

اصالت نور و تحقق تبعی ظلمت در اندیشه سهروردی

محمود هدایت‌افزا*

عباس شیخ‌شعاعی*

چکیده

شیخ اشراق در برخی آثار خود - علاوه بر نور - بر تحقق ظلمت در عالم خارج نیز تصریح کرده است. در نوشتار پیش رو، ضمن اشاره به تلقی سهروردی از نور و ظلمت، مقوله‌بندی اشراقی موجودات، تصریحات شیخ اشراق بر تحقق تبعی ظلمت، پیشینه تفکر وی و توجه به معانی مختلف مفاهیم «اصیل» و «اعتباری»؛ نسبت بین نور و ظلمت در اندیشه شیخ اشراق و فرایند تطبیق این دو بر مفاهیم وجود و ماهیت، تحلیل و بررسی شده است. بنابراین مشخص می‌شود که معنای نور نزد سهروردی، از معنای وجود نزد ملامصدرا، اخص است؛ و به همین دلیل، گاه از سوی صدرا و برخی شارحان وی، نسبت تناقض‌گویی به سهروردی داده می‌شود. اما لحاظ معانی وجود و ماهیت در اصطلاحات شیخ احسائی و تطبیق آن بر نور و ظلمت سهروردی، تفسیر نوینی از «اصالت وجود» پیش روی ما قرار می‌دهد که در پرتو این نگرش، نظام فلسفی سهروردی، قدری منسجم‌تر و پویاتر به نظر می‌رسد. در این تفسیر، نور یا وجود، «موجود بالذات» نامیده می‌شود و ظلمت یا ماهیت، «موجود بالتبع» - و نه بالعرض - به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: نور، ظلمت، وجود، ماهیت، ترکیب انضمامی، بالتبع، بالعرض، ملامصدرا، شیخ احسائی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران. mahmudhedayatfza@yahoo.com

* استادیار دانشگاه خوارزمی. (دریافت و پذیرش: ۹۲/۰۷/۰۲ - ۹۳/۰۷/۱۰).

مقدمه

در کتب فلسفی متأخر از صدر المتألهین، هر گاه سخن از شیخ اشراق می‌رود، معمولاً بر ایده‌هایی همچون «اصالت ماهیت و اعتباریت وجود»، «تشکیک در ماهیات» و در عین حال «تبیین عالم بر اساس مراتب نوری» تأکید می‌شود. در نگاه اول برای اذهان مأنوس با تعالیم صدرایی، سؤالاتی از این قبیل مطرح می‌شود:

آیا مراد سهروردی از ماهیت، همانی است که صدر آن را اعتباری دانسته است؟ آیا می‌توان اصطلاح «نور» را در نظام فلسفی سهروردی با «وجود» در فلسفه صدرایی یکسان انگاشت؟ آیا نزاع این دو فیلسوف، صرفاً یک اختلاف لفظی است؟

درباره این گونه سؤالات، بحث‌های متنوع و نه چندان مبسوطی در کتاب‌ها و مقالات صورت پذیرفته است، اما به نظر می‌رسد که نوعی پیش‌داوری در غالب پاسخ‌های داده شده وجود دارد؛ زیرا اغلب نویسندگان در پی تطبیق سخنان سهروردی با اندیشه‌های صدرایی - به‌ویژه بُعد عرفانی آن - و در نتیجه ارائه یک تفسیر صدرایی از مکتوبات شیخ اشراق بوده‌اند. جالب این‌که گام اول را در این مسیر، خود صدر برداشته و «نور» در فلسفه سهروردی را با «وجود» در نزد خود، یکی انگاشته است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴/۲). البته صدر همه جا بر یک نسق نظر نداده، در مواردی نیز به نقد آرای سهروردی و اعتقاد او به اصالت ماهیت می‌پردازد (همو، ۱۳۶۳: ۱۹-۲۶). وجه جامع این دو گفتار، متهم کردن سهروردی به تناقض‌گویی در برخی مواضع است (همو، ۱۳۸۲: ۲۰).

اما این‌که چرا اکثر نویسندگان به دنبال تفسیر صدرایی از حکمت اشراق و یا حتی مشاء هستند، ظاهراً دو دلیل عمده دارد: دلیل اول، شهرت فلسفه صدرایی و غلبه آن بر محافل علمی حوزوی و دانشگاهی است. این امر ضمن تقدس بخشیدن به این فلسفه، سبب می‌شود که به طور ناخودآگاه، اساتید و دانشجویان، به آن تمایل ویژه‌ای یافته، با

عینک صدرایی به سایر مکاتب فلسفی بنگرند.^۱ دلیل دوم، رشد و ترویج چشم‌گیر فلسفه تطبیقی در سالیان اخیر است. فلسفه تطبیقی در معنای صحیح خود، لزوماً به معنای پذیرش انطباق دو نظام فکری بر یکدیگر نیست و چه‌بسا در این طریق، به وجوه افتراق بیش‌تری نیز دست یابیم؛ اما در عمل با وضعیت دیگری مواجهیم؛ چراکه استعمال واژه «تطبیق» درباره دو مکتب فلسفی - خواسته یا ناخواسته - ذهن بسیاری را بدین سو معطوف می‌سازد که حتماً وجوه مشترکی بین مبانی یا فروع آن دو مکتب وجود دارد و تلاش ما صرفاً باید مبتنی بر کشف این وجوه مشترک و تبیین موجهی از آن باشد؛ حال آن‌که شاید هیچ وجه مشترکی در برخی مکاتب فکری یا در بعضی از مباحث علمی، وجود نداشته باشد. شاید به‌کارگیری تعبیر «فلسفه مقایسه‌ای» به جای «فلسفه تطبیقی» به نوعی ما را از این مغالطه برهاند.

اما در این مقال، سخن ما ناظر به مفاهیم «نور» و «ظلمت» در فلسفه سهروردی و توجه به نحوه اصالت و تحقق آن دو در منظومه فکری اوست. پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا به واقع، سهروردی، ظلمت را نیز مانند نور در خارج محقق می‌داند؟ و این که اگر پاسخ مثبت است، باز هم می‌توان او را قائل به «اصالت نور» دانست؟ نیز در این صورت، معنای «اصالت» چه خواهد بود؟

در این زمینه، سعی نگارنده بر آن است که تا حد امکان به سخنان خود سهروردی استناد کند و از دیدگاه‌های شارحان و محققانی که در این طریق مرضی سلوک کرده‌اند،

۱. ذکر این نکته لازم است که مراد از تفسیر صدرایی، صرف استعمال اصطلاحاتی از قبیل «اصیل»، «اعتباری»، «موجود بالذات»، «موجود بالعرض» و... در متن سخن نیست؛ بلکه مقصود نگارنده، محتوای این مفاهیم است؛ و الا در هیچ یک از آثار صدرای نیز تعبیر «اصالة الوجود» دیده نشده است؛ مثلاً صاحب أسفار، در مقام توصیف «وجود»، از تعابیری همچون «الوجود هو الموجود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۹/۱)، «الوجودات هی الحقایق المتأصلة» (همان: ۴۹)، «الواقع فی الأعیان بالذات» (همان: ۳۳۴)، «حقیقتها نفس الفعلية و الحصول» (همان: ۳۴۰)، «الأصل فی الموجودية و التَّحَقُّق» (همان: ۲۵۷/۳ و ۲۷۷؛ ۱۴۸/۶؛ و ۱۸۵/۹)، «الوجود المجعول» (همان: ۲۷۷)، و «الواقع فی الأعیان بالذات»، بهره گرفته است.

استفاده نماید؛ بدان امید که حدود تطبیق سخنان او با فلسفه غالب در عصر ما (حکمت متعالیه) اندکی روشن شود.

۱. مفاهیم و مصادیق نور و ظلمت

پیش از هر چیز باید به مراد سهروردی از نور و ظلمت توجه کرد تا فرق تلقی او از این دو واژه با نگرش سایر اهل نظر روشن شود. تعریف متداول اهل فلسفه و عرفان از «نور» چنین است: «ظاهرٌ بذاته مظهرٌ لغيره» (شرح المصطلحات الفلسفية: ۴۱۶).

از طرفی، بسیاری از فیلسوفان - خاصه مشائیان و اصحاب حکمت متعالیه - بر این باورند که «ظلمت»، عدم النور است، نه آن که خود امری عینی و دارای تحقق خارجی باشد و از میان اقسام تقابل، برای نور و ظلمت، تقابل ملکه و عدم ملکه را برگزیده‌اند. بر این مبنا، در تعریف «ظلمت» گفته شده: «عدم نور در شیئی که قابلیت نورانی شدن را دارد» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۷۳۲/۲). البته صدرای در نگاه عرفانی خود، نور را همان وجود و ظلمات را امری اعتباری - بلکه عدمی - ملازم ماهیات می‌پندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۲/۱).

اما شیخ اشراق قدری از تعریف مشهور نور فاصله گرفته و درباره ظلمت نیز نظری کاملاً مخالف با دیدگاه مذکور اتخاذ کرده است. او اساساً نور را حقیقتی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانسته، به همین دلیل و تحت تأثیر اندیشه‌های صاحب «مشکاة الانوار»، آن را چنین به تصویر می‌کشد: «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه، فهو الظاهر ولا شيء اظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۶/۲).

