تمام و کمال. «تمام» برای یک شیء درجایی گفته می‌شود که همه آنچه برای اصل وجود آن لازم است، یعنی همه اجزای

آن، به وجود آمده باشند؛ به گونه‌ای که اگر بعضی از آن اجزا پدید نیامده باشند، آن شیء در ماهیت خویش «ناقص» است و می‌توان گفت که وجودش کسر برمی‌دارد: نیم یا یک‌سومش موجود است. برای نمونه، ساختمان مسجدی که بنا بر نقشه‌ای ساخته می‌شود، به تالاری نیاز دارد و تالار نیز نیازمند دیوار، سقف، درب، شیشه و اجزای دیگر است؛ وقتی همه آن چیزهایی که این ساختمان نیاز دارد، فراهم آیند، می‌گویند ساختمان تمام شد. از این‌رو، نقص در مقابل تمام، عبارت است از اینکه شیء، برخی از اجزای خود را نداشته باشد.

مقصود از کمال نهایی هر موجود مستکمل، نقطه‌ای است که کمالی فراتر از آن، برای آن موجود تصور نمی‌شود؛ بنابراین کمال حقیقی هر موجود، عبارت است از صفت یا اوصافی که فعلیت اخیر آن موجود، اقتضای واجد شدن آن‌ها را دارد و امور دیگر، در حدی که برای رسیدن به این کمال حقیقی، سودمند باشند، کمال مقدمه‌ای خواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۹). به عبارت دیگر، فصل اخیر هر نوعی از انواع عالی و متوسط و نوع الأنواع، کمال مترقی دارد که رسیدن به آن، هدف نهایی نوع مزبور خواهد بود و قصور از آن، نقصان شمرده می‌شود، گرچه این نقص نسبت به نوع نازل‌تر از خود، کمال به‌شمار آید (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۱/۱).

«ثم انه لا شك في ان اقصى ما يتأتى لكل احد ان يستسعد به و يفوز بالوصول إليه هو الكمال المختص به و الملائم المنسوب الى نوعه و فصله و كلما انحط عنه فهو نقصان فيه و شقاوة تلحقه و تعتریه و ان كان كمالا و سعادة لمن هو في رتبة الوجود دونه و تاليه، فاذن لكل نوع كمال يخص به و به سعاده، ففلا جسم في حصول الحيز و الفضاء و للنبات في التغذية و الانماء و للحيوان في حياته بانفاسه و حركته بإرادته و احساسه و للفلک في دورانه بشوقه و وجدانه و للملك في تسبيحه و تمجيده و طوفانه حول العرش بتحميده و للشيطان في اغوائه و اضلاله لاقرانه و اعوانه، فما من دابة و ما دونها و ما فوقها الا و من شأنها البلوغ الى اقصى ما لها من الكمال ما لم يعقها عائق» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/۱-۲). پس کمال نهایی انسان، واپسین پله نردبان ترقی اوست که همه تلاش‌ها و اوج گرفتن‌ها، برای رسیدن به آن است (رجبی، ۱۳۷۹: ۱۸۲). کمال نهایی انسان، واپسین مرتبه کمالات ثانوی نوع انسانی است؛ هرچند تنها گروه اندکی از افراد این نوع، بدان مقصد عالی می‌رسند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۸۱/۷).

گفتنی است که از کمال نهایی به «سعادت» نیز تعبیر می‌شود. از این‌رو، صدرالمتألهین در موارد فراوانی، از غایت کمال انسان، با این واژه نام‌برده است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵/۳۶۸؛ شیرازی، بی‌تا: ۳۷۲؛ شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۲۳؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۹۱، شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۵)؛ چراکه در تعریف سعادت گفته‌اند: «عبارت است از وصول هر شخصی از طریق حرکت ارادی خود، به کمالی که در نهاد وی نهفته است» (نراقی، ۱۳۷۹: ۳۹/۱). همچنین صدرالمتألهین می‌گوید: «سعادت هر شیء، همان نهایت کمالی است که به مقتضای فطرتش برای او ممکن است». با توضیحات پیشین، مراد از کمال و تکامل روشن شد؛ باین‌حال، توجه به این نکته ضروری است که وقتی سخن از «تکامل انسان» به میان می‌آید، سه مفهوم از آن تصورپذیر است:

۱. تکامل در رابطه انسان با طبیعت: انسان بر اثر پیشرفت و افزایش تکنیک و صنعت، روز به روز قدرت بیشتری بر تصرف در طبیعت می‌یابد و بر آن تسلط فزون‌تری پیدا می‌کند؛

۲. تکامل در روابط انسان‌ها با یکدیگر: انسان‌ها در روابط ساختاری اجتماع که برای ایجاد ارتباط با یکدیگر بنا نهاده‌اند، تکامل می‌یابند؛ به این معنا که سازمان‌های اجتماعی گسترش یافته، پیچیده‌تر می‌شوند و پست‌ها، شغل‌ها، رشته‌های علمی، تخصص‌ها و تقسیم‌کار، افزایش و تنوع می‌یابد؛

