



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.3, No.2, Autumn 2024



An Analysis of Suhrawardi's View on the Issue of the Primacy of Existence or Essence

Somaeh Monfared ^{*1}, Saeed Sheikmoradi ², Mehdi Malekshahi Sefat ³

¹- Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran

²-Master's student of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran

³-PhD student of Islamic philosophy and theology, Ilam University, Ilam, Iran

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	<p><i>According to the prevalent view, Suhrawardi is believed to advocate for the primacy of essence. Although this issue is not addressed in his works under the explicit title of the debate on the primacy or contingency of existence and essence in the same way it was later discussed by Mulla Sadra and his successors, Suhrawardi's thought still reflects concepts related to this debate, which can be traced in his significant works. This paper attempts to reassess Suhrawardi's views based on his prior awareness of the contingency of existence in the thoughts of earlier philosophers, as well as the necessary subsequent implications of defending the primacy of essence in shaping the belief in the contingency of existence and its consequences. The aim is to evaluate Suhrawardi's views and clarify the true meaning of this inclination, considering the definitions found in his writings and the words of notable figures like Mulla Sadra. In conclusion, the article explores the real roots of his dispute with the proponents of the primacy of existence, emphasizing the differences in the intellectual and terminological frameworks of Illuminationist philosophy and Peripatetic philosophy. Additionally, it highlights the lack of attention to the distinction between the "verbal meaning" and "nominal meaning" of existence as a key to resolving the issue.</i></p> <p>Keywords: Contingency of Existence; Light; Nominal Meaning; Primacy of Essence; Primacy of Existence; Verbal Meaning</p>
Received: 14/08/2024	
Accepted: 02/10/2024	

***Corresponding Author: Somaeh Monfared**

Address: Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ilam University, Ilam, Iran

Iran E-mail: so.monfared@ilam.ac.ir



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



واکاوی دیدگاه سهروردی در باب مسئله اصالت وجود یا ماهیت

سمیه منفرد*^۱، سعید شیخمرادی^۲، مهدی ملکشاهی صفت^۳

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

۳- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۵/۱۴</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱</p>	<p>بنا بر نظر مشهور سهروردی معتقد به اصالت ماهیت بوده و این امر هر چند نه با عنوان نزاع اصالت یا اعتباریت وجود و ماهیت به همان شکلی که در زمان ملاصدرا و متأخرین از ایشان مطرح بوده است لکن با مفاهیمی که روح همین نزاع بر آن حاکم بوده، نزد ایشان مطرح بوده است که در آثار برجسته‌ی این فیلسوف قابل رهگیری است. در این مقاله سعی شده است با خوانشی دوباره بر مبنای آگاهی پیشینی سهروردی از مسئله اعتباریت وجود در آراء فلاسفه پیش از خود و نیز لوازم پسینی ضروری دفاع از اعتقاد به اصالت ماهیت در شکل گیری اعتقاد به اعتباریت وجود و پیامدهای آن، به ارزیابی آراء ایشان پرداخته و حقیقت معنای این گرایش با توجه به تعاریف موجود در کلمات او و همچنین کلمات بزرگانی چون ملاصدرا تبیین شود. در پایان ریشه‌های حقیقی قابل بیان نزاع او با قائلان به اصالت وجود واکاوی و تفاوت در نظام فکری و اصطلاحی فلسفه اشراق با فلسفه مشاء و همچنین عدم التفات و توجه به تفاوت "معنای مصدری" و "معنای اسمی" وجود به عنوان کلید حل مشکل بیان می‌گردد.</p> <p>کلیدواژه: اصالت ماهیت؛ اعتباریت وجود؛ اصالت وجود؛ معنای مصدری؛ معنای اسمی، نور</p>

۱- مقدمه

یکی از مهمترین موضوعات مطرح در فلسفه اسلامی موضوع اصالت وجود و ماهیت است و به جرأت می‌توان گفت کمتر موضوعی را می‌توان یافت که به این اندازه مورد واکاوی و نقد قرار گرفته و فارغ از جذابیت نزاع بین طرفداران این دو نظرگاه، تا این کرانه اعتقاد به هر کدام در تحول کلیت یک دست‌گاه فلسفی موثر بوده باشد. آنچه به عنوان مبنای پژوهش برای بسیاری از جستارهای فلسفی پژوهشگران در این حوزه قرار می‌گیرد معمولاً موضوعی مستحدث و از نتایج تقابل و تعاملات اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان عصر صفوی به بعد تلقی می‌شود و در نهایت تأثیر اندیشه‌های پیش از این دوره به عنوان امری ثانوی و در سطح تز برای آنتی‌تزه‌های آتی طرح شده از سوی فیلسوفانی چون ملاصدرا قلمداد می‌شود و البته این امر مصداق کامل تمایز نادرست بین عنوان و معنوی و در واقع عدم تسری روح این نزاع فرعی پیشینی به کالبد نزاع اصلی در نظامات فلسفی متأخر است، که اگر آگاهانه انجام شود خالی از نقیصه‌ی اخلاقی نیست و پر واضح است که طرح مفصل و تیز یک مسئله در یک برهه با عنوان مشخص نمی‌تواند نافی طرح همان مسئله در شکلی فرعی و اجمالی قبل از آن برهه باشد به ویژه با در نظر گرفتن اشتراک تام مفهومی آن مسئله در گذشته و حال.

لذا موضوع نزاع اصالت در مورد وجود و ماهیت گرچه به شکل امروزی آن به یک دوره خاص بر می‌گردد اما به شکل مفهومی و معنوی آن امری مسبوق به سابقه‌ای بیشتر است و این امر در مورد تحلیل اعتبار گرایش سهروردی به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت می‌تواند نقش یک دلیل فرا تحلیلی را بر پایه‌ی آگاهی تاریخی از جوانب مسئله بازی کند و تا حدی بیانگر اعتبار و یا عدم اعتبار نظر منتقدان و مفسران در تأویل رأی او در قالب معنای اصالت وجود باشد.