مراد سهروردی از «الوجود» در عبارت مذکور، موجودات است که به باور وی، در میان آن‌ها چیزی ظاهرتر از «نور» یافت نمی‌شود. به دیگر سخن، مقصود از «وجود» در این جا، معنای عام و مصدری آن است که سهروردی در اکثر تصنیفات خود بر آن تأکید می‌کند؛ نه معنای اسمی وجود که صدرای به پیروی از عرفا - به‌ویژه ابن عربی - آن را وارد در زبان فلسفی کرد. بنابراین تصور نشود که سهروردی، نور را از مقوله «وجود» دانسته است؛ زیرا - چنان که خواهیم دید - وی چه در مقام نقد مقولات ارسطویی و چه در مقام طرح مقوله‌بندی اشراقی، سخنی از وجود نمی‌گوید.

اساساً سهروردی در این جا به دنبال طرح ادعای دیگری است. وی بر پایه ظاهرتر بودن نور از سایر اشیاء نتیجه می‌گیرد که «نور»، بی‌نیازترین اشیاء از تعریف است؛ اما توضیح نمی‌دهد که آیا بداهت نور، مربوط به فهم آن است یا تصدیق به واقعیت آن؟ این نکته سبب خرده‌گیری برخی اهل دقت بر شیخ/شراق شده است:

همه تلاش شیخ/شراق در جهت جدا کردن راه خود از ابن‌سینا و اعلام نوعی استقلال و نوآوری است. اولین گام را از همین جا آغاز می‌کند که مابعدالطبیعه خود را به جای «وجود»، با «نور» آغاز می‌کند. سپس نور را حقیقتی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌شمارد. او بداهت را تنها به معنای تصویری آن به کار می‌برد، در حالی که این بداهت اگرچه در آثار فیلسوفان ما به معنای بداهت تصویری است (به این معنا که در تصور وجود، نیازی به حد و رسم نداریم)، در ترجمه‌های اولیه و در بحث‌های فلسفی قدیم، بیش‌تر بداهت تصدیقی مطرح بوده است؛ یعنی این که تصدیق ما به واقعیت، تصدیقی بدیهی بوده، نیازمند استدلال نیست. می‌دانیم که برای آغاز فلسفه، بداهت تصدیقی هستی از ضروریات است؛ زیرا نمی‌توانیم واقعیت هستی را با دلیل و برهان ثابت کنیم. اما عنوان بداهت تصدیقی در فلسفه ما مورد غفلت قرار گرفته است...؛ در حالی که فلسفه، پیش از فهم واقعیت، نیازمند اقرار به واقعیت است (یثرب، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

همچنین شیخ/شراق بر غنای ذاتی نور (آنچه که از جانب واجب تعالی به ممکنات افاضه شده)، تأکید و موجودات عالم را به دو گروه نورانی و ظلمانی (غیرنورانی) تقسیم می‌کند: «الشیء ینقسم الی نور فی حقیقه نفسه و الی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقه نفسه» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۱۰۷).

بر این اساس باید اذعان کرد که سهروردی، «ظلمت» را نیز محقق در خارج می‌داند، چون منظور از شیئی که در ذات خود فاقد نور است، امری ظلمانی است. وی در ادامه، ظلمت را همانند نور، بر دو قسم جوهری و عرضی می‌داند:

و النور ینقسم الی ما هو هیئة لغيره و هو التور العارض و الی نور لیس هو هیئة لغيره و هو التور المجرد و التور المحض. و ما لیس بنور فی حقیقه نفسه ینقسم الی

ما هو مستغنی عن المحلّ و هو الجوهر الغاسق و إلى ما هو هیئةٌ لغيره و هی الهیئة
الظلمانیة (همان).

از منظر سهروردی، «جوهر تاریک»، همان جسم است که البته بیش تر آن را «برزخ»
و گاه «هیکل» می خوانند؛ پس او به تحقق جوهر ظلمانی و نیز عرض ظلمانی باور دارد و
آن‌ها را اموری عدمی نمی‌شمارد. در فهم وجه تسمیه جسم به برزخ - گذشته از برخی
احتمالات شارحان - شاید این گفتار سهروردی راهگشا باشد:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل، از عالم
خود باز داشته است؛ و هر گه که نفس قوی شود 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 (همان: ۱۰۷/۳).

۲. مقوله‌بندی اشراقی موجودات

آنچه در کتاب‌ها شهرت یافته، نقد سهروردی بر مقوله‌بندی حکمای مشاء و تلخیص
هفت مقوله عرضی (این، متی، وضع، جده، اضافه، فعل و انفعال) در ذیل مقوله «نسبت»
است که در پی آن، ده مقوله ارسطویی به چهار مقوله، تقلیل می‌یابد. در این سیر،
سهروردی تحت تأثیر فیلسوفان رواقی است و از خود نوآوری ندارد؛ لیکن سهروردی،
«حرکت» را نیز داخل در مقولات دانسته، تعداد مقولات را به پنج مورد می‌رساند:
جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت.

این مطلب به تفصیل در کتاب «المشارع و المطارحات» به سبک مشایی و در نقد
برخی آرای ایشان دیده می‌شود (همان: ۲۲۱/۱-۳۰۱)؛ اما در «حکمة الاشراق» مقوله‌بندی
دیگری را از موجودات عالم بر اساس «نور و ظلمت» شاهدیم. سهروردی در این جا
تعبیر مقوله‌بندی را به کار نبرده است، اما همین که تمامی موجودات را در قالب چهار
عنوان «نور مجرد»، «نور عارض»، «جوهر ظلمانی» و «هیأت ظلمانی» طبقه‌بندی می‌کند.
این عملکرد، حکایت از یک مقوله‌بندی جدید (مقوله‌بندی اشراقی) دارد.

دکتر یثربی معتقد است که در کتاب‌های فلسفی متأخر از سهروردی، هیچ گاه به این

مقوله‌بندی اخیر توجه نشده که ظاهراً نیز چنین است (یثرب، ۱۳۸۶: ۱۱۲). اما نکته مهمی که راقم این سطور در تفاوت مقوله‌بندی اشراقی با مقوله‌بندی مشایی بدان تفتن یافته، مربوط به روش دست‌یابی به مقوله‌ها است. بنا بر دیدگاه مشهور، مقوله‌های ارسطویی با مشاهده و تأمل در جهان خارج، به روش استقرایی تدوین یافته، اما سهروردی با تقسیم‌های ثنایی در صدد برهانی کردن مقوله‌ها برآمده است: ابتدا شیء به «نور» و «غیرنور» تقسیم می‌شود؛ و سپس هر یک، به «نیازمند به محل» یا «غیرنیازمند به محل». از این بیان، روشن می‌شود که نور و ظلمت در تفکر اشراقی سهروردی، مایزای عینی دارند.

۳. پیشینه سهروردی در نظام مبتنی بر نور و ظلمت

یکی از مباحثی که اهل تحقیق - به‌ویژه در تاریخ فلسفه‌ها - درباره سهروردی مطرح می‌کنند، منابع معرفتی شیخ اشراق است: معارف اسلامی (قرآن و احادیث)، فلسفه مسلمانان (مبانی مشایی به‌ویژه آثار ابن‌سینا و بهمنیار)، آثار عرفا و متصوفه (اندیشه‌های بایزید بسطامی، ابوالبرکات بغدادی، منصور حلاج و غزالی به‌ویژه کتاب «مشکاة الانوار» او)، ارتباط با اساتید برخی فرق مذهبی خاص نظیر اسماعیلیه، میراث حکمای فرس و برخی اندیشه‌های زرتشتیان، آثار فلاسفه یونان (هرمس، افلاطون، افلوپتین و...).

این تعدد منابع در شناخت پیشینه سهروردی در برخی مباحث، تا حدودی محققان را دچار سرگردانی می‌کند. مثال بارز آن، همین موضوع نور و ظلمت و تحقق این دو در عالم خارج است؛ چراکه دقیقاً مشخص نیست که سهروردی تحت تأثیر کدام یک از اندیشه‌های مذکور بوده است. احتمالاتی که در این باره مطرح است، عبارتند از:

الف) معارف اسلامی و نصوص دینی: استناد حکیم اشراقی به آیاتی از قرآن کریم همچون «جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۱/۳) یا «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» (همان: ۱۱۳/۱ و ۳۶۱؛ ۲۷۰/۲) یا «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (همان: ۹۱/۴)؛ و احادیثی نظیر «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِم مِّنْ نُورِهِ» (همان: ۲۲۱/۳).

ب) تعالیم زرتشت و اندیشه‌های حکیمان ایران باستان: سهروردی خود را احیاکننده حکمت نوری فرزندگان ایرانی برمی‌شمرد (همان: ۴: ۱۲۸)؛ چنان‌که صدرالمتألهین نیز او را با عنوان «شیخ اتباع المشرقین المحیی رسوم حکماء الفرس فی قواعد النور و الظلمه» معرفی می‌کند (کرین، ۱۳۸۳: ۲۹۲).^۱

ج) برخی اندیشه‌های اسماعیلیه: در جهان‌بینی اسماعیلیان قبل از فاطمی، خصوصاً شخصیتی همچون ابوحاتم رازی، عالم به دو بخش نورانی و ظلمانی تقسیم می‌شود. بنا بر نظر او، با «امر الاهی»، عقل اول ابداع شد و خود امر با عقل متحد گردید...؛ از عقل اول، «نفس کلی» منبث گردید که این دو جواهری بسیط، روحانی، معادن شرف، نور، رحمت تام و علم و نهایت تام هستند. از نفس، هیولای نخستین صادر گردید و از هیولا، صورت پدید آمد که این دو، جواهر عالم ظلمانی هستند (گروه مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴: ۴۶).

