

## فلسفه‌ی سهروردی در کشاکش تفسیرهای اصالت ماهوی و اصالت

### وجودی

### نعمت اله بدخشان\*

#### چکیده

هدف اصلی پژوهش پیش رو، بررسی تفسیرهای اصالت ماهوی و اصالت وجودی از فلسفه‌ی سهروردی است. تفسیر تماماً اصالت ماهوی و اصالت وجودی، با تمام سخنان سهروردی درباره‌ی وجود و ماهیت و نسبت میان این دو که در آثار مختلف او مطرح شده است، انطباق کاملی ندارد، ولی تفسیر آرای او بر مبنای اصالت هویت، نسبت به تفسیرهای دیگر، دیدگاه پذیرفتنی‌تر و منسجم‌تری از نظام فلسفی سهروردی را نشان می‌دهد. در این مقاله به اثبات می‌رسد که دیدگاه اصالت هویت، در مقایسه با دیدگاه‌های اصالت وجود و اصالت ماهیت، با اندیشه‌ی سهروردی هم‌خوانی و مطابقت بیشتری دارد. این داوری هم با دقت در کاربردهای مختلف و فراوان مفهوم وجود و ماهیت در فلسفه‌ی او و هم با توجه به پیشینه‌ی تاریخی مقدمات این بحث در نزد فیلسوفان مسلمان، دیدگاه صائب‌تری به نظر می‌رسد. سهروردی در جاهای حساس و مهم، مانند بحث از مجعول حقیقی، برای نشان دادن دیدگاه خاص خود، هویت اشیا [وجودات خاصه] را اموری واقعی و اصیل معرفی می‌کند که با اصالت وجود و اصالت ماهیت به معنای متأخر آن در حکمت متعالیه صدرايي، فرق دارد.

واژگان کلیدی: ۱. وجود، ۲. ماهیت، ۳. هویت، ۴. اصالت، ۵. سهروردی.

#### ۱. طرح مسأله

مفهوم وجود و ماهیت و بررسی نسبت میان این دو، از اصول و مسائل بنیادی فلسفی است که میان فیلسوفان، به‌طور اعم و فیلسوفان مسلمان، به‌طور اخص، مطرح بوده است.

کاربرد گسترده‌ی این دو مفهوم و نقش اساسی آن‌ها در چگونگی فهم و درک سایر اصول و مسائل فلسفی، بر پژوهشگران حوزه‌ی فلسفه پوشیده نیست. نظریه‌ی مشهور میان حکمای مسلمان این است که حکمای مشائی به اصالت وجود معتقدند و اشراقیان، به‌ویژه شیخ شهاب‌الدین سهروردی، از معتقدان به نظریه‌ی اصالت ماهیت‌اند. امروزه تا حدی در این نظریه‌ی مشهور تردید شده است و اظهارنظرهایی درباره‌ی اصالت وجودی بودن سهروردی مطرح شده است؛ با این حال، برخی او را تماماً فیلسوفی اصالت ماهوی به شمار آورده‌اند که نظریه‌ی اصالت ماهیت را به‌طور گسترده مطرح کرده و نتایج آن را در مباحثی مانند جعل و تقدم بالتجوهر بررسی کرده است (۲۸، ج ۱، ص: ۲۹۳) و برخی نیز وجود برخی آرای سازگار با اصالت وجود در عبارات او را صرفاً طرح موضوعاتی در فضای فکر مشائی می‌دانند، یا این آرا را تناقضاتی می‌شمارند که این فیلسوف در نظام فلسفی خود به آن دچار شده است (۱۵، ج ۱، صص: ۴۳ و ۴۱۱؛ ۱۷، ص: ۱۴۷). در مقابل، عده‌ای ادعا کرده‌اند که در آثار سهروردی، گفتاری مبنی بر اصالت ماهیت یافت نمی‌شود (۸، ص: ۳۲). در این میان، عده‌ای نیز اشاراتی به اصالت هویتی بودن سهروردی داشته‌اند که مراد از آن، اصالت ماهیات متکثر و موجود است؛ بر این اساس گفته‌اند: «[سهروردی] نه قائل به مجعولیت وجود است و نه مجعولیت ماهیت، به‌صورتی که بعدها در نوشته‌های میرداماد و ملاصدرا مطرح شده است، بلکه به مجعولیت هویت عقیده دارد و مقصود او از هویت، ماهیت متصف به وجود، یا وجود محدود و مقید به ماهیت است (۲۴، ص: ۷۱). با این حال، این افراد بحث مستوفایی در این باره ارائه نکرده‌اند و بر مبنای این نظریه، برای رفع آنچه وجود تناقض در کلمات سهروردی به شمار آمده است، کوششی نکرده‌اند. بر این اساس، مسأله‌ی اصلی پژوهش پیش رو این است که آیا می‌توان سهروردی را فیلسوفی اصالت ماهوی یا اصالت وجودی به معنای صدرایی آن بدانیم؟ آیا وجودی که او آن را مفهومی اعتباری و عقلی می‌شمارد، همان مفهومی از وجود است که در حکمت متعالیه صدرایی بیانگر حقیقت واقعی هر موجود است؟ آیا مقصود از ماهیتی که از نظر سهروردی مجعول حقیقی است، همان معنایی است که ملاصدرا درباره‌ی آن می‌گوید بویی از وجود نبرده است؟ اگر چنین نیست، آیا می‌توان دیدگاه سهروردی را در قالب نظریه‌ای مطلوب‌تر سامان و انسجام بخشید تا براساس آن، بتوان تفسیری سازگارتر از نظام فلسفی او ارائه کرد؟! »

