

## سیر تاریخی مسأله "اصالت" بر پایه نظریات سهروردی

### سید سجاد ساداتی زاده

دانشجوی دکترای فلسفه متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

sadatizadeh@yahoo.com

### سید مرتضی حسینی شاهرودی (نویسنده مسئول)

استاد گروه فلسفه دانشکده الهیات واحد دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

### عبدالله نیک‌سیرت

استادیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۲۰

تاریخ وصول: ۹۶/۳/۱۵

### چکیده

سیر تاریخی مسأله "اصالت" از موضوعاتی هست که با بررسی و نگاهی دقیق به آن، می‌توان از نسبت‌های ناروا به دیگران جلوگیری کرد. یکی از این شخصیت‌ها که نسبت‌های ناصحیح به آن داده می‌شود، سهروردی می‌باشد که به وی نسبت اصالت ماهیتی داده‌اند؛ موضوع حکمت او انوار است. او نور را به آن‌چه ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است تعریف می‌نماید. سهروردی بر پایه‌ی آن چه ظاهر است به بحث درباره‌ی ساختار حقیقت که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شود می‌پردازد. هدف اصلی پژوهش پیش رو، بررسی بحث دامنه‌دار اصالت است. معروف است که سهروردی قائل اصالت ماهیت بوده است، اما در واقع اصالت ماهیتی دانستن سهروردی غلطی رایج می‌باشد. سهروردی مفهوم مطلق ماهیت و وجود را امری اعتباری می‌داند، اما ماهیت موجوده (موجود) را که در عالم واقع دارای آثار خارجی است، حقیقی می‌داند. البته اصلاً در آن زمان بحث اصالت مطرح نبود و آن‌چه از سوی ایشان مطرح شده و اهمیت داشت مفهوم نور و در مقابل آن مفهوم ظلمت بوده است. وی نور را بنای عالم قرار داده است. یا بهتر است بگوییم ایشان نگاهی انبیتی، حضوری، آگاهی، نوری، شهودی دارد و این مسایل در نظام حکمی اشراق اصالت دارند.

واژگان کلیدی: نور، وجود، ماهیت، اصالت، اعتباریت، سهروردی

## مقدمه

یکی از امور بسیار مهم در طرح اندیشه‌های فلسفی و علمی سیر و گذر در جنبه‌های تاریخی آن‌ها و بیان تاریخ پیدایش نظریات و تحولاتی است که در دوره‌های مختلف بر آن افکار و اندیشه‌ها عارض شده و موجبات تکامل و ارتقای آن‌ها را فراهم کرده است.

تبیین جنبه‌های نظری مسائل فلسفی و علوم مختلف از قبیل منطق و ریاضیات و ادبیات و فقه و اصول و... بدون نگاه به جنبه‌های تاریخی موجب غفلت از آغاز و انجام مباحث علمی و فلسفی و سیر تکاملی آن‌ها و شناسایی نظریه‌پردازان و تکمیل‌کنندگان اندیشه‌های نو و میزان وام‌داری نظریات متنوع از یکدیگر خواهد شد. یکی از این مسائل، بحث اصالت می‌باشد که در این مسئله بحث این هست که کدام یک از وجود و ماهیت، اصیل یا محقق و منشأ آثار و مجعول‌الذات است و کدام یک از آن‌ها به تبع دیگری، محقق و مجعول شده است؟

در باب وجود و ماهیت، مهم‌ترین بحث این است که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؛ مقصود این است که ما در اشیاء همواره دو معنی تشخیص می‌دهیم و هر دو معنی را درباره‌ی آن‌ها صادق می‌دانیم. آن دو چیز، یکی هستی است و دیگری، چیستی است. مثلاً می‌دانیم که انسان هست، درخت هست، عدد هست، مقدار هست... اما عدد یک چیستی و یک ماهیت دارد و انسان ماهیت و چیستی دیگری. اگر بگوئیم عدد چیست یک پاسخ دارد و اگر بگوئیم انسان چیست پاسخ دیگری دارد. خیلی چیزها هستی روشنی دارند، یعنی می‌دانیم که هستند اما نمی‌دانیم که چیستند مثلاً می‌دانیم که حیات هست، برق هست اما نمی‌دانیم که حیات چیست، برق چیست.

بسیار چیزها را می‌دانیم که چیستند، مثلاً «دائرة» تعریف روشنی پیش ما دارد و می‌دانیم دائرة چیست؟ اما نمی‌دانیم در طبیعت عینی دائرة واقعی وجود دارد یا ندارد. پس معلوم می‌شود که هستی غیر از چیستی است. از طرفی می‌دانیم که این کثرت، یعنی دوگانگی ماهیت و وجود صرفاً، ذهنی است یعنی در ظرف خارج، هر چیزی دو چیز نیست پس یکی از این دو عینی و اصیل است و دیگری اعتباری و غیر اصیل.

آنچه این‌جا باید بدانیم این است که مساله اصالت وجود و ماهیت سابقه تاریخی زیادی ندارد. این مساله در جهان اسلام ابتکار شده است. فارابی و ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی و حتی

شیخ اشراق بحثی به عنوان اصالت ماهیت و اصالت وجود طرح نکرده‌اند. این بحث در زمان «میرداماد» (اوائل قرن یازدهم هجری) وارد فلسفه شده است. میرداماد اصالت ماهیتی بود، اما شاگرد نامدارش «صدرالمتالهین» اصالت وجود را به اثبات رساند و از آن تاریخ همه فلاسفه‌هایی که اندیشه قابل توجهی داشته‌اند اصالت وجودی بوده‌اند (رک، مطهری، ۱۳۸۷، ۲۰۳).

## اصالت

اصالت در اصل از لغت "اصل" گرفته شده است که به معنی ریشه‌ای بودن است و در مقابل آن فرعیت به کار می‌رود. اما در فلسفه، اصالت به این معنی به کار نمی‌رود، زیرا در فلسفه مفهوم اصالت در مقایسه با لفظ متقابل آن یعنی "اعتباری" فهمیده می‌شود و گفته می‌شود اصیل یعنی چیزی که اعتباری نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ۲۹۶).

اصیل در زبان عربی به چیزی گفته می‌شود که دارای اصل و بن و ریشه باشد و اصل هر چیزی عبارت از بنیان آن که بر آن استوار است. اما «اصالت» در مبحث اصالت وجود و ماهیت به معنای تحقق و منشأ اثر بودن است.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اصالت در کلمات حکماء به معنای ذیل به کار رفته است:

- عینیت داشتن

اساس دیدگاه علامه طباطبایی که گفته است وجود اصیل است؛ یعنی حقیقت عینی دارد.