۳. تکامل در انسانیت و ارزش‌های انسانی: انسان در ویژگی‌های خاص انسانی همچون حقیقت‌جویی، خیر و فضیلت اخلاقی و عشق و پرستش، به درجات و مراتب بالایی دست می‌یابد که پیش‌تر از آن‌ها بی‌بهره بوده است (مطهری، ۱۳۷۹: ۳/۵۳۵-۵۷۹).^۱

به‌روشنی مقصود این نوشتار، دسته سوم است. دو معنای نخست را نمی‌توان به معنای حقیقی کلمه، کمال خود انسان به شمار آورد؛ زیرا آن دو، اموری بیرون از قلمرو وجودی انسان‌اند و تکامل امری که بیرون از شیء باشد، نمی‌تواند تکامل آن شیء باشد. البته بسیاری از مردم می‌پندارند که مال و منال دنیا سبب دارایی و کمال آن‌هاست.

۳- ابعاد کمال نهایی انسان در حکمت اشراق

شیخ اشراق در پی آنکه نفس انسانی را دارای دو قوه نظری و عملی معرفی می‌کند، معتقد است کمال نفس نیز در است، کمال این دو قوه است. اگر انسان در بُعد نظری به ادراکات عقلی دست یابد و در بُعد عملی، بر بدن مسلط و از افراط و تفریط خارج شود، به کمال شایسته خود دست یافته است (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱/۱: ۵۰).

شیخ اشراق در آن دسته از آثارش که صبغه مشایی دارند، همچون تلویحات، مطارحات و پرتو نامه، با استفاده از اصطلاحات حکمت مشاء، انسان کامل را کسی می‌داند که مراحل عقل هیولانی، بالملکه و بالفعل را پشت سر گذارده و به مرحله عقل مستفاد رسیده باشد. او در حکمة الإشراق نیز همین دیدگاه را با اصطلاحات ویژه خود چون نور و ظلمت بیان کرده است. از این‌رو، می‌توان ادعا کرد که بنیان‌گذار حکمت اشراق، در باب کمال انسانی با فیلسوفان مشایی هم‌رأی است.

آنچه شیخ اشراق در نوشته‌های مشایی خود گفته است، تشابه فراوانی با بیان ابن‌سینا در نمط هفتم اشارات دارد. وی همانند مشاییان اعتقاد دارد که کمال انسان در بُعد عقل نظری، آن است که همه مراتب وجود را با ترتیبشان ادراک کند و صورت موجودات روحانی و جسمانی در وی منقش شود که آغاز آن، شناخت واجب تعالی است و پس از آن، شناخت جواهر روحانی نخستین، یعنی عقول و سپس شناخت جواهر روحانی دومین، یعنی نفوس و سرانجام شناخت جواهر جسمانی از سماویات و عنصریات. این سیر به‌گونه‌ای است که نفس پس از جدا شدن از بدن، بالفعل عالمی

^۱. گفتنی است که ایشان این سه نوع تکامل را درباره تکامل جامعه بشری مطرح کرده‌اند؛ ولی چنانکه ما بیان کردیم، می‌توان این تقسیم‌بندی را برای تک‌تک افراد انسانی نیز مطرح ساخت.

عقلی می‌شود و به علم یقین و عمل صالح، در سلک فرشتگان درمی‌آید (سهروردی، ۱۳۸۱: ۳/ ۹۸-۹۹ (فقره ۷۹)؛ سهروردی، ۱۳۸۶: ۳/ ۳۹-۶۳۷ (فقره ۳۸)؛ سهروردی، ۱۳۸۵: ۱/ ۸۷).

شیخ اشراق در جایی دیگر می‌گوید: قوه نظریه انسان، سه استعداد و یک کمال دارد. این سه استعداد عبارت‌اند از: ۱. استعداد بعید انسان برای تحصیل ادراکات عقلی که کودکان در این مرتبه‌اند. این استعداد «عقل هیولانی» نامیده می‌شود؛ ۲. حالت انسان پس از کسب نخستین معقولات که توانایی تحصیل بقیه ادراک‌های عقلی را از طریق فکر یا حدس واجد می‌شود. نام این مرتبه عقل بالملکه است؛ ۳. واپسین مرتبه استعداد قوه نظری آن است که انسان واجد ملکه‌ای شود که هر زمان بخواهد بتواند معقولات به‌دست آورده را، بدون نیاز به کسب جدید، در نفس خود حاضر سازد. این مرتبه، «عقل بالفعل» نامیده می‌شود. اما کمال قوه نظری به این است که معانی عقلی، بالفعل نزد انسان حاضر باشند که به آن، «عقل مستفاد» می‌گویند (سهروردی، ۱۹۹۱/م: ۴: ۲۰۹-۲۰۷).