د) آثار فلاسفه یونان: برخی مبانی افلاطون که در آثار افلوطین نیز - البته با تفاوت‌هایی - دیده می‌شود، مثل قاعده مُثُل و بحث از ظاهر و باطن عالم؛ مثلاً در «حکمة الاشراق» می‌خوانیم:

و ممّا يدلّ علی أنّهم یعتقدون أنّ مبدع الكلّ نور و کذا عالم العقل، ما صرّح به افلاطون و اصحابه: أنّ النور المحض هو عالم العقل و حکى عن نفسه یصیر فی بعض احواله بحیث یخلع بدنه و یصیر مجرداً عن الهیولی، فیری فی ذاته النور و البهاء... (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۶۲/۲).

راقم این سطور، معتقد است برای حل این نزاع که سهروردی تحت تأثیر کدام یک از منابع فوق، نظام مبتنی بر نور و ظلمت را برگزیده، باید بین مقام «گردآوری» و «بیان و تعلیم» فرق گذاشت. به نظر می‌رسد که شیخ اشراق در تبیین نظام هستی، تحت تأثیر نصوص دینی و میراث ایرانیان است. اصولاً سهروردی در عین توجه به تعالیم زرتشت و

۱. ملاحظه در مواضع مختلف، با تعابیر گوناگون، سهروردی را ستوده است؛ اما این تعبیر در کتب صدرایافت نشد، بلکه با اعتماد به رؤیت هانری کرین نقل شده است.

دستاوردهای حکمای فرس، به تحریف دین زرتشت نیز توجه داشت، لذا همه اندیشه‌های ایران باستان را در فلسفه خود نیاورده است، بلکه صرفاً مطالبی را که به زعم خود با نصوص دینی (معارف اسلامی) موافق می‌دید، در تعالیم اشراقی خود جای داده است. مبحث «نور و ظلمت» به‌ویژه پذیرش نوعی تحقق برای ظلمت در عالم خارج، محصول همین ایده و عملکرد سهروردی در مقام گردآوری است، ولی نه بدان معنا که برای «ظلمت» مبدأ جداگانه‌ای قائل باشد؛ چه به باور شیخ، دیدگاه ثنویت مربوط به منحرفان از دین زرتشت است (همان: ۹). وی ظلمت را «مجمعول بالتبع» می‌داند نه «مجمعول بالذات» و نه «مجمعول بالعرض» (توضیح بیش‌تر درباره تفاوت این سه، به زودی خواهد آمد).

اما یک فیلسوف در مقام «بیان و تعلیم»، مجبور است با استدلال‌های عقلی، تبیین‌های موجه و استنادات متعدد به اقوال فیلسوفان گذشته، مطالب خود را عرضه کند که در این عرصه، فیلسوفان یونان، حکمای ایران باستان و هند و حتی مکتوبات اسماعیلیه، پیشینه سهروردی به شمار می‌روند.

۳. اصالت نور و تحقق ظلمت به تبع نور

برای فهم اصطلاح «اصالت نور» در فلسفه سهروردی، ابتدا باید تأملی درباره موارد اطلاق کلمه «اصالت» کرد. از آن‌جا که شیخ اشراق خود چنین تعبیری را به کار نبرده، بلکه برخی شارحان «حکمت متعالیه» این اصطلاح را برای تبیین نظام فلسفی سهروردی به کار برده‌اند، در نتیجه نمی‌توان به طور مستقیم از شیخ اشراق معنای مورد نظرش را جویا شد؛ بلکه باید ابتدا معانی «اصالت» را در اندیشه‌های متأخر از صدر در مبحث «اصالت وجود» جست‌وجو و سپس با عنایت به توضیحات شیخ اشراق درباره نور و ظلمت، معنای مورد قبولی را برای تعبیر «اصالت نور» تبیین کرد.

۳.۱. معانی اصیل و اعتباری

با تأمل بیش‌تری در کلمات شارحان و ناقدان حکمت متعالیه، می‌توان دریافت که در باب مفهوم «اصالت»، علاوه بر تحقق خارجی، گاهی بر منشأ اثر بودن و گاهی بر جمعولیت یا موجودیت بالذات نیز تکیه شده است؛ اما به باور نگارنده، این سه

خصوصیت، به نحو تداخلی، با یکدیگر مرتبند که در نتیجه، سه معنا برای «اصالت» و به مقتضای آن، سه معنا برای «اعتباریت» عیان می‌شود. در این نوشتار، از این اطلاقات به معانی عام، خاص و اخص «اصالت» تعبیر می‌شود که در قبال هر یک - به ترتیب - معانی اخص، خاص و عام «اعتباریت» قرار می‌گیرد.

- معنای عام «اصالت»: در این معنا «تحقق خارجی شیء» برای اصیل دانستن آن کافی است، خواه مجعول بالذات باشد یا مجعول بالتبع و خواه منشأ آثار باشد یا فاقد آثار؛ لذا امر اعتباری به معنای عدم تحقق خارجی و صرف داشتن منشأ انتزاع در عالم خارج است؛ چنان که اکثر صدراپژوهان صاحب أسفار را به همین معنا قائل به «اعتباریت ماهیت» و محصول ذهن بودن آن می‌پندارند (سبزواری، ۱۹۸۱: ۵۴/۱ پاورقی).

- معنای خاص «اصالت»: امر اصیل یعنی چیزی که در خارج منشأ اثر است، خواه مجعول بالذات باشد یا مجعول بالتبع. البته امر اصیل بدین معنا حتماً تحقق خارجی نیز دارد، ولی امر اعتباری، غیرمجموع و فاقد منشأ آثار است، حتی اگر دارای تحقق خارجی نیز باشد. برخی صدرائیان، «اصالت» را به همین معنا دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۲: ۲۳). از آن سو، متفکرانی همچون حکیم رجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی از قائلان به «اصالت ماهیت و اعتباریت وجود» به شمار می‌آیند، اگرچه به معنای عام «اصالت»، می‌توان ایشان را نیز اصالت وجودی دانست؛ زیرا در عین قول به «اصالت ماهیت»، وجود را نیز دارای تحقق خارجی و منضم به ماهیت می‌دانند؛ یعنی به ترکیب انضمامی وجود و ماهیت قائلند (ر.ک: تبریزی، ۱۳۶۳: ۱/۲۵۷-۲۵۹؛ قمی، ۱۳۶۲: ۵۴-۵۲).

- معنای اخص «اصالت»: منظور از امر اصیل، «مجموع بالذات» و چیزی است که بدون واسطه مورد جعل جاعل واقع می‌شود. قطعاً چنین امری در عالم خارج، منشأ اثر و دارای تحقق نیز هست. البته در مبحث جعل، «بالذات» گاهی در مقابل «بالتبع» و گاهی در مقابل «بالعرض» به کار می‌رود و منظور ما در این جا معنایی اعم از این دو است؛ پس امر اعتباری، یا «مجموع بالتبع» است یا «مجموع بالعرض» (سبزواری، ۱۳۶۳: ۳۸۶).

۳.۲. تفاوت مفاهیم بالتبع و بالعرض

معمولاً صدراپژوهان برای تبیین‌های متفاوت صدر/ دربارهٔ «اصالت وجود و اعتباریت ماهیات»، مفاهیم بالتبع و بالعرض را بدون هیچ تفاوتی به جای یکدیگر به کار می‌برند که این امر، دست‌کم منشأ برخی خطاها در فهم آرای مکاتب فکری دیگر است: «اصالت» در لغت، به معنای ریشه‌داری و تَبَات و مانند آن، و در این‌جا به معنای «بالذات بودن» است. بنابراین «اصیل» به معنای «بالذات» خواهد بود. اما این اصالت یا بالذات بودن، به طور مطلق مقصود نیست، بلکه تنها اصالت در «تحقق و موجودیت و واقعیت داشتن» مورد نظر است؛ یعنی مراد از «اصیل»، در این بحث، چیزی است که بالذات موجود است نه بالعرض، و تحقق و موجودیتش از آن خود اوست، نه آن‌که به واسطهٔ چیز دیگری به موجودیت متصف شده باشد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۱).

در این زمینه، اسناد محمولی به موضوعی خاص، گاهی حقیقی و گاهی مجازی خوانده می‌شود. در اسناد حقیقی و «إلی ما هو له»، محمول به واقع، وصف خود موضوع و ملک او محسوب می‌شود که در اسناد آن بر موضوع، نیازی به واسطهٔ در عروض نیست، اگرچه ممکن است واسطهٔ در ثبوت داشته باشد؛ اما در اسناد مجازی یا اسناد «إلی غیر ما هو له»، محمول مستند به موضوع، به واقع وصف موضوع و ملک آن نیست، بلکه این محمول از آن چیز دیگری است که به دلیل نوعی ارتباط با آن موضوع، واسطهٔ استناد این محمول به آن موضوع گردیده است. از این واسطه، در فلسفه و منطق، به واسطهٔ در عروض تعبیر می‌شود (همان: پاورقی).

