



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال دوم، شماره ۳
بهار و تابستان ۱۴۰۰

تحلیل و بررسی خداشناسی سهروردی در بوته نقدهای صدرایی

زهرة زارعی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی^۱

چکیده

موضوع فلسفه مطلق وجود است که سایر مراتب، از حق تعالی تا آخرین مراتب وجود، را در بر می‌گیرد. مرکز هستی و سرسلسله موجودات، که غالباً از او به واجب‌الوجود تعبیر می‌کنند، در فلسفه اشراق با عنوان «نور الأنوار» شناخته می‌شود. سهروردی در نظام اشراقی خویش، پس از اثبات نور الأنوار و وحدت او، به نفی صفات زائده از آن ساحت می‌پردازد. درباره علم و فعل او نیز دیدگاه بدیعی ارائه داده است. ملاصدرا با اینکه برهان صدیقین خود بر اثبات واجب تعالی را با برهان سهروردی قریب مأخذ می‌داند، لکن با توجه به اعتباری بودن وجود در فلسفه سهروردی، شبهه ابن کمونه را بر طریقه او در اثبات واجب، وارد دانسته است. در مورد علم و سایر صفات خدا نیز، یا گفتار سهروردی را نقد کرده و یا در پاره‌ای جزئیات، آرای متفاوتی با او اتخاذ کرده است. در نوشتار حاضر ضمن بیان دیدگاه‌های سهروردی در این باره، به اختلافات و انتقادات ملاصدرا بر او پرداخته شده است.

^۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۱؛ تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۷/۷، (zareizarei75@yahoo.com).

کلید واژگان: شیخ اشراق، ملاصدرا، اثبات واجب الوجود، علم خدا، نفی صفات.

۱. مقدمه

بحث از ذات خدا، توحید، علم و سایر صفات واجب الوجود، از اهم مباحث در علوم الهی چون فلسفه و کلام است. در کتاب‌های کلامی ضمن اثبات واجب، توحید او را نیز اثبات کرده و سپس به اثبات صفاتش، که از جمله مهم‌ترین آنها علم و قدرت است، پرداخته‌اند؛ آنگاه بحث حسن و قبح افعال، جبر و اختیار، هدایت و لطف و تکلیف را در مبحث افعال واجب گنجانده‌اند (برای نمونه نک: علامه حلی، ۱۳۵۱، ص ۳۸۹-۴۸۱). در کتاب‌های فلسفه نیز، معمولاً بخشی را به مباحث ذات خدا، صفات و مفارقات اختصاص داده‌اند که در پاره‌ای موارد با عنوان الهیات بالمعنی الأخصّ از بخش امور عامه در فلسفه تفکیک می‌شود. گستردگی این بحث به یک یا چند کتاب و فیلسوفان خاصی محدود نمی‌شود و در آرای سایر فلاسفه می‌توان جوای این مباحث شد. چنانکه فارابی و بوعلی بخش‌هایی از آثار خویش را به این مهم اختصاص داده‌اند (نک: فارابی، ۱۹۹۵، ص ۲۵-۴۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۴۰-۳۶۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ د، ص ۱۳-۳۴). سهروردی و ملاصدرا نیز، همچون سایر فلاسفه در این باب به تفصیل سخن گفته‌اند که جای بحث و توضیح در خصوص آرای ایشان بسیار است. پژوهش حاضر صرفاً به نقدهای ملاصدرا بر دیدگاه سهروردی در اثبات واجب و وحدتش، به تعبیر سهروردی، نور الأنوار و علم و فعل او می‌پردازد.

۲. بیان سهروردی در اثبات وجود و توحید نور الأنوار

سهروردی نظام فلسفی خود را بر پایه تقسیمات نور و ظلمت بنا نهاده و نور را حقیقت واحد ذو مراتب شناخته است (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ د، ج ۲، ص ۱۰۷). بالاترین مرتبه نور در نظام اشراقی، نور الأنوار است که واجب الوجود علی الاطلاق است. سهروردی در تلویحات، به طریقی

تحلیل و بررسی خداشناسی سهروردی در بوته نقد‌های صدرایی / زهره زارعی ۹

عرشی و از راه قاعده «صرف الشیء» (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۳۴-۳۵)، و در مطارحات، تحت عنوان «فی الاشاره الی واجب الوجود»، براهین امکان و حرکت و ... را برای اثبات وجود و توحید نور الأنوار مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۹۴). غیر از براهین مزبور، شیخ اشراق استدلال دیگری را نیز برای اثبات نور الأنوار اقامه کرده که مورد انتقاد ملاصدرا قرار گرفته است. این استدلال در حکمه الاشراق و بر اساس مبانی خاص او از قبیل ناتوانی برزخ از ایجاد نور مجرد، نیازمندی نور مجرد به نور قائم به ذات و وجوب تناهی در سلسله انوار مترتبه مجتمعه قائم به ذات مطرح شده و به قرار ذیل است: «هرگاه نور مجرد در ماهیت خویش نیازمند باشد، نیازمندی آن به جوهر غاسق مرده نخواهد بود؛ زیرا جوهر غاسق شایستگی آن را ندارد که شریف تر و کامل تر از خود را که در جهتی نیست، ایجاد کند، چگونه غاسق می تواند نور ببخشد؟ پس اگر نور مجرد در تحققش نیازمند باشد، به یک نور قائم، نیازمند خواهد بود. پس سلسله انوار قائم به خویش که [برهمدیگر] مترتبه تا نامتناهی کشیده نمی شود؛ زیرا دانستی که برهان ایجاب می کند مترتبات مجتمع، باید نهایت داشته باشند. پس واجب است که انوار قائم و انوار عارض و برازخ و هیئت‌هایشان به نوری ختم شوند که پس از آن نوری نیست و آن همان نور الأنوار است» (سهروردی، ۱۳۷۵ د، ج ۲، ص ۱۲۱).

سهروردی پس از اثبات نور الأنوار، از طریق غنی مطلق بودن او، به اثبات وحدت و نفی امکان دوگانگی درباره او پرداخته است. چنانکه می گوید: «وجود دو نور مجرد غنی، مخصّص نشدنی است، چون همان گونه که گذشت آن دو در حقیقت [نوری شان]، مختلف نمی شوند، و به خود همان چیزی که در آن شرکت دارند، از همدیگر ممتاز نمی شوند، و نه با امری که لازم برای آن حقیقت فرض می شود؛ زیرا هر دو در آن شریک هستند، و نه با عارض غریب ظلمانی یا نورانی، چون ورای آن دو مخصّصی نیست. اگر یکی از آن دو خود یا دیگری را تخصیص دهد، باید

پیش از تخصص بدون هیچ تخصصی متعین بوده باشند، در حالی که تعین و دوگانگی جز به مخصص، متصور نیست. پس نور مجرد غنی یکی است و آن نور الأنوار است و مادون او نیازمند به اویند و وجودشان از اوست، پس شبیه و مثلی برای نور الأنوار وجود ندارد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۲).

۳. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اثبات و توحید نورالأنوار

صدرالمآلهین در اسفار، پس از تمجید از برهان صدیقین خود بر اثبات واجب تعالی، آن را با برهان شیخ اشراق^۱ قریب المآخذ دانسته و به صورت تلویحی به متانت و استحکام برهان او اشاره نموده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶-۱۷). او در تعلیقات می گوید شیخ اشراق برهان اثبات واجب را با نفی این احتمال که جوهر غاسق، علت جوهر نوری مانند عقل یا نفس باشد، تمام می کند. توضیح اینکه این احتمال به دو وجه منتفی می شود: وجه اول اینکه ممکن نیست شیء، علت برای چیزی شریف تر از خود باشد؛ زیرا شکی نیست که جوهر حی، اشرف از ظلمت مرده است. دوم اینکه تأثیر جسم و قوه جسمانیه جز به حسب وضع نیست که سهروردی با این قولش «... در جهتی نیست و چگونه غاسق می تواند نور ببخشد؟» به این وجه اشاره کرده است (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۶۲-۶۳).

