

تشکیک خاصی از منظر ابن سینا و شیخ اشراق

مجید احسن*

چکیده

تبیین دقیق و عمیق مسئله تشکیک که از آن به عنوان عدل و مکمل نظریه اصالت وجود یاد می‌شود، اگرچه در نظام حکمت صدرایی صورت گرفته است، لیکن نباید از تلاش علمی فیلسوفان گذشته که سرمایه‌ای غنی برای وی فراهم آوردند غفلت نمود. به مثابه نسبت داده‌اند که وجودات را حقایق متباین دانسته و بر این اساس، تشکیک در حقیقت وجود را منکرند. از سوی دیگر، سهروردی با مبانی فلسفی نادرست خود، تشکیک را به متن خارج می‌برد.

هدف این پژوهش که به روش تحلیلی و اسنادی سامان یافته، بررسی انتساب یادشده و نیز تبیین دیدگاه سهروردی می‌باشد و حاصل آن این است که مثلاً اگرچه در ابتدا به تشکیک در حوزه مفاهیم (تشکیک عامی) معتقد بوده است، این، سخن نهایی ایشان نبوده و می‌توان قول به تشکیک خاصی را در آثار ابن سینا سراغ گرفت. البته معنوی نبودن این مسئله در زمان وی موجب شده که برخلاف شیخ اشراق نتواند فروع و لوازم آن را نتیجه گرفته و در دستگاه فلسفی هستی‌شناختی منسجم و سازواری بسط دهد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، شیخ اشراق، تشکیک عامی، تشکیک خاصی، حقایق متباینه، اقسام تمایز.

مقدمه

مفهومی را که به گونه‌ای متفاوت بر مصادیق خود صدق کند کلی مشکک می‌نامند و وجه تسمیه آن به کلی مشکک این است که کیفیت حمل آن آدمی را به تردید و شک می‌اندازد که آیا این لفظ دارای یک معناست یا چند معنا،^(۳) و به دلیل اینکه افراد ساده‌اندیش این‌گونه موارد را تشکیک می‌پندارند، به آن تشکیک عامی گفته شده است.^(۴)

توضیح آنکه تشکیک در یک تقسیم بر دو قسم می‌باشد:^(۵)

۱. تشکیک عامی: در این نوع تشکیک، مافی‌التفاوت خود طبیعت مشکک است، ولی ماب‌التفاوت خود آن طبیعت به شمار نمی‌آید؛ مثل اختلاف میان نور خورشید و نور ماه که تفاوت در خود طبیعت نور است، ولی عامل تفاوت در خصوصیت جسمانی ماه و خورشید نهفته است.^(۶) در تشکیک عامی حمل مفهوم واحد بر مصادیق تنها به لحاظ ماب‌الاتحاد است و از قبیل حمل به توطیء می‌باشد نه تشکیک، و چون عوام آن را تشکیک می‌پندارند، آن را تشکیک عامی می‌نامند.

۲. تشکیک خاصی: تشکیک خاصی، تشکیکی است که در آن، ماب‌التفاوت عین مافی‌التفاوت بوده و حقیقتی که مفهوم در قبال آن قرار می‌گیرد دارای مراتب و درجات می‌باشد و به عبارت دیگر، ماب‌الاشترک و ماب‌الامتیاز خود طبیعت مشکک است.

تشکیک در مفهوم جزء مباحث منطقی، و تشکیک در وجود جزء مباحث فلسفی است و تفاوت آنها در این است که در تشکیک عامی، کثرت حقیقتاً در خارج موجود است، ولی وحدت تنها در مفهوم است نه در خارج، و در تشکیک خاصی، کثرت موجودات حقیقتاً در خارج است، همان‌گونه که وحدتشان هم حقیقتاً در خارج است.

با توجه به این نکات، از یک طرف، عدم طرح مستقل

خردورزی و ویژگی ذاتی انسان است که دست توانای آفریدگار حکیم در وجود آدمی به ودیعت نهاده است و هرگاه و هر جا انسانی می‌زیسته، فکر و اندیشه را همراه خود داشته است. در میان انبوه اندیشه‌های بشری، بیش از هر چیز، «شناخت هستی» ذهن انسان‌ها را به خود مشغول کرده و در نتیجه، دیدگاه‌های متفاوتی نیز ارائه شده است. بدین‌سان، پژوهش و ژرف‌کاوی در موضوعات فلسفی مستلزم مراجعه به گذشته و پیشینه تاریخی آنهاست. مسئله تشکیک یکی از موضوعاتی است که از این امر، مستثنا نمی‌باشد. این مسئله یکی از موارد عمیق و مهمی است که در حل بسیاری از مسائل فلسفی، از جمله مراتب هستی و...، نقش عمده و تعیین‌کننده‌ای دارد، به گونه‌ای که اگر - مثلاً - تشکیک عامی پذیرفته شود، وجودات حقایق متباینه خواهند بود و رابطه آنها صرفاً رابطه تأثیر و تأثیری می‌باشد، و اگر تشکیک خاصی پذیرفته شود، مراتب وجود مانند مخروطی خواهند بود که در رأس آن واجب تعالی، و از رأس تا قاعده، وجودات دیگر هستند.^(۱) و کل جهان هستی در یک واحد هرم که از هویت شکل هندسی برخوردار است ترسیم می‌شود.^(۲)

بحث تشکیک از احکام مربوط به حقیقت وجود است، همان‌گونه که بحث اشترک معنوی وجود از احکام مربوط به مفهوم وجود است. شروع مسئله تشکیک به مباحث منطقی برمی‌گردد و اساساً رگه منطقی دارد و مباحث منطقی و تلاش برای حل و فصل مباحث فلسفی مانند بحث علت و معلول و... موجب شده‌اند که مشائیان آن را در مباحث فلسفی مطرح و پی‌گیری کنند.

در منطق، «کلی» را به دو قسم «کلی متواطی» و «کلی مشکک» تقسیم می‌کنند. مفهومی که به طور یکسان و متواطی بر مصادیق خود صدق کند کلی متواطی و

عدم طرح مستقل مسئله تشکیک خاصی در فلسفه مشاء، گاه به معنای انکار آن از سوی ایشان گرفته شده و از سویی مبانی غلط شیخ اشراق در مسئله تشکیک، گاه منجر به بی‌اعتنایی به نقش بااهمیت وی در این مسیر شده است. بدین سان می‌طلبد به طور خاص در متون فلسفی این دو مکتب، تأمل و تعمق صورت گیرد.