--منشاء آثار بودن

علامه طباطبایی: اصالت به معنای منشأ آثار بودن است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴۸).

- متن واقعیت را تشکیل دادن

در نظر استاد مطهری اصالت فقط در مقابل اعتباریت است یعنی آیا آن چیزی که در ماورای ذهن متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و منشأ آثار خارجی است که به حصر عقلی یا وجود است و یا هم ماهیت (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱، ۳۶).

- بذاته موجود بودن و اصل در موجودیت و تحقق

از دیدگاه علامه طباطبایی اصالت به معنای عینیت داشتن، منشا آثار بودن و آنچه متن واقعیت را تشکیل می‌دهد به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ۴۰). هم‌چنین گفته شده که اصیل بودن به معنای چیزی که بذاته موجود است (همو، ۵۳).

پس اصیل چیزی است که اسناد موجودیت و عینیت خارجی داشتن به آن اسناد حقیقی و بذاته باشد. وقتی ما می‌گوییم یک معنی یا یک مفهوم اصیل است، منظور ما این نیست که خود معنی یا مفهوم واقعی است. منظور این است که مفهوم مورد بحث، به طور اولی و اساسی در عالم خارج از ذهن مطابق با واقعیت است. عبارت به طور اولی و اساسی مهم است زیرا حتی مفهومی که اعتباری است به یک واقعیت ثانوی و بالعرض دلالت می‌کند. بدین‌سان، وقتی درباره یک سنگ انضمامی که در حضور ما است، می‌گوییم «آن یک سنگ است» ماهیت، و این که آن وجود دارد، وجود است. مسئله این است که دقیقاً بدانیم واقعیت خارج ذهنی سنگ به طور اولی و اصلی نه به‌طور ثانوی و عرضی مطابق کدام‌یک از این مفاهیم است (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ۷۳).

### اعتباریت

وقتی مقصود از اصالت فهم گردید اعتباری بودن به معنی عینیت خارجی نداشتن، منشاء آثار نبودن، بذاته موجود نبودن و متن واقعیت را تشکیل ندادن، خواهد بود. در نتیجه اگر امری را اعتباری شمردیم بدین معنا خواهد بود که آن امر حقیقتاً وجود ندارد؛ یعنی نه منشاء اثر است و نه متن واقعیت را تشکیل داده است، بلکه ذهن آدمی برای آن وجودی فرض کرده و دست‌گاز ادراکی همان‌طوری که برای واقعیت‌ها و حقایق، نفس الامر قائل است برای عدم‌ها نیز بدون آن که واقعی داشته باشند واقعیتی فرض می‌کند و برای آن‌ها در عالم اعتبار یعنی جایی که ذهن می‌تواند فرض کند نفس الامر و واقعیتی فرض و اعتبار می‌نماید. پس اعتباری بودن یعنی در عالم فرض نه در جهان حقایق واقعیت داشتن.

به بیان دیگر، اعتباری یعنی اسناد موجودیت و تحقق به یک چیزی مجازی است. شیء اعتباری شیء است که واقعا وجود ندارد و اسناد وجود به آن به خاطر ارتباطی است که این شیء

با شیء که حقیقتاً و بذاته موجود است دارد. فرعیت به معنای شاخه‌ای بودن به کار می‌رود (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۹۶)، (در مقابل اصالت که به معنای اصل و بن و ریشه استعمال می‌شود) و اعتباری بودن به معنای منشأ اثر نبودن است.

### تبیین محل نزاع در اصالت وجود و ماهیت

یکی از امور قابل توجه در بحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت تشخیص محل نزاع است. برخی پنداشته‌اند ابهامی که سایه بر محل نزاع افکنده، یک نزاع لفظی تلقی شده و چنین تصوّر می‌کردند که همه قبول دارند که آنچه خارج از ذهن است، همان اصیل است، منتهی یکی نام آن را ماهیت و دیگری وجود نهاده است.

برخی تصوّر کرده‌اند ماهیتی که اصالت و عدم اصالت آن مورد نزاع است، همان مفهوم مجرد است، که از آن به کلی طبیعی تعبیر می‌شود و در حدّ ذات نه کلی است نه جزئی، نه موجود و نه معلوم، بلکه در ظروف مختلفی مانند ذهن و خارج و به لحاظ و اعتبارات گوناگون مانند انتساب به جاعل و عدم انتساب به آن معروض، کلی و جزئی و موجود و معدوم می‌گردد.

در این صورت از خود سؤال می‌کنند که چگونه می‌تواند چنین چیزی، منشأ نزاع و جدال چندین قرن شود، زیرا مفهوم مجردی که خالی از هر نوع تحقّق و تحصیل، مجرد از هر نوع اثر، فاقد همه چیز، جز ذات و ذاتیات خود است، چگونه می‌تواند اصیل در خارج گردد؟ و محققانی چون شیخ اشراق و میرداماد و سید سند به آن قائل شوند.

در این جا برای رفع چنین استغرابی، علامه طباطبایی معتقد است: نزاع در اصالت وجود و ماهیت، نزاع لفظی نیست، بلکه یک «نزاع روشنی» است که با مختصر تدبّری سیمای حقیقت از لابلاهی اوهام و شکوک بیرون می‌آید.

این توجیه دردی را دوا نمی‌کند، زیرا اگر نزاع در اصالت ماهیت درباره‌ی مفهوم مجردی که از هر نوع تحصیل و تحقّق عاری است باشد، هیچ‌کس هر چه هم در این مسئله دقت کمی انجام دهد، به اصالت و منشأ آثار بودن آن رأی نمی‌دهد.

خلاصه تصور نزع یک عویصه و کار مشکلی است. زیرا که چگونه می‌تواند مفهوم مجرد و لا بشرط از هر نوع تحصیل ذهنی و خارجی و فاقد هر نوع وصف و عاری از هر نوع تعیین و تشخیص، محل نزع در اصالت باشد؟

آن چه می‌توان در این باره گفت، این است که: محل نزع در اصالت یا عدم اصالت وجود، مفهوم مجرد از هر نوع تحصیل و تعیین وجود نیست، بلکه محل نزع، همان ماهیت منتسب به جاعل است که از ناحیه آن موفق به کسب چنین حیثیتی شده و مستحق حمل کلمه‌ی « موجود » بر خود شده است.