نکته‌ی دیگر این است که اعتقاد به هر کدام از این دو نظرگاه می‌تواند تحولات مبنایی گریزناپذیری را در اندیشه‌های بعدی معتقدان به آنها ایجاد کند که ملازم ردّ بسیاری از نظرات باورمندان به نظرگاه مخالف است که در این فقره با عنایت به مبنایی بودن موضوع مورد مناقشه، این تقابل آشکارتر و نقش آن در ردّ و اثبات مبنایی و مقدمات بعدی اساسی‌تر است و این امر هم به نوبه خود می‌تواند در ریشه‌یابی گرایش مذکور بسیار راهگشا باشد.

پس از طرح زمینه تاریخی موضوع از طرفی و بررسی جایگاه وجود و ماهیت در دستگاه فلسفی سهروردی و با توجه به اشکالات و نقدهای متعدّد و مکرّر بزرگان بر پیش فرض‌ها و مقدمات سهروردی در استدلال‌های نقادانه، بررسی معنای وجود در قاموس اندیشه‌ی سهروردی و مخالفتش می‌تواند در سنجش درستی آراء بزرگانی چون ملاصدرا درباره نظرگاه واقعی سهروردی در باب اصالت وجود گره گشا باشد و اختصاصاً روشن‌گر این مسئله باشد که آیا نوع تلقی او از وجود می‌تواند ریشه‌ی شکل اعتقادش به اعتباریت وجود و سبب اختلافتش با متأخرین او باشد یا اینکه از اساس نظام اصطلاحی سهروردی شکلی دیگر داشته و باید برای حل این مسئله به رمز‌گشایی اصطلاحی فلسفه اشراق گروید؟

نشانه‌های آگاهی پیشینی سهروردی از جوانب مسئله وجود و ماهیت

قبل از ورود به بحث، درباره اثبات آگاهی سهروردی از مسئله‌ی "اعتباریت وجود" بنا بر نشانه‌های صریح درون و بیرون متنی در آثار او و در صبغه‌ی فکری متقدمان بر او، به ذکر یکی از نمونه‌های بارز و مشهور او در طرح دعوی در این زمینه می‌پردازیم.

سهروردی بیشتر موضوعات حول محور وجود و ماهیت را ضمن موضوعات منطقی طرح نموده است، مثلاً موضوع "اعتبارات عقلیه" در حکمه الاشراق و در بخش منطقی آن طرح شده است که مفصل‌ترین بحث و فحوص او در مورد وجود و ماهیت است. هر چند منطقی‌تر می‌بود که سهروردی این موضوع را از نقطه نظر اثباتی مسئله در منطق و از بُعد ثبوتی در فلسفه‌اش می‌آورد. همین امر می‌تواند شاهده‌ی بر این اندیشه باشد که نظام فلسفی اشراقی نظامی مبتنی بر اصطلاحاتی جدید بوده و ایشان در تبیین نظام فلسفی خود از اصطلاحات مخصوص به خود استفاده نموده است. در سطور آتی نیز شواهدی بر این مطلب ارائه خواهد شد. اما در هر صورت، او در این بخش از بُعد اثباتی و ثبوتی، قول "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را نفی کرده و بر آن استدلال نموده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴-۶۸) در اینجا بیشتر بر مُلزمات نادرست پذیرش قول "عروض خارجی وجود بر ماهیت"، به عنوان مثال "تسلسل در نسبت‌ها" تأکید شده است (همان، ص ۶۵).

سهروردی در برخی مصنفاتش پس از بیان سخنان فارابی و ابن سینا درباره‌ی گزاره مذکور، این دیدگاه را به چالش می‌کشد و بنا بر برداشت خود از عبارات آنها دالّ بر متصف بودن ماهیت به وجود، این امر را شدیداً منکوب و باطل اعلام می‌کند و با دلایل مختلف ضمن ردّ آن به گونه‌ای بر "اعتباریت وجود"

طرح دعوی می‌نماید، مثلاً ابن سینا در شفا آورده است که: و انما يعرض عليها وجودٌ من خارج (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۴۹۷) سهرودی ناظر به این مطلب می‌گوید که اگر آن چنان که ابن سینا گفته وجود در خارج موجود باشد و ماهیت به آن متصف باشد با چند وضعیت مواجه می‌شویم که هر کدام با منع عقلی مواجه است؛ اگر وجود موجود باشد و ماهیت نباشد و ماهیت بعد از آن باشد لازم است که صفت مستقل از موصوف فرض شود و این عقلاً محال است، و یا ماهیت موجود باشد پیش از موجودیت وجود که اینجا ماهیت ذاتاً و استقلالاً موجود است و در وجودش محتاج عروض وجود بر آن نخواهد بود، و یا اینکه ماهیت و وجود فقط همراهی در موجودیت داشته باشند که ماهیت "با" و نه "به" وجود، موجود باشد که اینجا هم موجودیت ماهیت در خارج بی نیاز از عروض وجود بر آن است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳).

همانطور که ملاحظه گردید در اینجا سهروردی به صراحت هر چه تمام با نقد نظر ابن سینا_ البته با نوع برداشت خاص خود از این نظر_ قول به اصالت وجود را ممنوع اعلام کرده است هرچند از این بیان نمی‌توان قول به اصالت ماهیت را برداشت نمود. اما برآستی آیا جناب سهروردی نخستین کسی است که در مورد مسئله مذکور این چنین قضاوت کرده است یا خیر؟ با کمی بررسی در آثار و کتب پیشینیان و اخلاف سهروردی متوجه می‌شویم که پیش از او هم کسانی بوده‌اند که وجود را به آن معنا که بوعلی اصیل می‌داند پذیرا نبوده‌اند، کسانی چون ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان سالاری، غیاث الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم معروف به ختیم نیشابوری و زین الدین عمر ابن سهلان ساوجی معروف به ابن سهلان ساوجی و این نه یک امر پوشیده و غامض که حتی خود سهروردی هم با ذکر مطالبی در آثار خود به نوعی به این امر اذعان نموده است، لذا نه تنها این مسئله در زمان وی امری بدیع و بی سابقه نبوده است بلکه تا حدی می‌توان بلوغ آن را در اندیشه‌ی سهروردی مرهون تأثر او از زمینه‌های قبل از خودش دانست.