از مثال‌های مشهور در این باره، پدیدهٔ «جاری شدن آب در ناودان» است که اگر گفته شود «آب جاری شد»، این اسناد، یک اسناد حقیقی و بالذات است، ولی اگر گفته شود «ناودان جاری شد»، این اسناد، یک اسناد مجازی و بالعرض است؛ چراکه در واقع، ناودان ثابت بوده و جاری نشده، بلکه آب درون ناودان جاری شده است. به دیگر سخن، اتصاف ناودان به جریان، به اعتبار «وصف شیء به حال متعلق آن شیء» صحیح است (همان). آری، در سخنان مذکور، اتصاف بر دو قسم حقیقی و مجازی دانسته شده که از اولی،

به «اتصاف بالذات» و از دومی، به «اتصاف بالعرض» یاد شده است. طبعاً در چنین تقسیمی، اتصاف بالتبع به فراموشی سپرده می‌شود یا آن‌که با اتصاف بالعرض خلط می‌شود، حال آن‌که این دو با هم متفاوتند^۱؛ چراکه اگر واقعاً موضوع به محمول، متصف شود، در صورت عدم واسطه (حیثیت تقییدیه)، آن را اتصاف بالذات و در صورت وجود واسطه، آن را اتصاف بالتبع نامند؛ ولی اگر موضوع مجازاً به محمول متصف شود که قطعاً واسطه‌ای - دست‌کم یک واسطه - در کار خواهد بود، آن را اتصاف بالعرض گویند. بر این اساس می‌بایست به منظور پیش‌گیری از خلط بین این معانی و نیل به تقسیم به حصر عقلی، اتصاف را بر سه قسم «بالذات»، «بالتبع» و «بالعرض» دانست.

بنا بر این اطلاعات، سهروردی هم به معنای خاص و هم به معنای اخص، قائل به «اصالت نور و اعتباریت ظلمت» است، اما به معنای عام، قائل به اصالت هر دوی آن‌ها است؛ چراکه در فرازهای متعددی از «حکمة الاشراق» و «رسائل عرفانی» خود، به تحقق هر دو امر (نور و ظلمت) تصریح می‌کند، اما «ظلمت» را نه مجعول بالذات می‌داند و نه منشأ آثار؛ بلکه ظلمت را در پرتو نور و با وساطت آن محقق می‌داند:

شر و بدبختی در جهان ماده از لوازم حرکت‌ها؛ و ظلمت و حرکت از لوازم انوار قاهره و مدبره است. بنابراین شر با واسطه پدید آمده است (همان: ۲۳۵).

صاحب «حکمة الاشراق» ضمن پذیرش قاعده «الواحد» - که هم به روش مشایی و هم به روش اشراقی آن را تبیین کرده - صادر اول را يك نور مجرد می‌داند که از آن به «نور اقرب» یاد می‌کند. این نور اقرب از حیث ذات خود، فقیر و از حیث مبدأش غنی است. بنابراین نور اقرب با مشاهده نور الانوار، خود را ظلمانی می‌یابد؛ چون نور کامل بر نور ناقص

۱. در آثار برخی اهل دقت نیز به این تفاوت اشاره شده است: «اگرچه هر دو [بالتبع یا بالعرض] مفاد مجازی دارند، ولی در واژه «بالتبع»، شائبه اتصاف حقیقی موصوف به وصف در خارج وجود دارد؛ زیرا گاهی بالتبع برای اتصاف حقیقی به کار می‌رود، مانند اتصاف حقیقی آب به حرارت به تبع آتش؛ و گاهی برای اتصاف مجازی به کار می‌رود، مانند اتصاف سایه به حرکت به تبع حرکت شاخص؛ اما در بالعرض چنین شایبه‌ای وجود ندارد و فقط به اتصافی که به حیثیت تقییدی و واسطه در عروض نیاز دارد، اشاره می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۳۳۴).

غلبه دارد. در نتیجه این مشاهده، نیاز و تاریکی ذات نور اقرب، ظاهر و بستر پیدایش سایه‌ای از او فراهم می‌شود که این سایه، همان «فلك محیط» است (همان: ۱۲۵/۲، ۱۲۶ و ۱۳۳).

سهروردی در ادامه تصریح می‌کند که جسم، سایه نور اقرب و نور مجرد، پرتو اوست: و باعتبار غناه و وجوبه بنور الانوار و مشاهدة جلاله و عظمته، يحصل منه نور مجرد آخر، فالبرزخ ظلّه و النور القائم ضوء منه و ظلّه إنّما هو لظلمة فقره. ولسنا نغنی بالظلمة إلا ما لیس بنور فی ذاته هاهنا (همان: ۱۳۳/۲).

این بیانات حاکی از آن است که در نگاه شیخ/اشراقی، ظلمت از لوازم جنبه نفسانی نور اقرب و مجعول بالتبع است و لذا به معنای اخص، اصیل نخواهد بود؛ چون ظلمت به تبع جعل نور، حاصل می‌شود. اما در باب فاقد آثار بودن ظلمت نیز نشانه‌های متعددی در کلمات سهروردی یافت می‌شود، از قبیل نفی علم و سایر کمالات از وی و نفی صدور چیزی از او. حکیم/اشراقی تصریح می‌کند که از جسم، حتی جسم نیز صادر نمی‌شود. او عوارض اجسام را با آن که خارج از ذاتشان نیست، معلول خود آن‌ها و یا از لوازم ذاتشان نمی‌داند. از منظر سهروردی، اگرچه جسم، جوهر ظلمانی است، جوهریت و ظلمانیت آن، امری عدمی است؛ یعنی اثری از این دو متصاعد نیست. بنابراین جسم، شایسته آن نیست که بدون عوامل تشخیص و تخصص، حتی وجود خارجی بیابد (همان: ۱۰۹ و ۱۱۰). اما با نفی همه این آثار از «ظلمت»، سهروردی به تحقق ظلمت در عالم خارج باور دارد!

۴. تطبیق نور و ظلمت بر وجود و ماهیت

برخی معاصران بر این باورند که فیلسوفان مسلمان تا قبل از برپایی مکتب اصفهان و ظهور میرداماد و ملاصدرا، به مسأله «اصالت وجود یا ماهیت» به عنوان یک بحث محوری توجه نداشته‌اند، بلکه صرفاً در ضمن برخی مباحث فرعی ایشان، کلماتی دال بر این موضوع یافت می‌شود؛ بنابراین بعضی از سخنان ایشان، موافق با اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و برخی، موافق با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷: ۶۳-۵۹/۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۸۵/۱). اما گروهی بالعکس، این مسأله را برای فیلسوفان مشائی، اشراقی و حتی عرفا نیز مطرح دانسته‌اند (ر.ک: صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۱، به نقل از تعلیقات حسن‌زاد آملی بر أسفار و منظومه).

در این نوشتار، توجه نگارنده ناظر به آرای سهروردی و تفسیرهای گوناگون از اندیشه‌های اوست. صرف‌نظر از اندیشمندانی که بحث در این موضوع را بی‌حاصل می‌دانند، سه تفسیر متفاوت از مکتوبات سهروردی «دربارهٔ اصالت وجود یا ماهیت» صورت پذیرفته است.

۴.۱. تفسیر اول: اصالت عام ماهیت و اعتباریت اخص وجود

بسیاری از اهل نظر و حتی برخی فحول این فن همچون جناب میرداماد و شاگردش ملاصدرای شیرازی - البته در برخی مواضع - برآنند که حکیم سهروردی، به تحقق ماهیات و اعتبار عقلی بودن وجود قائل است. دلایل ایشان، ظاهر کلمات شیخ اشراق در چند موضع است، مثلاً در کتاب «تلویحات» آمده:

اگر وجود در خارج، موجود و صفتی از صفات خارجیة ماهیت بوده باشد، حال ماهیت نسبت به این صفت، از سه صورت بیرون نیست؛ زیرا ماهیت یا بعد از وجود یا قبل از وجود و یا همراه وجود، موجود می‌شود. اگر ماهیت بعد از وجود، موجود شود، بنابراین وجود قبل از ماهیت موجود و مستقل از ماهیت خواهد بود؛ و حال آن‌که هیچ صفتی مستقل از موصوف نخواهد بود. اگر ماهیت قبل از وجود، موجود شود، پس ماهیت به ذات خود، موجود و بی‌نیاز از وجود خواهد بود. همچنین اگر ماهیت همراه وجود و با معیت وجود، موجود شود، در این صورت ماهیت، موجود با وجود است نه موجود به وجود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳/۱).

سهروردی در «حکمة‌الإشراق»، قول به تحقق «وجود» در خارج را مستلزم تسلسل می‌داند:

اگر وجود در خارج به عنوان صفتی زائد بر ماهیت موجود باشد، بین وجود و ماهیت آن، نسبتی محقق خواهد بود. از آن‌جا که این نسبت در خارج موجود است، خود دارای وجود و ماهیت دیگری می‌باشد که ناگزیر بین وجود نسبت و ماهیت آن، نسبت محقق دیگری در خارج لازم می‌آید و این سیر به تسلسل نسبت‌ها می‌انجامد (همان: ۶۵/۲).