شارحان اصلی حکمت اشراق، یعنی قطب‌الدین شیرازی و شمس‌الدین محمد شهر زوری نیز مراتب عقل نظری را به پیروی از شیخ اشراق، به همین گونه بیان کرده‌اند.^۱

همچنین کمال عقل عملی این است که با تسلط بر بدن، به ملکه عدالت دست یابد. ملکه عدالت عبارت است از عفت، شجاعت و حکمت. عفت، حد وسط استفاده از قوای شهوانی، شجاعت، حد وسط به‌کارگیری قوه غضب و حکمت، میانه‌روی در به‌کارگیری عقل عملی در تدبیر زندگانی است (سهروردی، ۱۳۷۹: ۱/ ۵۰۱؛ سهروردی، ۱۳۸۱: ۳/ ۲۸-۹۹ (فقره ۷۷ و ۷۸)؛ سهروردی، ۱۹۹۱/م: ۴/ ۲۳۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/ ۸۲). (فقره ۸۰). عدالت، مربوط به قلمرو عقل عملی است. در عرصه عقل نظری، عدالتی نیست؛ زیرا عدالت، میانه‌روی و پرهیز از افراط و تفریط است، حال آنکه زیاده‌روی به‌هیچ‌روی، در قلمرو عقل نظری راه ندارد و انسان حتی اگر دارای خلق عظیم نیز باشد، باز دست به دعا برمی‌دارد که رب زدنی علما. پس اصل فضیلت عملی، عدالت است و حکمت و شجاعت و عفت، فروع آن هستند.

حاصل آنکه، از دیدگاه حکمت اشراق: کمال مردم در تجرد است از مادت به‌قدر طاقت و تشبه به مبادی (سهروردی، ۱۳۸۱: ۳/ ۹۹ (فقره ۷۸)؛ سهروردی، ۱۹۹۱/م: ۴/ ۲۳۷، س ۷) ... و چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد، لذتی یابد بی‌نهایت، به مشاهدت واجب‌الوجود و ملاً اعلی و عجایب عالم نور... و عقلی شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب شود (سهروردی، ۱۳۸۱: ۳/ ۷۰-۷۱، فقره ۸۰، ۸۱). ... و کامل‌ترین انسان، آن است که نفس او عاقل به فعل گردد؛ یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقینی حاصل شود. آنگاه او را «عقل مستفاد» خوانند و هیئت صالح و

^۱ شهرزوری مراتب عقل نظری را این گونه برشمرده است: المرتبة الأولى هي الاستعداد الأول الذي يكون للنفس قبل إنتعاشها بالأوائل والثواني، ويسمى «عقلا هیولانیة» ... وهذه القوة تكون حاصلة لجميع أشخاص البشر في مبادئ فطرتهم؛ والمرتبة الثانية ... هو الذي يحصل بعد المعقولات الأولى التي هي العلوم الأولى، فتهيأ النفس بذلك لاكتساب المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة المستفاد من الحواس والتجارب. وتسمى... «عقلا بالملکه»؛ والمرتبة الثالثة... هو أن يكون للنفس قوه استحضار المعقولات الثانية المفروغ عنها بالفعل متى شاءت بملکه متمكنة فيها، إما بالفکر أو بالحدس ويسمى «عقلا بالفعل»؛ والمرتبة الرابعة هو حضور المعقولات بالفعل على سبيل المشاهدة، وهو الكمال الذي لها باعتبار كونها بالفعل ويسمى بالعقل المستفاد لكونها مستفاد من عقل فعال في نفوسنا العقل المستفاد... کمال للنفس، حاصل بعد هذه المراتب الثلاثة... وتكون النفس قد حصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة، وبه تم نوع الإنسان وهو غاية الكمال الإنسانية وعنده تكون النفس قد تشبهت بالمبادئ صائره عالمة عقليا (شهرزوری، ۱۳۸۴: ۲/ ۶۳۷-۶۳۹).

اخلاق جمیل در وی پدید آید ... تا آنگاه که یکی شود با عقول [نسخه بدل: همچون عقل] مفارق؛ و فاضل‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها، آن است که به مرتبه نبوت رسد و خاصیت‌ها در نفس او پدید آید که نفوس دیگر را نبود (سهروردی، ۱۳۸۶، ۳/ ۴۴۱-۴۴۵ (فقره ۴۵)).

شیخ اشراق معتقد است نفس انسانی، دو روی دارد: رویی به سوی عالم بالا که به دنبال شباهت یافتن به نفوس آسمانی و استمداد کمال از آن‌هاست و دیگری، به سوی عالم پایین است تا بدن را که ابزار اوست، تدبیر کند. ابزار نفس برای تشبه به نفوس آسمانی، قوه عقل نظری است و برای تدبیر بدن، قوه عقل عملی (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۶ (فقره ۵۲)؛ سهروردی، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۳-۶۲۶ (فقره ۲۶)). به همین جهت وی می‌گوید:

کمال نور اسفهد^۱، در این است که حق دو قوه قهر یعنی غضب و محبت [یعنی شهوت را به آن‌ها عطا کند؛ زیرا قهاریت نور بر مادون خود و محبتش [به مافوق] در سنخ خود اوست؛ بنابراین شایسته است که قهر نور اسفهد بر کالبد ظلمانی خود چیره شود و محبتش به عالم نور تعلق بگیرد. بنابراین کمال انسان از دیدگاه شیخ اشراق، امری دوبعدی است؛ نفس برای تکامل خود، باید افزون بر تکامل قوه نظری‌اش با علم به حقایق عالم وجود، در بُعد عملی نیز به ملکه اعتدال دست یابد. البته باید توجه کرد که آنچه در واقع و بالذات کمال نفس انسانی شمرده می‌شود، بُعد اول است و تحصیل ملکه اعتدال در حقیقت، زمینه را برای تکامل نظری انسان فراهم می‌آورد.