اگر به درستی به سابقه‌ی این امر بپردازیم متوجه خواهیم شد که ابن سینا در واقع بیانات معلم ثانی در "تمایز وجود و ماهیت" و سپس "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را مستدل کرده است و فارابی پیش از او این دو مسئله را مطرح نمود که البته پس از ابن سینا، بزرگترین شاگرد او به مخالفت با این نظر استاد می‌پردازد و به نحوی به خلاف نظر استاد خود رأی می‌دهد و این آغاز راهی است که چندی بعد ختیم

نیشابوری آن را می‌پیماید تا جایی که به عنوان مثال در رساله "فی الوجود" بر "اعتباریت وجود" به صورت کاملاً ویژه استدلال نموده است و همچنین ابن سهلان ساوجی این قول را پذیرفته و سعی در دفاع مستدل از این قول داشته است که اوج این تلاش در کتاب "البصائر النصریه" مشهود است.

اکنون ذکر نمونه‌هایی از استدلال ابن فیلسوفان که در برخی موارد به شکلی آشکار بر نحوه‌ی استدلال سهروردی موثر بوده است می‌تواند روشنگر ادعای ما باشد، تا جایی که شاید در این فقره اصطلاح "اقتباس عامدانه" از اصطلاح "شبهات غیرعامدانه" در مورد برخی اظهارات سهروردی مناسب‌تر باشد و اما در مورد بهمنیار قبل از ارائه شاهد باید گفت که او با اینکه شیفته‌ی استاد خود بود اما سبک و اسلوب فکری ویژه‌ی خود را داشت و شاید این دو جنبه‌ی شیفتگی و استقلال فکری باعث شد تا گرچه در مقدمه کتاب التّحصیل قرار او بر بیان نظرات استادش بوده است اما ما می‌بینیم که گاه نظرات خاص و متفاوت خودش را ابراز می‌دارد و بنا بر قول استاد مرتضی مطهری در مقدمه‌اش بر کتاب التّحصیل به موارد تمایز افکارش با ابن سینا تصریح نکرده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۸). بهمنیار با آنکه کاملاً به تفاوت ذهنی وجود و ماهیت و بر متحد بودن آنها در خارج معتقد است، در نهایت از اعتباریت وجود سخن رانده است، به عنوان مثال آنجا که می‌گوید: «وجود مفهوم عام است که به صورت تشکیک، محمول حقایق زیادی است و این چنین خاستگاه آن ذهنی است و متحقق شدن آن وابسته به متحقق شدن افرادش در خارج است، محمول واقع شدن وجود برای حقیقت‌های متنوع مثل محمول واقع شدنش به شکل امری لازم است و نه امری قوام بخش؛ مثل محمول واقع شدن عرض که مفهومی است عام، بر نه مقوله یا محمول واقع شدن شیء برای حقیقت‌هایی که در خارج هستند» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱-۲۸۳).

و اما در مورد خیام باید گفت که بنای او در پذیرش قول اعتباریت وجود در اصل بر پایه‌ی مقابله با اندیشه‌ای بود که عده‌ای در زمان او بدان معتقد بودند و آن این بود که: «وجود منضم به ماهیت، علت تحقق خارجی ماهیت است که از آن زیادت وجود بر ماهیت در خارج و یک نوع ترکیب انضمامی نتیجه می‌شود» خیام این نظر را مردود دانست و بر ردّ آن استدلال نمود و البته صادقانه باید اذعان کرد که استدلال او بر اعتباریت وجود بیشتر مبتنی بر ردّ مفروض گرفتن وجود به عنوان حقیقتی که به ماهیت انضمام می‌یابد تا بدان وجود ببخشد که از نظر او پذیرش این امر به معنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت تلقی شده است و نه اینکه مصداق حقیقی وجود و ماهیتی که ما در ذهن تحلیلش نمودیم

در خارج کدام است. بنا بر این تلقی، خیّام اظهار می‌کند که: «وجود اگر مفهومی در تقابل با عدم و یک حقیقت بیرونی باشد که زیادت بر ذات ماهیت داشته باشد و نیز تحقق بخش ماهیت باشد، در این حالت وجود باری تعالی هم زیادت بر ذاتش خواهد داشت و از این حاصل می‌آید که ذات باری وحدت نداشته و کثرت داشته باشد که این محال است» (خیّام، ۱۳۷۷، ص ۳۷۱) در اینجا توقّف تحقق جوهر بر وجود و توقف وجود بر موضوعش یعنی جوهر است و این مطلب هر چند نتیجه‌اش اثبات اعتباریت وجود است اما یک تفاوتی با معنای این موضوع در دوران ملاصدرا و پس از آن دارد و آن این است که برخلاف تلقی صدرایی که می‌گوید از میان وجود و ماهیت تفکیک شده‌ی ذهنی یکی در ظرف خارج متحقق است و اصیل، خیّام با قطعی دانستن تحقق ماهیت به این پرسش که آیا وجود هم تحقق خارجی دارد؟ جواب منفی می‌دهد و علت تحقق وجود را به علت انضمام آن به ماهیت دانسته و ماهیت را علت تحقق وجود قلمداد کرده است و چون تحقق ماهیت اصل گرفته شده است لکن اصالت وجود و ماهیت در هر منظری به اعتباری بودن وجود یعنی همان نظر خیّام منتج می‌گردد.

با عنایت به مطالب بالا به نظر می‌رسد برخلاف نظر مشهور، سهروردی اولین فیلسوف معتقد به اعتباریت وجود نیست که به این مسئله پرداخته است به ویژه با صراحت بیان خود او در اعتراف به اینکه پیش از او ابن سهلان ساوجی در بصائر النصریه این موضوع را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰) و اینچنین او این کتاب را یا نزد کسی به واسطه آموخته و یا آنچنان که شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری گفته است اگر از کسی نیاموخته باشد لاقلاً به تمامی مطالعه کرده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۷۲۷).