در این نوشتار تلاش می‌شود با توجه به محکومات کلام ابن سینا، متشابهات کلامش تفسیر شود و در نتیجه بیان می‌شود که اولاً بر فرض صحت اسناد قول به تشکیک عامی به مشاء، حساب ابن سینا که به قوت حدس به اندیشه تشکیک خاصی رسیده از ایشان جداست و ثانیاً، وی صرفاً مدعای صحیح را مطرح کرده و پذیرفته، اما نتوانست این اندیشه را در نظام فلسفی اش بسط دهد و فروعات لازم را نتیجه بگیرد و این درست برخلاف سهروردی است که تشکیک را به متن خارج می‌برد، نتایج و لوازم را تا حد امکان نتیجه می‌گیرد و با توجه به این مسئله نظام سازواری را رقم می‌زند، ولیکن مبانی فلسفی اش باطل است. با توجه به این مطالب به خوبی روشن می‌شود که ملاًصدرا هم با قول به اصالت وجود کاستی سهروردی را جبران کرد و هم برخلاف ابن سینا یک دستگاه هستی‌شناسی هماهنگی را سامان داد. بنابراین این نوشتار توانسته است هم سیر تطور مسئله تشکیک، نقاط مثبت و نیز کاستی‌های گذشتگان را نمایان سازد و هم نقش و سهم ملاًصدرا و دستمایه‌هایی که از گذشته به او رسیده بود را معین کند.

دیدگاه مشاء در رابطه با تمایز ماهیات

مشاء ابتدائاً تشکیک در ماهیت را رد کرده و فقط به سه نوع تمایز، یعنی تمایز به تمام ذات (مانند تمایز مقولات ده‌گانه)، تمایز به بعض اجزای ذات (مانند تمایز میان دو

مبحث تشکیک در فلسفه مشاء موجب تفاوت آراء در تفسیر کلام ایشان شده است و از سوی دیگر، تلاش‌های علمی شیخ اشراق (با توجه به مبانی خاص فلسفی اش همچون اصالت و مجعولیت ماهیت) کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بدین سان، مقاله حاضر در جست‌وجوی پاسخ این سؤال اصلی است که دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق به عنوان سرآمدان دو مکتب فلسفی پیش از حکمت متعالیه، در این رابطه چه بوده است؟ و بر این اساس، با چه رویکرد و مبنایی به آن پرداخته‌اند؟ و دستاوردها و در نتیجه، تمایزات و اشتراکاتشان چیست؟ مسئله در تشکیک قابل پی‌جویی در اکثر آثار منطقیون و نیز فیلسوفان بزرگ سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است، اما متأخرین نیز به طور مجزا و مستقل این مسئله را در کتاب‌ها و مقاله‌های گوناگون مورد بحث قرار داده‌اند که به برخی اشاره می‌شود:

۱. نظام حکمت صدرایی (تشکیک وجود)؛^(۷)

۲. حکمت متعالیه؛^(۸)

۳. «تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک»؛^(۹)

۴. «تشکیک در فلسفه اسلامی»؛^(۱۰)

مسئله تشکیک از جمله احکام کلی وجود است که در بسیاری از مسائل فلسفی از جمله مراتب هستی، علت و معلول و... نقش بسزایی دارد و نگاهی کوتاه به تفاسیر متعددی که از سوی متفکران مسلمان درباره آن صورت گرفته، خود شاهدی بر این مدعا می‌باشد. از سوی دیگر، پی‌گیری تطورات یک اندیشه در گذر زمان اولاً، زمینه‌ساز فهم بهتر آن اندیشه، و ثانیاً، میزان سهم گذشتگان و نیز نقش متأخران در پیشبرد یک اندیشه، و ثالثاً، اثبات این نکته می‌شود که فلسفه اسلامی با وجود نظریات گوناگون در مسائل مختلف، از جمله بحث تشکیک، همواره یک مسیر مستقیم و بالنده را طی کرده است. ناگفته پیداست که

اما تشکیک خاصی را رد کرده و به تشکیک عامی قایل شده‌اند.^(۱۶) به عبارت دیگر، معتقد شده‌اند که اگرچه همه وجودها اصیل بوده و به تمام ذات از هم متباینند، اما همگی در یک امر عام لازم، یعنی مفهوم وجود، شریکند و این لازم عام به طور تشکیکی بر آنها صدق می‌کند. در کلمات ابن سینا مواردی وجود دارد که این نسبت را تقویت می‌کند؛ از جمله: «آنه و ان لم یکن الموجود کما علمت جنساً و لا مقولاً بالتساوی علی ما تحتہ فأنه معنی متفق فیہ علی التقدیم و التأخیر.»^(۱۷)

در این عبارت، ابن سینا اشاره می‌کند که وجود، کلی مشککی است که حمل آن بر مصادیق به نحو تشکیکی می‌باشد و از آن رو که وجود به نحو تشکیکی بر مصادیق حمل می‌شود، لازم ذات است نه جزء ذاتیات شیء؛ زیرا مفاهیم ماهوی بر مصادیق به نحو متواطی حمل می‌شوند. همچنین در مباحثات می‌گوید: «و ایضاً لان الوجود یحمل علی ما تحتہ بالتشکیک فیجب ان یکون تمیز کل واحد من الموجودات عن الآخر بذاته.»^(۱۸) این عبارت نیز صراحت در تشکیک مفهومی دارد و نشان می‌دهد که ابن سینا تمایز به نحو تشکیک خاصی را نپذیرفته است.