صاحب‌أسفار و بسیاری از پیروان او، این گونه سخنان شیخ اشراق را به عنوان

دلایل «اصالت عام ماهیت» و نقد دیدگاه مشائیان در باب «اصالت عام وجود» انگاشته و سپس برای رد آن خود را به تکلف انداخته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۴-۶۳). حتی صدر^۱ دلایل سهروردی را در اثبات اعتباریت وجود، «حجج قویّه» می‌شمارد و قدرت بر نقد ادله شیخ را از الهامات ربانی و فیوضات الاهی محسوب می‌دارد^۱؛ غافل از آن‌که تا زمان شیخ /شراق، احدی از اهل حکمت در تألیفات خود به اثبات «اصالت عام وجود و اعتباریت اخص ماهیت» نپرداخته بود تا تصور شود که سهروردی در پاسخ او، این بیانات را اظهار داشته است. مشائیان نیز قائل به اصالت وجود بودند نه معنای مورد نظر صدر^۲؛ چنان‌که فارابی در مقام بیان اطلاقات ماهیت، تصریح می‌کند که در مسأله عروض خارجی وجود بر ماهیت، معانی خاصی از زوج مفاهیم «وجود» و «ماهیت» مورد نظر است، با این توضیح که مراد از معنای عام «وجود» یا همان «موجود»، مابزای اشیاء خارجی است که هر یک از آن‌ها مرکب از وجود و ماهیتند، اما نه وجود به معنای عام، بلکه وجود خاص هر شیئی که از جانب جاعل بر ماهیات اشیاء، عارض می‌شود؛ چراکه ظاهر سخنان وی مفید آن است که «ماهیت» بدون وجود، خود شأنی دارد (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۶-۱۱۷) و/بن‌سینا پس از بیان معنای ماهیت، در باب «وجود» می‌نویسد:

الوجود فأمر يلحق الماهية تارةً في الأعيان و تارةً في الذهن (بن‌سینا، ب، ۱۴۰۴: ۶۲).

این گونه عبارات، دلالت تام بر عروض خارجی وجود بر ماهیت، نزد فارابی و ابن‌سینا دارد.^۲ از سویی می‌دانیم که شیخ /شراق نیز در ضمن بیان نظرات خود، همواره به

۱. عین عبارت ملاصدرا در این باب چنین است: «إنَّ للقائلين باعتبارية الوجود و كونه من المعقولات الثابتة و الإعتبار الذهنية حججاً قویةً، سیما ما ذكره الشيخ الإشراق في حكمة الإشراق و التلويحات و المطارحات؛ فإنها عسر الدفع دقيق المسلك. و قد هدانا الله سبحانه إلى كنه الأمر، و نور قلبنا بشهود الحق في هذا المقام، و يسر لنا بإلهامه و تسديده دفع هذه الشكوك كلها و قمع ظلمات هذه الوسوس و الأوهام برمتها؛ الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۹).

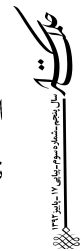
۲. برای اطلاع بیشتر تر به این آثار بنگرید: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۹۳-۳۰۶؛ و حکمت، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۹۰ (در این دو منبع، تحلیل‌های نسبتاً خوبی درباره عروض خارجی وجود بر ماهیت نزد فارابی و ابن‌سینا مشاهده می‌شود).

فیلسوفان مشایی و متکلمان توجه داشته و در موارد متعددی به نقد آرای ایشان همت گماشته است؛ اکنون باید دید چه چیزی در کلمات مشائیان یا اهل کلام دیده می‌شود که سهروردی در قبال آن آرا، این گونه سخن گفته است؟

ظاهراً شیخ اشراق از قول به «عروض وجود بر ماهیت» در کلمات ابن‌سینا، دریافته بود که بوعلی، قائل به ترکیب انضمامی وجود و ماهیت در ظرف خارج است.^۱ این اعتقاد از برخی سخنان متکلمان معتزلی نیز برمی‌آید که اشاعره در تقابل با آن‌ها، وجود را عین هر ماهیت در خارج دانسته‌اند. به هر حال «اتصاف خارجی ماهیت به وجود» همان چیزی است که شیخ اشراق از قبول آن امتناع می‌ورزد. مثلاً ابن‌سینا درباره‌ی اتصاف ماهیات به وجود می‌گوید: «و انما يعرض عليها وجود من خارج» (ابن‌سینا، الف، ۱۴۰۴: ۳۴۷)؛ و سهروردی در نقد آن، ابتدا چنین فرض می‌کند: «إذا كان الوجود في الأعيان صفة للماهية»؛ آن‌گاه به روش برهان خلف به رد آن می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳/۱). سهروردی در موارد دیگری نیز به «اعتباریت وجود» و محقق بودن ماهیات تصریح می‌کند:

جوهر و حقیقت معلول، ظل جوهر علت و جوهر علت، مقدم بر معلول خواهد بود؛ و تقدم علت بر معلول، به نفس ماهیت و حقیقت اوست نه به وجود او؛ زیرا وجود، امری اعتباری است (همان: ۳۰۱).

نگارنده بر آن است که شواهد این تفسیر در مصنفات سهروردی، بیش از این موارد است. حتی برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که سهروردی، شش دلیل ایجابی و سه دلیل نقادانه در این باب بیان کرده است (ر.ک: اکبری، ۱۳۹۰: ۳۳-۴۸). آری! این گونه سخنان، زمینه‌ساز تفسیر اول از سخنان شیخ اشراق است. البته منظور از اصالت - بنا بر



۱. شاید بعضی از صدرائیان، این استنباط سهروردی را يك توهم تلقی کنند، اما فیلسوف شیرازی، خود به این واقعیت اعتراف کرده است: «و الحاصل أن موجودة الماهيات الإمكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه و هو الوجود كما هو المنقول عن المشائين و إنا بإفاده الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الإشراقين» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۰۸/۱).

اصطلاحات نگارنده در این نوشتار - «اصالت به معنای اخص» است، چنان‌که جواد مصلح در این باره چنین می‌نویسد:

حکیم اشراقی، چون قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود و منکر معنی اتصاف و نظایر اوست، صادر بالذات و مجعول حقیقی در نظر او ماهیات خواهند بود؛ و می‌گوید چون جاعل اولاً و بالذات جعل ماهیت کرده، قهراً و بالتبع معنی موجودیت و یا اتصاف ماهیت به وجود، مترتب بر آن خواهد بود و این دو صفت در نظر عقل، لازم قهری است که منفک از جعل و نیازمند به جعل علی‌حدّه نخواهند بود (مصلح، ۱۳۵۳: ۵۸/۱).

۴.۲. تفسیر دوم: اصالت عام هویت و اعتباریت اخص وجود و ماهیت

برای فهم این تفسیر، باید توجه داشت که «ماهیت» در این گونه مباحث، دست‌کم دو وجه اطلاق دارد:

الف) ما یقال فی جواب ما هو: آنچه در پاسخ به سؤال از چیستی شیء بیان می‌شود. منظور از چیستی شیء، ذات منطقی شیء است که به اعتقاد بیش‌تر شارحان حکمت متعالیه، محل نزاع در بحث «اصالت وجود یا ماهیت»، همین معنا از ماهیت است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۲).
ب) ما به الشیء هو هو: بیانگر واقعیت و هویت خارجی هر شیء که به باور صدررا، اعم از معنای اول است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۲۷)؛ ولی برخی نسبت بین این دو معنا از ماهیت را عموم و خصوص من وجه دانسته‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۴۲۳). در هر دو صورت، خداوند، فاقد ماهیت به معنای اول، ولی واجد ماهیت به معنای دوم است؛ چون حق تعالی، «هویت» و «حقیقت» دارد، اما ماهیت و چیستی - به معنای منطقی - ندارد؛ چنان‌که در دعای مشلول آمده است: «یا هو یا من لایعلم ما هو و لا کیف هو و لا این هو و لا حیث هو إلا هو» (قمی، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

۱. البته خود مؤلف «هستی و چیستی در مکتب صدرائی»، این قول را نپذیرفته و معنای دیگری از ماهیت (هر امر منتزع از موجود به جز خود وجود) را محل نزاع در این مسأله دانسته است. انتساب این معنا از ماهیت به صاحب أسفار، در مقاله زیر نقد شده است: «کاستی‌های هستی و چیستی»، (هدایت‌افزا، ۱۳۹۱: ۱۷-۳۱).

بر این اساس، برخی اساتید بر این باورند که غایت شیخ اشراق از اعتبار عقلی دانستن «وجود»، اثبات «اصالت ماهیت» نیست، بلکه او در مقام نقد نظریه «اتصاف ماهیت به وجود» و همچنین رد نظریه معتزله مبنی بر «ثبوت معدومات ممکن» است؛ چراکه او در برخی مواقع، ماهیت را نیز مانند وجود، اعتباری دانسته است:

وجود به يك معنا و مفهوم، بر جوهر، سیاهی، انسان و اسب صدق می‌کند. بنابراین مفهوم وجود، يك معنای معقول بوده، از تك تك این حقایق، عام‌تر است. همچنین است مفهوم ماهیت، شیئیت، حقیقت و ذات به گونه کلی؛ لذا معتقدیم که این گونه محمولات، انتزاعی و عقلی محض می‌باشند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۴/۲).