## ۲. تاریخچه‌ی بحث

با آنکه بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت از مباحث مستحدث در فلسفه‌ی اسلامی است (۲۲، ص: ۵۸)، ولی پیش از طرح مستقل این بحث، برخی از زمینه‌ها و مقدماتی که

سرانجام به این بحث منتهی شد، مانند زیادت [مغایرت مفهومی] وجود بر ماهیت و اتحاد مصداقی این دو، در آثار فیلسوفان متقدم مسلمان، نظیر فارابی، ابن‌سینا و سهروردی مطرح بوده و حتی برخی گفته‌اند سابقه‌ی تاریخی این مباحث را می‌توان در آثار ارسطو نیز رهگیری کرد. ارسطو در قطعه‌ای از *آنالوطیکای دوم* (فصل ۷) صریحاً ماهیت را از وجود تشخیص و تمیز می‌دهد و می‌گوید: «... اینکه انسان چیست و اینکه انسان وجود دارد، دو مطلب کاملاً مختلف‌اند... اگر به کسی تعریف چیزی [که بیانگر ماهیت آن است] ارائه شود، وی نمی‌تواند بدان وسیله بداند که آن شیء واقعاً وجود دارد. وجود باید به وسیله‌ی برهان اثبات شود؛ زیرا اینکه چیزی چیست (که به وسیله‌ی تعریف مشخص می‌شود)، غیر از این است که آن وجود دارد (۶، صص: ۵۱-۵۲) و نیز افزوده‌اند که «ارسطو افزون‌بر تمایز مفهومی که میان وجود و ماهیت قائل می‌شود، در قطعه‌ای از چهارمین کتاب *متافیزیک* خود، بیان می‌کند که در قلمروی عالم، ما با وحدت واقعی موجود و ماهیت سروکار داریم» (۶، ص: ۵۵).