آنچه گفتیم بدان روی است که سهروردی فلسفه خود را براساس نور و ظلمت پایه‌ریزی کرده است. وی عالم وجود را به دو بخش نور و ظلمت تقسیم کرده، نفس ناطق را از عالم نور و بدن را از عالم ظلمت می‌داند. از این رو، نفس انسانی باید با غلبه بر این موجود ظلمانی، به اصل خویش، یعنی عالم نور، بازگردد. به بیان دیگر، نفس موجودی نورانی است که بدن زندان اوست که برای آزادی از آن، باید خود را از پلیدی‌های جسمانی پاک سازد.

شیخ اشراق در بسیاری از رساله‌های عرفانی خود که اغلب آن‌ها را به زبان رمز نوشته است، اشاره‌های فراوانی به رهایی نفس نورانی از ظلمت بدن کرده است. در رساله آواز پر جبرئیل، استاد به شاگردش می‌گوید: «تا هنگامی که در این شهر^۲ هستی، تو را ممکن نیست که از کلام الهی، بهره بسیار گیری (سهروردی، ۱۳۸۲: ۳/ ۲۱۹ (فقره ۱۳))». وی همچنین در قصه الغریبه الغریبه، نفس آدمی را که در جهان محسوس افتاده است، به اسیری تشبیه می‌کند که در قعر چاهی ظلمانی (همان عالم جسمانی) حبس شده است و با غل و زنجیر بدن، دست و پای وی را بسته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۴، ۲/ ۲۷۲).

وی در هیکل هفتم رساله هیاکل النور می‌گوید: نفس ناطق از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود بازداشته است؛ و هرگاه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس، معرفت‌ها حاصل کند (سهروردی،

۱. مقصود شیخ اشراق از «نور اسفهد»، همان نفس ناطق انسانی است.

۲. یعنی عالم محسوسات

۱۳۷۵: ۳/ ۱۰۷). پس کالبد تن، زندان روح آدمی است و این پرنده گرفتار آمده در قفس ظلمت، باید با تلاش خود از این ظلمت کده، رها شود و به آسمان نور پرواز کند. بدین ترتیب، پرداختن نفس به بدن، تنها برای رهایی از آن و پر باز کردن است و این عملی نمی‌شود مگر اینکه انسان هریک از قوای سه‌گانه بدنی، یعنی شهوت، غضب و قوه مدبر را به ملکه اعتدال در آورد. در این صورت، از شر آن‌ها ایمنی خواهد یافت.

اگر انسان^۱، عقل عملی را با غلبه بر قوه غضب، شهوت و مدبر بدن اصلاح کرده، به ملکه عدالت دست یافته و از سوی دیگر، حقایق را ادراک کرده باشد، به سبب وجود مقتضی - که علوم انوار الهی است - و عدم مانع - که اخلاق نکوهیده است. اشتیاقش به عالم نور بیشتر از عالم ماده خواهد بود. به‌ویژه از آنجاکه نفس از سنخ نور است، به‌گونه طبیعی، به عالم نور اشتیاق دارد. نفسی که به صفات نیکو مزین شده است، هرچه حقایق بیشتری را ادراک کند، گرایشش به عالم نور افزون‌تر می‌شود، چراکه محبت ثمره معرفت است و هرچه محبت به حق تعالی بیشتر شود، بی‌نیازی به عالم ماده و تقرب به خداوند بلندمرتبه بیشتر می‌شود؛ زیرا آن جذاب به میزان محبت است. بدین ترتیب نفس انسانی با افزایش ادراک حقایق و عشق به اصل و مبدأ خود، به ملکه اتصال به عالم نور محض دست می‌یابد. او با رهایی از صفات حیوانی چون شهوت و غضب، به عالم عقل می‌پیوندد و همانند نورالانوار (خداوند) و انوار قاهر مقدس (مجردات تام)، از همه تعلقات و خیال‌ها و نادانی‌ها پاک می‌شود. از آنجاکه در علت‌های نخستین به دلیل پیراستگی انوار از مکان و دیگر لوازم جسم، نزدیکی مکانی معنا ندارد، بلکه تقرب به آن‌ها، به‌حسب صفات و اخلاق است، هر انسانی که از تعلقات جسمانی ظلمانی، پاک و به علوم الهی، مزین باشد، به این مبادی نزدیک‌تر است (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲/ ۲۲۳-۲۲؛ فقره ۲۳۷).