بهمینار نیز که دیدگاه‌هایش برگرفته از نظریات استادش می‌باشد، به این مطلب اشاره می‌کند: «فقد بان ان الوجود امر عام یحمل علی ما تحتہ لا بالتواطؤ بل بالتشکیک فاذن حملة علی ما تحتہ حمل اللزوم.»^(۱۹)

همان‌گونه که در این عبارات دیده می‌شود، صبغه بحث منطقی و مفهومی بر کلام آنها حاکم است و از این رو، از الفاظ «یحمل» و «مقولاً» و امثال آن استفاده می‌کنند. اما نکته جالب در کلام منطقیین این است که در اغلب موارد برای تشکیک، به وجود و وحدت مثال می‌زنند که دقیقاً در تشکیک فلسفی نیز محور بحث در

نوع از یک جنس) و تمایز به امور خارج از ذات (مانند تمایز میان دو فرد از یک نوع) قایل می‌شوند و دلیل آنها بر مردود بودن تمایز تشکیکی ماهیت این است که اگر فرد کامل ماهیت، شیئی زائد بر آنچه در ناقص است نداشته باشد، تفاوت و تمایز نخواهند داشت و اگر شیئی زائد داشته باشد، آن زیادت یا در اصل ماهیت و حقیقت دخیل است که در این صورت، فرد کامل با فرد ناقص در ماهیت یگانگی نخواهد داشت و یا در اصل ماهیت دخیل نیست که در این صورت، آن شیء زائد یا فصل است و یا جزء عوارض که چون زائد بر اصل ذات است، یا از نوع دوم تمایزهای مذکور خواهد بود و یا از نوع سوم^(۱۱) و به عبارت دیگر، اگر کامل از آن حیث که کامل است فرد ماهیتی باشد، متوسط و ناقص فرد آن ماهیت نخواهند بود.^(۱۲) ایشان پس از انکار تشکیک در ماهیت‌های ذاتی و عرضی،^(۱۳) تشکیک را به مفهومات عرضی برگرداندند و گفتند: مفهوم عام وجود مشکک است؛ به این معنا که وجودات خارجی به تمام ذواتها البسیطه از یکدیگر متباینند و تنها در یک لازم عام خارج از ذات، یعنی مفهوم وجود (نه در اصل وجود)، مشترکند و اطلاق این مفهوم عام بر وجودات متباینه، بالتشکیک است؛ یعنی در نحوه حمل این لازم واحد و عام بر ملزومات متعدده، شدت و ضعف می‌باشد. مثلاً، حمل مفهوم وجود بر واجب، مقدم است بر حمل آن بر ممکن؛ زیرا واجب علت است و علت مقدم بر معلول می‌باشد و حمل آن بر واجب، شدیدتر است از حمل آن بر ممکن؛ زیرا واجب‌الوجود صرف‌الوجودی است که هیچ‌گونه حدی ندارد و حمل مفهوم وجود بر واجب، اولویت دارد بر ممکن؛ چون وجود واجب بذاته و وجود ممکن بالواجب است.^(۱۴)

به مشائیان، قول به کثرت و تباین وجودات را نسبت داده‌اند؛ یعنی اگرچه معتقدند اصالت با وجود است،^(۱۵)

اما/ابن سینا در موارد دیگری به وقع شدت و ضعف در وجود نیز تصریح می‌کند و می‌گوید: «حقایق وجودی با یکدیگر اختلاف نوعی ندارند، بلکه وجودات تنها از حیث شدت و ضعف با هم مختلف می‌باشند و اختلاف نوعی مخصوص ماهیات است و از این رو، اختلافات و تمایزهای نوعی از ناحیه خود وجود نیست، بلکه از جهت ماهیاتی است که همراه با وجود بوده و از مراتب مختلف آن انتزاع می‌شوند.»^(۲۲)

وی در جای دیگر می‌گوید: «و بعض الوجود حظّه من الوجود آكد مثل الجواهر والقائم بنفسه»؛^(۲۳) بهره برخی از موجودات، همچون جواهر و آنها که قیام بنفسه دارند، از وجود شدیدتر از بعض دیگر است.

نیز در التحصیل آمده است: «ان بعض الوجود اقوی و بعضه اضعف».^(۲۴)

بهمینار که شارح کلمات ابن سینا است، در ادامه، جمله‌ای می‌گوید که در فهم دیدگاه استادش بسیار اهمیت دارد: «فالتقدم والتأخر وكذلك الاقوی والاضعف كالمقومین للوجودات».^(۲۵)

بنابراین، ابن سینا به طور ضمنی تشکیک در حقیقت وجود را قایل می‌شود، اما نکته مهم، تهافتی است که در عبارات او به چشم می‌خورد؛ زیرا گاهی شدت و ضعف در وجود را نفی و گاهی اثبات می‌کند. از این رو، می‌طلبد که برای حل این تهافت چاره‌ای اندیشیده شود:

۱. ملاءمادی سبزواری راه حل را، در جمع بین کلمات او دیده است: «لعله بنی ما ذكره علی أنّ الشدة والضعف من خواص کیف عند القوم والوجود لیس بعرض ولا بجوهر».^(۲۶)

مراد سبزواری این است که چون عرف، تعبیر «اشد و اضعف» را مخصوص کیفیات و تعبیر «اقل و انقص» را مخصوص کمیات می‌داند، بر وجود، اطلاق شدید و

درجه نخست «وجود» و در مرتبه بعد «وحدت» است به اعتبار مساوق بودن آن با وجود و این نکته‌ای است که قابل توجه می‌باشد.

تصریحات ابن سینا به تشکیک خاصی

حال باید بررسی کنیم که آیا این نسبت (قول به تشکیک عامی و تباین ذاتی موجودات) به مشائیان و لااقل ابن سینا صحیح است یا نه؟ مدعا این است که اگرچه به علت اینکه بحث‌های تشکیک در فلسفه مشاء از منطق متأثر است، گاهی آن را در حوزه مفهوم مطرح می‌کنند و به دلیل اینکه فلسفه مشاء - در واقع - شروع کار فلسفی می‌باشد، دارای خامی و پراکندگی است، اما باید گفت: این تمام سخن نیست و آنها گام آخر را هم - هرچند با اشاراتی کوتاه - برداشته‌اند و بحث تشکیک را از حوزه مفهوم به خارج برده و تشکیک خاصی را پذیرفته‌اند.