همچنین در ضمن بیان قاعده‌ای درباره تعریف نور می‌نویسد: «و قد علمت أن الشیئیه من المحمولات و الصفات العقلیه و کذا کون الشیء حقیقه و ماهیه» (همان: ۱۱۴).
ظاهر این گونه سخنان، مفید آن است که سهروردی اساساً مفاهیم وجود و ماهیت را همانند مفاهیم شیء، ذات و حقیقت می‌داند؛ و آنچه در نظر او اهمیت دارد، ماهیات موجوده یا هویات خارجی اشیاء است، نه ماهیت متصف به وجود و نه ماهیت موجود به وجود؛ بلکه هویت هر شیء که به جعل بسیط از علت خود صادر می‌شود. به دیگر سخن، در همه عباراتی که مستند تفسیر اول قرار گرفته، ماهیت به معنای هویت و حقیقت اشیاء است نه ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» که محل نزاع در بحث اصالت وجود یا ماهیت در نگاه صدرائیان است.

۴.۳. تفسیر سوم: اصالت وجود و تحقق ماهیت به تبع وجود

برخی محققان در ضمن بررسی نظرات سهروردی، به این نکته اشاره کرده‌اند که برای بررسی دیدگاه‌های شیخ اشراق و فهم دقیق مطالب او، ابتدا می‌بایست اصطلاحات او را به زبان رایج فلسفی ترجمه کرد؛ بدین معنا که بین اصطلاحات اشراقی و تعبیر مشایی، نوعی تطبیق صورت پذیرد تا موارد اتفاق و اختلاف بین این دو مکتب روشن شود. از طرف دیگر، چون اصطلاحات صدرای نیز تلفیقی از اصطلاحات مشاء، اشراق و عرفا است، تا حدود زیادی موارد تشابه و تمایز بین حکمت اشراق و حکمت متعالیه نیز مشخص می‌شود.

ایده مذکور بر این پایه استوار است که سهروردی در بیش‌تر آثار خود از جمله «حکمة الاشراق» به جای الفاظ وجود، ماهیت و...، از الفاظی همچون نور، ظلمت، مشرق، مغرب و... بهره می‌برد و اگر هم در کتبی همچون «تلویحات»، از الفاظ وجود و ماهیت استفاده‌های شایانی کرده، در قبال آرای مشائیان و متکلمان و با عنایت به اصطلاحات ایشان بوده است؛ و الا ایده شخصی سهروردی بر مبنای به‌کارگیری مفاهیم نور و ظلمت است.

در تفاسیر اول و دوم، هیچ توجّهی به تطبیق اصطلاحات نشده، بلکه نور و ظلمت دو مفهوم ماهوی به شمار آمده است و حتّی برخی به تلقّی خاصّ سهروردی درباره نوع تقابل نور و ظلمت نیز، توجّه نکرده‌اند. اما در این تفسیر طریق دیگری پیموده می‌شود و سؤال اساسی ما این خواهد بود که: «آیا نور و ظلمت در فلسفه اشراق، تعابیر دیگری از وجود و ماهیت در فلسفه مشاء است یا معادل عناوین دیگری از این نظام فکری است؟»^۱

اندیشمندان بزرگی در مقام پاسخ‌گویی به این سؤال برآمده‌اند که در این پژوهش، دو نگاه مکتبی مورد نظر است؛ یعنی توجّه به سخنان متفکرانی که صاحب یک مکتب فکری مستقل بوده‌اند.

۴.۳.۱. دیدگاه صدر المتألهین شیرازی

صدر/ لفظ «نور» در مصنّفات سهروردی را مساوی با «وجود» در فلسفه خود دانسته است: «و المصنّف عدل عن لفظ الوجود بلفظ النور ثم حصر النور علی وجود

۱. ممکن است برخی به اعتبار ماهوی بودن مفاهیم نور و ظلمت، این نگاه را برنتابند؛ اما باید توجه داشت که شیخ اشراق به تأسی از آیات و روایات و همچنین تحت تأثیر حکمای فُرس، نور و ظلمت را بر سبیل تمثیل به کار می‌برد؛ چنان که قطب‌الدین شیرازی، ضمن تأکید بر موحد بودن حکمای فُرس، ما را به این دقیقه توجّه می‌دهد: «و علی الرمز یبتنی قاعدة اهل الشرق و هم حکماء الفرس القائلون بأصلین احدهما نور و الآخر ظلمة، لأنّه رمز علی الوجود و الامکان، فالنور قائم مقام الوجود الواجب و الظلمة قائم مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الاول إثنان: أحدهما نور و الآخر ظلمة؛ لأنّ هذا لا یقولہ عاقل فضاءً عن فضاء الفارس الخاضعین غمرات العلوم الحقیقیة، و لهذا قال النبی ﷺ فی مدحهم: «لو كان العلم منوطاً بالثریا، لتناولته رجالٌ من فارس»؛ و قد أحیی المصنّف حکمهم و مذاهبهم فی هذا الكتاب» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷).

الواجب و وجودات العقول و النفوس» (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴/۲).

در نگاه اول، این برداشت صدرای از کلمات شیخ اشراق قدری عجیب می‌نماید؛ چنان‌که برخی شارحان فلسفه صدرایی به تفاوت «وجود» نزد صدرای و «نور» در نظام اشراقی تصریح کرده (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱۷/۶) و حتی برخی صدرائیان معاصر از این قول فیلسوف شیرازی، اظهار شگفتی کرده‌اند (براهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۳۲/۳-۱۳۵)؛ چون «وجود» در حکمت صدرایی، همه اشیاء و حتی واجب تعالی را نیز شامل می‌شود و ماهیات، اموری اعتباری‌اند که حصه‌های وجودی منشأ انتزاع این مفاهیم ماهوی به شمار می‌آیند، حال آن‌که سهروردی در عین پذیرش اصالت نور، به تحقق خارجی ظلمت نیز باور دارد. البته برداشت ملاصدرا کاملاً ناموجه نبوده و به کارکردهای مشترک «نور» در فلسفه اشراق و «وجود» در حکمت متعالیه نظر داشته است. بعضی از این کارکردهای مشترک، عبارتند از:

- الف) اطلاق نور و وجود بر واجب تعالی و به تبع آن، نفی ظلمت و ماهیت از او؛
 - ب) عنوان مشترك بین واجب‌الوجود و صادر اول برای توجیه سنخیت و فروع این بحث؛
 - ج) تشکیک در نور و تشکیک در وجود که دستاوردهای پرباری را در هر دو نظام داشته و مبین معضلات و موجه سؤالات متعدد بوده است؛
 - د) تبیین منشأ آثار و کمالات در ممکنات که فقیر بالذات محسوب می‌شوند.
- اما با این همه، نور در نگاه سهروردی، امری اخص از وجود در اصطلاح صدرالمتألهین است.

۴۰۳،۲ دیدگاه شیخ احمد احسانی

می‌دانیم یکی از علل اختلاف اهل نظر در مسأله «اصالت وجود یا ماهیت»، اختلاف دیدگاه‌های ایشان در باب مفاهیم وجود و ماهیت و مصادیق عینی این دو است. هیچ یک از ایشان منکر این مطلب نیست، اما در مقام فهم سخنان یکدیگر و نقد و ارزیابی

اندیشه‌ها، این دقیقه به فراموشی سپرده می‌شود. به همین منظور و برای عبور از این معضل، همان‌گونه که اصطلاحات خاصّ سهروردی و مَلّصدر را بیان داشتیم، شایسته است که در ابتدا، به مرادات احسانی در باب وجود و ماهیت، توجه کرده و بر این پایه، دعاوی وی را نقد و ارزیابی کنیم.

احسانی در مسأله «اصالت وجود یا ماهیت»، معانی وجود را در قبال اطلاقات ماهیت بیان داشته، این دو را متمم یکدیگر می‌پندارد. به باور احسانی، «وجود» دارای یک معنای عام و دو معنای خاصّ حکمی (فلسفی) و عرفانی است:

۱- وجود در معنای عام، همانی است که در مقابل عدم به کار می‌رود و در فارسی به «هستی» ترجمه می‌شود. این معنا از وجود بر همهٔ اشیاء اطلاق می‌شود؛ پس ماده، وجود است؛ صورت، وجود است؛ نور، وجود است؛ ظلمت، وجود است؛ وجود (به معنای فلسفی یا عرفانی)، وجود است و...؛

۲- در اصطلاح حکمی، مراد از وجود، آن چیزی است که در قبال صورت به کار می‌رود؛ لذا در حکمت، مراد از وجود، ماده و مقصود از صورت، ماهیت است. نیز می‌توان از اولی به «وجود موصوفی»، «مقبول» و «پدر» یاد کرد و از دومی به «وجود صفتی»، «قابل» و «مادر» تعبیر کرد.

۳- در اصطلاح عرفانی، وجود به معنای نور و وجه‌الزّب ممکنات است؛ چون هر مخلوقی دو جهت دارد: جهتی به سوی خدا که مبدأ را حکایت می‌کند؛ و جهتی به سوی خود که نفس خود را حکایت می‌کند. این دو جهت - به ترتیب - وجه‌الزّب و وجه‌النفس یا نور و ظلمت یا وجود و ماهیت نامیده می‌شوند (گوهر، ۱۳۷۲: ۹۹؛ همچنین نک: احسانی، ۱۴۲۸: ۱۸۷/۱-۱۸۹، ۲۴۹، ۳۲۲-۳۲۳، ۳۵۴، ۳۶۰ و...).