حاصل آنکه در حکمت اشراق نیز همانند حکمت مشاء، بالاترین کمال انسانی آن است که انسان به‌وسیله قوه عقل که والاترین قوا و وجه تمایز او از دیگر حیوانات است، به ادراک عقلی همه هستی از حق تعالی تا پایین‌ترین مراتب وجود دست یابد؛ یعنی با پشت سر گذاردن مراتب عقل، به درجه عقل مستفاد برسد تا در سایه ارتباط با عقل فعال، همه حقایق در او متحقق و برای وی کشف شود. با این حال، همان‌گونه که در تبیین دیدگاه مشاییان گفتیم، روشن‌تر شدن دیدگاه فیلسوفان اشراق نیز درگرو بررسی دو مسئله دیگر است: الف (نحوه ارتباط نفس با صورت‌های معقول؛ ب) چگونگی رابطه نفس با عقل فعال. اگر به اعتقاد حکیمان اشراقی، کمال نفس آدمی به حصول صورت عقلی عالم وجود بر اثر اتصال به عقل فعال است، باید دید نخست صورت‌های عقلی حاصل برای نفس انسان، چه رابطه‌ای با او دارند و دوم عقل فعال از راه چگونه ارتباطی این صورت‌ها را به انسان می‌دهد.

۲. نفی اتحاد عاقل و معقول

آنچه فیلسوفان پیشین در باب علم گفته‌اند، شیخ اشراق را قانع نمی‌کرد و از این‌رو، وی در مکاشفه خود، دست به دامان ارسطو شد تا مسئله علم را برای وی حل کند (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱/ ۷۰-۷۶) و سرانجام به‌اضافه اشراقی اعتقاد یافت

۱. شیخ اشراق در بسیاری از آثار خود، از اصطلاح مشایی رایج «نفس» یا «نفس ناطق» بهره برده؛ ولی در کتاب حکمة الاشراق، عناوینی همچون «نور مدبر»، «سفهد» و «سفهد ناسوت» را برای اشاره به نفس انسانی به‌کار گرفته است (سهروردی، ۱۳۵۷: ۲/ ۲۰۰-۲۰۱؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۳۶۵).

(مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۵۸-۵۶۰). باین‌همه، شیخ اشراق و رهروانش، در نزاع میان شیخ‌الرئیس و فروریوس، اشکالات ابن‌سینا را بر دیدگاه فروریوس پذیرفتند و در نفی اتحاد عاقل و معقول، با او هم‌صدا شدند.

حکمای اشراق در این بحث، مطلبی بیش از گفته‌های ابن‌سینا بیان نکرده‌اند. تنها نکته افزوده‌ای که در کلام ایشان یافت می‌شود، سخنی از شهر زوری، فیلسوف شهیر اشراقی، است. به اعتقاد او، اشکالات منکران اتحاد عاقل و معقول - که همان ادله نفی اتحاد است - چنان آشکار است که نمی‌توان چنین دیدگاه واضح البطلانی را به فیلسوفان پیشین نسبت داد؛ بنابراین شهر زوری درصدد برآمده است تا برای پالایش ساحت بزرگان فلسفه، با حمل لفظ «اتحاد» بر غیر معنای ظاهری آن، تفسیر پذیرفتنی‌ای از این دیدگاه ارائه کند. براساس این تفسیر، وقتی نفس آدمی، صورتی را تعقل می‌کند، همه توجهش به آن صورت ذهنی جلب می‌شود و هیچ التفاتی به ذات خود، علم خودش به ذاتش و نیز علم به علمش ندارد. گویا نفس آدمی در این حالت، به کلی از خود غایب است. بدین روی، حصول صورت معقول برای نفس را به سبب لطافت مدرک و مدرک و شدت اتصال آن‌ها به یکدیگر، «اتحاد عاقل و معقول» نام نهاده‌اند. پس تعبیر فیلسوفان پیشین از حصول صورت عقلی برای نفس، به اتحاد عاقل و معقول، تعبیری مجازی است که به جهت شدت وابستگی میان نفس و صورت مزبور به‌کاررفته است (شهر زوری، ۱۳۸۴: ۳/ ۴۷۱۴۷۴).

ابن‌سینا برای اثبات مدعای خود، به دو دلیل ویژه نفی اتحاد عاقل و معقول و یک دلیل عام در نفی مطلق اتحاد دو شیء با یکدیگر توسل جسته است. فیلسوفان مکتب اشراق نیز برای اثبات امتناع اتحاد عاقل و معقول، بیشتر به استدلال عام ابن‌سینا تمسک کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱/ ۹۸-۹۹؛ سهروردی، ۱۹۹۱م: ۴/ ۲۲۳). بنابر آنچه گذشت، بیشتر فیلسوفان مشاء و اشراق بر پایه ادله‌ای که اقامه کرده‌اند، بر این رأی هستند که اتحاد نفس با صورت عقلی خود، محال و نظریه اتحاد عاقل و معقول، باطل است؛ از این‌رو، اگر مراد فروریوس و رهروانش از اتحاد عاقل و معقول، معنای حقیقی واژه اتحاد باشد، طریق باطل پیموده‌اند؛ مگر اینکه، معنایی مجازی از اتحاد را اراده کرده باشند.