ابن سینا در مواردی تصریح می‌کند که تشکیک در وجود راه دارد، اما نه در ناحیه شدت و ضعف و نه در ناحیه اکمل و انقص، بلکه به سه معنای «استغناء و حاجت»، «تقدم و تأخر» و «وجوب و امکان»: «ثم الوجود بما هو وجود لا یختلف فی الشدة والضعف ولا یقبل الاکمل و الانقص و انما یختلف فی ثلاثة اشياء و هی التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامکان».^(۲۰)

ابن سینا می‌کوشد این سه معنا را در علت و معلول پیاده کند؛ به این نحو که تا وجود علت نباشد، وجود معلول نیست؛ پس مقدم است و چون معلول محتاج به علت است، پس مستغنی است و تا واجب بالذات نباشد، ممکن بالغیر وجود پیدا نمی‌کند؛ پس وجوب و امکان هم وجود دارد. بنابراین، تشکیک به لحاظ این سه معنا را می‌پذیرد و می‌گوید: «فتصیر العلة لهذه الامور الثلاثة اولی بالوجود من المعلول».^(۲۱)

و جوب و امکان و استغناء و حاجت را نیز نمی‌پذیرد؛ بنابراین، به شهادت کلام ابن‌سینا که این سه وصف را برای وجود علت و معلول ثابت می‌داند، مراد او وجود مفهومی و اثباتی نیست و اگر مراد او از وجودی که شدت و ضعف نمی‌پذیرد وجود اثباتی باشد، باید سه اختلاف دیگر را نیز از آن سلب کند.^(۳۰)

بنابراین، می‌توان تشکیک در حقیقت وجود (تشکیک خاصی) را به مشائیان و یا دست‌کم ابن‌سینا نسبت داد و به همین دلیل است که ملاًصدرا نیز نسبت تباینی بین وجودات به مشاء را بر نمی‌تابد و می‌گوید: «فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأکد و الضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤون اقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقایقها عند التفیش». ^(۳۱)

مراد ملاًصدرا این است که وجود حقیقت واحد و کثرت‌های موجود در خارج به واسطه اتحاد وجود با ماهیات است که وجود به سبب اتحاد با ماهیت بالعرض متکثر می‌شود و مشاء چون به ماهیات نظر کرده‌اند، قایل به حقایق متباینه شده‌اند و به عرض ماهیات به وجود نیز تباین را نسبت داده‌اند و ما به خود وجود نگاه کردیم و از این رو، قایل به تشکیک شدیم. و شاهد بر این مطلب این است که خود مشاء به علت و معلول قایل هستند که وجود معلول از علت ناشی شده است (بحث در وجود خارجی است نه مفهوم وجود) و از طرفی، می‌گویند: بین آن دو رابطه سنخیت برقرار است؛ یعنی وجود علت همان وجود معلول است مع الشدة، و وجود معلول همان وجود علت است مع الضعف که این معنا با وقوع تشکیک در حقیقت وجود سازگاری دارد. بنابراین، اگرچه آنها مطالبی خلاف را نیز گفته‌اند، اما تصویر نظام علی و معلولی در فلسفه مشاء ما را به تشکیک خاصی رهنمون می‌کند. نیز ملاًصدرا در

ضعیف و اقل و انقص نمی‌کند و به همین دلیل، ابن‌سینا برای بیان شدت و ضعف در وجود، از تعبیر تقدم و تأخر، استغناء و حاجت و جوب و امکان استفاده می‌کند و البته شواهدی هم بر درستی راه‌حل سبزواری وجود دارد: ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید: «الکمیة تقبل الزیادة و النقصان و لا تقبل الاشدّ و الاضعف». ^(۳۷) لفظ «لا تقبل» به معنای این است که اطلاق عرفی نمی‌شود.

شاهد دیگر بر صحت احتمال سبزواری، مناقشات شیخ اشراق در این مسئله است که می‌گوید: چرا شما مشائیان، اطلاق عرفی را ملاک قرار داده‌اید و می‌خواهید با اطلاقات عرفی مسائل فلسفی را حل و فصل کنید؟ ^(۳۸) ۲. توجیه دوم را ملاًصدرا مطرح کرده است: ^(۳۹) شاید مراد ابن‌سینا، نفی تشکیک و شدت و ضعف از مفهوم وجود می‌باشد؛ یعنی مفهوم «وجود» شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ چون خود ابن‌سینا در موارد متعددی - که شرح آن گذشت - به شدت و ضعف در وجودات خارجی تصریح کرده است و شاهد اینکه مراد ابن‌سینا مفهوم وجود بوده نه حقیقت وجود خارجی، این است که در عبارتی که نفی تشکیک به شدت و ضعف کرده، وجود را مقید به «بما هو وجود» کرده است.

به نظر می‌رسد که توجیه ملاًصدرا نسبت به کلام ابن‌سینا، تام نمی‌باشد و همان توجیه مرحوم سبزواری، اصح است؛ زیرا ابن‌سینا در حالی که تقدم و تأخر و جوب و امکان و استغناء و حاجت را برای وجود علت و معلول می‌پذیرد، شدت و ضعف و قوت و نقص را سلب می‌کند که اگر مراد در سلب، مفهوم عام وجود باشد، اگرچه این سلب صحیح است؛ زیرا مفهوم وجود از آن جهت که مفهوم است، شدت و ضعف و قوت و نقص نمی‌پذیرد و لیکن این اشکال وارد است که مفهوم وجود همان‌گونه که شدت و ضعف نمی‌پذیرد، تقدم و تأخر و

تشکیک خاصی نیست و اگر گاهی دیده می‌شود که ابن سینا در عباراتش کلمه «تباين» را به کار می‌برد، مرادش به صراحت عبارات دیگرش، تخالف و تغایر است؛ زیرا او خود گفت که اختلاف وجودات بالذات نیست، بلکه به ماهیات متقابل است.