در این صورت نزع چنین مطرح می‌شود: آیا پس از آن که ماهیت به علت منتسب می‌شود و حیثیت زاید بر ذات خود را کسب می‌کند و در پرتوی آن، شایسته حمل موجود بر آن می‌گردد، پس از این جریان و کسب چنین حیثیت، خود او در خارج اصیل می‌شود، به طوری که تمام آثار و خواص از آن او باشد و یا این که اصیل، خود آن حیثیت عارضه بر ماهیت است و ماهیت در سایه‌ی آن تحقق و عینیت پیدا می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۹، ۴۷-۴۹).

### مسأله جعل

قبل از ورود به بحث اصلی اصالت ماهیت یا وجود بهتر است مسئله جعل و مجعولیت بیان شود چرا که در همین مبحث مشخص می‌شود کسانی که به وجودگرایی معتقد هستند، مجعولیت را به وجود و در مقابل ماهیتی‌ها هم به ماهیت می‌دهند.

ممکن الوجود در تحقق خود نیازمند علت است، مقصود از «جعل» ایجاد و فاعلیت است. جاعل همان علت فاعلی و مجعول همان معلول است که اثر جاعل است. پرسشی که این‌جا مطرح می‌شود این است که آن چیزی که اثر جاعل، یعنی مجعول بالذات، چه سنخ حقیقی است. آیا از سنخ ماهیت است یا وجود؟ آن‌چه متعلق تأثیر علت قرار می‌گیرد چیست و به تعبیر دیگر علت چه چیزی را ایجاد یا «جعل» می‌کند؟ آیا وجود ممکن توسط علت تحقق می‌یابد یا ماهیت آن؟

فیلسوفان اشراقی، که ظاهراً تفکر اصالت ماهوی دارند، اولی را می‌پذیرند. به نظر آن‌ها، ماهیت مجعول بالذات است؛ یعنی، فاعل مثلاً حقیقت انسانیت را می‌آفریند و چون انسانیت، پس از

آفرینش و جعل، واقعیتی خارجی است، ذهن از آن مفهوم موجود را انتزاع می‌کند و آن را به وجود متصف می‌نماید و بدین ترتیب حکم می‌کند به این‌که انسان وجود دارد.

هر چند با قطعیت نمی‌توان سهروردی را از این دسته فیلسوفان اشراقی که به مجعول بودن ماهیت نظر دارند، دانست. به همین خاطر حکیم سبزواری نیز مجعول بودن ماهیت را نظری می‌داند که به شیخ اشراق نسبت داده شده است. اگر می‌شد این نظریه را به صراحت به سهروردی نسبت داد، آن را از زبان دیگران بازگو نمی‌کرد. در این‌که ماهیت مجعول است یا وجود یا صیوروت، نظرات چندی وجود دارد. مجعول بودن ماهیت نظریه‌ای است که به حکیمان اشراقی نسبت داده شده است (سبزواری، ص ۵۷-۵۸).

به نظر فیلسوفان مشائی و پیروان حکمت متعالیه، وجود مجعول‌بالذات است. به نظر فیلسوفان مشائی، وجود مجعول‌بالذات است. اما برخی از فیلسوفان مشائی وجود را به موجودیت تفسیر کرده‌اند. به نظر این‌ها، کار فاعل موجود کردن ماهیت است، پس اثر فاعل و مجعول‌بالذات، موجودیت ماهیت و به اصطلاح «صیوره الماهیه موجوده» است، به این معنا که آن واقعیتی که فاعل جعل می‌کند امری است که در ذهن قابل تحلیل به سه امر است: به موصوفی، که همان ماهیت آن واقعیت است، و صفتی، که همان وجود است، و اتصاف موصوف به آن صفت یا، به تعبیر بهتر، صیوره الماهیه موجوده؛ به‌عنوان مثال، در مورد انسان، اثر فاعل و مجعول‌بالذات واقعیتی است مصداق گزاره‌ی «انسان موجود است»؛ یعنی نه ماهیت انسان به تنهایی و نه وجود به تنهایی.

سهروردی وجود را از اعتبارت عقلی و معقول ثانی منطقی می‌داند پس علت، امر اعتباری را به وجود نمی‌آورد لذا وجود نمی‌تواند اصیل باشد. این‌جاست که سهروردی نظر ماهیت یا هویت را دارد این‌جا لازم است که توضیحی درباره‌ی هویت بیان شود.

هویت، ذات شیء و بیان‌گر درونی‌ترین ویژگی‌های شیء است. هویت به معنای تشخیص است. فلاسفه می‌گویند هویت مشتق از هو است چنان‌که انسانیت هم مشتق از انسان و رجولیت مشتق از رجل است. هویت شیء یعنی وجود و شخصیت شیء (ابن رشد، ۱۳۷۷، ۱۱). نسفی می‌گوید آنچه شیئیت شیئی به اوست، به اعتبار تحقق، حقیقت نام نهاده‌اند و به اعتبار تشخیص

هویت گویند(نفتازانی، بی تا، ۲۰). ابن رشد می گوید هویت گاهی بر وجود خارجی اطلاق می گردد و گاهی هم بر ماهیت با تشخیص خارجی اطلاق می گردد که عبارت است از حقیقت جزئی(التهانوی، ۱۹۶۳، ج ۲، ۲۴۱). جرجانی در کتاب تعریفات هویت را امر عقلانی از حیث امتیاز شیء از دیگران می داند(جرجانی، ۱۹۷۸، ۱۲۴).

ابن سینا معتقد است هویت هم در ذهن و هم در خارج است. اولی از سنخ مفهومات و به معنای ذات، و دومی از سنخ هستی های عینی و به معنای شخص جزئی است(ابن سینا، ۱۳۶۴، ۱۴۶-۱۰۰). ملاصدرا هویت را گاهی به معنای وجود به کار می برد گاهی هم از ماهیت با کلمه هویت تعبیر می کند.

هویت به معنای وجود: در اسفار اربعه بارها کلمه هویت به معنای وجود واقعی اشیاء ذکر شده است. مثلاً در بحث مواد ثلاث، به هنگام نقد و بررسی عده ای که برای مواد ثلاث، علاوه بر مفهوم ذهنی، وجود واقعی هم قائلند از کلمه هویت استفاده می کند و نیز وجود واقعی خداوند را با کلمه ی هویت یاد می کند(ملاصدرا ۱۳۸۳، ج ۲، ۲۹۴) و وجود واقعی شی مستنیر را که معیار رویت پذیری آن است، با واژه ی هویت بیان می کند(ملاصدرا ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۰۱) و علم حق- تعالی به مخلوق و علم جاعل به مجعول را با کلمه هویت بیان کرده و آن را وجود واقعی مخلوق می داند(ملاصدرا ۱۳۸۳، ج ۳، ۱۲).