ملاصدرا پس از بازخوانی برهان مشائیان بر توحید واجب و وارد دانستن شبهه ابن کمونه^۲ (متوفی در ۶۸۳ ه. ق) بر آن، این شبهه را بر طریقه سهروردی نیز وارد می داند؛ زیرا حلّ این شبهه براساس

^۱ منظور استدلال او در حکمه الاشراق است، چون تنها این برهان مورد اشکال و انتقاد قرار گرفته است.

^۲ تقریر این شبهه بدین صورت است که عقل از وجود دو هویت بسیط و متمایز به تمام ذات که صدق و جوب وجود بر آن‌ها عرضی باشد، إبا ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۵۸). به نظر ملاصدرا این شبهه نخست از سوی سهروردی مطرح شد که در تلویحات به صورت تلمیح (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۴۰) و در

تحلیل و بررسی خدانشناسی سهروردی در بوته نقد‌های صدرایی / زهره زارعی ۱۱

اعتباری دانستن وجود و یا اصالت وجود با قول به تباین وجودات به تمام ذات، امکان ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۵۸-۵۹؛ سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۵۸). بیان صدرالمتألهین در تعلیقات چنین است: «مشهور است که این شبهه [ابن کمونه] بر طریقه مصنف [سهروردی] وارد نمی‌شود. در حالی که چنین نیست، بلکه همان‌گونه که در بادی نظر بر این طریقه [مشائیان] وارد می‌شود، هم‌چنین بر طریقه مصنف وارد می‌شود، چون مفهوم نور که در مخصّص بدیهی است و مانند سایر مفاهیم معروض کلیت و عموم قرار می‌گیرد، غیر از حقیقت نور واجب است که در مخصّص مجهول است. لکن [این شبهه] از آن دو [طریق] دفع می‌شود با این [بیان] که مفهوم موجودیت یا نوریت، اگرچه صورت ذهنی برای او هستند، ولی آن صورت ذهنی حکایت و عنوان آن حقیقت است. و وحدت عنوان انتزاعی موجب اشتراک منتزعه‌منه و اتفاق محکی‌عنه و مصداق است، همان‌گونه که وحدت حیوانیت در معنی و مفهوم موجب اتفاق دو حیوان در ماهیت مشترکی است که بالحقیقه مصداق و منتزعه‌عنه و محکی برای صدق حیوانیت بر آن دو و انتزاعش از آن دو است. و مفهوم وجود یا وجوب وجود واحد و مشترک است و شبهه‌ای در او نیست و منعش مکابره صریح است. و همین‌طور است حال در مفهوم نوریت و ظهور مصدری ذهنی بین انوار که بر اشتراکش در آنچه که مصداق برای صدق اوست و مطابق برای حمل بالذات اوست، دلالت می‌کند» (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۶۷).

با توجه به بیان سهروردی در مطارحات، به نظر می‌رسد که این شبهه بر او وارد نباشد؛ زیرا در آنجا پس از نقل برهان وحدت واجب‌الوجود می‌گوید هنگامی این برهان صحیح است که

مطارحات به صورت صریح (نک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۴) بیان شده، اما بعدها به نام ابن کمونه مشهور شده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۶۳).

مشخص شود وجود، اعتباری و زائد بر ماهیت واجب نیست (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ج ۱، ص ۳۹۳). نیز، اینکه در حکمه‌الاشراق برای نور الأنوار اوصافی از قبیل: نور محیط، نور مقدس، نور اعظم‌اعلی و ... مطرح کرده است که با مفهوم مصدری و ذهنی که معروض کلیت قرار می‌گیرد، سازگار نیست؛ لذا برخلاف نظر ملاصدرا، سهروردی نور را صرفاً به عنوان مفهوم عام به کار نبرده و شبهه ابن کمونه بر این حقیقت مترتب نمی‌شود (نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۲۷۱). لازم به ذکر است، که مرحوم آخوند خود برهانی عرشی برای اثبات وحدانیت وجود واجب‌الوجود اقامه نموده‌اند که به بیان خود ایشان، محکم و متقن بوده و از هرگونه اوهام و مغالطه به دور است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۷-۳۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

۴. بیان سهروردی درباره صفت نداشتن نورالأنوار

سهروردی پس از اثبات نورالأنوار به‌عنوان مبدأ هستی، او را نور محیط، نور مقدس، نور اعظم‌اعلی و نور قهار می‌خواند و بر آن است که نور الأنوار، وجودی قیوم و غنی مطلق داشته و هرآنچه مادون اوست در وجود و بقا نیازمند اوست (سهروردی، ۱۳۷۵ د، ج ۲، ص ۱۲۱). با این-وجود، ثبوت صفت حقیقی برای حق را انکار کرده و اثبات صفت ذاتی برای او را به هیچ‌وجه ممکن ندانسته است (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۴۰-۴۱). او در حکمه‌الاشراق بر امتناع صفت داشتن نور الأنوار استدلال کرده و می‌گوید هیچ هیئتی چه نوری و چه ظلمانی، لاحق نور الأنوار نمی‌گردد و نور الأنوار از ماسوای خود مجرد است و چیزی به نور الأنوار انضمام نمی‌یابد. بیانات سهروردی در این باره را می‌توان به صورت دو دلیل اقامه کرد:

دلیل اول: منیر از جهت اعطای نور، از مستتیر نورانی تر است، پس، اگر صفت (هیئت نوری) داشته باشد، ذات او، از ذات خودش نورانی تر می‌شود و این محال است (سهروردی، ۱۳۷۵ د،

ج ۲، ص ۱۲۳). قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمه‌الاشراق، این عبارت را چنین شرح کرده است: «... این مستلزم آن است که ذات او یعنی بخشنده نور که همان هیئت نوری باشد، روشن تر باشد از ذات او، یعنی گیرنده نور که خود نور الأنوار باشد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۱).

دلیل دوم: اگر نور الأنوار هیئتی را برای خودش ایجاد کند، پس هم فاعل و هم قابل خواهد بود و جهت فعل غیر از جهت قبول است. اگر جهت فعل بعینه جهت قبول باشد، بایستی هر قابلی از آن جهت که قابل است، فاعل باشد و هر فاعلی از آن جهت که فاعل است، قابل باشد و حال آنکه چنین نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، د، ج ۲، ص ۱۲۳).