۳. نفی اتحاد نفس با عقل فعال عقل فعال

در نظام هستی‌شناختی اشراقی نیز به‌منزله یکی از علل نخستین پذیرفته‌شده است. بر پایه نظام اشراقی، عقل فعال، علت مفیض عالم ماده و مدیر آن (سهروردی، ۱۳۸۴: ۲/ ۲۸۹؛ سهروردی، ۱۳۸۱: ۳/ ۵۴؛ سهروردی، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۹؛ سهروردی، ۱۹۹۱م: ۴/ ۲۳۳) و رب‌النوع نفوس انسانی است که آن‌ها را به‌وجود آورده و با اخراج آن‌ها از قوه به فعل، سبب تکامل آن‌ها می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۱: ۳/ ۵۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/ ۹۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۴/ ۸۸) (فقره ۸۸)؛ سهروردی، الواح عمادی، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر: ۳، ۱۸۰؛ فقره ۸۸)؛ (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/ ۳۸۲؛ سهروردی، ۱۳۷۸: ۴/ ۱۱۸؛ سهروردی، ۱۹۹۱م: ۴/ ۲۰۷؛ همچنین اوست که صورت‌های علمی و غیرعلمی موجود در عالم ماده را افزایه می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۶: ۳/ ۶۳۱۶۲۹ و ۴۴۷).

یکی از راه‌های اثبات عقل فعال، افاضه صورت‌های عقلی به انسان است؛ زیرا تعقل نفس انسانی در آغاز حدوث، بالقوه است و رفته‌رفته از قوه به فعلیت می‌رسد. از این رو، باید امری دیگر وجود داشته باشد تا تعقل انسان را از قوه به فعلیت برساند؛ بنابراین عقل فعال، علت فاعلی خروج نفس انسانی، از قوه عقل به فعلیت آن است؛ یعنی علت فاعلی تکامل انسان، در مراتب عقل نظری است. چنین موجودی که علت فاعلی کمال عقلی انسان می‌شود، به روشنی باید خودش بالفعل واجد صورت‌های عقلی باشد (سهروردی، ۱۳۸۱: ۳/۵۴؛ ۳. شهر زوری، ۱۳۸۴: ۲/۶۳۸-۶۶۰ و ۷۲-۶۷۳).

پس از آنکه ابن‌سینا دیدگاه فیلسوفان پیشین را مبنی بر اتحاد نفس و عقل فعال به شدت انکار کرد، نه تنها پیروان وی (مرزبان، ۱۳۷۵: ۱۹۰-۱۹۱) که مخالفانی همچون فخر رازی (رازی، ۱۹۹۶م: ۱/۴۴۶-۴۴۷) نیز در نفی این دیدگاه با وی هم‌صدا شدند. شیخ اشراق و رهروانش نیز، همانند مسئله پیشین، دیدگاه شیخ‌الرئیس را پذیرفتند و اتحاد نفس ناطق با عقل فعال را انکار کردند. مستند ایشان در این رأی نیز، همان استدلال عام ابن‌سینا در امتناع اتحاد دو شیء با یکدیگر بود که با تمسک به آن، اتحاد عاقل و معقول را نیز نفی کرده بودند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۲۸ (فقره ۲۶۳؛ سهروردی، ۱۳۸۵: ۱/۱۸-۹۹؛ سهروردی، ۱۳۷۹: ۱: ۶۷۵؛ شهر زوری، ۱۳۸۴: ۲/۷۲-۶۷۳؛ شهر زوری، ۱۳۷۲: ۱۳۶۵).

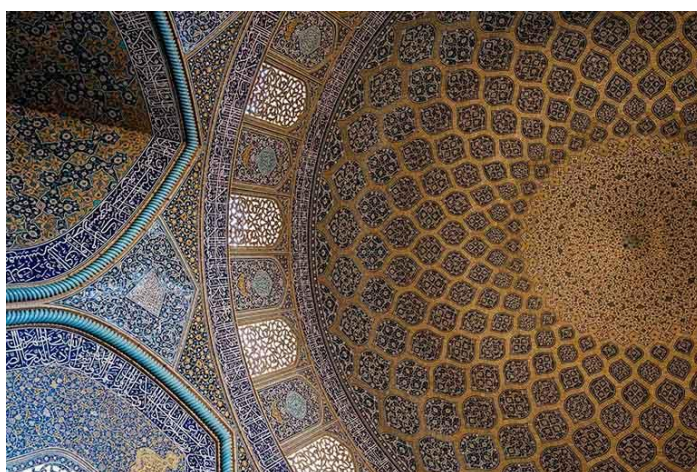
فیلسوفان مکتب اشراق، در باب نفی اتحاد نفس با عقل فعال نیز، نکته‌ای بر گفته‌های بوعلی نیفزوده‌اند؛ مگر آنکه شهر زوری، در این بحث نیز مانند مسئله اتحاد عاقل و معقول، درصدد برآمده است تا با حمل لفظ «اتحاد» بر غیر معنای حقیقی آن، تصویری معقول از کلام فیلسوفان پیشین عرضه کند. وی معتقد است که وزان تعبیر فیلسوفان پیشین از «اتحاد نفس با عقل فعال»، وزان تعبیر مشایخ صوفیه در «اتحاد با انوار مجرد» است. توضیح آنکه اهل سیر و سلوک در بعضی از خلسه‌های خود، بر اثر شدت ابتهاج عقلی و لذت روحانی، از ذات خود غافل و در مشاهده انوار عالی غرق می‌شوند. سالک در این حالت، هیچ توجهی به نفس خود ندارد. گویی با این انوار مجرد یکی شده است و هیچ دوگانگی و تغایری میان او و آن نور نمانده است. به همین جهت، در تصوف از این حالت، تعبیر به «اتحاد» می‌شود. به اعتقاد شهر زوری، تعبیر «اتحاد نفس با عقل فعال» نیز مانند همین تعبیر صوفیه است؛ زیرا ادراک صورت‌های عقلی، از رهگذر اشراق عقل فعال بر نفس تحقق می‌یابد و از آنجاکه نور عقل فعال، شدیدتر از نور نفس است، در هنگام این اشراق، نور نفس در برابر نور عقل فعال به محاق می‌رود و نور عقل فعال به جهت شدت تابش خود، بر نور نفس چیره می‌شود. بدین ترتیب همان‌گونه که نور شمعی در برابر نور خورشید به چشم نمی‌آید، نور ضعیف نفس نیز در برابر نور شدید عقل فعال دیده نمی‌شود (شهر زوری، ۱۳۸۴: ۳/۶۷۶-۴۷۵).