مقصود از هویت، ماهیت متصف به وجود مقید به ماهیت است. به دیگر سخن، مراد از هویت همان حقیقت جزئی یا وجود مشخص است. نزد حکمای پیشین، هرگاه ماهیت با تشخیص و وجود خارجی لحاظ شده، هویت نامیده می شود.

سهروردی در حکمت اشراق قاعده ای مطرح می کند که به موجب آن مجعول حقیقی هویت شیء است نه وجود آن. او در توضیح مطلب می گوید چون وجود امری اعتباری است پس آنچه از علت فیاض به یک شیء اعطا می گردد هویت آن است و به دیگر سخن مجعول حقیقی، هویت یک شیء می باشد:

«قاعده فی بیان ان المجعول هو الماهیه لا وجودها: و لما كان الوجود اعتباراً عقلياً فلهیء من علته الفیاضه هویته» (سهروردی، ۱۳۷۲، جلد ۲، ۱۸۶).

پس از آنجایی که سهروردی در این‌جا از واژه هویت استفاده می‌کند و متعلق جعل علت را هویت شیء می‌داند نمی‌توان اصالت ماهیت یا جعل ماهیت را به او نسبت داد.

بنابراین، سهروردی را نمی‌توان معتقد به مجعول بودن ماهیت دانست و اگر در عنوانی که برای قاعده در نظر گرفته شده جعل ماهیت به کار رفته یا از روی تسامح بوده یا ماهیت به معنای هویت به کار رفته است. به دیگر سخن شاید بتوان گفت که واژه ماهیت به دو معنا به کار رفته است:

۱. ماهیت در مقابل وجود که از نظر سهروردی همانند وجود، امری اعتباری است.

۲. ماهیت به معنای هویت شیء که به نظر او مجعول حقیقی است.

### **دلیل عدم اصالت ماهوی بودن سهروردی (چرا سهروردی به اصالت ماهیت قائل نیست)**

اعتباری بودن وجود (که در ادامه خواهد آمد) در نظر سهروردی به معنی این نیست که مطابق معنی مصطلح به «اصالت ماهیت» باور داشته باشد. سهروردی روی مسئله‌ی اصالت ماهیت تکیه نکرده و از ادله‌ی اثبات آن نیز سخن به میان نیاورده است. البته او از مجعول بودن ماهیت سخن گفته و در برخی آثار خود آن را مطرح کرده است، ولی چنین نیست که اگر انسان به مجعول بودن ماهیت باور داشته باشد حتماً از «اصالت ماهیت» یا «اصالت وجود» سخن می‌گوید. باید پیش از آن، به تفکیک میان وجود و ماهیت باور داشته باشد درحالی که سهروردی این تفکیک را نمی‌پذیرد و درباره‌ی فرض ماهیت بدون وجود چون و چرا می‌کند (ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۳، ص ۲۴-۲۵). عین عبارت سهروردی در این باب چنین است: «و من احتج - فی کون الوجود زائدا فی الأعیان - بأن الماهیه ان لم ینضم الیها من العله امر فهی علی العدم، اخطأ. فأنه یفرض ماهیه ثم یضم الیها وجودا، و الخصم یقول: نفس هذه الماهیه العینیه من الفاعل، علی ان الکلام یعود الی نفس الوجود الزائد فی انه هل افاده الفائل شیئا آخر او هو کما کان» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۶۶).

" فالنور المجرد الغنی واحد و هو نور الانوار و ما دونه یحناج الیه و منه وجوده" با توجه به این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که آنچه علت فیاض اعطا می‌کند هویت شیء است، که نمی‌تواند دلیلی بر اصالت ماهیت بودن ایشان باشد، زیرا آن هویت ممکن است و ممکن برای وجودش احتیاج به مرجح دارد و آن مرجح وجود ممکن را افزایه می‌کند.

### قاعده سنخیت علت و معلول

از واحد حقیقی از آن جهت که واحد حقیقی است فقط معلول واحد صادر می‌شود و جایز نیست که از نورالانوار، نور و غیرنور حاصل شود... پس اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت هست... هم چنین نور از آن جهت که نور است اگر اقتضایی داشته باشد، اقتضای غیر نور را ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ۱۲۲).

چون ماهیات مثار کثرت‌اند و بین ماهیات مختلف سنخیتی نیست پس میان نظام انوار هم می‌بایست نسبیتی نباشد حال آن که این چنین نیست لذا اگر بگوییم که شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت است و فاعل و ماهیت اشیاء را جعل می‌کند، در حالی که بین ماهیات مختلف سنخیتی وجود ندارد، نتیجه می‌شود که بین نورالانوار و نور اول و عقل اول و دوم سنخیتی نباشد یا از یک حقیقت نباشند در صورتی که نورالانوار با نور اول که مخلوق است در نوریت با هم مشترکند پس قائل شدن به اصالت ماهوی سهروردی متفی می‌گردد.

سهروردی هر چند وجود را اعتباری دانسته ولی هیچ‌وقت ماهیت را در مقابل آن اصیل ندانسته است و نکته مهم این‌که سهروردی هنگام بحث از اعتباری بودن وجود آن معنا از وجود که مورد نظر فلاسفه مشاء و بعدها مد نظر متعالیه‌ها بوده را به‌کار نبرده است. شیخ اشراق در بحث‌های خود وجود را به معنای خاصی در نظر می‌گیرد که بیش از همه وجود محمولی و مفهوم وجود را به ذهن متبادر می‌سازد نه حقیقت وجود را.

### مفاهیم اعتباری از نگاه سهروردی

همان‌طور که بیان شد به هیچ‌عنوان نمی‌توان پنداشت که سهروردی اعتقاد به اصالت ماهیتی که امروزه در مقابل اصالت وجود بیان می‌شود داشته باشد چرا که ایشان با توجه به مطالبی که در ذیل خواهد آمد نه‌تنها وجود را اعتباری می‌داند بلکه ماهیت را هم اعتباری و از معقولات ثانی می‌پندارد.

برای روشن شدن مطلب، ابتدا معقولات و اقسام آن را اجمالاً توضیح می‌دهیم. معقول؛ یعنی مفهوم ما فی الذهن و العقل. معقولات را به سه دسته تقسیم می‌کنند ۱. معقول اول؛ ۲- معقول ثانی منطقی؛ ۳- معقول ثانی فلسفی. معقولات اولی، مثل ماهیات؛ معقولات ثانی منطقی، مانند جزئی و کلی؛ معقولات ثانی فلسفی، مثل وجود و وحدت.