فارابی مسأله‌ی زیادت وجود [هویت] بر ماهیت را مبنای اثبات واجب‌الوجود و نیاز ممکنات به او قرار می‌دهد. فارابی تصریح می‌کند که وجود، عین یا جزء ماهیت نیست، بلکه عرض لازم برای وجود ماهیت [نه ذات ماهیت] است، بنابراین وجود باید از مبدأ و علتی خارجی و غیر از ماهیت، به ماهیت برسد؛ مبدأ و علتی که برخلاف ممکنات، در او، ماهیت از وجودش تشخیص‌دانی و متمیز نیست (۱۹، صص: ۱-۳). ابن‌سینا این برهان را از فارابی به ارث برده و دوباره در فلسفه‌ی خود مطرح کرده و جزء مکمل نظام فلسفی خود قرار داده است. باین حال، در جریان تاریخ فلسفه‌ی مدرسی، تقسیم‌دوبخشی وجود و ماهیت معمولاً رأی نوعاً سینوی شمرده شده است (۶، ص: ۶۰). ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «بدان که گاه چنین اتفاق می‌افتد که معنی مثلث را می‌فهمی و باین حال، درباره‌ی اینکه آیا آن مثلث، در عالم واقع موصوف به وجود عینی است یا نیست، شک می‌کنی و علی‌رغم تصویری که در ذهن خود، از مرکب‌بودن مثلث از یک خط و یک سطح داری، ممکن است این تصور را نداشته باشی که آیا مثلث در عالم واقع وجود دارد یا نه (۳، ج ۳، ص: ۱۳). ابن‌سینا وجود را عرض ماهیت می‌نامد. این گفته مناقشات مختلفی را در میان فیلسوفان بعد از او برانگیخته است؛ از آنجاکه در مباحث فلسفی، از دو گونه عروض، یعنی عروض خارجی و عروض عقلی سخن به میان آمده، برخی مانند ابن‌رشد، نظریه‌ی ابن‌سینا مبنی بر عرض‌بودن وجود برای ماهیت را به صورت عروضی خارجی و همچون عارض‌شدن یک عرض، مانند سفیدی بر دیوار فهمیده‌اند که با مشکل وجود معروض [ماهیت]، قبل از عروض عارض [وجود] مواجه است (۶، ص: ۹۷) و عده‌ای دیگر این نوع برداشت را نوعی بدفهمی از سخن او دانسته‌اند

(۶، ص: ۹۷)، البته وجود برخی عبارات مبهم در سخنان ابن‌سینا، در چنین قضاوتی بی‌تأثیر نبوده است، این افراد مقصود او از عروض وجود بر ماهیت را عروض عقلی و تحلیلی معرفی کرده‌اند که در مرتبه‌ی تحلیل مفهومی و بر مبنای زیادت و تمایز مفهومی وجود و ماهیت صورت می‌پذیرد، ولی در خارج، وجود، نفس تحقق ماهیت است، نه اثبات چیزی برای ماهیت تا زیادت عارض [وجود] بر معروض [ماهیت] پیش آید. سهروردی نیز در نظام فلسفی خویش، در بحث از رابطه‌ی وجود و ماهیت، با مسأله‌ی زیادت ذهنی [تمایز و تغایر مفهومی] وجود و ماهیت و به تبع آن، مسأله‌ی عروض وجود بر ماهیت روبه‌رو است و هم‌زمان با آن، از اتحاد مصداقی این دو در خارج سخن می‌گوید. سهم اصلی او در این باره، به اشکالاتی مربوط می‌شود که بر نظریه‌ی مشائیان وارد می‌سازد و در برابر آنان، از دیدگاه متفاوت خود دفاع می‌کند. از نظر سهروردی مشائیان افزون بر اعتقاد به زیادت ذهنی وجود بر ماهیت، به زیادت و تمایز مصداقی و خارجی این دو نیز باور دارند و به‌گونه‌ای، احکام مفاهیم ذهنی را با احکام مربوط به مصداق خارجی به هم می‌آمیزند.