ذکر این مطلب ضروری است که شوربختانه در حال حاضر فقط قسمت منطق بصائر موجود است و قسمت فلسفه‌ی آن موجود نمی‌باشد و آن چیزی که از آن نقل می‌شود به واسطه کتب دیگر از جمله کتاب‌های خود سهروردی است و لذا از سخنان خود سهروردی به عنوان مثال در المقاومات متوجه می‌شویم که ساوجی اولاً با بهمنیار در "اعتباریت وجود" موافق بوده اما شیوه‌ی مختص به خود را در اثبات این قول داشته که بر پایه نقد شیوه‌ی بهمنیار بوده است؛ با این توضیح که بهمنیار علت اینکه وجود را عین "بودن اشياء" دانست و نه سبب تحقق اشياء، تسلسل اعلام می‌کند ولی ساوجی پایه استدلال "تسلسل نتیجه‌ی پذیرش موجودیت وجود است" را سست می‌داند و در مقابل بیان می‌کند که

قضیه‌ی "وجود موجود است" از بنیان مردود است به این شرح که وجود مثل سفیدی عرض است و بی‌معناست که صفتی شبیه خودش را عارض او بدانیم و قضیه "وجود موجود است" مثل این است که بگوییم "سفیدی سفید است" که پر واضح است که این مطلب باطل و کذب است لذا باید گفته شود "وجود موجود نیست" تا با چنان محذوری مواجه نشویم و اینگونه نمی‌توان جواب مثبتی به سوال "آیا وجود موجود است" داد و این یعنی عدم اثبات اعتباریت وجود، او در ادامه واژه محصل را جایگزین موجود می‌کند که صادقانه باید پذیرفت تفاوتی با استدلال و بیان بهمنیار ندارد از همین رو سهروردی هر دو را صحیح قلمداد کرده و معنای موجود و محصل را مساوق هم دانسته است: "پس با آوردن لفظ حصول دلیل به دلیل دیگر تبدیل نمی‌گردد و عجیب این است که خود او این دلیل را در جای دیگر مورد استهزاء قرار می‌دهد، پس عجبیم از او هنگامی که لفظ وجود را به حصول تبدیل می‌کند که این لفظ عین همان است" (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۵).

سهروردی هم با دلایل نه گانه "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را نقد و رد کرده و ماهیات را متحقق به تحقق عینی دانسته و به این شکل بر اعتباریت وجود صحه گذاشته است. عبارات او شباهت‌هایی لفظی با عبارات فیلسوفان قبل از خود و به ویژه بیان بهمنیار در التّحصیل دارد اما لزوماً به معنای قبول نظر آنها در تبیین جهان بینی خود نیست به عبارات ذیل توجه شود:

(۱) "وجود چیزی نیست که اشیاء به وسیله‌ی آن در خارج ثبوت و تحقق پیدا کنند و اگر ثبوت اشیاء در خارج به واسطه‌ی وجود در خارج بود به تسلسل الی غیر النّهاییه منجر می‌شد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱)".

(۲) «اگر تحقق وجود به شکل صفتی زائد بر ماهیت در خارج بود، نسبتی میان وجود و ماهیت محقق می‌گردید و به دلیل تحقق این نسبت در خارج، باز خودش هم وجود و ماهیت دیگری داشت که باز به اجبار مابین وجود نسبت و ماهیتش، وجود یک نسبت متحقق خارجی لازم می‌آید که این به تسلسل نسبت‌ها می‌انجامد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۵).

در عبارت اول بهمنیار تحقق خارجی وجود یا عینیت خارجی وجود را نفی می‌کند و در دوّمی سهروردی تعبیری مشابه و البته عمیق‌تر را می‌آورد که معنایش همان ملازم بودن تحقق خارجی وجود (زائد بر ماهیت) با تسلسل نسبت‌ها است. باید گفت که پس از آنکه بهمنیار دیدگاه استادش یعنی "عروض خارجی وجود بر ماهیت" را ردّ کرد و ماهیت اشیاء را صادر از علل دانست و در پایان به "اعتباریت وجود"

حکم کرد، خیام و ساوجی با استدلال‌های مختص به خود این دیدگاه را پذیرفتند و نظرات و اندیشه‌های آنان در قبول و ابراز نظر سهروردی در این مسئله به میزان قابل اعتنایی مؤثر بوده است. سهروردی نیز مثل بهمنیار به تمایز ذهنی وجود و ماهیت باورمند است و تمایز خارجی آنها را مردود می‌داند لکن تفاوت او با شاگرد ابن سینا را می‌توان در حقیقت آن چه در خارج مؤثر است دانست. از عبارت بهمنیار اینگونه فهم می‌شود که آنچه منشاء اثر و محقق در خارج است وجود نیست بلکه ماهیت است. ولی در عبارت سهروردی فقط عدم منشاء اثر بودن وجود فهم می‌شود. لکن این امر به هیچ وجه به این معنا نیست که جناب سهروردی قائل به منشاء اثر بودن ماهیت باشد. بلکه با اندک دقتی در فلسفه و جهان بینی شیخ اشراق خواهیم یافت که در فرهنگ اصطلاحی فلسفه اشراق حقیقت مؤثر در عالم خارج نه وجود است و نه ماهیت بلکه آن حقیقت نورالانوار است (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲) و شاید به همین جهت است که بحث از وجود و ماهیت را در بخش منطق حکمت اشراق مطرح نموده است.

چه بسا با تدقیق در عبارات سهروردی بتوان به این نتیجه رسید که جناب سهروردی نه تنها مانند حکمای مذکور قائل به اصالت ماهیت نبوده بلکه بعد از رمز گشایی و تفسیر مفاهیم فلسفه وی خواهیم یافت که چه میزان در حکمت اشراق گرایش به معنای اصالت وجود به همان معنای موجود در حکمت مشاء و حکمت متعالیه و حکمت مشرقیین وجود داشته است.