۵. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی درباره صفت نداشتن نور الأنوار

صدرالمتألهین منظور سهروردی از امتناع صفت داشتن نور الأنوار را نفی صفات زائد بر ذات خداوند متعال می‌داند. صفات ذاتی به دو قسم نوری و ظلمانی تقسیم می‌شود و مراد از نوری، صفات کمالی قدیم مانند علم و قدرت و اراده، و مراد از صفات ظلمانی، صفات متغیره حادث از جهت قوه و امکان است. صدرا معنی عینیت ذات با صفات را، منشئیت ذات برای صفات کمالی بدون لازم آمدن تکثر و انفعال و اختلاف دو جهت فعل و قبول، معنا می‌کند و فرق بین ذات و صفات را مانند فرق بین وجود و شیئیت و هویت و ماهیت می‌داند، ولی واجب ماهیتی مفارق از وجودش ندارد، چون انبیت صرف است که همه انبیات از او ناشی می‌شوند. به عقیده او همان‌گونه که وجود در هر چیزی، موجود فی‌نفسه از حیث وجود است و ماهیت، موجود از حیث وجود است، صفات حق و اسماء نیکویش نه از حیث مفهوم، بلکه از حیث وجود حق اول موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۷۰-۷۱). ملاصدرا در تعلیقات، قول سهروردی که «ذات او، از ذات خودش نورانی تر می‌شود»، را به گونه‌ای بهتر از قطب‌الدین شرح داده است،

چنانکه خود می‌گوید: «ذات نور الأنوار اگر به ذات خود نور بیخشد، از آن لحاظ که ذات اوست، لازم می‌آید که ذات او اکمل از ذات او باشد ... و چون جهت اکمال و استکمال یکی است، پس ذات وحدانی او اکمل از خودش می‌شود و این ممتنع است. این بهتر از آن چیزی است که شارح [قطب‌الدین شیرازی] ذکر کرد، چون، با تفکیک ضمیر ذاته یکبار به منیر و بار دیگر به مستنیر، در او تکلف است که نیازی به آن نیست ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۷۲).

صدرالمآلهین ضمن اینکه دلیل دوم شیخ اشراق در نفی زیادت صفات از واجب لذاته را به‌عنوان دلیل مشهور و مقبول جمهور اعلام می‌کند، به مغالطه موجود در آن نیز اشاره می‌کند. به عقیده او منشأ این مغالطه اشتراک لفظ «قبول» بین دو معنی و استعمالش به معنی انفعال تجددی در موضع موصوفیت مطلق است؛ زیرا انفعال تجددی با اقتضای مغایرت بین جهت فعل و جهت قبول، موجب ترکیب است. او پس از استناد به قول بوعلی از کتاب تعلیقات، درباره اتحاد جهت فعل و قبول در واجب و بسایط (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۱)، هر مرکب واحد طبیعی را نیز، نسبت به لازمش، به یک جهت واحد فاعل و قابل می‌خواند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۷۳؛ نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۲۷۹). صدرا در یکی از حواشی خود، این قول سهروردی که «اگر جهت فعل بعینه جهت قبول باشد، هر فاعلی قابل است»، را ممنوع شمرده و می‌گوید: «این ممنوع است، چون از تغایر دو شیء به حسب مفهوم، تغایر آن دو به حسب حقیقت لازم نمی‌آید، گاهی شیء واحد به جهت واحد مصداق برای حمل معانی متغایر است، پس همانا وجود اول بعینه علم و قدرت و اراده و حیات و ... است. و نیز، آنچه او ذکر کرده به این [قول] که شیء واحد از جهت واحد عاقل و معقول است، نقض می‌شود، به خاطر اینکه در آن دو، این دلیل جاری می‌شود که گفته می‌شود: اگر واجب تعالی از حیث عالم بودن، قادر باشد، بایستی هر عالمی قادر باشد، و

تحلیل و بررسی خدانشناسی سهروردی در بوته نقد‌های صدرایی / زهره زارعی ۱۵

همچنین در سایر صفات، پس کثرت صفات در واجب متعال، منجر به تحقق کثرت در ذاتش می‌شود و این محال است ... پس، دلیلی که او ذکر کرد در او خللی است، پس مغالطه می‌باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۷۴؛ نک: نوریخس، ۱۳۹۲، ص ۲۷۹).

مرحوم آخوند پس از استناد به قول شیخ‌الرئیس در الهیات شفاء، در بیان اینکه عاقلیت و معقولیت موجب تکثر در ذات نمی‌شود و تنها موجب تکثر در اعتبار است (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۵۷)، از اقوال متناقض سهروردی اظهار شگفتی می‌کند، چرا که در کتاب‌هایش با مشائیان در اثبات ترکیب جسم از ماده و صورت، به واسطه اشتغال بر دو جهت قوه و فعل، نزاع کرده و در اینجا ممانعت می‌کند از اینکه شیء واحد از جهت واحد، قابل یا فاعل باشد. البته ممانعت اولی نسبت به دومی، صحیح‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۷۴-۷۵).

۶. بیان سهروردی درباره علم نورالأنوار

مسئله علم خداوند در سه مرحله قابل طرح است. این مراحل عبارتند از: ۱. علم خداوند به ذات خود؛ ۲. علم خداوند به مخلوقات خود پیش از ایجاد آنها؛ ۳. علم خداوند به مخلوقات خود پس از ایجاد آنها. سهروردی بر این باور است که خداوند به ذات خود علم دارد. او در حکمه‌الاشراق از طریق نور محض بودن واجب‌تعالی، بر این مدعا استدلال آورده است (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ د، ج ۲، ص ۱۲۴ و ۱۵۲). علم واجب‌تعالی به غیر در فلسفه مشاء براساس صورت‌تفسیر و توجیه شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ د، ص ۱۲۲-۱۲۳) و ایشان فاعلیت خداوند را از نوع فاعلیت بالعنایه دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۱۵). سهروردی نظریه مشائیان را قبول نداشته و در حکمه‌الاشراق سخن ایشان را مورد اشکال قرار داده و می‌گوید: «... اگر [واجب‌الوجود] بداند و سپس از این دانایی چیزی لازم بیاید، در این صورت دانایی او بر اشیاء و بر غایب نبودن از اشیاء مقدم می‌شود، چون غایب نبودن از اشیاء بعد از تحقق اشیاء است. هم‌چنان که معلول او غیر از

ذات اوست، علم به معلولش نیز، غیر از علم به ذاتش است. و آنچه نیز، گفته می‌شود: علم او به لازمش منطوقی در علم او به ذاتش است، سخنی بی‌فایده است؛ زیرا [اولاً] علم نزد ایشان سلبی است، پس چگونه علم به اشیاء در سلب مندرج می‌شود؟ و مجرد از ماده سلبی است و عدم غیبت نیز، سلبی است ... [ثانیاً] ضاحکیت غیر از انسانیت است، پس علم به آن، غیر از علم به انسانیت است و علم به ضاحکیت نزد ما، در علم به انسانیت منطوقی نیست، چون انسان دلالت مطابقی یا تضمینی بر آن ندارد، بلکه دلالت خارجی دارد ...» (سهروردی، ۱۳۷۵، د، ج ۲، ص ۱۵۱). انتقاد سهروردی بر نظریه مشائین به همین مقدار محدود نمی‌شود، بلکه وی در مشرع هفتم از کتاب مطارحات نیز، پس از توضیح مذهب ارتسام صور در ذات حق به نقل از بهمنیار، ایرادات خویش را تحت عنوان «بحث و تعقب» بر این نظریه وارد نموده که به قرار ذیل است: اگر صور علمی اشیاء، مرتسم در ذات خداوند باشند، ذات او منفعل از صور علمی خواهد بود و اگر بپذیریم که انفعال شیء از عروض اعراض، مخصوص امور تدریجی و جسمانی و مادی است، نمی‌توان پذیرفت که قبول عرض از ناحیه محل و معروض اختصاص به امور جسمانی داشته باشد؛ زیرا ممکن نیست چیزی محل عرض باشد ولی متصف به آن نباشد و ممکن نیست چیزی متصف به عرض باشد ولی قابل عرض نباشد و اگر ذات خداوند، هم علت برای صور علمی باشد و هم قابل آن‌ها، مستلزم این است که ذات، مرکب از دو جهت فعل و قبول باشد، در حالی که واجب الوجود بسیط است و ترکیب به او راه ندارد.