استاد حسن زاده آملی در این رابطه چنین می‌گوید: «اطلاق لفظ تباين به جای تغایر در کلمات بزرگان عرفان و مشاء و متعالیه بسیار است که وقتی می‌گویند حقایق متباینه، مرادشان حقایق متغایره است.»^(۳۵)

و به دلیل تصریحات ابن سینا بر تشکیک وجود است که شهید مطهری با اینکه معتقد است بحث تشکیک در زمان ابن سینا مطرح نبوده،^(۳۶) نسبت دادن قول به تباين وجودات به ابن سینا را مردود می‌شمرد و می‌گوید: «پس قهراً به طریق اولی این مسئله کثرت تباينی وجودات برایشان مطرح نبوده است و گذشته از این، این شما و این کتاب‌ها و این سندها. همه کتاب‌های بوعلی سینا را بگردید در هیچ جا چنین مطلبی را پیدا نمی‌کنید.»^(۳۷) بنابراین مشائیان در ابتدا فکر می‌کردند تشکیک در ماهیت‌های جوهری است، بعد به تشکیک در ماهیت‌های عرضی رسیدند، بعد به مفهوم‌های عرضی و بعد به تشکیک در مصادیق و انحاء وجود رسیدند.^(۳۸) از این رو، کلام ابن سینا را باید با سایر اظهارات و کلمات او جمع کرد و آن‌گاه با یک نظر کلی و توجه به همه سخنان وی، نظریه نهایی را اصطیاد کرد.^(۳۹)

اقسام تمایز از دیدگاه سهروردی

همان‌گونه که گفته شد، مشائیان، تشکیک در ماهیت را رد کرده و معتقد بودند: تمایز دو امر تنها به سه نحو ممکن است. دلیل ایشان بر این مطلب این بود که اگر کامل، فرد ماهیت باشد، ناقص و متوسط، فرد آن نخواهند بود، اما

مبدأ و معاد می‌گوید: «و بهذا المعنى وقع فى كلام المشائين اتباع للمعلم الاول ان الوجود حقائق متخالفة مع تصريحهم بأنه معنى واحد بسيط مشترك فى الجميع.»^(۳۲) همان‌گونه که توضیح دادیم، مشائیان مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌دانند و از این رو، اگر مصادیق وجود را هم متباین بدانند، بین این دو قول آنها ناسازگاری خواهد بود؛ چون اگر مصادیق حقایق متباینه باشند ممکن نیست که از آنها مفهوم واحد انتزاع شود. بنابراین، برای رفع این تعارض ظاهری با توجه به تصریحات آنها باید بگوییم: تخالف وجودات به عرض ماهیات است و ذاتی نیست؛ یعنی وجودات از ناحیه اختلاف و تباينی که از جانب ماهیات پدید می‌آید اختلاف پیدا می‌کنند و به این دلیل که حقیقت واحدی می‌باشند، از آنها مفهوم واحد انتزاع می‌گردد. مرحوم سبزواری هم به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید: «عبارات ابن سینا در شفاء و مباحثات آشکارا نشان می‌دهد که تباين وجودات بالذات نیست، بلکه به واسطه ماهیات است و وجود قبول شدت و ضعف می‌کند و دو حقیقتی که تباين ذاتی داشته باشند ممکن نیست که یکی از دیگری شدیدتر و دیگری از آن ضعیف‌تر باشد.»^(۳۳)

ابن سینا حقیقت وجود را در ذاتش مشکک می‌داند؛ زیرا از همان ابتدا وجود را به واجب و ممکن و یا ناقص و مستکفی و تام و فوق تمام تقسیم می‌کند و این تقسیمات را از راه نظام علی و معلولی وجود انجام می‌دهد و نظام آفرینش را تبیین علی و معلولی می‌کند که ذات علت، بی‌نیازی و وجوب، و ذات معلول، تأخر و نیازمندی است و وجوب وجود به معنای تأکد و شدت وجودی است.^(۳۴) اینها همگی نشان از این دارد که جامع بین علت و معلول، «وجود» و مابه‌الامتیاز «وجود» است و این چیزی جز تشکیک در حقیقت وجود و

مبتنی است بر اینکه مسلم و مفروض بگیریم که تشکیک در ماهیت - که یکی دیگر از اقسام تمایز است - باطل باشد و اثبات چنین موضوعی، نوعی مصادره به مطلوب است.^(۴۵) ثانیاً، برهان مثنیء بر اینکه «اگر کامل، فرد ماهیت باشد، ناقص و متوسط فرد آن نخواهند بود»، مبتنی بر واحد عددی و شخصی است؛ یعنی یک واحد شخصی و عددی یا کامل است یا ناقص یا متوسط؛ زیرا این اوصاف، متقابلند و فرد واحد شخصی نمی‌تواند به این اوصاف متقابل متصف شود و در نتیجه، فرد کامل غیر از متوسط و ناقص خواهد بود، اما برهان مثنیء در مورد واحد نوعی که از عرض عریضی نسبت به مصادیق کامل و ناقص و متوسط خود برخوردار است صادق نیست؛ زیرا شئی که دارای وحدت نوعی است می‌تواند مصادیق کامل، ناقص و متوسط را دربر بگیرد. برای مثال، مصادیق ماهیت نوعی سواد، نه خصوص سواد شدید است و نه خصوص سواد متوسط و ناقص، بلکه ماهیت نوعی سواد، جامع همه آنها و منطبق بر همه آنهاست و از این رو، دلیل مثنیئان دلالت نمی‌کند بر اینکه سواد، نوع نیست و جنس است و اشد و اضعف به فصول برمی‌گردد.^(۴۶)

شیخ اشراق یکی از مصادیق تشکیک در ماهیت را تشکیک در جوهر می‌داند و بدین لحاظ، همه انحاء تشکیک اعم از کمال و نقص، تقدم و تأخر و شدت و ضعف را در جوهر، محقق می‌داند و البته اشاره می‌کند که این مطلب در هر ماهیت کامل و ناقص دیگری و نیز کمیات و کیفیات جاری است؛ زیرا جامع همه آنها، تمامیت و نقص است.^(۴۷)

همچنین شیخ اشراق معتقد است که با تحلیل رابطه علت و معلول می‌توان به تشکیک پی برد؛^(۴۸) بدین صورت که چون وجود، امری اعتباری و اصالت با ماهیت است، پس آنچه در علل و معالیل، اصالت دارد ماهیت و

شیخ اشراق علاوه بر آن سه تمایز، قسم دیگری را بر آنها می‌افزاید که تفاوت به کمال و نقص در ماهیات (تشکیک) می‌باشد^(۴۰) و به قول مرحوم سبزواری: «أو بعضها أو جابمضّمات / المیزاما بتمام الذات. أيضاً يجوز عند الاشراقية / بالنقص و الكمال فی الماهية.»^(۴۱)