جایگاه وجود و ماهیت در دستگاه فلسفی سهروردی

در بخش دوم از بررسی اعتبار گرایش سهروردی به اصالت یا اعتباریت وجود به سراغ مهمترین علت گرایش خود یعنی دستگاه فلسفی او می‌رویم تا با واکاوی آراء وی، نقطه نظر حقیقی او درباره اعتقاد به مسئله‌ی وجود و ماهیت، بیش از پیش روشن گردد. تحقیق در آثار سهروردی آشکار می‌کند که او در مورد اعتباری بودن وجود به نحو مطلق، ظاهراً نظرات یکسانی را ابراز نکرده است و ما به چند نگاه متفاوت از او در این زمینه می‌رسیم؛ وی در کتاب المقامات آورده است که: "و اما انه نفس الوجود فلایتأتی تصحیح لانه اعتباری" (سهروردی، ص ۱۸۷) اینجا سهروردی به این دلیل که وجود اعتباری است با این نظر که واجب همان نفس وجود است مخالفت می‌کند و این قول را صحیح نمی‌داند و به صراحت وجود تمام موجودات اعم از واجب و ممکن را اعتباری می‌داند.

در عین حال در جای دیگر از آثارش حقیقت و اصالت و منشاء واقعی اثر در جهان هستی را نور الانوار دانسته و همو را ذات حق تعالی معرفی می‌نماید و همین مسئله شاهد مناسبی بر این مطلب است که آنچه در فلسفه مشاء در بحث اصالت وجود و ماهیت مطرح می‌شود در حکمت اشراق در تناظر میان نور و ظلمت مطرح است. (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۴) و همین امر می‌تواند شاهدی بر این مطلب باشد که ظاهراً غرض جناب سهروردی از انکار اصالت وجود همانا انکار اصالت مفهوم وجود و منشاء اثر بودن آن در عالم خارج است و این امر هیچ ملازمه‌ای با منشاء اثر بودن ماهیت (بما هو ماهیت) در عالم خارج در فلسفه او ندارد. مؤید این مطلب بیان احوالات نور و ظلمت در اندیشه اوست. ایشان بعد از تعریف ظلمت و نور و دادن اصالت و منشأ اثر به نور اموری را از مصادیق ظلمت می‌داند که عیناً همان امور در حکمت مشاء اقسام و افراد ماهیت شمرده می‌شوند (همان) خاصه این که سهروردی بسیار متأثر از مشرقین (و فحلویون بوده است) که ایشان به صراحت قائل به اصالت وجود بوده‌اند. علاوه بر آن در آراء سهروردی عباراتی وجود دارد که نمی‌توان به راحتی پذیرفت ایشان قائل به اصالت الماهیه بوده باشد.

و اما نظرگاه دیگر سهروردی در این باب:

"پس اگر در وجود، واجبی باشد، بنابراین ماهیتی و رای وجود ندارد که ذهن آن را به دو امر (ماهیت و وجود) تحلیل کند. پس آن وجود محض و بحتی است که هیچ چیزی از عموم و خصوص، اصالت آن را مشوب نمی‌سازد و ماسوای آن لمعه‌ای از آن است یا لمعه‌ای از لمعه‌ای (دیگر) که از آن جز با کمالش متمایز نمی‌شود؛ و بنابراین آن (واجب) تماماً وجود است و تمام وجود است" (همان، ص ۳۵).

این عبارات می‌تواند مؤید حدس مذکور - اختلاف فضای اصطلاحی فلسفه اشراق و حکمت مشاء - باشد. در اینجا سهروردی به اصالت وجود معترف گشته است و با آوردن عبارت "لانه کله الوجود و کل الوجود" واجب را تماماً وجود و تمام وجود می‌خواند و این بدین معناست که سهروردی به نیازمندی انتزاع مفهوم وجود به منشأ خارجی و عدم انتزاع آن از ماهیات باور دارد زیرا در غیر این صورت یعنی اگر وجود از اعتبارات مطلق باشد امری ذهنی و متکی به اعتبار ذهن است و اینکه ریشه‌ی انتزاع نمی‌تواند ماهیات باشد زیرا اگر از یک ماهیت خاص باشد از ماهیات دیگر قابل انتزاع نخواهد بود و اگر از یک امر مشترک در ماهیات باشد با توجه به اینکه اجناس عالی ذاتا با هم تمایز دارند، امری محال

است چرا که در این صورت ما باید جنسی را بالاتر از جواهر و اعراض نه گانه را که خود اجناس عالی هستند، در نظر بگیریم که این غیر ممکن است.

اما آنچه همچنان مورد اشکال قرار می‌گیرد، تصریحات وی در باب اعتباری بودن وجود در سایر موجودات است و با وجود اینکه ظاهراً به اصالت وجود واجب اعتراف دارد اما همچنان از نظرگاه ویژه خود به این اصالت نگاه می‌کند و نه آن تلقی که طرفداران اصالت وجود بدان معتقدند، هرچند برخی تعبیرات او ظاهراً جز با اصالت وجود قابل فهم نیست و این باعث شده که برخی او را اصالت وجودی بنامند و یا آراء او را متناقض بدانند. اما می‌توان واقعیت مسئله را توجیهاتی چون اعتباری بودن مفهوم عام وجود از نظر او و عینیت خارجی وجود با واجب و عقول دانست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۴۱۱).

ممکن است در مقام اشکال بار دیگر گفته شود: اولاً نظر سهروردی راجع به اصالت ماهیت و تحقق خارجی ماهیت به صراحت بیان شده و نیازمند توجیه نیست مثلاً در این بیان: "ثم اذا بين ان الوجود من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العله علي المعلول إلا بماهيتها" (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۳۰۱) همانطور که می‌بینیم اینجا با طرح علیت و معلولیت به وضوح منظورش را که ناظر بر امر خارجی است ابراز کرده است و جای شکی در اصالت ماهوی بودن او نیست و حالا اینکه با توجه به مطالب ظاهراً متناقض او که در بالا ذکر شد او چگونه وجود را امری ذهنی می‌داند باید گفت که جایی که وجود واجب و نفوس و عقول و در کل مجردات را وجودات محض و اثبات صرفه می‌خواند منظورش "موجودی است که خودش را ادراک کرده" و "حی" و "ظاهر" است یعنی "موجود عند نفسه" ای که وجودش از جنس نور است که ماهوی است نه آن وجودی که اصالت وجودی‌ها بدان معتقدند که البته او این قول آنان را آشکارا مردود دانسته است.