شیخ‌الرئیس از سویی بر این باور است که علم خداوند به اشیاء، سبب و علت وجود اشیاء در خارج است و از دیگر سو معتقد است که علم به ذات، علت علم به لوازم ذات است. در حالی که این دو باور با یکدیگر ناسازگارند؛ زیرا اگر علم به ذات، علت علم به لازم ذات باشد، باید پیش از علم به لازم ذات، لازم ذات وجود داشته باشد تا علم به آن تعلق گیرد و لازم ذات خداوند،

تحلیل و بررسی خدانشناسی سهروردی در بوته نقد‌های صدرایی / زهره زارعی ۱۷

اشیاء و معلولات او هستند؛ و اگر اشیاء پیش از تعلق علم خداوند به آنها موجود باشند، دیگر معنا ندارد که علم خداوند به اشیاء سبب وجود اشیاء در خارج باشد.

اگر علم خداوند به اشیاء، سبب وجود آنها در خارج است و علم به اشیاء نیز، با صور علمی اشیاء که مقارن با ذات خداوند و زائد بر ذات اویند، حاصل می‌شود، نتیجه می‌شود که آنچه مبدأ هستی اشیاء در خارج است، ذات خداوند نیست، بلکه ذات همراه با صوری که مقارن با آن و زائد بر آن‌اند، مبدأ و علت هستی است. اولین صورتی که در ذات خداوند مرتسم می‌شود، یعنی صورت معلول اول، مستلزم دو جهت فعل و قبول در ذات اوست و ذات خداوند چیزی نیست جز خود ذات و مجرد بودن آن، که در واقع سلب مادیت از آن است و چون ذات خداوند قابل این صورت است، پس علت فاعلی آن باید سلب مادیت باشد و لازمه این سخن این است که جهت سلب، اشرف از ذات خداوند باشد و روشن است که برتری جهت سلبی بر ذات خداوند، امری محال است. طبق نظریه بوعلی، ذات خداوند با صورت علمی معلول اول، هم علت وجود معلول اول در خارج‌اند و هم علت وجود صورت علمی معلول دوم. در واقع، ذات خداوند به اعتبار صورت علمی واحد، یعنی صورت معلول اول، دو فعل مختلف را انجام می‌دهد، با اینکه او، خود قبول دارد که شیء واحد از جهت واحد، محال است دو معلول را ایجاد نماید.

طبق این نظریه، هر یک از صور علمی از آن جهت که علت حصول صورت علمی بعد از خود هستند، کامل کننده ذات خداوندند؛ زیرا از سویی این صور علمی، بالفعل در ذات موجود نیستند، و از سوی دیگر عدم وجود آنها در ذات، موجب نقص ذات است، چون ذات نسبت به آنها بالقوه خواهد بود و چیزی که وجودش، نقص را برطرف می‌کند باعث کمال است و چون هر صورتی، علت وجود صورت بعدی است، پس هر یک از این صور علمی، مکمل ذات

خداوند است و چون هر مکملی برتر و اشرف از مستکمل است، این صور علمی باید برتر و اشرف از ذات خداوند باشند و قطعاً ابن‌سینا، خود نیز، به چنین نتیجه‌ای ملتزم نیست. اگر صور علمی، کمال ذاتند و خداوند در مرتبه ذات فاقد این کمالات است، علت این کمالات، خود ذات نمی‌تواند باشد و در نتیجه باید موجودی کامل‌تر از ذات وجود داشته باشد تا این صور علمی را در ذات ایجاد نماید (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ۱، ص ۴۸۰-۴۸۳).

برخی معتقدند که سهروردی درباره علم ذات به اشیاء قبل از ایجاد سخنی نگفته و تنها به رد دیدگاه حکمای مشائی درباره علم عنایی حق پرداخته و خود بدیلی برای آن علم مطرح نکرده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۶). این ادعا با توجه به بیانات او در مطارحات، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا از آن بیانات، چنین برداشت می‌شود که فاعلیت خداوند را به نحو فاعلیت بالرضا^۱ دانسته باشد، چون در آنجا پس از طرح نظریه علم اجمالی و تصریح به صحت اجمالی آن، علم واجب به ذات را مستلزم علم او به لوازم ذاتش دانسته است، و لوازم ذات واجب را اشیاء و معلولات خارجی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ۱، ص ۴۷۸). در باب علم حق به ماسوی در مرتبه پس از ایجاد، سهروردی از یک سو در تلویحات ذیل عنوان «حکایت و منام»، علم نفس به بدن و قوای خود را حضوری دانسته و می‌گوید اگر نفس انسان به واسطه سلطه بر بدن و قوای خود، به آنها علم حضوری دارد، خداوند نیز، به دلیل احاطه قیومی به موجودات و اضافه علی و اشراقی نسبت به آنها، به طریق اولی به اشیاء علم حضوری خواهد داشت (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۷۰-۷۳)، در مطارحات نیز، علم واجب‌الوجود به اشیاء را

۱. فاعل بالرضا: فاعلی است که مشا فاعلیت او، علم او به ذات خودش است که این علم، عین ذات است و فعل او عین علم و معلومات او است. البته علم او قبل از انجام فعلش، علمی اجمالی بوده است. مثلاً: فاعلیت انسان نسبت به صورت‌های خیالی که در نفس خویش ایجاد می‌کند (طباطبایی، بی تا، ص ۱۷۲-۱۷۳).

تحلیل و بررسی خداشناسی سهروردی در بوتهٔ نقدهای صدرایی / زهره زارعی ۱۹

حضور و به صورت اضافه اشراقی توصیف کرده و واجب‌الوجود را مستغنی از صور و علم حصولی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۸)، و از دیگر سو در حکمه‌الاشراق پس از تحلیل حقیقت ابصار (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ د، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۱ و ۱۳۴)، عدم حجاب بین باصر و مبصر را برای ابصار کافی دانسته و می‌گوید نور الأنوار، چون خود برای خود ظاهر و غیر برای او ظاهر است، پس او به خود و به همه چیز داناست و علم او همان بصر اوست (سهروردی، ۱۳۷۵ د، ج ۲، ص ۱۵۰). به عبارت دیگر، سهروردی سخن حق را در قاعده اشراقی دانسته و آن اینکه علم خداوند به خویش، همان نور بودن و ظاهر بودن برای خود است و علمش به اشیاء، همان ظاهر بودن اشیاء برای اوست که یا خود اشیاء مادی با وجود خارجی در برابر خدا حاضرند، یا متعلقات آنها (صورت اشیاء در نفوس آسمانی). پس علم نور الأنوار، اضافه و نسبت است و تعدد اضافات عقلیه موجب تکثر در ذات حق تعالی نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ج ۱، ص ۴۸۷؛ همو، ۱۳۷۵ د، ج ۲، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۷. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی دربارهٔ علم نورالأنوار

ملاصدرا بیان سهروردی دربارهٔ علم واجب به ذات را مورد انتقاد قرار نداده و خود نیز، بر این عقیده است که واجب به ذات خود علم حضوری دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۴). اما دربارهٔ علم واجب به ماسوی، دیدگاه متفاوتی دارد. در این خصوص، ابتدا به دفاع از نظریهٔ مشائیان در برابر اشکالات شیخ اشراق می‌پردازد، چرا که به نظر او، سهروردی و مشائیان در علم واجب به ذاتش و صفات کمالیه‌اش، جز به مجرد اصطلاح و تبدیل لفظ وجود به نور اختلاف ندارند، بلکه اختلاف آنها در علم واجب به ماسوی است که مشائیان این علم را فعلی و مقدم بر وجود ماسوی می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۴-۱۷۵). لذا در تعلیقات، اشکال سهروردی بر مشائیان، با عبارت: «هم چنان که معلول او غیر از ذات اوست، علم به معلولش