در نظر سهروردی، یک حقیقت ماهوی می‌تواند در مرتبه‌ای کامل و در مرتبه دیگر ناقص باشد و تفاوت آنها نیز فقط به کمال و نقص در نفس ماهیت باشد.^(۴۲) به عبارت دیگر، آن حقیقتی که موصوف بالذات دو وصف کمال و نقص است و خودش به تنهایی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امور مشکک است، همان ماهیت می‌باشد. برای مثال، تفاوتی که میان خط کامل و خط ناقص تحقق می‌پذیرد، به هیچ وجه از ماهیت خط بیرون نبوده و مابه‌الافتراق آنها نیز چیزی جز مابه‌الاشتراک آنها نمی‌باشد.^(۴۳)

استدلال شیخ اشراق بر تشکیک در ماهیات چنین است: «امتیاز دو ماهیت مقداری مختلف (کامل و ناقص) مثلاً دو امتداد مشخص به تمام ذات نیست؛ زیرا هر دو در ماهیت امتداد مشترکند و تمایز آنها به جزء ذات، یعنی فصل، هم نمی‌باشد؛ زیرا فصل شیء نسبت به جنس آن، عرضی است و چون هر دو امتداد، امتیازشان در خود امتداد است، ممکن نیست که تمایزشان به فصلی باشد که نسبت به جنس (امتداد) عرضی و امری بیرون از ماهیت امتداد است و در نتیجه، تمایز به امر عرضی هم نخواهند داشت، بلکه تمایز آنها در خود ماهیت امتداد می‌باشد و این استدلال در مورد هر ماهیت کامل و ناقص دیگری نیز جاری است.»^(۴۴)

شیخ اشراق دلایل مثنیء بر بطلان تشکیک در ماهیت را رد می‌کند؛ به این دلیل که اولاً، مثنیء همه تمایزها را به اقسام سه گانه تمایز برمی‌گرداند و به همین دلیل، تشکیک در ماهیت را رد می‌کنند، در حالی که صحت این مطلب

تحریک بالاراده را مقوم حیوان به شمار آوریم، حیوان بودن انسان قطعاً شدیدتر از حیوانیت آن حیوانی خواهد بود که دارای حواس کمتر و نیروی تحریک ضعیف‌تر است. این سخنان شیخ اشراق در مورد حیوان بر سایر جواهر جهان نیز صادق می‌باشد و به همین دلیل در ادامه مطلب، شیخ اشراق به وقوع تشکیک در آب و آتش و سایر عناصر اشاره می‌کند و از عدم مساعدت عرف در این باره باکی ندارد.

و خلاصه اینکه به وقوع تشکیک در جواهر و اعراض تصریح می‌نماید.^(۵۴)

تشکیک در انوار از دیدگاه سهروردی

از آن‌رو که محور هستی‌شناسی شیخ اشراق، «نور» که امری ماهوی است، می‌باشد، از این‌رو، شیخ پس از مطرح کردن تشکیک در ماهیات، به وقوع تشکیک در انوار نیز تصریح می‌کند و هر آنچه را که در مورد ماهیات گفته بود در انوار پیاده می‌کند. وی نور را حقیقت واحدی به شمار می‌آورد که هیچ اختلافی در آن از جهت نوریت وجود ندارد، ولی این حقیقت واحده در عین وحدت، دارای شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد؛^(۵۵) بدین معنا که دو حقیقت نوری، مثل انوار قاهره و مدبره، در عین اینکه به لحاظ نوریت مشترکند، ولی در عین حال، در شدت و ضعف نورانیت و ظهور از همدیگر ممتاز می‌شوند.

بیان شیخ اشراق در این رابطه چنین است^(۵۶) که اگر نور، حقیقت واحده و اختلاف انوار بالتشکیک نباشد، هریک از انوار از دو جزء (جنس و فصل) ترکیب می‌شوند که این دو جزء از دو حال خارج نیست:

۱. هر دو جزء، غیر نور (جوهر غاسق، هیئت ظلمانی) هستند. این فرض، باطل است؛ زیرا هیچ‌گاه از ترکیب دو امر غیر نوری، نور حاصل نمی‌شود.

جوهریت آنهاست و تمامی علل و معالیل در سنخ جوهری با هم شریکند و جوهریت نیز همان کمال و استقلال ماهیت است^(۴۹) و از آن‌رو که جوهریت معلول از ناحیه علت و در حکم سایه جوهر علت است، پس جوهریت علت، مقدم بر جوهریت معلول می‌باشد^(۵۰) و در نتیجه، کمال و استقلال علت، اتم و اکمل از معلول است که این همان رابطه تشکیکی بین جواهر است.^(۵۱)

این فیلسوف گران‌قدر همه انحاء تشکیک را در جواهر و اعراض جایز می‌داند و در این باب، خود را در چهارچوب اصطلاحات عرفی، محبوس نمی‌کند و به همین دلیل، کلام مثناء (مبنی بر اینکه عرف، عنوان اشد و اضعف را بر جواهر و اعراضی مانند کمیات اطلاق نمی‌کند) را مردود می‌شمارد و بیان می‌کند که حقایق عقلی و فلسفی مبتنی بر استعمالات عرفی نیست^(۵۲) و به همین دلیل، یک موجود جوهری خاص مانند حیوان می‌تواند از حیوان دیگر در حیوانیت شدیدتر باشد و کسانی که عنوان اشد و اضعف را درباره حیوان جایز نمی‌دانند، خود در مقام تعریف حیوان به گونه‌ای سخن گفته‌اند که به‌ناچار باید به اشدیت و اضعفیت در این باب، اعتراف کنند: «و کلام المشائین فی الأشد و الأضعف مبنی علی التحکم فان عندهم لا یكون حیوان اشد حیوانیه من غیره و قد حدوا الحیوان بأنه جسم ذونفس حساس متحرک بالارادة ثم الذی نفسه اقوی علی التحریک و حواسه اکثر لا شک ان الحساسیه و المتحرکیه فیہ اتم.»^(۵۳)

همان‌گونه که در این عبارت دیده می‌شود، سهروردی به گونه‌ای صریح، تشکیک به شدت و ضعف را در جوهر وجود حیوان جایز دانسته و سخنان حکمای مثناء را در این باب، نوعی تحکم و ادعای بدون دلیل به شمار آورده است؛ زیرا خود ایشان حیوان را به «موجود حساس متحرک بالاراده» تعریف کرده‌اند که اگر احساس و

۲. یک جزء، نور و جزء دیگر غیر نور باشد. این فرض نیز باطل است؛ زیرا برای غیر نور در حقیقت نوری، مدخلیتی فرض نمی‌شود و اصلاً معنا ندارد که نور به ضدّ خود، یعنی ظلمت، متقوم شود.