### ۳. تفسیرهای مختلف از آرای سهروردی

از آرا و نظریات سهروردی درباره‌ی وجود و ماهیت و اصالت یا اعتباری بودن هر یک، تفسیرهای مختلفی ارائه شده است. این تفسیرها عمدتاً عبارت‌اند از دو تفسیر؛ یعنی تفسیر اصالت ماهوی و اصالت وجودی که در ادامه‌ی بحث، هر دو تبیین و بررسی می‌شوند. اصالت در کلام فیلسوفان اسلامی به معنای تحقق یا موجودیت یک چیز است و گاهی به معنای تحقق و موجودیت بالذات چیزی به کار می‌رود (۲۰، ص: ۷؛ ۱۵، ج ۱، صص: ۳۸-۴۴). در مقابل آن، اعتباری بودن بدین معناست که چیزی تحقق و وجود عینی نداشته باشد، بازتابی از حدود و قالب واقعیت عینی در ذهن باشد، یا تحقق بالذات نداشته باشد. وجود نیز به معنای هستی است و در مقابل آن، ماهیت به معنای چیستی و آن چیزی است که در پاسخ به پرسش «ما هو» می‌آید. ماهیت در عرف فلسفه، به دو معنا به کار رفته است:

الف) به معنی اخص که چیزی است که در پاسخ به پرسش «ما هو» می‌آید.

ب) به معنی اعم، یعنی به معنای آنچه حقیقت عینی چیزی را تشکیل می‌دهد.

«هویت نیز مشتق از «هو» است... هویت شیء، یعنی وجود و شخصیت شیء. همچنین هویت عبارت از حقیقت جزئی است: «الحقیقه الجزئیه تُسمى هویه»؛ یعنی هرگاه ماهیت، با تشخیص لحاظ و اعتبار شود، هویت گویند و گاه هویت به معنی وجود خارجی است و مراد، تشخیص است» (۱۰، ص: ۸۳۶). در *واژه‌نامه‌ی فلسفی افنان*، در تعریف هویت آمده

است: «الهُويَةُ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنِيَّةِ الشَّيْءِ وَ حَقِيقَتُهُ»، هويت بر انیت و حقیقت چیزی دلالت دارد (۴، ص: ۳۲۵). کلمه‌ی هويت در فلسفه‌ی اسلامی دو معنی دارد:

۱. حالتی که در آن، یک شیء، کاملاً متحقق در عالم خارج ذهنی است (التحقق الخارجي)، یا واقعیت انضمامی و فردی یک شیء (الحقیقه الجزئیه).

۲. آنچه یک شیء را به چنین حالتی از تحقق می‌آورد (۶، ص: ۶۶). بنابراین می‌توان گفت هويت، به معنای حقیقت جزئیه یا وجود خارجی یا ماهیت متشخص و موجود است.

### ۱.۳. تفسیر اصالت ماهوی

در این تفسیر، سهروردی حقیقتاً یک فیلسوف اصالت ماهیتی معرفی می‌شود که در کل نظام فلسفی خود، اصالت ماهیت را اصلی مبنایی تلقی کرده و به آن پایبند و وفادار مانده است. باورمندان به این تفسیر نه تنها به سبب دلایلی که سهروردی در اثبات اعتباری بودن وجود مطرح کرده، او را از معتقدان به اصالت ماهیت و حتی پیش‌گام آن در جهان اسلام می‌دانند، بلکه به دلیل اعتقاد او به مجعول حقیقی بودن ماهیت، تشکیک در ماهیت، و ماهوی دانستن هويت انوار که کل حکمت نوری او را دربرمی‌گیرد، وی را به‌طور تمام‌عیار فیلسوفی اصالت ماهوی می‌شمارند. اصالت ماهیتی بودن سهروردی را می‌توان در ذیل عناوین زیر بررسی کرد که قائلان به این تفسیر، به برخی از آن‌ها تصریح کرده‌اند:

۱.۱.۳. اعتباری بودن وجود: سهروردی در کتاب حکمه الاشراق خویش، در ذیل عنوان «حکومه فی الاعتبارات العقلیه»، ابتدا وجود را به دلیل اینکه بر اشیای مختلف به معنای واحدی اطلاق می‌شود، مفهومی عقلی و عام معرفی می‌کند و ماهیت و شیئیت و حقیقت و ذات را نیز مفاهیمی از همین قبیل می‌داند و همه‌ی این مفاهیم را از محمولات عقلی صرف می‌شمارد و سپس با ارائه‌ی چند دلیل، اعتباری بودن وجود و تحقق‌ناداشتن آن در خارج را اثبات می‌کند (۱۲، صص: ۶۴-۶۷).