نیز، غیر از علم به ذاتش است» را بر دو وجه حمل می‌کند: ۱. وجهی که شارح افاده کرده و آن وجوب مغایرت علم به یکی از متغیرین از علم به مغایر دیگر است، همان‌گونه که علمش به ذاتش، عدم غیبت از اوست، علمش به اشیاء نیز، عدم غیبت از اوست، که در اینجا اشکال مشترکی بر هر دو مذهب مشائی و رواقی وارد می‌شود و آن اینکه گفته می‌شود چگونه علم واجب‌تعالی به اشیاء، قبل از وجودشان معقول بالذات است؟ چون واجب‌تعالی غیر از علم تفصیلی به اشیاء، علم کمالی ذاتی به اشیاء دارد که قبل از ایجاد آن صور عقلی نوری است، در حالی که علم به شیء، واجب است که مطابق و مماثل او باشد، پس ناگزیریم که بگوییم علم واجب‌تعالی به اشیاء، در علم واجب به ذاتش منطوی است و تصور کیفیت این انطواء برای بیش‌تر حکماً دشوار است. ۲. مراد از آن اینکه، علم به هر چیزی، به نفس آن شیء است نه به امری مغایر با او و زائد بر او، همان‌گونه که مشائیان بر آنند، چون همان‌گونه که علم واجب‌تعالی به ذاتش، عین ذاتش است، علم واجب به غیرش نیز، غیر از ذات اوست. پس آنچه را شارح افاده کرده و کلام بر او حمل می‌شود، شایسته است که به این قولش که «اما آنچه گفته می‌شود که علمش به لازمش منطوی است»، متعلق شود (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۷-۱۷۸). صدرا در تعلیقه دیگری پس از تبیین دیدگاه قائلان به انطواء، اشکالات سهروردی بر ایشان را به ترتیب ذیل پاسخ می‌دهد:

۱. علم امر سلبی نیست، بلکه صورت مجردی است که وجودش برای ذات خود یا برای مجرد دیگری است.
۲. این قول سهروردی که علم به ضاحکیت غیر از علم به انسانیت است، بر خلاف بحث در واجب‌تعالی است، چون ضاحکیت نه از لوازم ماهیت انسان، و نه وجودش منبعث از وجود انسان

است. وجود انسان نیز، بسیط و بدون شائبه عدم، قصور، فقدان، جدا بودن از امکان و سلب چیزی از اشیاء نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲-۱۸۳).

بنابر عقیده ملاصدرا، اعتراضات متأخرین بر قول مشائیان درباره صور مرتسمه، سخیف و مبنی بر بی اطلاعی ایشان از کیفیت قیام آن صور به ذات، کیفیت تکثر، ترتب و متأخر بودنشان از ذات حق و نیز، منفعل و مستکمل نبودن ذات واجب تعالی از آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵-۱۷۶). اشکالات شیخ اشراق بر این نظریه نیز، ناشی از عدم دقت او در توضیحات ابن سیناست، چون پاسخ هر یک از آنها را می توان در بیانات خود ابن سینا به دست آورد؛ لذا خود به ترتیب زیر به آنها پاسخ می دهد:

۱. فعل و قبول در صورتی موجب تعدد جهت در شیء واحد است که قبول، مستلزم انفعال تجددی باشد و انفعال تجددی در جایی است که صفت و عرضی از ناحیه غیر، بر شیء عارض گردد. اما صفت و عرضی که خود شیء علت فاعلی آن است، مستلزم انفعال نخواهد بود. صور علمی اشیاء صادر از ذات خداوند هستند و چون وجودشان وجود عرضی است، یعنی وجودشان برای خودشان، عین وجودشان برای غیر است، جهت صدورشان از ذات، عین جهت عروضشان بر ذات است.

۲. منظور ابن سینا از اینکه علم به ذات، علت است برای علم به لازم ذات، این نیست که علم به ذات، علت است برای علم به لازم ذاتی که در خارج متحقق است، بلکه منظور این است که علم به ذات، علت است برای چیزی که در واقع لازم ذات است، هر چند فعلاً متحقق نباشد. به همین دلیل ابن سینا این علم را علم فعلی نامید، یعنی علمی که قبل از وجود خارجی معلوم و علت وجود آن است؛ بنابراین علم به ذات، علت است برای علم به آنچه در واقع لازم ذات است ولو

هنوز وجود نیافته باشد و وجود آنچه در واقع لازم ذات است، معلول علم به آن است و روشن است که بین این دو گفتار هیچ تناقضی وجود ندارد.

۳. صدرالمتألهین در ادامه اشکال سهروردی، اشکال دیگری را نیز می‌افزاید و آن اینکه اگر ذات خداوند همراه با صور علمی اشیاء، علت وجود آنها باشد، اثبات عقل اول نیز، ممکن نخواهد بود؛ زیرا عقل اول بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» اثبات می‌شود و این قاعده تنها در مورد ذات بسیط و واحد خداوند صادق است نه ذات همراه با صور علمی. سپس در پاسخ آن می‌گوید اولاً: اثبات وجود عقل اول از طُرُق دیگر نیز، ممکن است؛ ثانیاً: آنچه موجب صدور موجودات در خارج می‌شود، ذات خداوند با هر صورت علمی نیست، بلکه علت وجود عقل اول، ذات خداوند با صورت علمی عقل اول، و علت وجود عقل دوم، ذات خداوند با صورت عقل دوم است و...؛ ثالثاً: نظام علمی در ذات خداوند و نظام عینی و خارجی عین یکدیگرند، و موجودات در خارج بر طبق نظام موجود در علم خداوند وجود پیدا می‌کنند و چون در نظام علمی، صورت علمی عقل اول در مرتبه بعد از ذات قرار دارد، وجود خارجی عقل اول نیز، در مرتبه بعد از ذات قرار دارد. اما اشکال شیخ اشراق ناظر به جهت دیگری نیز هست و آن جهت اینکه اگر ذات همراه این صور علمی مقارن با ذات و زائد بر آن، علت اشیاء باشد، مبدأ بودن خداوند نسبت به موجودات که مورد اعتقاد همه حکیمان متأله است نقض می‌شود؛ زیرا در این صورت ذات خداوند همراه با اموری خارج از ذات، مبدأ هستی موجودات است. این اشکال را خواجه نصیرالدین طوسی نیز، مطرح کرده است و ملاصدرا در پاسخ او گفته که صور علمی نیز، معلول ذات خداوند هستند و اگر خداوند به توسط آنها اشیاء خارجی را وجود بخشد، با مبدأ بودن و علت‌العلل بودن ذات خداوند نسبت به موجودات منافات ندارد.

۴. صور علمی اشیاء، قیامشان به ذات خداوند، قیام صدوری است و نه قیام حلولی. قیام صدوری مستلزم تعدد جهت فعل و قبول در ذات نیست و همان‌طور که صدور این صور از ذات خداوند است، قیامشان نیز، به ذات است.

۵. صورت علمی معلول اول، چون معلول ذات خداوند است، واحد حقیقی نیست و در نتیجه در این صورت علمی یک جهت کمال و یک جهت نقصی وجود دارد و از هر یک از جهات آن می‌تواند معلولی صادر شود؛ بنابراین این از جهت کمال آن، وجود عقل اول در خارج پدید می‌آید و از جهت نقص و محدودیت آن، صورت علمی معلول دوم در ذات خداوند صادر می‌شود.