بنابراین، حقیقت نوری از غیر نور حاصل نشده و تنها از همان جزء نوری، نور حاصل شده و این بدان معناست که نور، جزء ندارد، در حالی که فرض، جزء داشتن نور بود و با اثبات اینکه انوار دارای جزء نیستند و تمام هویت آنها را نور تشکیل داده است، نتیجه می‌گیریم که انوار از جهت نوریت با هم اختلافی ندارند و امتیاز آنها به کمال و نقص و شدت و ضعف خواهد بود. (۵۷)

سهروردی با بحث تشکیک، بین عالم انوار یک نوع سازگاری ایجاد کرد که این سازگاری در کل هستی، حتی ظلمت‌ها نیز جریان یافت؛ چراکه عالم ظلمت نیز ظلّ عالم انوار و از جهت فقر آنها حاصل شده است. (۵۸) و بدین سان، تمام نظام هستی، واقعیتی یکپارچه و متصل و درهم آمیخته است که اختلاف مراتب آن به شدت و ضعف می‌باشد که از یک طرف، نور عرضی است که از جهت شدت نوری به پایین‌ترین حد رسیده است و از طرف دیگر، نور مجرد جوهری و در رأس آن نورالانوار است که به بالاترین مرتبه نوری رسیده است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. شیخ اشراق اختلاف به شدت و ضعف را به عنوان تمایزی جدا از تمایزهای سه‌گانه مشاء به حساب آورد و این، نشان از قوت فکری وی دارد که با تأملات عمیق فلسفی و استمداد از شهودات خود توانست به این امر، متفطن شود.

۲. مشاء اگرچه در ابتدا به تشکیک در مفاهیم

(تشکیک عامی) معتقد می‌شود و همه تمایزها را به تمایزهای سه‌گانه باز می‌گرداند، اما با توجه به عبارات گوناگونی که از ابن‌سینا نقل شد، باید گفت که در نهایت، به سخن نهایی که همان تشکیک در حقیقت وجود (تشکیک خاصی) است می‌رسند و یا اینکه حداقل، ابن‌سینا در این رابطه از مشائیان استثناست.

۳. چون مسئله تشکیک در فلسفه مشاء مستقلاً مطرح نبوده، ابن‌سینا نتایج و فروع لازم را نمی‌گیرد، برخلاف سهروردی که با بحث تشکیک (اگرچه مبنای او در ماهوی کردن مسئله، باطل است) هستی را به صورت یک دستگاه منسجم و هماهنگ درمی‌آورد؛ به این معنا که همه انوار در اصل نور مشترکند و تنها فرقیشان به شدت و ضعف می‌باشد و در حقیقت، انوار پایین‌تر تنزل انوار بالاتر هستند و هرچه به قاعده هرم هستی نزدیک‌تر می‌شویم از شدت نور کاسته می‌شود، اما همه در سنخ نور واحدند. این سنخیت بین انوار در حکمت اشراق رابطه علت و معلول را بسیار نزدیک و تنگاتنگ می‌کند و در نتیجه این پیوند و ارتباط، پیوستگی انوار به راحتی به چشم می‌خورد، در حالی که این رابطه مستحکم بین علت و معلول در فلسفه مشاء به این صورت دیده نمی‌شود و - مثلاً - اختلاف عقول را نه به تشکیک، بلکه بالذات می‌دانند و به بیان دیگر، از دیدگاه ایشان، در جهان خارج، کثرت حقیقی برقرار است و بین علت و معلول، هیچ وجه اشتراکی در هویت نیست و تنها در یک مفهوم ذهنی خارج از ذات که در عین حال، عرض لازم آنهاست مشترکند و بدین سان، ربط وثیقی بین علت و معلول برقرار نمی‌شود.

۲۷- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۹۳.
 ۲۸- شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، ج ۲، ص ۸۸۸۷؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۲۳۰؛ شمس‌الدین شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۲۳۵-۲۳۶.
 ۲۹- *مأصدرا، الحکمة المتعالیه*، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۹.
 ۳۰- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۲، بخش سوم، ص ۲۷۸.
 ۳۱- *مأصدرا، الشواهد الربوبیه*، ص ۷.
 ۳۲- *همو، المبدأ و المعاد*، ص ۱۹۴.
 ۳۳- *مأهادی سبزواری، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، ص ۳۹۱.
 ۳۴- ابن سینا، *المباحثات*، ص ۴۱.
 ۳۵- حسن حسن‌زاده آملی، *رسالة الجمل*، ص ۳۸؛ *مأهادی سبزواری، شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۹.
 ۳۶- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۱۸۹.
 ۳۷- همان، ص ۲۱۴؛ *همو*، ج ۶، ص ۵۱۱.
 ۳۸- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۶، بخش اول، ص ۱۶۱.
 ۳۹- حسن حسن‌زاده آملی، *شرح اشارات*، نمط ۴، ص ۱۳۱.
 ۴۰- شیخ اشراق، همان، ج ۱، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ ج ۲، ص ۸۷.
 ۴۱- *مأهادی سبزواری، شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۱۷۸.
 ۴۲- شیخ اشراق، همان، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ ج ۲، ص ۷۶.
 ۴۳- غلامحسین ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۲۶۶.
 ۴۴- شیخ اشراق، همان، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰؛ ج ۲، ص ۷۶.
 ۴۵- همان، ج ۱، ص ۱۵۳؛ *مأصدرا، الحکمة المتعالیه*، ج ۱، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ *همو، شرح الهدایة الاثیریة*، ص ۳۵۶-۳۵۷.
 ۴۶- شیخ اشراق، همان، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ شمس‌الدین شهرزوری، همان، ص ۲۳۴-۲۳۵؛ عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۱، بخش پنجم، ص ۴۸۴.
 ۴۷- شیخ اشراق، همان، ج ۱، ص ۲۲ و ۲۹۹؛ ج ۲، ص ۷۶.
 ۴۸- همان، ج ۱، ص ۱۵۶، ۳۰۱-۳۰۲.
 ۴۹- همان، ج ۲، ص ۷۰.
 ۵۰- همان، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۲۲۷.
 ۵۱- همان، ج ۱، ص ۳۰۱.
 ۵۲- همان، ج ۱، ص ۱۳، ۱۳۸، ۱۵۷، ۲۲۷، ۳۰۱؛ ج ۲، ص ۸۸۸۷؛ شمس‌الدین شهرزوری، همان، ص ۲۳۵-۲۳۸؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۲۳۰.
 ۵۳- همان، ج ۱، ص ۱۳؛ ج ۲، ص ۸۸؛ محمد شهرزوری، همان، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۲۳۰-۲۳۲.
 ۵۴- برای بررسی موارد مخالفت شیخ اشراق با مشاء در مسئله تشکیک، رک: عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۱، بخش پنجم، ص ۴۹۴-۵۲۹؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود*، ص ۲۷۸-۲۸۲.
 ۵۵- شیخ اشراق، همان، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۰، ۱۲۶-۱۲۷ و ۱۶۷.
 ۵۶- برای بررسی استدلال دیگر شیخ اشراق بر این مطلب، رک:

پی‌نوشت‌ها

۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۲۹۰.
 ۲- مهدی حائری یزدی، *هرم هستی*، ص ۱۷۵.
 ۳- قطب‌الدین رازی، *شرح شمسیه*، تحقیق محسن بیدارفر، ص ۱۱۲.
 ۴- عبدالله جوادی آملی، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، بخش پنجم، ص ۲۸۴-۲۸۵.
 ۵- غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، ص ۲۲۲.
 ۶- *همو، شعاع اندیشه و شهود*، ص ۲۸۹.
 ۷- عبدالرسول عبودیت، *نظام حکمت صدرایی (تشکیک وجود)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
 ۸- حسن معلمی، *حکمت متعالیه*، بی‌جا، هاجر، ۱۳۸۷.
 ۹- علی شیروانی، «تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک»، *نامه مفید*، ش ۱۴، ۱۳۷۷.
 ۱۰- احمد عابدی، «تشکیک در فلسفه اسلامی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۵ و ۶، ۱۳۷۹.
 ۱۱- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۱، بخش پنجم، ص ۴۷۹.
 ۱۲- عبدالرسول عبودیت، *نظام حکمت صدرایی*، ص ۸۱.
 ۱۳- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۶، بخش اول، ص ۱۶۱.
 ۱۴- قطب‌الدین رازی، همان، ص ۱۱۲.
 ۱۵- رک: مجید احسن و حسن معلمی، «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۷، ص ۳۶-۱۱.
 ۱۶- حسن حسن‌زاده آملی، *رسالة وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، ص ۲۸، ۶۴-۶۵؛ رک: *مأهادی سبزواری، شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، ص ۱۰۴.
 ۱۷- ابن سینا، *المباحثات*، ص ۲۸۰؛ *همو، شفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، ص ۳۴.
 ۱۸- ابن سینا، *المباحثات*، ص ۲۱۸.
 ۱۹- بهمنیارین مرزبان، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، ص ۲۸۲.
 ۲۰- ابن سینا، *المباحثات*، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ *همو، شفاء (الالهیات)*، ص ۲۷۶؛ بهمنیارین مرزبان، همان، ص ۵۲۹.
 ۲۱- ابن سینا، *المباحثات*، ص ۲۸۶-۲۸۷؛ بهمنیارین مرزبان، همان، ص ۵۳۰.
 ۲۲- ابن سینا، *المباحثات*، ص ۴۱.
 ۲۳- همان، ص ۱۰۴.
 ۲۴- بهمنیارین مرزبان، همان، ص ۲۸۱.
 ۲۵- همان.
 ۲۶- *مأصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۱۸۹، حاشیه ۱.

- همان، ج ۲، ص ۱۲۰؛ شمس‌الدین شهرزوری، همان، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۲۹۶.
- ۵۷- شیخ اشراق، همان، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ شمس‌الدین شهرزوری، همان، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۲۹۶-۲۹۵.
- ۵۸- همان، ج ۲، ص ۱۳۳ و ۱۶۰.
- **منابع** -----
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، چ چهارم، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- - ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، **التعلیقات**، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- - **الشفاء (الالهیات)**، تصحیح سعید زائد، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- - **المباحثات**، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- احسن، مجید و حسن معلمی، «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در اصالت وجود یا ماهیت»، **معرفت فلسفی**، ش ۲۷، بهار ۱۳۸۹، ص ۱۱-۳۶.
- بهمینار بن مرزبان، **التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، **شرح حکمت متعالیه**، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- حائری یزدی، مهدی، **هرم هستی**، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن، **رسالة الجعل**، قم، قیام، ۱۳۸۶.
- - **رساله وحدت از نگاه عارف و حکیم**، قم، الف لام میم، ۱۳۸۳.
- - **شرح اشارات**، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
- رازی، قطب‌الدین، **شرح شمسیه**، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۲.
- سبزواری، ملأهادی، **تعلیقات علی شواهد الربوبیه**، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- - **شرح المنظومه**، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، **مجموعه مصنفات**، تصحیح هانری کرین، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس‌الدین، **شرح حکمة الاشراق**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، **شرح حکمة الاشراق**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- عبودیت، عبدالرسول، **نظام حکمت صدرایی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران، صدرا، ۱۳۷۱، ج ۶.
- - **مجموعه آثار**، چ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۶، ج ۹.
- ملأصدر (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- - **الشواهد الربوبیه**، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- - **المبدأ و المعاد**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- - **شرح الهدایة الاثریه**، بیروت، مؤسسه تاریخ‌العربی، ۱۴۲۲ق.