صدراییان یا افرادی که متأثر از حکمت متعالیه‌ی صدرایی هستند، اعتقاد به اعتباری بودن وجود را با اعتقاد به اصالت ماهیت مترادف می‌دانند، از این‌رو برخی گفته‌اند: «سهروردی برخلاف مشائون معتقد است که وجود یک مفهوم صرف است و هیچ واقعیت یا تجلی خارجی ندارد. دلیل او برای اصالت ماهیت که وی را از بیشتر فلاسفه‌ی مسلمان متمایز می‌کند، نقش وجود را به‌عنوان چیزی که حقیقت اشیا بدان وابسته باشد، تضعیف می‌کند» (۷، ص: ۶۵)؛ همچنین گفته‌اند: «شیخ اشراق وجود را همچون وحدت و کلیت و جزئیت (معقولات ثانی) می‌داند که نزد او، تنها در ذهن تقرر دارند و بر این اساس، نمی‌توان

اصالت آن را در خارج پذیرفت؛ بنابراین تنها ماهیات، حقایق اصیل در خارج‌اند و می‌توانند هم در موطن ذهن و هم در موطن خارج حضور یابند» (۲۸، ج ۱، ص: ۳۱۵).

دلیل اینکه صدراییان اعتقاد به اعتباری‌بودن وجود را با اعتقاد به اصالت ماهیت مترادف می‌گیرند، این است که آنان مسأله‌ی اصیل‌بودن وجود یا ماهیت را به‌صورت یک قضیه‌ی منفصله‌ی مانعه‌الجمع که اجتماع آن‌ها محال، ولی ارتفاع آن‌ها جایز است، مطرح نمی‌کنند، تا استدلال بر اعتباری‌بودن وجود، نتیجه‌ی اصالت ماهیت را در بر نداشته باشد، بلکه این مسأله برای آنان به‌صورت یک منفصله‌ی حقیقیه و به این صورت مطرح می‌شود که «یا وجود، امری اصیل است یا ماهیت» و روشن است که در منفصله‌ی حقیقیه، اثبات و صدق یکی از دو طرف انفصال، به معنی نفی و کذب طرف دیگر است. در این نوع قضایا حکم به انفصال و عناد بین دو امری می‌شود که هم اجتماع آن دو محال است، هم ارتفاع آن دو؛ یعنی در آن‌ها حکم به عناد بین دو نقیض می‌شود (۲۳، صص: ۱۵۸ - ۱۵۹)؛ مانند موقعی که می‌گوییم «هر عدد یا زوج است یا فرد». محال است عددی هم زوج باشد و هم فرد، و نیز محال است که عددی نه زوج باشد نه فرد؛ زیرا اجتماع و ارتفاع دو نقیض، هر دو محال است. بر همین اساس است که صدراییان در میان مقدمات اثبات اصالت وجود، این مقدمه را قرار می‌دهند که «در هر شیء خارجی، یا ماهیت اصیل است یا وجود»، به این معنا که اگر ماهیت اصیل باشد، وجود غیراصیل و اعتباری است و اگر وجود اصیل باشد، ماهیت غیراصیل یا اعتباری است و امکان ندارد هر دو اصیل باشند، یا هر دو اعتباری باشند، بلکه لزوماً یکی باید اصیل و دیگری غیراصیل یا اعتباری باشد. در اینجا محور بحث، داوری درباره‌ی استحکام و اتقان یا استحکام و اتقان نداشتن ادله‌ی صدراییان در اثبات اصالت وجود نیست، بلکه روشن کردن این نکته است که آنان چگونه و با چه مقدماتی به این دیدگاه رسیده‌اند که وجود، اصیل و ماهیت، اعتباری است. به‌نظر ما این داوری بر مبنای تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت، و طرح مسأله به‌صورت یک منفصله‌ی حقیقیه امکان‌پذیر شده است. اگر کسی به این تمایز و انفصال قائل نباشد، از حکم او به اعتباری‌بودن وجود، نمی‌توان اعتقاد او به اصالت ماهیت را نتیجه گرفت.