۶ و ۷. از آنجا که ابن سینا صور علمی را صادر از ذات و قائم به ذات می‌داند و معتقد است که قیام صور علمی به ذات، قیام صدوری است و نه قیام حلولی، صور علمی نه تنها طبق دیدگاه او کمال ذات نیستند، بلکه کمال ذات موجب وجود این صور گردیده است. در نتیجه نسبت صور علمی به ذات، نسبت قوه و امکان نیست، بلکه نسبت وجوب و ضرورت است، همان‌طور که نسبت وجود هر معلولی به علت خود، نسبت وجوب و ضرورت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۹۹-۲۰۸ و ۲۲۰-۲۲۱).

صدرالمآلهین پس از دفاع از نظریهٔ ابن سینا در برابر اشکالات شیخ اشراق، خود بر این نظریه اشکالاتی وارد ساخته است که به جهت پرهیز از تطویل و خارج بودن از بحث، از ذکر آنها اجتناب می‌شود (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲۸-۲۳۲). او در نهایت با استفاده از قاعدهٔ مشهور «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، هر نوع ترکیبی را از ذات واجب نفی کرد و وجود و کمال وجودی را از آن خارج ندانست. وی با طرح این قاعده به نظریهٔ ابتکاری خود در باب علم واجب دست یافت. بر این اساس علم بسیط الحقیقه به ذات خود به لحاظ جهت وحدت و بساطت، اجمالی است و به لحاظ کثرت، تفصیلی است. پس علم خداوند

به اشیاء در مرتبه ذات و قبل از ایجاد آنها علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۲) و فاعلیت خداوند بالتجلی^۱ است. در خصوص علم واجب به مخلوقات پس از ایجاد، گفتنی است که ملاصدرا برخلاف سهروردی، عدم حجاب را در تحقق ادراک کافی نمی‌داند، بلکه ادراک را حضور مدرک نزد مدرک دانسته که این حضور یا به صورت اتحاد و عینیت است، یا به صورت تعلق علی و معلولی (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۳). ملاصدرا گرچه در ابتدا، قاعده اشراقی سهروردی در علم باری تعالی را پذیرفته است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۳۸۲-۳۸۵؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۷۴)، و چنانکه در اسفار گفته، به برهان او اقتدا نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۹). اما بعدها به نقد و بررسی آن پرداخته و آن را مبتلا به چند اشکال می‌خواند که عبارتند از:

۱. طبق این نظریه عنایت سابق الهی، که موجب ایجاد نظام أحسن گردیده است، باطل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۶-۲۵۷) و به عبارت دقیق‌تر اثبات نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۶)، و راه حل آنها، یعنی استناد نظم و ترتیب عجیب عالم به نسب و نظام واقع در عالم مفارقات قانع‌کننده نیست و در این صورت از خود آن نظام حاکم در عالم مفارقات سؤال خواهیم کرد که یا سلسله نظام‌ها تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، یا به دور خواهد انجامید

۱. در فاعل بالتجلی، علم فاعل به فعلش علم تفصیلی است، ولی این علم تفصیلی پیش از انجام فعل به تبع علم بسیط او به ذاتش است. از باب نمونه فاعلیت نفس مجرد انسان نسبت به ایجاد کمالات ثانویه به نحو فاعل بالتجلی است، چرا که نفس انسانی در عین بساطت، مبدأ همه کمالات ثانوی خود است و در مرتبه ذات واجد آن می‌باشد. با توجه به این که نفس به ذات خود علم حضوری دارد، به تفصیل کمالات نیز، به نحو بسیط عالم می‌باشد (طباطبایی، بی تا، ص ۱۷۳).

تحلیل و بررسی خدانشناسی سهروردی در بوتۀ نقدهای صدرایی / زهره زارعی ۲۵

و یا به ذات بسیط واجب‌تعالی منتهی خواهد شد که مبدأ آن نظام عقلی است و آن، همان عنایت است (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۲-۱۹۳).

۲. علم، گاهی مطابق با واقع و گاهی مخالف با آن و در واقع، جهل است. همچنین علم، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، در حالی که اضافه، چه اشراقی باشد و چه غیر آن، قابل تقسیم به این اقسام نیست. پس علم را نمی‌توان اضافه محض دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۷-۲۵۸).

۳. علم با تعقل، تخیل، توهم، و یا احساس حاصل می‌شود و خارج از این اقسام نیست. بنابر مسلک شیخ اشراق لازم می‌آید که یا علم خداوند و مجردات به اجسام و صور مرتسمه در مدرک‌های جزئی به نحو احساس باشد و یا علم قسم دیگری خارج از اقسام مذکور داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۸-۲۵۹).

۴. وجود اضافه، متأخر از وجود طرفین است؛ بنابر این لازم می‌آید که خداوند در اشرف صفاتش نیازمند مخلوقاتش باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۹).

۵. ما در مواضع متعددی، عدم امکان علم حضوری به اجسام طبیعی و صور و هیئات مادی آنها را با برهان ثابت کرده‌ایم. به همین دلیل است که حکماً ادراک اجسام را تنها با صور حسی و عقلی آنها، ممکن می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۹-۲۶۰).

۶. لازمه نفی نظریه انطباق و نظریه خروج شعاع، اعتراف به مقابله مستنیر با عضو بیننده برای ابصار نیست، بلکه لازمه‌اش نظریه ماست که نفس هنگام مقابله، صورت‌های دیده شده را در عالمی غیر از این عالم انشاء و اختراع می‌کند و نسبت آنها به نفس، قیام اتصالی است و نه حلولی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۰).

۷. تخیل از نظر سهروردی، مطالعه نفس در عالم مثال است و صوری که آنجاست از معلومات نفس نیست تا وی بر آنها قهر و غلبه داشته باشد؛ از این رو یا قاعده او که ادراک را در نور بودن و یا قهر و غلبه می‌دانست، باطل می‌گردد و یا ادراک امور خیالی برای نفس باطل است، چرا که منظور از قهر، گونه‌ای از علیت است، پس قهری نسبت به چیزی که علت نیست و قهری بر آنچه که معلول نیست، نمی‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۰).

۸. بنابر مسلک شیخ اشراق، خلو ذات خداوند از علم به ماسوی لازم می‌آید؛ زیرا او علم اجمالی خداوند به اشیاء را باطل می‌داند و علم تفصیلی را نیز بر طبق قاعده اشراقی، متأخر از مرتبه ذات و در مرتبه فعل تصویر می‌کند؛ زیرا طبق این قاعده، علم یا به نفس ذات نوری اشیاء یا به نفس اضافه اشراقیه به آنهاست که متأخر از ذات حق تعالی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۹. اگر مناظ علم حق تعالی به اشیاء، وجود و ظهور آنهاست، علم کمالی برای او ثابت نمی‌شود، بلکه مجعولات نزد وی، صور علمی داشته و علم حق متعال اضافه شهودی خواهد بود. بدون شک وجود ممکنات و اضافه حق به آنها پس از رتبه ذات حق است، پس واجب‌الوجود در مرتبه ذات، به چیزی جز ذات عالم نخواهد بود و عالم بودن او به اشیاء، به صرف اضافه او به اشیاء است که از ذات او متأخرند؛ زیرا قبل از اشراق و صدور اضافه، متصور نبوده تا ملاک حضور و علم باشند، در حالی که حق منزّه از این نسبت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹).