تفاوت این دسته از مفاهیم را این‌گونه بیان می‌کنند که معقولات اولی، هم در ذهن‌اند و هم در خارج؛ هم عروضشان در خارج است و هم اتصافشان. مثلاً می‌گوییم این جسم سفید است. سفیدی و جسم دو مفهوم ماهوی‌اند؛ هم اتصاف جسم به سفیدی و هم عروضش در خارج است. از این رو در خارج جسم و سفیدی با یکدیگر مغایرت دارند.

اما معقولات ثانیه منطقی، هم عروضشان در ذهن است و هم اتصافشان. مثلاً در «الانسان کلی» انسان خارجی کلی نیست، بلکه انسان ذهنی کلی است. این حکم و این اتصاف مربوط به ذهن است. کلیت با انسان مغایرت دارد و این مغایرت هم تنها در ذهن است؛ چون در خارج ما یک انسان به اضافه کلی نداریم.

اما معقولات ثانیه فلسفی اتصافشان در خارج، ولی عروضشان در ذهن است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «واجب الوجود علیه»، حکم علیت در واقع برای واجب‌الوجود خارجی است، و در حقیقت یک واقعیت تأثیری در خارج داریم، ولی عروضش در ذهن است؛ چون وجود واجب جدای از علت نیست. علت را از حاق ذات واجب اخذ کردیم که جزء محمولات من صمیمه (برگرفته از صمیم و متن ذات موضوع و در واقع تحلیلی) است. تمام ذات واجب علت است و هم‌چنین تمام ذاتش بالفعل و واحد است، اما در عین حال این‌گونه نیست که چهار چیز در خارج داشته باشیم، بلکه ذات واجب به نفس وجودش علت است، و به نفس وجودش بالفعل است و به نفس وجودش واحد است. این امور از صفات واجب هستند، ولی با ذاتش مغایر نیستند. مغایرت این‌ها به ذات، تنها در ذهن و به لحاظ مفهومی است. نتیجه این‌که، در ماهیات عروض و اتصاف، هر دو در خارج است. در معقولات ثانیه منطقی، عروض و اتصاف هر دو در ذهن است و در معقولات ثانیه فلسفی، اتصاف در خارج و عروض در ذهن است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ج ۱، ۲۲۶).

سهروردی در این قسمت می‌خواهد به طور کلی فرق مفاهیم و کلیات دیگری که مصداق خارجی دارند، توضیح دهد. بحث در نهایت به این بر می‌گردد که باید میان محمول‌های انضمامی و انتزاعی تفاوت قائل شویم.

محمول‌های انضمامی، یعنی محمولاتی که در خارج از ذهن، ما بازاری دارند که آن مابازاء به موضوعی ضمیمه می‌شود و بر اساس این انضمام، آن صفت کلی را بر آن موضوع حمل می‌کنیم. محمولات انتزاعی آن‌هایی‌اند که از موضوعات عینی انتزاع شده‌اند، اما مابازاء و مصداق مخصوص به خود ندارند. اینک بیان سهروردی: صفات پدیده‌ها به طور کلی دو قسم‌اند: صفات عینی و صفات عقلی، اما عینی صفتهایی هستند که خودشان در خارج موجودند و صورتی نیز در عقل و ذهن ما دارند، مانند: «سیاهی»، «سفیدی» و «حرکت».

اما صفات عقلی صفاتی‌اند که فقط در ذهن ما وجود دارند؛ یعنی وجود عینی آن‌ها همین است که در ذهن ما هستند، و جز ذهن در جای دیگری وجود ندارند. بنابراین، وجود و هستی این قبیل صفات در ذهن، به منزله‌ی وجود و هستی پدیده‌های دیگر در خارج از ذهن است. مانند: امکان و عنوان‌های جوهر، رنگ، وجود و ...

بنابراین اگر چیزی وجود خارجی داشته باشد (مانند قسمت اول) باید صورت ذهنی ما با آن وجود خارجی مطابق باشد. اما صفاتی که فقط در ذهن‌اند (مانند قسمت دوم) این‌گونه صفات وجود خارجی ندارند تا صورت‌های ذهنی ما با آن وجودهای خارجی تطابق داشته باشند.

محمولات به طور کلی از آن جهت که محمول‌اند، اموری ذهنی هستند. بنابراین، دو گونه محمول داریم: محمولاتی که خودشان ذهنی‌اند، اما در بیرون از ذهن مابازایی دارند مانند «سیاهی»؛ محمولاتی که مابازایی خارجی ندارند مانند «امکان». به هر حال، محمولاتی ذهنی هستند؛ مثلاً وقتی به پدیده‌ای می‌گوییم «سیاه» منشأ انتزاع این صفت پدیده‌ای است که سیاهی بر آن استوار است، هر چه که باشد مهم نیست، زیرا جسم، یا جوهر بودن، دخالتی در صفت سیاهی ندارند، حتی اگر این سیاهی بر پدیده‌ای استوار باشد، که آن پدیده جسم نباشد، باز هم می‌توانیم بر آن پدیده، عنوان «سیاه» را حمل کنیم. بنابراین، وقتی چیزی مبهم در صفت «سیاه» (نامعین و اعم از

جسم و غیر جسم) دخالت دارد، این صفت، عقلی خواهد بود، اگرچه سیاهی در خارج موجود باشد.

صفات عقلی از نوع «امکان»: وقتی این گونه صفت‌ها را به صورت مشتق، بر چیزی حمل می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: «هر درختی ممکن است» در این جا محمول مشتق و صفت عقلی یعنی امکان، هر دو عقلی‌اند و جودی در خارج ندارند. بر خلاف صفت «سیاه» که محمول عقلی است، ولی سیاهی و پدیده‌ی سیاه، وجود خارجی دارند. اما سیاهی به خودی خود بر جوهر حمل نمی‌شود بلکه باید صفت و مشتقی بسازیم و این صفت را بر جوهر حمل کنیم. این صفت، عقلی است و در خارج ما بازاری دارند.

وقتی می‌گوییم «الف، در خارج ممتنع است» معنای این جمله آن نیست که امتناع حقیقی عینی است. بلکه امتناع امری عقلی است که گاهی به موضوع ذهنی و زمانی به موجود عینی حمل می‌شود. تمامی صفات عقلی چنین‌اند (یثربی، ۱۳۹۰، ۷۳-۷۴). از نظر سهروردی، مطلق مفاهیم فلسفی، مثل وجود، وحدت، امکان، وجوب و... هویتشان همان هویت معقولات ثانی است؛ یعنی موطن تقررشان ذهن است. وی معتقد است که نباید مفهومی مثل امکان را در خارج ملاحظه کرد؛ زیرا مفهومی فلسفی است و مفاهیم فلسفی، مثل جزئی و کلی و نظایر این‌ها، هویت وجودیشان در ذهن است.