۴. نور در مسجد شیخ لطف‌الله با تکیه بر آراء سهروردی

نور در فلسفه سهروردی دارای دو نقش اساسی از جهت وجودشناختی و معرفت‌شناختی است. از لحاظ وجودشناختی، سهروردی کل هستی را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند و بر این عقیده است که نور و ظلمت عناصر اصلی مقوم جهان هستند. او ضمن تأکید بر اینکه نور واقعیتی بدیهی و تعریف‌ناپذیر است، که مفهوم ظلمت نیز از عدم آن فهمیده

می‌شود؛ هریک از نور و ظلمت را به دو گروه جوهر و عرض تقسیم می‌کند. در اینجا، دو نوع نور وجود دارد: انوار مجرد، موجوداتی‌اند که در هستی خود مستقل‌اند و انوار عارض، که در وجودشان وابسته به دیگری هستند. موجودات ظلمانی نیز دو قسم‌اند که عبارت‌اند از: جوهر تاریک، که بی‌نیاز از محل است و دیگری عرض‌های ظلمانی، که وابسته به موجودات دیگری‌اند. نکته مهم در تقسیم‌بندی سهروردی از نور و ظلمت، در نظر گرفتن رابطه تشکیکی بهره‌مندی همه موجودات از حقیقت نور است؛ یعنی هر اندازه که موجودی مجردتر باشد از نور بیشتری بهره‌مند است و استقلال وجودی بیشتری دارد، که در رأس این سلسله، خدا به‌عنوان نورالانوار جای می‌گیرد. از جهت معرفت‌شناختی، سهروردی بین نور و معرفت اشراقی ارتباط دقیقی برقرار می‌سازد. او ابتدا تأکید دارد که نور عین خودآگاهی و علم حضوری است و باتوجه به مراتب مختلف تشکیکی موجودات، رابطه معرفتی آن‌ها را با استفاده از دو واژه اشراق و شهود تبیین می‌کند. او می‌گوید معرفت موجودات به انوار مافوق خود به نحو شهود و مشاهده است؛ درحالی‌که معرفت انوار عالی به موجودات پایین‌تر به نحو اشراق است. در اینجا، اشراق همان پرتوافکنی انوار عالی بر انوار سافل است. پس این نور و روشنایی حاصل از آن است که هم علت هستی اشیاء و هم علت شناخته‌شدن آن‌هاست و اینکه علت حقیقی همه نوربخشی وجودی و معرفتی خداست (قربانی، ۱۳۹۴: ۱).

طراحی نور در مسجد شیخ لطف‌الله به‌طور هوشمندانه‌ای مفاهیم عرفانی ابن‌عربی را به نمایش می‌گذارد. نور در این مسجد، هم به‌عنوان نمادی از نور مطلق و ذات الهی عمل می‌کند و هم به‌طور نمادین و تجلیاتی در فضای معماری ظهور می‌یابد. طراحی نور به‌گونه‌ای است که تجربه‌ای معنوی و عرفانی را برای بازدیدکنندگان فراهم می‌آورد، به‌طوری‌که بازتاب نور در این مسجد به‌نوعی با مفاهیم تشبیه و تنزیه و مراتب نور در عرفان ابن‌عربی مطابقت دارد. به‌عبارتی، نور نه‌تنها جلوه‌ای از حقیقت الهی را به نمایش می‌گذارد بلکه به‌واسطه طراحی هوشمندانه و غیرمستقیم آن، به جنبه‌های پنهان و فراتر از درک انسان نیز اشاره دارد (آرزوفر، ۱۴۰۳: ۹۹).