۱۰. سهروردی پس از ابطال عنایت ازلی، در هیچ‌یک از آثارش متعرض این مسئله نشده که قاعده امکان اشرف در اثبات حقایق کمالی به نحو اعلی و اشرف در ذات خداوند جریان دارد،

لکن جریان آن در اینجا به گونه‌ایست که مستلزم کثرت و تجسم و نقص نیست و در نهایت دقت و لطافت است. گویا به کیفیت آن فایق نیامده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹). اشکال‌های ملاصدرا نیز، قابل نقد است؛ زیرا چنانکه به نظر می‌رسد و برخی از معاصرین نیز، اذعان داشته‌اند (نک: نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۲۹۰)، در این اشکال‌ها میان اضافه اشراقی و اضافه مقولی خلط شده است؛ زیرا اضافه اشیاء با ذات واجب از نوع اضافه اشراقی است و در اضافه اشراقی برخلاف اضافه مقولی، نیازی به تأخر اضافه از وجود طرفین نیست و قهر و تسلط سبب ایجاد اشیاء می‌شود. دیگر اینکه در این اشکالات، ویژگی‌های علم حصولی و حضوری خلط شده است، چون علم حصولی نیازمند واسطه صور اشیاء است و به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود، در حالی که در علم حضوری، معلوم نزد عالم حاضر و ظاهر است.

۸. بیان سهروردی درباره فعل نور الأنوار

سهروردی در مقاله سوم از قسم دوم کتاب حکمه الاشراق، در فصلی با عنوان «کیفیت فعل نور الأنوار»، فعل نور الأنوار را ازلی می‌خواند. بیان او به این صورت است: «[مقدمه اول] هر آنچه ماسوای نور الأنوار است، چون از نور الأنوار است، پس بر غیر از او متوقف نیست. آن گونه که افعال ما به «وقت» یا «زوال مانع» یا «وجود شرط» وابسته‌اند، چون همه این‌ها در افعال ما دخالت دارند. در حالی که با نور الأنوار وقتی نیست که مقدم بر همه ماسوای نور الأنوار باشد؛ زیرا خود «وقت» نیز، از اشیایی است که غیر از نور الأنوار است. [مقدمه دوم] چون نور الأنوار و جمیع آنچه صفاتی [به عنوان] صفت فرض می‌کنند، دائمی است، هر آنچه از اوست نیز، به حسب دوام او، دائمی است؛ زیرا متوقف بر امر منتظر نیست و فرض تجدد در عدم صرف، امکان‌پذیر نیست. با آنکه هر آنچه متجدد باشد، سخن در او اعاده می‌شود. [نتیجه] پس نور الأنوار و انوار قاهره و

سایه‌های آنها [یعنی افلاک و کلیات عناصر] و پرتوهای مجرد آنها [یعنی نفوس ناطقه فلکی] دائمی‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۵، د، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۲).

سهروردی در برابر قدمای مذکور،^۱ ماسوای آنها، یعنی جمیع مرکبات عنصری را حادث می‌خواند. به عقیده او، علت حوادث بی‌پایان، حرکت بی‌پایان افلاک است؛ زیرا حادث نمی‌تواند مقتضی وجود خودش باشد، چون همه ممکنات باید مرجح داشته باشند، در مورد مرجح می‌گوید که آن نیز، یا دائمی است و یا حادث. در صورت اول، شیء ممکن نیز، دائمی خواهد بود و نه حادث و این خلف فرض است. در صورت دوم نیز، سخن به آن امر باز می‌گردد، پس تسلسل حادث‌ها پیش می‌آید که محال است؛ مگر اینکه سلسله‌ای نامتناهی، غیر مجتمع الآحاد و انقطاع‌ناپذیر باشد. بنابر این بایستی حادث، متجدد و انقطاع‌ناپذیر باشد و تنها چیزی که به حسب ماهیت، واجب است چنین باشد، حرکت است. او در ادامه با نفی حرکات مستقیم به دلیل داشتن حد، نفی حرکات طبیعی به دلیل انقطاع‌پذیر بودن و نفی حرکات قسری به دلیل نشأت گرفتن از طبع یا اراده، نتیجه می‌گیرد این حرکت مستمر بی‌انقطاع را فقط افلاک دارند که حرکتشان دوری است (سهروردی، ۱۳۷۵، د، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴). البته چنانکه خود اذعان کرده حرکات افلاک از نظر او، آن گونه نیست که پیروان مشائی پنداشته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، د، ج ۲، ص ۱۷۶)، بلکه حرکات آنها برای رسیدن به مقصد نوری است که انوار مدبر آن را از انوار قاهر دریافت می‌کنند و همان نور سانح و شعاع قدسی است (سهروردی، ۱۳۷۵، د، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۴).

۱. منظور از قدمای مذکور، امور قدیمی است که در بیان قبلی ذکر شد و آن‌ها عبارتند از: عقول، نفوس افلاک، اجرام افلاک، عناصر بسیط، زمان و حرکات افلاک.

۹. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی درباره فعل نور الأنوار

صدرالمتألهین، برخلاف سهروردی که قائل به سرمدیت عقول و قدم عالم بود، در تعلیقات پس از بیان چند مقدمه نسبتاً طولانی (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۰-۲۵۳)، عالم را حادث زمانی و مسبوق به عدم زمانی می‌خواند. البته منظور او، عالم اجسام است که طبیعتش، خواه فلکی یا عنصری، متجدد است، چون اشخاص متبدل و از بین رونده است و انواعش، اگر مراد از آنها، مفهومات کلیه باشد، تابع امور متبدلند و موجود نیستند. و اگر مراد از آنها، صور موجود در علم باری تعالی باشند، خارج از این عالمند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۳). او با نقل گفته‌های نخستین فیلسوفان و تحلیل آنها در جهت تأیید نظریه خویش، یادآور می‌شود که همه آن بزرگان درباره حدوث عالم، اتفاق نظر داشته‌اند و نظریه قدم عالم، پس از آنان به این دلیل پدیدار گشت که حکمت را از مسیرش منحرف ساختند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۱-۲۸۶؛ همو، ۱۳۷۸، ۱۵۲-۲۱۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۰۵-۲۳۵). به عقیده، صدرای مقدمه دوم سهروردی، علاوه بر قدم عالم، بر قدم هر معلولی نیز، دلالت دارد، پس لازم می‌آید که حادث زمانی یافت نشود. نکته‌ای که بدان وسیله می‌توان این شک را دفع نمود، این است که حوادث را به‌تمامه به حرکت دوری مستمر مستند نماییم که این حرکت، چون ابتدای زمانی ندارد به علت حادث نیاز ندارد، پس به اعتباری، دائم و بی‌نیاز از علت حادث است و به اعتباری، حادث و مستند حوادث است. او در ادامه پس از استناد به قول برخی علما در تفکیک حادث و متجدد

۱. به تعبیر یکی از پژوهشگران معاصر، معنای حدوث زمانی در مکتب صدرایی، غیر از معنای مورد نظر متکلمان است. در این مکتب، «حدوث» به معنای «پدید آمدن جهان در زمان» نیست، بلکه به معنای «پدید آمدن جهان با زمان» است. این معنا از حدوث، لازمه معنای حرکت جوهری و بلکه عین آن است؛ لذا بدون آن فهمیده نمی‌شود (موسویان، ۱۳۷۸، ص ۱۶).