۱. این کتاب یکی از آثار میرزا حسن گوهر، از برجسته‌ترین شاگردان، شارحان و مدافعان آرای شیخ احسایی در کربلای معلی است. اصل این کتاب به زبان عربی است که اواسط دههٔ هفتاد در ایران ترجمه شد و به چاپ رسید.

با عنایت به اصطلاحات مذکور، احسائی بدون هیچ توجّهی به برداشت‌های صدر/ از سخنان پیشینیان، تلقّی خود را از اندیشه‌های فلاسفهٔ مشاء، حکمای اشراق و طوایف متکلمان - دربارهٔ وجود و ماهیت - به اختصار بیان داشته است. در این میان، برداشت شیخ احسائی از کلمات اهل اشراق چنین است:

قول اهل الاشراق هو أنّ الشيء هو الوجود و الماهية أنّما وجدت بتبعية الوجود فليست في نفسها موجودة و ما سمّت رائحة الوجود، ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (احسائی، ۱۴۳۰: ۷۵۸/۹).

در این عبارت، یکی از مصادیق «اهل اشراق» قطعاً سهروردی است^۱ و ظاهراً تلقّی احسائی از حکمای فرس و برخی حکمای یونان - خاصهٔ افلاطون که قدری مورد علاقهٔ شیخ است - نیز همین قول می‌باشد؛ بدین معنا که سخنان ایشان با قول به «اصالت وجود و تحقّق ماهیت به تبع وجود» هماهنگی دارد. توجّه به این نکته ضروری است که مراد احسائی از تحقّق ماهیت به تبع وجود، همان تلقّی صدرایی از ترکیب اتّحادی این دو یا ترکیب امری محصّل با امری لامحصّل نیست، بلکه شیخ بر ترکیب انضمامی وجود و ماهیت در ظرف خارج تأکید فراوان دارد و شیء خارجی را مرکّب از وجود و ماهیت یا ماده و صورت و یا نور و ظلمت می‌داند (همان: ۶۲/۱؛ ۷۵۸/۹-۷۶۳).

علاوه بر این، دیدگاه خود احسائی نیز با تلقّی او از کلمات اشراقیان، قدری متفاوت است. شیخ رتبهٔ ماهیت را مؤخّر از وجود می‌پندارد، اما در عین حال، تحقّق آن را منوط به جعل علی حدّه می‌داند...؛ به دیگر سخن، احسائی بر این باور است که اشیاء، به جعل مرکّب در خارج محقّق می‌شوند، حال آن‌که اشراقیان تحقّق هر یک از اشیاء را به جعل بسیط می‌دانند. این تفاوت، جوانب و فروع دیگری را نیز به دنبال دارد که البته احسائی از آن‌ها غفلت نکرده است، اما غایت نگارنده در این مقال، مقایسهٔ این دو دیدگاه در همهٔ

۱. این برداشت نگارنده، مبتنی بر سخنان احسائی دربارهٔ سهروردی در شرح نقدگونهٔ وی بر «المشاعر» مآصدرا است (نک: احسائی، ۱۴۲۸: ۱/ ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱، ۳۰۱ و...).

شؤون این بحث نیست.^۱

چون/احسائی درباره انتساب این قول به اهل اشراق مستندات ابراهه نکرده و تفسیر خود را صرفاً بر پایه اطلاق وجود و ماهیت استوار ساخته، اندکی تأمل در اندیشه‌های سهروردی بر پایه این اصطلاح از نور و ظلمت و تطبیق آن بر وجود و ماهیت، ضروری می‌نماید.

۴.۳.۲.۱. شواهد تفسیر احسائی در کلمات سهروردی

اصطلاح احسائی تا حدّ زیادی مشکل ما را در فهم سخنان سهروردی - فارغ از صحت و سقم اندیشه‌های وی - مرتفع می‌سازد. با عنایت به اصطلاح مذکور می‌توان گفت: گاهی مراد ما از «وجود»، مطلق هستی است که سهروردی در چند موضع آن را يك امر اعتباری و عقلی محض انگاشته است؛ اما اگر وجود را همان وجه‌الربّ شیء بدانیم، دیگر از نگاه سهروردی نیز يك امر اعتباری نخواهد بود؛ چراکه او نور را وجه‌الربّ شیء و در مقابل، ظلمت را جهت نفسانی آن می‌داند. این معنا به وضوح در تعابیر خاصّ سهروردی، تمثیلات، اشارات عرفانی و کلمات رمزگونه این حکیم اشراقی دیده می‌شود.

سهروردی در عقل سرخ، طبیعت فراموش‌کار انسان را با استفاده از داستانی دیگر، بررسی می‌کند. مرغی که او هم اصل خود را فراموش کرده، به مردی سرخ‌روی برمی‌خورد که به مرغ می‌گوید: «من نخستین فرزند آفرینشتم.» اما او نیز زندانی دنیای مادی است که سهروردی آن را همان تاریکی می‌داند. مرد سرخ‌روی شرح می‌دهد که چگونه انسان در شکل آغازین خود سپید و نورانی است، اما وقتی با ظلمت جهان

۱. برای اطلاع بیشتر از آرای احسائی درباره «وجود و ماهیت» به این آثار بنگرید: شرح المشاعر: ۱/ ۱۶۹-۳۷۶؛ جوامع الکلم: ۱/ شرح الفوائد، فائده پنجم؛ و ۹/ رسالة اسئلة الميرزا محمدعلي مدرس (این کتاب‌ها بر روی سایت‌های تخصصی «احقانی» و «کتاب الأبرار» نیز موجود است).

مخلوق آمیخته شد، رنگ سرخ به خود گرفت (امین رضوی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

از نوع بیان سهروردی نتیجه می‌شود که او اشیاء خارجی را مرکب از نور و ظلمت می‌داند که نور، اصل و ظلمت، فرع آن است. فرشته‌ای که در داستان «آواز پیر جبرئیل» مخاطب اوست، دو بال دارد که یکی از نور و دیگری از ظلمت است:

بدان که جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است؛ همگی آن پر مجرد اضافت بود اوست به حق؛ و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی برو، همچون کلفی بر روی ماه، همانا که به پای طاووس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد. و چون نظر به اضافت بود او کنی با بود حق، صفت با بود او دارد؛ و چون نظر به استحقاق ذات او کنی، استحقاق عدم دارد، و آن لازم شاید بود اوست. این دو معنی در مرتبت دو پر است: اضافت به حق عینی و اعتبار استحقاق او در نفس یسری، چنان که حق تعالی گفت: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا﴾ (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۰/۳).

اگر با عینک/حسانی به همین قطعه رمزگونه شیخ/شراق بنگریم، نکات قابل توجهی درک خواهد شد:

اولاً بر تحقق ظلمت به تبع نور تأکید شده است؛ چراکه دو پر جبرئیل، هر دو موجودند و هیچ یک اعتباری نیست؛ اما پر راست که تقدم رتبی بر پر چپ دارد، از جنس نور و مجرد اضافت به حق (وجه‌الرب) است؛ اما پر چپ که یک جانب به نابود دارد، حکایت از جهت نفسانی و فقر ذاتی جبرئیل می‌کند که فی نفسه و صرف نظر از پر راست، استحقاق عدم دارد.

ثانیاً تعین جبرئیل به تحقق هر دو پر و ترکیب انضمامی آن دو منوط است؛ زیرا این دو پر، در عین حال که هویت جبرئیل را تشکیل می‌دهند، هیچ یک خصوصیت ذاتی خود را از دست نداده‌اند!

ثالثاً در این تمثیل، تصریح شده که ترکیب نور و ظلمت، خاص موجودات جسمانی نیست، بلکه فرشته مجردی همچون جبرئیل نیز دارای وجه ظلمانی است. از استشهاد سهروردی به آیه شریفه نیز چنین برمی‌آید که دست کم کثرت در موجودات امکانی را

ترکیب از وجه‌الزّب و وجه‌النفس می‌داند؛ و در مراتب پایین‌تر به میزان بُعد از نورالانوار، جهان کثرت بیش‌تری نمایان می‌شود که بازگشت همه آن‌ها به وجه‌النفس است: **«ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ»**.

به طور کلی در فلسفه سهروردی، نور و ظلمت زاییده حقیقت واحدی است، اما این حقیقت واحد، حق تعالی نیست، بلکه اولین صادر از اوست که سهروردی تعبیر «نور اقرب» را برای آن به کار می‌برد. بنا بر برخی عبارات شیخ اشراق، نور اقرب، وجه‌الاهی و نور محض است؛ و ظلمت‌ها در مراتب متأخر از آن تحقق می‌یابند. از نور اقرب، انوار قاهره (عقول طولی) صادر می‌گردند و... (همان: ۱۲۵/۲-۱۳۳). ظاهراً سهروردی بر این باور است که در مجردات به واسطه غلبه نور، ظلمات، ظهوری ندارند؛ و الا جهت نفسانی این انوار، همان ظلمت است که موجود، اما مقهور و مغلوب نور است. این ادعا از وصف «قاهره» که درباره عقول طولی به کار رفته، به خوبی قابل استنباط است:

در «حکمة الإشراق» به صورت پیاپی بیان کرده است که یک نحوه ظلمتی در مطلق معلولات وجود دارد؛ یعنی همین که از نورالانوار که نور محض است خارج می‌شویم، در مقایسه با نورالانوار، باید به گونه‌ای ظلمت را در معلول‌ها بپذیریم. بر این اساس که در انوار مجزده هم، نور آمیخته با ظلمت وجود دارد، می‌توان چنین تحلیلی را درباره عالم ماده نیز صادق دانست. البته به عکس عالم مجرد، نور موجود در عالم ماده، ناچیز و ظلمت موجود در آن، غالب است؛ اما این غلبه، هرگز سبب از بین رفتن کلی نور و ظهور در مادیات نخواهد بود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۳/۲).