سهروردی در تحقق و جعل به هویت قائل است و همان‌طور که در مباحث جعل گفته شد وی بیان می‌کند: «چون وجود اعتبارعقلی است، پس هویت شیء از علت فیاضه حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۴)». و در همان کتاب زیر عنوان «حکومت فی الاعتبارات العقلیه» نخست به اعتباری بودن وجود می‌پردازد و با چند دلیل اعتباری بودن وجود را اثبات می‌کند که در پایین به این دلایل اشاره خواهیم کرد.

#### ادله سهروردی بر اعتباری بودن وجود

نخستین معنی از معانی وجود «روابط و نسب» مکانی یا زمانی است که در چنین قضایایی اظهار می‌شود: «آن چیز در خانه، در ذهن، در واقعیت، در زمان و غیره وجود دارد». در این جا آنچه

از کلمه «وجود» منظور شده همواره به همان معنی حرف «در» (فی) است؛ به عبارت دیگر، آن دلالت بر رابطه‌ی یک ماهیت عینی خارجی با مکان و زمان دارد. این رابطه، که کلمه‌ی «وجود» بدان اشاره دارد خود محصول عقل ما است.

معنی دوم، رابطه‌ی منطقی میان موضوع و محمول است. در قضیه‌ای مانند: زید به‌عنوان یک کاتب وجود دارد (یعنی زید یک کاتب است)، وجود فقط به معنی رابطه‌ی یک محمول با یک ماهیت خارجی است که موضوع بدان دلالت می‌کند.

معنی سوم: «ذات» (حقیقت) است. مردم غالباً وجود یک چیز را به معنی ذات یا خود آن چیز به‌کار می‌برند. «ذات» یا «خود» به این معنی فقط یک انتزاع ذهنی است، یک مفهوم انتزاعی که فعالیت تشریح‌کننده‌ی عقل از شیء بالفعل موجود (یعنی ماهیت خارجی) بیرون می‌کشد.

در تمام این سه مورد، آنچه کلمه‌ی وجود دلالت می‌کند جنبه‌های عقلی (اعتبارات عقلیه) است که در رابطه با ماهیات فقط در مرتبه‌ی مفهوم‌سازی مطرح می‌شوند. ماهیات، اشیای واقعی و متحقق در عالم خارج از ذهن هستند، اما وجود به جنبه‌هایی دلالت می‌کند که تنها در عقل ما مطرحند، و آن‌گاه به ساختمان عینی اشیاء (در اعیان) تعبیر می‌شوند.

بدین‌گونه سهروردی وجود را در میان جنبه‌های عقلی یا جهات عقلیه به شمار می‌آورد که امکان و وحدت و مانند آن نمونه‌های دیگر هستند. مفهوم "وجود" صورت عینی مطابقی در عالم خارجی ندارد. "وجود" در مرحله‌ی مفهوم‌سازی غیر از "ماهیت" است. اما در عالم غیر مفهومی واقعیت، هیچ جوهر واقعی که مطابق وجود باشد وجود ندارد (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ۸۵).

سهروردی چند استدلال بر اعتباری بودن وجود ذکر می‌نماید:

۱. اگر وجود در عالم خارج تحقق داشته باشد ناچار موجود خواهد بود. از طرف دیگر مسلم است که آنچه موجود است دارای وجود می‌باشد و آن وجود هم موجود است و دارای وجود دیگری است و این موجب تسلسل خواهد بود که تا بی‌نهایت ادامه دارد و چنین امری نادرست است.

«لا یجوز ان یقال الوجود فی الاعیان زائداً علی الماهیه لأنا عقلناها دونه فان الوجود ایضاً کوجود العتقاء فهمناه من حیث هو کذا و لم تعلم أنه مجرد فی الاعیان فیحتاج الوجود الی وجود

آخر فیتسلسل مترتباً موجوداً معاً الی غیر النهایه و عرفت استحالته» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۳). یا در جایی دیگر می‌گوید: «مخلص القسطاس: کل ما رایت تکرر انواعه متسلسلا مترادفا فطریق التفصی ما قلت فانهم و فتش کل کلام حتی لایقع الامر ذهنیا ماخوذا ذاتا عینه ففصی الی باطل و اطنبت لعظم حاجه مست فیما بعد و کثره الخبط فیہ» (همان، ۲۶). سهروردی در کتاب المقاوامات نیز درباره اعتباری بودن وجود سخن گفته و آن را به بیان دیگر ابراز داشته است. وی می‌گوید: وجود بر امور مختلف حمل می‌گردد و چیزی که بر امور مختلف قابل حمل باشد، هیچ یک از آن امور نخواهد بود. بدین ترتیب، وجود یک وصف اعتباری است که زائد بر امور می‌باشد. عبارت سهروردی در این باب چنین است و اعلم ان الوجود لما صح علی مختلفات، لیس نفس احدها و هو وصف مازائد علیه اعتباریا فلیس جزءاً له (همان، ۱۶۸).

سهروردی جواب پیش‌فرضی ملاصدرا و سبزواری به برهان تکرار وجود و اعتباری بودن آن را که می‌گوید؛ وجود تحققش بنفس خودش است مورد خدشه قرار می‌دهد. ابتدا که صدرا جواب می‌دهد وجود برای آن‌که متحقق شود، نیازی به هیچ وجود دیگری ندارد. آنان چنین اظهار می‌کنند که وجود بنفسه تحقق است. تمام چیزهای دیگر (ماهیات) به وسیله وجود موجودند؛ اما وجود بنفسه موجود است، به وسیله‌ی همین حقیقت که وجود است. موجودیت، یعنی تحقق، بالعرض به ماهیات متعلق است، و حال آن‌که ذاتا به وجود متعلق است. سهروردی این اندیشه را که وجود فی‌نفسه موجودیت است به نحو ذیل رد می‌کند: فرض کنید که چیزی واقعا معدوم است. شما از آنان بپرسید: آیا وجود آن شیء معدوم است، یا حاصل و متحقق است؟ محال است که بگویند چیزی معدوم است اما وجودش موجود است پس بالضروره باید معدوم باشد. اما از آن‌جاکه بدین طریق وجود چیزی همراه با این حکم که آن (یعنی آن وجود) بالضروره معدوم است قابل تعقل و تصور است، لازم می‌آید که موجودیت وجود عین خود وجود نباشد. وگرنه، برای ما مطلقاً محال خواهد بود که تصور وجود را در عین حال با این حکم که در عالم خارجی معدوم است (یعنی متحقق نیست) داشته باشیم.