بالذات از حادث و متجدد بالعرض، واسطه بین قدیم و حادث و رابط بین ثابت و متغیر را موجود خارجی دانسته که دارای حقیقت عینی است، چون حرکت از قبیل اضافات است و معنایش، متحرکیت شیء به معنی مصدری انتزاعی است. بنابر این مابه‌المتحرکیت، نفس طبیعت در حرکات ذاتی است، چون اعراض نیز، در تجدد و ثبات تابع اجسام طبیعی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۵-۲۵۶).

چنانکه دیده شد، ملاصدرا در ابتدا بر مبنای استناد حوادث به حرکات دوری افلاک، شبهه سهروردی در قدیم بودن عالم را دفع نمود. اما در نهایت این توجیه را مناسب نیافت و بر مبنای حرکت جوهری، مابه‌المتحرکیت را نفس طبیعت جوهر دانست که مستند حرکات و حوادث است. صدرالمآلهین در تعلیقه دیگری نیز، پس از اذعان به اینکه در صدور حادث از قدیم و ارتباطش با آن، تسلسل به نحو اجتماع یا تعاقب لازم نمی‌آید، بیان می‌دارد که تسلسل در امور مجتمع، صرف نظر از محال بودن چنین تسلسلی، چون جمیع اجزا و آحادش در آن واحد واقع می‌شود، حکمش همان حکم حادث مفروض است. در متعاقبات نیز، متقدم در زمان از علل ذاتی نیست، در حالی که سخن ما در علل ذاتی برای حادث است که با وجود آن، وجود حادث واجب می‌شود. او در نهایت راه رهایی در تصحیح نسبت حادث به قدیم را فقط به وجود امری می‌داند که حقیقتش، حقیقتی متجدد و متصرف است. اما اثبات نامتناهی بودن آن به حد و مقطع، بلکه دائماً متجدد و بی‌نهایت بودن آن وابسته به دلیل دیگری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۰؛ نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۲۵۶).

ملاصدرا برخلاف شیخ اشراق، حرکات افلاک را نه برای نیل به نور شعاع و امر قدسی، بلکه اموری صوری جوهری می‌داند که هویت متجدد دارند و به صور الهی که همان معشوقات عقلی‌شان است، اتصالات تدریجی دارند؛ زیرا اولاً: اگر حرکاتشان برای نیل به نور محسوس

باشد، لازم می‌آید که جرم فلک، شفاف نباشد؛ اگر برای نور مجرد جوهری (جوهر عقل یا نفس) باشد، بعد از حرکت حاصل نمی‌شود؛ اگر برای نور مجرد عرضی باشد، که یا از کلیات ذهنی است و چون کلی در خارج وجود ندارد، حرکتی در خارج به خاطر او نیست و یا از هیئات نفسانی است که نفس کمال زائد است، پس لازم می‌آید که نفوس افلاک در اصل فطرت ناقص باشند و سپس به واسطه حرکتشان، کمالات را کسب کنند که این نیز، جایز نیست. ثانیاً: اگر افلاک روز به روز در جانب ابد، تا بی‌نهایت استکمال یابند، بایستی در جانب ازل نیز، روز به روز تا بی‌نهایت نقصان یابند. لکن تناقض غیرمتناهی در جانب ازل محال است، پس اشتداد غیرمتناهی در جانب ابد نیز، محال است، چون هر اشتداد غیرواقفی ناگزیر به انقلاب و بطلان صورت و انتقال از ضدی به ضد دیگر منتهی می‌شود که این در فلک محال است. بنابراین حرکت فلک جز برای نیل تدریجی نیست که جمع بین اعدادش و اجزایش ممکن نیست و آن همان نفس حرکت است، نه آنچه حرکت به خاطر اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۱-۲۹۲).

۱۰. نتیجه‌گیری

خداوند، بالاترین و شدیدترین مرتبه نور، در اصطلاح خاص سهروردی، نور الأنوار است که از طریقی همچون قاعده صرف الشیء، نیازمندی برآزخ و انوار مجرد به نور قائم به ذات و یا براهین امکان و حرکت ثبوت و وحدتش را اثبات می‌کند و صفت داشتن نور الأنوار را ممتنع می‌داند. ملاصدرا متفاوت با سهروردی، بالاترین مرتبه هستی را واجب‌الوجود می‌خواند و ایراداتی بر نحوه اثبات آن به وسیله شیخ اشراق، عنوان می‌نماید. در مورد وحدت نور الأنوار نیز، که شیخ اشراق از طریق غنی مطلق بودن واجب، به اثبات آن می‌پردازد، ملاصدرا شبهه ابن کمونه را بر آن وارد می‌کند؛ زیرا حل این شبهه بر اساس اعتباری دانستن وجود ممکن نیست. وی همچنین

بیان سهروردی در امتناع صفت داشتن نور الأنوار را به معنی نفی صفات زائده از ذات او دانسته و دلیل سهروردی بر اثبات این مطلب را مغالطی می‌خواند. پیرامون مسئله علم واجب تعالی که سهروردی آن را در مرتبه ذات و غیر ذات حضوری می‌داند و نظریه انطواء و صور مرتسمه مشائیان را باطل اعلام می‌کند، ملاصدرا گرچه در علم واجب به ذات با دیدگاه سهروردی موافق است و آن علم را حضوری می‌داند، اما نظریه سهروردی را درباره علم واجب به غیر، قبل از ایجاد و پس از ایجاد نمی‌پذیرد. چنانکه در مسئله علم واجب به غیر قبل از ایجاد، پس از دفع اشکالات سهروردی بر نظریه انطواء و نظریه صور مرتسمه مشائیان، نظریه ابتکاری خود، یعنی «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» مطرح می‌سازد. در مسئله علم واجب به غیر در مرتبه پس از ایجاد نیز، ملاصدرا با ایراد انتقاداتی، نظر سهروردی در کافی بودن عدم حجاب برای تحقق ادراک و اضافه دانستن علم را رد می‌کند. در بحث فعل نور الأنوار نیز، که سهروردی آن را ازلی و عالم را قدیم می‌داند، ملاصدرا برخلاف او، معتقد است که عالم حادث زمانی است و بر مبنای استناد حوادث به حرکات دوری افلاک، شبهه سهروردی در قدیم بودن عالم را دفع می‌نماید.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ د)، التعليقات، تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، بی چاپ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف)، الشفاء (الهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۹۸۱)، حاشیه بر اسفار اربعه، جلد ششم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

تحلیل و بررسی خدانشناسی سهروردی در بوتۀ نقدهای صدرایی / زهره زارعی ۳۳

- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵ الف)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات)، جلد اول، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵ ج)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات)، جلد اول، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵ د)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمه الاشراق)، جلد دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود (۱۳۸۳)، شرح حکمه الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق از جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، رساله الحدوث، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱)، تعلیقات صدر المتألهین بر شرح حکمه-الاشراق، تحقیق سید محمد موسوی بایگی، جلد دوم، تهران، حکمت، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الأثریه، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، چاپ اول.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد اول و پنجم و ششم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱)، حاشیه بر اسفار اربعه، جلد ششم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، نهایه الحکمه، قم، المؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم، چاپ دوازدهم.
- علامه حلّی، جمال الدین (۱۳۵۱)، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیّه، چاپ اول.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵)، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول.
- موسویان، سید حسین (۱۳۷۸)، مقدمه رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول.
- نوربخش، سیماسادات (۱۳۹۲)، ملاصدرا و سهروردی (بررسی مقایسه‌ای آرای فلسفی)، تهران، هرمس، چاپ اول.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاہ فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، تحقیق و نگارش مهدی علیپور، جلد دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.