تصویر ۱. نمایی از انعکاس نور در مسجد شیخ لطف‌الله. اصفهان

نتیجه‌گیری

کمال انسان در بُعد عقل عملی آن است که عقل عملی، بر قوای حیوانی او تسلط داشته باشد و این قوا به تدبیر او عمل کنند. البته این تکامل، کمال واقعی انسان نبوده، بلکه ابزاری است برای کمال واقعی انسان که همان کمال قوه عقل نظری است. کمال عقل نظری نیز بدان است که از مرتبه هیولانی به درآمده، پس از رسیدن به مرتبه عقل بالملکه و بالفعل، سرانجام به عقل مستفاد رسیده، عالمی عقلی همانند عالم عینی شود. شیخ سهروردی با نفی اتحاد عاقل و معقول، معتقدند صورت‌های علمی از سنخ عوارض برای جوهر نفس‌اند. بر این اساس، تکامل انسان، از قلمرو ذات وی بیرون بوده، تحقق کمال نهایی انسان، تنها به معنای افزایش امور عرضی اوست. از سوی دیگر، ایشان با نفی اتحاد نفس با عقل فعال، معتقدند تحقق صورت‌های علمی، تنها، دستاورد اتصال نفس به عقل فعال است، نه اینکه محصول اتحاد میان آن دو باشد. سهروردی معتقد است کمال نهایی انسان، وصول به آفریدگار هستی است. ابن‌سینا تفسیری روشن برای این دیدگاه به‌دست نداده است، به‌صورتی که شیخ اشراق تأکید می‌ورزد که فنای فی‌الله، همان غور انسان در توجه به حق تعالی و در نتیجه بی‌توجهی به دیگران، حتی به خود نفس در حضور اوست. هیچ‌یک از این فیلسوفان، میان آنچه در این باب گفته‌اند با مبانی و نظام فلسفی خویش، رابطه‌ای برقرار نکرده‌اند، گویی پیوندی میان این دو نظریه برقرار نیست.

در معماری مسجد شیخ لطف‌الله، نور نقش مهمی در افزایش معنویت و سوق‌دادن انسان به سوی کمال دارد. نور در فضای تاریک مسجد شیخ لطف‌الله به‌صورت اثرهای نوری، شاخص‌تر از حضور مستقیم نور تجلی می‌یابد.

منابع و مأخذ:

کتابها

- ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان‌العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارصادر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه). تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۲۰). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- حسینی حسنی مدنی شیرازی، سید علی‌خان. (۱۴۲۵ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین. تحقیق سید محسن حسینی امینی، قم: نشر جامعه مدرسین.
- رازی، فخرالدین. (۱۹۶۶م). المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبيعیات. تحقیق: محمد المعتمد بالله البغدادی، تهران: انتشارات مکتبه الاسدی.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: انتشارات دار الشامیة.
- رجبی، محمود. (۱۳۷۹). انسان‌شناسی. چاپ سوم، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۷). حکمة الإشراف. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). هیاکل النور. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۷۸). کلمة التصوف. در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۷۹). کتاب المشارع و المطارحات. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰). الألواح العمادیة. در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- (۱۳۸۰). ألواح عمادی. در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- (۱۳۸۰). بستان القلوب. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۱). پرتونامه. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۲). آواز پر جبرئیل. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۴). قصة الغریبة الغریبة. در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۵). کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیه. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۶). یزدان شناخت. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۹۹۱م). اللمحات. در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه: نجفقلی حبیبی، بیروت: دارالنهار للنشر.
- شهر زوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۴). رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة. تحقیق: نجفقلی حبیبی، ج ۲، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شهر زوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). شرح حکمه الاشراق. تصحیح، تحقیق و مقدمه: حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (ملاصدرا). (۱۳۶۰). أسرار الآیات. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۷۸). المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. ج ۱، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

----- (بی تا). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تعلیق، تصحیح و تقدیم: سید جلال الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

غفاری، سیدمحمد خالد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰). کتاب العین. تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم: هجرت. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۲۸). القاموس المحیط. بإشراف محمد نعیم عرقسوسی، بیروت: دارالفکر.

مرزبان، بهمنیار بن. (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰). به سوی خودسازی. نگارش کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

----- (۱۴۰۵). تعلیفة علی نهایة الحکمة. قم: مؤسسه فی طریق الحق.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). فطرت، در مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.

مقری فیومی، احمد بن محمد علی. (۱۴۰۵). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دارالهجرة.

نراقی، محمد مهدی. (۱۳۷۹). جامع السعادات. قم: اسماعیلیان.

مقالات

آرزوفره، سمیه. (۱۴۰۳). «نور و تجلیات آن در مسجد شیخ لطفالله: تبیین دیدگاه ابن عربی». رهپویه حکمت هنر، دوره ۱، شماره ۱، ۹۹-۱۱.

قربانی، قدرت الله. (۱۳۹۴). «نقش و کارکرد نور در فلسفه اشراقی سهروردی». اسفار، شماره ۲، ۸۱-۱۰۸.