بدین‌سان آنان باید قبول کنند که وجود فقط به وسیله چیزی (یعنی وجود دیگر) موجود می‌شود که وقتی ماهیت، متحقق و موجود می‌گردد عارض آن می‌شود. یعنی آن‌ها باید قبول کنند که

وجود فقط به واسطه وجود دیگر موجود می‌شود. و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت (ایزوتسو، ۱۳۷۹، ۸۸-۸۹).

۲. وجود بر امور مختلف حمل می‌گردد و آنچه بر امور گوناگون قابل حمل باشد عین هیچ‌یک از آن امور نخواهد بود. پس وجود، یک وصف اعتباری است که زائد بر امور است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۶۹).

۳. اگر وجود و رای ماهیت باشد نسبتی با ماهیت خواهد داشت اما آن نسبت باید وجود داشته باشد و بنابراین دوباره نسبتی میان نسبت و وجود برقرار است و به این ترتیب تسلسل باطل پیش می‌آید زیرا هر نسبتی به نوبه خود باید نسبتی با وجود داشته باشد.

دلایل اعتباری بودن وجود مبتنی بر لزوم تسلسل است. اگر وجود موجود باشد دارای وجود دیگری است و آن وجود هم وجود دیگری طلب می‌کند و این سلسله هرگز پایان نمی‌پذیرد. تسلسل هم باطل است و بنابراین موجود بودن وجود نیز محال خواهد بود: «مخلص القسطاس کل ما رأیت تکرر انواعه متسلسلاً مترادفاً فطریق التفضی ما قلت فانهم و فتش کل کلام حتی لا یقع الامر ذهنیاً مأخوذاً ذاتاً عینه، فتفضی الی الباطل (همان، ۲۶).

بنابراین هدف سهروردی از اثبات اعتباری بودن وجود، بیان این مطلب است که وجود از مفاهیم اعتباری عقلی یا به تعبیر آشناتر از معقولات ثانیه است. او اساساً نمی‌خواهد اصالت ماهیت را در برابر اعتباری بودن وجود ثابت کند زیرا تصریح می‌کند که ماهیت نیز مانند وجود از اعتباریات عقلی است.

بنابراین از دیدگاه سهروردی هم وجود و هم ماهیت از مفاهیم انتزاعی است که عقل آدمی آن‌ها را از تحلیل هویت خارجی اشیاء به دست می‌آورد.

### رای نهایی سهروردی

#### اصالت نور

نور به عنوان پدیده‌ای بدیهی در فلسفه سهروردی مرکزیت دارد. در حقیقت نه مشائیان اصالت وجودی‌اند و نه اشراقیان قائل به اصالت ماهیت‌اند. ملاصدرا خود در اسفار اقرار می‌کند که از

فیلسوفان قدیم برای هیچ‌یک از دو طرف دعوا، دلیل و برهانی به دستش نرسیده است. آیا در دار هستی و عوالم وجود، آنچه که مبدأ پیدایش و تحقق موجودات بوده و هستی آن‌ها در گرو و وامدار آن می‌باشد، نور است یا ظلمت؟ نقش اصلی را در دار هستی، نور بازی می‌کند یا ظلمت؟ سهروردی وجود را از مفاهیم اعتباری و از معقولات ثانوی می‌داند و ادعای دیگری ندارد. اما این که ماهیت اصیل است نه وجود، اصلاً حرفی نزده است. سهروردی ماهیت را همان هویت می‌داند، میان وجود شیء و هویت شیء در جهان خارج فرق نمی‌گذارد و وجود را مانند ماهیت از مفاهیم عام و اعتباری می‌شمارد. بنابراین، بهتر آن است که هستی و چیستی پدیده‌ها را در هویت خارجی آن‌ها بررسی کنیم، نه آن‌که این هستی و چیستی را به عنوان دو حقیقت جدا از هم در نظر گرفته، در مورد آن‌ها بحث کنیم. وجود و ماهیت هر پدیده‌ای، همان هویت خارجی، منشأ انتزاع دو مفهوم اعتباری وجود و ماهیت و ده‌ها مفهوم عام و اعتباری دیگر است (یثربی، ۱۳۹۰، ۹۵).

اصالت نور اصلی‌ترین مسأله‌ای است که سهروردی را در راه روشن کردن معنای "نور" و احکام ضروری آن یاری می‌کند. شیخ بر طبق این اصل، مدعی است که آنچه در خارج واقعیت دارد، "نور" است و ظلمت در واقع، فقدان نور است و اجسام تا آن‌جا که به جنبه مادی آن‌ها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت نیستند و نسبت ظلمت را سلب و ایجاب می‌داند، نه عدم و ملکه.

از آن‌جایی که نظام هستی‌شناسی سهروردی بر مبنای نور است و اساس حکمت اشراقی او را نور تشکیل داده به نظر می‌رسد که از نظر وی آنچه اصل می‌باشد همان نور و حضور و آگاهی و ظهور می‌باشد. همان‌طور که بیان شد اصالت ماهوی بودن از شیخ به دوراست و با توجه به نظریات عمده وی وجود را اعتباری می‌داند لذا تنها احتمالی که باقی می‌ماند اصالت نور هست که در مقابل ظلمت می‌باشد به عبارتی آن‌چه در زمان و فلسفه وی مطرح بود نور و مقابل آن ظلمت است و آنچه اصیل می‌باشد نور است.

از نظر سهروردی چون نور، عین کمال و دارایی و فعلیت است و در مقابل، ظلمت عین نقص و فقدان، پس نور مبدأ و انتظام بخش سراسر عالم وجود می‌باشد و این نور است که مبدئی

وجودی است (ابوریان، ۱۳۷۲، ۱۲۶). بنابراین، هستی بی‌واسطه یا با واسطه، در گرو نور و نورانیت می‌باشد.

در نظام نوریه‌ی سهروردی، اصل نورالانوار است و همه‌ی انوار طولیه و عرضیه از نورالانوار نشأت می‌گیرند و قدرت و حیات و علم و اراده همه نورند. انوار صادره از نورالانوار هرچه به مبدأ نور حقیقی و اصلی نزدیک‌تر باشند، در نورانیت خود قوی‌ترند. حتی ملاصدرا نیز همه چیز و همه جا را وجود می‌بیند. وجودهای مختلف هرچه به وجود حقیقی و ذاتی نزدیک‌تر باشند، کامل‌ترند. چنان‌که هر چه از عقول به مراتب پایین‌تر یعنی نفوس و صور مادی و ماده می‌رویم «وجود» در آن‌ها ضعیف‌تر می‌شود تا «هیولی» که مرتبه‌ی نازل وجود است (سجادی، ۱۳۸۴، ۲۱).