پس اگر سهروردی می‌گوید "واجب الوجود نفس وجود است" یا "مجردات وجود صرف اند"، او اینجا "وجود" را به معنای "فهم ذات خودش را" و "حیات" که در دستگاه فلسفی او از اوصاف ماهیات جوهری نوری است، می‌داند: "والوجود الصرف يورد في كتبنا بمعني الموجود عند نفسه اي المدرك لذاته" (همان، ص ۱۹۰)

و اگر می‌بینیم جایی درباره اصالت وجود واجب سخنی گفته در مقام پاسخ به مشایبان بوده و خود با تردید در این باب سخن گفته است؛ همانگونه که در کتب مربوط به براهین بر وحدت واجب الوجود به

تفصیل آمده و اثبات گردیده و روشن شده که صحیح نیست وجود برای واجب الوجود اعتباری باشد (همان، ص ۳۹۳ ————— ۳۹۵).

از نظر شیخ اشراق، نور امری ماهوی است؛ یعنی پایه نظام نوری که او بدان معتقد است بر بنیان اصالت ماهیت است و نمی‌توان اصالت ماهیت و نظام مبتنی بر نور او را از هم تفکیک کرد با این نیت که بین نظام نوری او و اصالت وجود با تمایز لفظی و وحدت محتوا ارتباطی برقرار کرد زیرا او دقیقاً بنا بر اعتباریت وجود است که به تقسیم انوار به جوهری و عرضی می‌پردازد که این با نگاه ماهوی او کاملاً سازگار است و اصطلاحاتی چون تقدم بالجواهر، ماهیت نوریه، نور جوهری، نور عرضی و تشکیک جواهر نوریه و... همه و همه بیانگر این مطلب است که نور در نظام اندیشه‌ی او ماهوی است و با هیچ تفسیر و تأویلی نمی‌توان تلقی وجودی از آن داشت.

وی برای نور الانوار هم هویت ماهوی قائل است و تفاوت آن را با نور اقرب در ماهیت نوری می‌داند: "زمانی که نور مجرد ماهیتاً نیازمند بود پس نیاز او به جسم تاریک مرده نیست... پس نور مجرد در تحققش نیازمند نور قائم است" (همان، ص ۱۲۱)

در این عبارت ما شاهد هستیم که با اصطلاح "فی ماهیته" به ماهوی بودن حقیقت انوار اشاره می‌کند و "نور قائم" هم ماهیت نوریه است، زمانی که وجود اعتباری عقلی باشد پس هویت شیء از علت فیاض اوست (یعنی ماهیت شخصیه) (همان، ص ۱۸۶)

پس همانطور که او در المقامات مرادش از اثبات محضه و وجودات صرفه را ماهیات جوهریه نوریه می‌داند و نه وجودی که بارها بر اعتباریت آن استدلال کرده است، لذا انوار از نظر او ماهوی هستند و نور الانوار دارای ماهیتی است که دانش ناشناخته است و خودش بیان می‌کند که اصالت وجود برای واجب زمانی قابل طرح است که اعتباریت وجود اثبات نشود (همان، ص ۳۹۳ و ۳۹۵) و در آخر هم در عباراتی صریح وجود واجب را اعتباری می‌داند و می‌گوید وجود در سخن او "حیات" است و "فهم ذات" و "ظهور" و البته نه آن وجود مصطلح {که مراد مشایبان است} (همان، ص ۱۸۶ — ۱۸۷ و ۱۹۰) اما پاسخ این اشکال در حقیقت با توجه به دو مسئله قابل حل است:

۱- این که مراد از ماهیت در کلام سهروردی خاصه در اموری که به مجردات و موجودات نورانی و حق تعالی مربوط می‌شود به هیچ وجه ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو و حقیقت امکانی نیست بلکه آن به معنای ماهیت به معنای ما به الشئ هو هو است و محتمل است که

وجودی که در اندیشه وی اعتباری تلقی شده، وجود به معنای ما به الشی کائن نباشد بلکه به معنای ما یقال فی جواب هل هو بوده باشد و بدیهی است که وجود به این معنا اعتباری بیش نیست همانگونه که ماهیت به معنای ما یقال فی جواب ماهو در نزد حکما اعتباری بوده و هست. در نتیجه آنچه می‌تواند معادل ماهیت به معنای امکانی آن و وجود به معنای اعتباری آن در اندیشه سهروردی باشد همانا مفهوم ظلمت در مقابل نور است و آنچه می‌تواند معادل ماهیت به معنای انیت و ما به الشی هو هو و معادل وجود به معنای ما به الشی کائن باشد همانا مفهوم نور مقابل ظلمت است (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲).

۲- عباراتی که در تعریف نور مطرح شده عینا همان تعاریفی است که در حکمت مشاء برای وجود مطرح می‌شود و تعاریفی که در باره ظلمت در اندیشه سهروردی مطرح می‌شود عینا تعابیری است که در حکمت مشاء به ماهیت منتسب می‌گردد.

سهروردی معتقد است که موجودات به دو دسته مقوله بندی می‌شوند یک دسته نورانی و یک دسته ظلمانی در واقع وقتی به امور توجه می‌کنیم یک دسته را دارای حقیقت نورانی می‌بینیم و یک دسته را ظلمانی؛ بدیهی است که حقیقت آن شیء آن حقیقت نورانی اوست. و این نور اقسامی دارد: نور فی نفسه و نور فی غیره که مرجع نور فی غیره به نور فی نفسه می‌باشد؛ و این نور یا قائم به ذات است یا قائم به ذات نیست و بدیهی است که تمامی انوار غیر قائم به ذات به نور قائم به ذات باز می‌گردند. در واقع هر کدام از نور و ظلمت به نور جوهری و عرضی و ظلمت جوهری و عرضی تقسیم می‌شوند (همان).