بدین جهت، این‌که برخی اهل نظر به استناد «النفس و ما فوقها انیّات محضه و وجودات صرفه»^۱ تصوّر کرده‌اند که سهروردی در مجردات، وجود را اصیل می‌داند و در

۱. عین این عبارت در «مجموعه مصنفات شیخ اشراق» یافت نشد. ظاهراً عبارت مذکور، استنباط شخصی مآلصدا را از سخنان شیخ اشراق در مقاومات است؛ اما برخی صدراپژوهان بدون تحقیق در این زمینه، با استناد به قول صاحب أسفار، آن را عین سخن سهروردی پنداشته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۱۸۵-۱۸۸). نیز باید توجه داشت که این سخن سهروردی، هیچ ارتباطی به اصالت وجود صدرایی ندارد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۱۹/۱).

جسمانیات، ماهیت را، ظاهراً کلام صحیحی نباشد: این فیلسوف بزرگ در برخی از کتاب‌های خود گفته است: «النفس و مافوقها انیائت محضة و وجوداتٌ صرفة» یعنی نفس ناطقه و موجوداتی که از حیث رتبه بالاتر از نفس قرار گرفته‌اند، انیئت محض و هستی صرف می‌باشند. در این جمله، اعتقاد سهروردی به اصالت وجود آشکار است، ولی از سوی دیگر می‌توان گفت وی فیلسوفی اشراقی است که به مشرب و مسلک افلاطون نزدیک است و برای مُثُل عقلیه و ارباب انواع، شأن و اعتباری بسیار قائل می‌شود. این مسأله نیز مسلم است که اگر کسی مناط علم حق و اساس کائنات را ارباب انواع بدانند، ناچار به سوی اصالت ماهیت کشیده می‌شود، مگر این که برهانی نیرومند، او را به اصل اصالت وجود رهنمون شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۸: ۲۳۹).

اما این سخن استاد معاصر که «اعتقاد به مثل و ارباب انواع را ملاک علم حق قرار دادن، با اصالت وجود منافات دارد»، به لحاظ اصالت وجود صدرایی، البته کلام صحیح و محققانه‌ای است؛ اما اصالت وجود قرائت شده از کلمات سهروردی - بنا بر اصطلاحات احسانی - به گونه‌ای است که با اعتقاد به مثل و ارباب انواع، منافاتی ندارد؛ چرا که سهروردی ماهیات را به تبع وجود، محقق در خارج می‌داند نه صرف اعتبار عقلی که مرام صدرالمتألهین باشد.

به هر حال باید بر این مبنا، تأمل بیش تری کرد و اساساً با توجه به مفهوم وجه‌الزب برای نور و وجود، تعریف نور معنا پیدا می‌کند. آری، در نظر سهروردی، نور به مثابه امری است که به ذات خویش ظاهر و مظهر غیر است که آن غیر، ظلمت باشد؛ چرا که ظلمات (ماهیات) به برکت نور (وجود) ظهور و نمایش پیدا می‌کنند. در نتیجه، این تعریف بنا بر اصطلاح فوق، صادق است و الا بر مبنای حکمت صدرایی که وجود، محقق در خارج و ماهیت، امری اعتباری و منتزع از حصه‌های وجودی است، دیگر غیر از وجود، چیزی نیست که نور وجود، مظهر آن باشد.

نتیجه‌گیری

از مطالب گفته‌شده چنین برمی‌آید که در نظام فلسفی شیخ/اشراق، ظلمت نیز همانند نور، محقق در خارج و بر خلاف تصوّر بسیاری از فیلسوفان، امر وجودی محسوب می‌شود. این رویکرد، یک نوع مقوله‌بندی جدید از جهان هستی را برای جناب سهروردی به ارمغان آورده که حتی واجب تعالی را نیز شامل می‌شود. اما از آن‌جا که در نگاه این حکیم اشراقی، ظلمت به تبع نور در عالم خارج تحقق می‌یابد، جز واجب الوجود، هر یک از اشیاء به تنهایی، مرگب از نور و ظلمت محسوب می‌شوند، و به اعتبار غلبه یکی از این دو (نور یا ظلمت)، نورانی یا ظلمانی نامیده می‌شوند.

بنابراین اگر امر «اصیل» را مجعول بالذات و منشأ آثار، و امر «اعتباری» را غیرمجعول، فاقد آثار و صرف تحقق خارجی بدانیم، و اگر «وجود» را به معنای وجه‌الرب ممکنات، حیث اعلا و نورانی ایشان، و در مقابل، ماهیت را وجه‌النفس اشیاء، حیث اسفل و ظلمانی آن‌ها قلمداد کنیم، آن‌گاه شیخ/اشراق تحت عنوان یک فیلسوف اصالت وجودی شناخته می‌شود که علاوه بر رهایی از برخی اتهامات به تناقضات درونی، توفیقی نسبی برای رفع تعارض بین پاره‌ای اندیشه‌های فلسفی با نصوص دینی به دست آورده است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۸)، *نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.
۲. —، (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی*، ج ۳، انتشارات طرح نو، تهران.
۳. ابن سینا (الف ۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق از سعید زائد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۴. —، (ب ۱۴۰۴ق)، *الشفاء (المنطق)*، ج ۱، تحقیق از سعید زائد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۵. احسانی، شیخ احمد (۱۴۲۸ق)، *شرح المشاعر*، مؤسسه البلاغ، بیروت.
۶. —، (۱۴۳۰ق)، *جوامع الکلم*، مطبعة الغدير، بصره.
۷. اکبری، رضا (۱۳۹۰)، «دیدگاه سهروردی در نفی تحقق عینی وجود و کاربست آن در قاعد الحق ماهیته ائمه»، دانشگاه اصفهان، فصلنامه متافیزیک، شماره ۱۱ و ۱۲، ص ۴۸-۳۳، پاییز و زمستان.
۸. امین رضوی، مهدی (۱۳۸۸)، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، نشر مرکز، تهران.
۹. تبریزی، رجبعلی (۱۳۶۳)، *الأصول الأصفیة*، مندرج در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایرانی، ج ۱، تحقیق و مقدمه و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر نشر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۱۰. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴)، *رحیق مختوم*، ج ۱، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۲. حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، *متافیزیک ابن سینا*، انتشارات الهام، تهران.
۱۳. سبزواری، مآهادی (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربویة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، چاپ دوم.
۱۴. —، (۱۹۸۱م)، *تعلیقات بر اسفار اربعه*، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.

۱۷. صمدی آملی، داود (۱۳۸۶)، شرح نهاية الحكمة، ج ۱، انتشارات قائم آل محمد علیه السلام، قم.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷)، هستی و چیستی در مکتب صدرائی، تحقیق و نگارش از حسینعلی شیدان شید، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۱۹. قمی، شیخ عباس (۱۳۸۳)، مفاتیح الجنان، انتشارات فاطمة الزهراء، قم.
۲۰. قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲)، کلید بهشت، با مقدمه و تصحیح سیدمحمد مشکات، انتشارات الزهراء، قم.
۲۱. کربن، هانری (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر، تهران.
۲۲. گروه مذاهب اسلامی (۱۳۸۴)، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، مقدمه فرهاد دفتری، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۳. گوهر، میرزا حسن (۱۳۷۲)، مخازن، ترجمه محمد عیدی خسروشاهی، انتشارات بهبهانی، تهران.
۲۴. مجمع البحوث الاسلامیة (۱۴۱۴ق)، شرح مصطلحات الفلسفیة، مشهد.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵)، درس شرح نهاية الحكمة، تحقیق و نگارش از عبدالرسول عبودیّت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۶. مصلح، جواد (۱۳۵۳)، فلسفه عالی یا حکمت متعالیه صدرالمتألهین، تهران.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۹، انتشارات صدرا، تهران.
۲۸. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل محمودی و محمد محمدرضایی، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
۲۹. ملّاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، المشاعر، انتشارات طهوری، تهران، چاپ دوم.
۳۰. _____، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكیة، مقدمه و تصحیح از سید مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۳۱. _____، (۱۳۹۱)، تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق، ج ۲، تصحیح و تحقیق از سیدمحمد موسوی، انتشارات حکمت، تهران.
۳۲. _____، (۱۹۸۱م)، ألحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، دار إحياء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۳۳. هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۱)، «کاستی‌های هستی و چیستی»، خانه کتاب، تهران، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۰، ص ۱۷-۳۱، شهریور.

۳۴. یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۳)، عیار نقد، ج ۲، بوستان کتاب، قم.
۳۵. —، (۱۳۸۶)، حکمت اشراق سهروردی، بوستان کتاب، قم.
۳۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش از مهدی علی‌پور، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.