اما با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت سهروردی به جای آن‌که از «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» سخن بگوید به «اصالت نور» باور دارد و نور را یک حقیقت مشکک و دارای مراتب به‌شمار می‌آورد. حتی با توجه به بحث انیت می‌توان گفت از آن‌جایی که انیت از اعتبارات عقلی نیست، ولی ماهیت از اعتبارات عقلی هست. اگر وجود نیز از اعتبارات عقلی باشد، اصالت با کدام یک از این عناوین است؟ وجود بر حسب ظاهر کلمات شیخ اشراق، اعتبار عقلی است. ماهیت هم که همانند آن، اعتبار عقلی است. پس اصالت با چیست؟ به نظر وی اصالت با انیت است (حسینی‌شاهرودی، ۱۳۹۳، ۱۲۸). خلاصه کلام به هیچ عنوان وی اصالت ماهیتی نیست و همین‌طور وجودگرایی مانند صدرا هم نیست چرا که اصلا در آن زمان این مسائل مطرح نبود. بلکه آن‌چه توسط وی مطرح شده بود و اهمیت داشت نور و مقابل آن ظلمت بود؛ ظلمت "عدم نور" است و ذاتی ندارد تا منشاء اثر باشد، و اجسام و صفات و عوارض آن‌ها معلول نورند و تا از پرتو آن بهره‌نگیرند، اثری نخواهند داشت. پس اصالت و منشأیت اثر، مخصوص "نور" است. وی نور را بنای عالم قرار داد. یا بهتر است بگوییم ایشان نگاهی انیتی، حضوری، آگاهی‌مدارانه، نوری، شهودی دارد و این مسایل در نظام حکمی اشراق اصالت دارند.

#### نتیجه

حکمت اشراق سهروردی، حکمتی بحثی-ذوقی و فلسفه‌ای نورمحور است و در مقایسه با سایر مکاتب موجود، تحولی شگرف در حوزه تفکر فلسفی ایرانی-اسلامی به شمار می‌آید.

سهروردی در فلسفه اشراق لفظ نور را به کار برده و نظام فلسفی خویش را بر آن استوار نموده است. همچنین مراتب نظام هستی را به وسیله نور تبیین می‌نماید. در نزد سهروردی نور یک حقیقت واحد است که در مراتب گوناگون ظهور می‌یابد ولی این مراتب در اصل نورانیت هیچ-گونه تمایزی ندارند و به عبارتی، نور امری مشکک است. حقیقت هستی، همان حقیقت نور است و واقعیت اشیاء متکثر چیزی جز حقیقت نور نیست، تکثر آن‌ها ناشی از شدت و ضعف نورانیت آن‌هاست. منبع اصلی این نورانیت، ذات ازلی نورالانوار است که هستی مطلق می‌باشد و جهان هستی چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست. برترین مرتبه این حقیقت، ذات اقدس واجب الوجود می‌باشد که سرچشمه و منبع فیوضات و تجلیات است.

اما با توجه به آن چه بیان شد می‌توان گفت سهروردی به جای آن‌که از «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» سخن بگوید به «اصالت نور» باور دارد و نور نیز یک حقیقت مشکک و دارای مراتب به شمار می‌آورد. حتی با توجه به بحث انیت می‌توان گفت از آنجایی که انیت از اعتبارات عقلی نیست، ولی ماهیت از اعتبارات عقلی هست. اگر وجود نیز از اعتبارات عقلی باشد، اصالت با کدام یک از این عناوین است؟ وجود بر حسب ظاهر کلمات شیخ اشراق، اعتبار عقلی است. ماهیت هم که همانند آن، اعتبار عقلی است. پس اصالت با چیست؟ به نظر وی اصالت با انیت است (حسینی‌شاهرودی، ۱۳۹۳، ۱۲۸). خلاصه کلام به هیچ عنوان وی اصالت ماهیتی نیست و همین‌طور وجودگرایی مانند صدرا هم نیست، چرا که اصلا در آن زمان این مسائل مطرح نبود. بلکه آن‌چه توسط وی مطرح شده بود و اهمیت داشت نور و مقابل آن ظلمت بود که وی نور را بنای عالم قرار داده یا بهتر است بگوییم ایشان نگاهی انیتی، حضوری، نوری، شهودی دارد و این مسایل در نظام حکمی اشراق اصالت دارند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، (۱۳۹۳) جلد اول، تهران، انتشارات حکمت، چاپ یازدهم،
۲. ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعه، (۱۳۷۷) تهران، انتشارات حکمت،
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفا، (۱۳۶۴) چاپ اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو،
۴. ابوریان، محمدعلی، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، (۱۳۷۲). ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی،
۵. ایزوتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری، (۱۳۷۹) ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، مقدمه مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،
۶. تفتازانی، سعدالدین، شرح العقائد النسفیة، تحقیق محمد عدنان درویش، بی تا
۷. التهانوی، محمدعلی، کشاف اصطلاحات فنون (۱۹۶۳) تحقیق عبدالدیع، القاهرة، اموسسه المصریه،
۸. الجرجانی، علی بن محمد، التعریفات، (۱۹۷۸) لبنان
۹. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، شرح حکمه الاشراق (۱۳۹۳) مشهد، ناشر پایگاه اطلاع رسانی طهور
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۱. سبحانی، جعفر، هستی شناسی در مکتب صدر المتالیهین، (۱۳۸۹) چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۲. سجادی، سید جعفر، دیباچه بر حکمت متعالیه، (۱۳۸۴) تهران، انتشارات طهوری،
۱۳. سهروردی، مجموعه مصنفات (۱۳۷۲) ج ۳، به تصحیح سید حسین نصر و با مقدمه کربن هانری، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمہ المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح غلامرضا اعوانی، مقدمه سید محمد خامنه‌ای، (۱۳۸۳) ج ۱، تهران، بنیاد حکمت اسلامی
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، نهایه الحکمہ، (۱۳۸۳) شرح علی شیروانی، ج ۳، قم، دفتر تبلیغات حوزه
۱۶. مطهری، مرتضی، آشنائی با علوم اسلامی، (۱۳۸۷) تهران، انتشارات صدرا
۱۷. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، (۱۳۶۰) ج ۱، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت
۱۸. یثربی، یحیی، حکمت اشراق سهروردی (۱۳۹۰)، قم، بوستان کتاب،
۱۹. یزدان پناه، سیددیده، حکمت اشراق، (۱۳۹۲) جلد اول، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، قم، انتشارات حوزه و دانشگاه،