یا در جای دیگر در تفسیر و تبیین نور الانوار می‌گوید: او نور الانوار است فاقد تعریف و بی نیاز از تعریف بلکه همه جهان به او تعریف می‌گردد او علت هستی بخش جهان هستی و منشاء اثر حقیقی جهان است و با توجه به این که صفات او عین ذات او هستند و ذات او قدیم است پس افعال او نیز قدیم بوده و عالم نیز قدیم است. زیرا محال است علت تامه هستی بخش جهان همیشه حاضر باشد و معالیل آن محقق نباشند. به جهت استحاله تخلف معلول از علت خود (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۵۸).

این بیان دقیقا شبیه بیانات حکمت مشاء و حتی ملاصدرا در خصوص علت تامه بودن واجب الوجود برای جهان هستی و مساومت واجب تعالی و حقیقت وجود است. چه اینکه در آن نظام فلسفی واجب

تعالی همان حقیقت وجود بسیطی است که نه اسم دارد و نه رسم دارد و نه نیاز به تعریف دارد بلکه همه اشیاء به آن تعریف می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴).

با نظر به آنچه گفته شد می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که معادل ادق مفهوم وجود که حکمت مشاء و حکمت متعالیه از آن دم می‌زنند همان مفهوم نور در حکمت اشراق است، نه مفهوم وجودی که در بحث اصالت ماهیت و وجود در بخش منطق حکمت اشراق مطرح می‌شود.

معنای مصدری و معنای اسمی وجود به مثابه ریشه‌ی اختلاف

با توجه به مطالب بالا در سنجش صحت گرایش سهرودی به اعتباریت وجود و عدم حمل اصطلاحات خاص نظام فکری او به غیر معنای اعتباریت بنا به تفسیر و تأویل برخی از فیلسوفان و پژوهشگران، حالا باید دید که ریشه‌ی حقیقی نزاع بر سر اصالت و اعتباریت وجود چیست؟ به نظر می‌رسد این برداشت‌ها ناشی از همان مسئله اشتراک لفظی وجود در نگاه سهروردی و حکمای پیش از اوست. بررسی هر چه بهتر این مسئله نیازمند بررسی معانی واژگانی چون "اصالت"، "اعتبار" و "وجود" است که با دریافت صحیح مفاهیم آنها می‌توان امیدوار بود که گره معمای نزاع مذکور باز شود.

در مورد معنای اصالت و اعتباریت باید گفت که اصالتی که در بحث وجود و ماهیت مقصود است، به دو گونه معنا شده: اول به معنای عینیت و خارجیت است در مقابل اعتباریت که به معنای عدم عینیت و خارجیت و محصول ذهن بودن است (مطهری، مرتضی، ص ۴۹۶) دوم به معنای آنکه آنچه در خارج منشاء اثر است موجود بالذات است و شیء غیر اصیل موجود بالتبع نه اینکه شیء غیر اصیل در خارج تحقق نداشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ۲۹۶) به بیان دقیق‌تر می‌توان گفت که اصالت مفهومی است که دو شرط برای تحقق آن ضروری است: یکی اینکه حداقل یک فرد در خارج داشته باشد و دوم اینکه فرد بودنش برای این مفهوم ذاتی باشد. فرق میان دو بیان واضح است چرا که طبق بیان اول موجود غیر اصیل در خارج هیچ‌گونه تحقق ندارد و فقط ساخته و پرداخته ذهن است اما طبق بیان دوم موجود غیر اصیل در خارج تحقق داشته ولی تحقق آن به تبع تحقق موجود اصیل است.

مفهوم وجود بنا بر مشهور تعاریف در فلسفه‌ی اسلامی به دو معنا به کار می‌رود؛ به معنای اول، کلی‌ترین مفهوم، بسیط، بدیهی و تعریف‌ناپذیر است که این را می‌توان "وجود عام" نامید و آن مفهومی که در مقابل عدم است و می‌توان آن را وجود خاص نامید. وجود خاص زیر مجموعه وجود عام و

وجودی غیر اعتباری است. این معنای از وجود، کلی و بدیهی اولی نیست گرچه بدیهی ثانوی است. بنا بر این برای وجود دو معنا متصور است: اول اینکه وجود شیء را حصه ای از وجود مطلق در نظر بگیریم بدون اینکه فردی از افراد آن باشد یعنی همان مفهوم عام وجود که از طریق اتصاف و تضایف دارای قید شود (حسن زاده آملی، حسن، ص ۱۰۴) و این وجود فردی در خارج ندارد مثل وجودی که به درخت نسبت داده می شود و حتی بعد از تقید هم اعتباریت آن پا برجاست و این همان "معنای مصدری وجود" است که این معنا بدون موضوع عام است و خاص نیست و البته خاص شدنش آن را از معنای مصدری خارج نمی کند مانند "بودن این شیء" و این معنا تابع موضوع است و منتزع از موضوع و تا موضوعش در خارج مجعول نباشد، نمی شود مفهوم وجود در این معنا را انتزاع کرد (میرداماد، ۱۳۹۶، ص ۵۷ و ۹۶) اما وجود به معنای اسمی عبارت است از حقیقت خاص شیء که همان وجود به معنای موجودیت است که تفاوت آن با معنای مصدری بنا به گفته ی ملاصدرا چونان "نور" است که اگر نورانیت آن را در نظر بگیریم مثل معنای مصدری است که وجودی در اعیان ندارد و تنها ذهنی است و اگر خود نور را در نظر بگیریم که هم روشن است و هم روشنگر مثل معنای اسمی وجود است، وجود در معنای اول در نفس الامر تحققی ندارد و "وجود اثباتی" نامیده می شود و در معنای دوم وجود امری حقیقی است که سدی در برابر عدم ذاتی و ماهوی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۶۳). البته شاید همین تمثیلی که ملاصدرا بیان نموده، تاییدی باشد بر این که آنچه در اندیشه سهروردی حقیقی و منشاء اثر است نور به معنای دوم و معادل وجود خاص و حقیقی است که در اندیشه قائلان به اصالت وجود مطرح است.

می توان گفت بحث "الحق ماهیته اثبته" اولین منشاء و علت توجه به معنای اسمی وجود بوده است چرا که در گزاره ی "واجب الوجود ماهیت ندارد و تنها وجود است" اگر سخن سهروردی را در اعتباریت وجود بپذیریم با این مشکل روبه رو می شویم که چگونه وجود مقوم شیء است در حالی که پس از ثبوت شیء بر آن عارض می شود (وجود اعتباری)؟ و این همان ظریفه ای است که نشان می دهد در نزد سهروردی معنای اسمی از معنای مصدری متمایز نبوده و او معنای مصدری را به عنوان تنها معنای وجود مفروض گرفته است، برخلاف برخی قائلان به اعتباریت وجود همچون عبدالرزاق لاهیجی که به این معنا توجه داشته و بیان داشته که اعتقادش به اعتباریت وجود با التفات به معنای مصدری آن

است: "یافته شدن همان معنای وجود است که با بودن مساوق است که از امور عقلی است و در خارج تحقیقی ندارد و امری ذهنی است و گاهی کانون منتزع شدن وجود را وجود می نامند" (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۴).

در اینجا لاهیجی برخلاف سهروردی متوجه معنای اسمی وجود (یافت شده) بوده است و کاملاً هویدا است که این معنا یا در نزد اصالت ماهوی هایی چون سهروردی مطرح نبوده است و یا با آگاهی از آن بر مبنای معنای مصدری به اعتباریت وجود حکم کرده اند (لاهیجی) و یا در نزد کسانی چون میرداماد این تفکیک چندان روشن نبوده و یا با وجود آگاهی بر معنای اسمی در باب آن سکوت کرده اند که البته تفاوت این سه مبرهن است.

بنابراین در گزاره "الحق ماهیته انیته" مقصود از وجود و انیته معنای اسمی وجود است که دارای وصف جزئیت حقیقی است و نه به معنای کلی اعتباری، اینجاست که ریشه‌ی نزاع به وضوح آشکار می‌شود و البته اگر معنای مصدری که همان برداشت سهروردی از تلقی قائلان به اصالت وجود بوده است در نظر بگیریم سخن او در اعتباریت، هم صحیح است و هم معارضی ندارد ولی با عنایت به بیشتر سخنان فیلسوفان اصالت وجودی در می‌یابیم که آنها با اندک اختلافی چه آگاهانه و چه نا آگاهانه معنای اسمی را مد نظر داشته‌اند که اینجا می‌توان قضاوت و نقد سهروردی بر آنان را بر سیل صواب ندانست و با در نظر گرفتن برخی از شواهدی که بیانگر گرایش او به اعتباریت وجود است که قبلاً در جای خود تا اندازه ای بیان گردید، می‌توان این نتیجه را گرفت که اختلاف دو اصطلاح مفهوم وجود نیز می‌تواند سبب اضطراب متون جناب سهروردی باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تفحص در آثار فیلسوفان پیش از سهروردی می‌توان دریافت که او آغازگر مسیر فکری قائلان به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود نبوده است و با عنایت به اینکه او در این اعتقاد متأثر از اسلاف خود بوده است، اطلاع او از جوانب این اعتقاد اثبات می‌گردد.

در واقع می‌توان گفت ریشه اصلی اختلافات یا به مسئله اختلاف مفهومی وجود-معنای اسمی و معنای مصدری_ و عدم التفات جناب سهروردی به آن باز می‌گردد که از حکیمی مانند سهروردی بسیار بعید و غیر قابل باور است و یا اینکه به تفاوت نظام اصطلاحی حکمت اشراق با سایر فلسفه‌ها باز می‌گردد که نیاز به رمز گشایی داشته و بدون تعمق در مبانی و مصطلحات وی نمی‌توان به مجرد اشتراکات لفظی با

سایر فلسفه های پیش از او مورد قضاوت قرار گیرد. با توجه به اینکه این مطلب بسیار از ادعای قبل قابل استدلال تر است و همچنین با توجه به تبیینات امثال جناب صدرالمآلهین و علامه طباطبایی از عبارات شیخ اشراق می توان دریافت که این احتمال اقوی و اصح از عدم آگاهی و التفات شیخ اشراق به دو معنای مصدری و اسم مصدری وجود بوده باشد.

می توان گفت که سهروردی به همان میزان که قائل به اصالت وجود نیست، قائل به اصالت ماهیت به معنای مشهورش نیز نیست. او قائل به اصالت نور است. در تعاریفی که سهروردی از نور ارائه داده اگر دقت نظر شود، خواهیم دید که نور در اندیشه وی دارای همان تعریفی است که وجود در اندیشه فلاسفه پیش از او دارد.

منابع و مأخذ

- ۱- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، تمهیدالقواعد، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳، چاپ هفتم.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، بخش الهیات، ج ۱۰، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴، چاپ هشتم.
- ۳- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، چاپ دوم.
- ۴- خیام، عمر بن ابراهیم، دانشنامه خیامی، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران، صدای معاصر/ علم و هنر، ۱۳۷۷، چاپ اول.
- ۵- سهروردی، شهاب الدین، حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ و ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم.
- ۶- صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی منهج السلوکیه، جلد ۱ و ۲، ترجمه و شرح یحیی کبیر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰، چاپ سوم.
- ۷- ، حکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، با حاشیه علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م، چاپ سوم.

- ۸- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۱۳۹۲، حکمه الاشراق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۹- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲، چاپ سوم.
- ۱۰- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۱- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۹۲، چاپ هفدهم.
- ۱۲- موسوی بجنوردی، محمد کاظم، دائره المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن سهلان، جلد ۳، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳، چاپ اول.
- ۱۳- میرداماد، سید محمد بن باقر بن محمد، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، موسسه چاپ و نشر دانشگاه تهران، ۱۳۹۶، چاپ سوم.