**۲.۱.۳. مجعول‌بودن ماهیت:** براساس تفسیر ماهوی گفته می‌شود سهروردی در مسأله‌ی جعل، ماهیات را مجعول حقیقی می‌داند. او در ضمن گزارش استدلال مشائیان در مجعول حقیقی بودن وجود، دیدگاه آنان را نقد می‌کند و تأکید می‌کند که آنچه را علت و فاعل جعل می‌کند، ماهیت است، نه وجود و این خود تأییدی بر نظریه‌ی اصالت ماهیت و اعتباری‌بودن وجود، از دیدگاه اوست. سهروردی با بیان یکی از دلایل مشائیان در اثبات اصالت وجود، اعتقاد خود را با وارد کردن دلیلی نقضی بر آن روشن می‌سازد؛ او در این باره

می‌گوید: «من احتج فی کون الوجود زائداً فی الاعیان بأن الماهیهة إن لم ینضم الیهما من العله أمر، فهی علی العدم، اخطأ. فإنه یفرض ماهیهة ثم یضم الیهما وجوداً، و الخصم یقول: نفس هذه الماهیهة العینیة من الفاعل، علی أن الکلام یرعود الی نفس الوجود الزائد فی انه هل أفاده الفاعل شیئاً او هو کما کان [علی العدم] (۱۲، ج ۲، ص: ۶۶). در این عبارات، سهروردی استدلال مشائیان را که در آن، ابتدا ماهیت را فرض می‌کنند و سپس وجود را به آن منضم می‌سازند، رد می‌کند و آن را مستلزم این می‌داند که پیش از اینکه علت، وجود را به ماهیت اعطا کند، ماهیت وجود داشته باشد و در مقابل، مجعول را نفس ماهیت عینی [ماهیت موجود] می‌داند، نه ثبوت وصفی برای ماهیت. افزون بر اینکه استدلال یادشده‌ی مشائیان را بر وجود زائد در خارج نیز صادق می‌داند؛ زیرا از نظر او می‌توان گفت: آیا فاعل به این وجود [تا اینکه موجود شود]، چیز دیگری اعطا می‌کند یا همچنان بر حال عدم است؟ با آنکه سهروردی در این عبارات، نفس ماهیت عینی و موجود را مجعول فاعل می‌داند، نه مفهوم ماهیت لاقتضای نسبت به وجود و عدم را که صدرا بیان بحث خود را با آن آغاز می‌کنند، باین حال، برخی گفته‌اند: نمی‌توان گفت مراد شیخ اشراق، تنها این است که هویت مجعول است، نه ماهیت، بلکه مراد وی، همان ماهیت است (۲۸، ج ۱، ص: ۳۱۸).

قائلان به تفسیر اصالت ماهوی معتقدند سهروردی وجود را امری عقلی و اعتباری می‌داند که در خارج تحقق ندارد، از این رو او نمی‌تواند مجعول را وجود بداند، بلکه از نظر او، تنها ماهیت است که مجعول خواهد بود؛ بنابراین به این سخن او استناد می‌کنند که می‌گوید: «قاعده [فی بیان أن المجعول، هو الماهیهة لا وجودها]، و لما کان الوجود اعتباریاً عقلیاً فللشیء من علتة الفیاضه هویتة» (۱۲، ج ۲: ۱۸۶). می‌توان گفت از نظر سهروردی، وجود و موجود فرق دارند. از نظر او مقصود از وجود عبارت است از مفهوم عام و بدیهی وجود که از حقایق جزئی خارجی انتزاع می‌شود و بر آن‌ها حمل می‌شود، ولی مقصود از موجودات، اشیا و حقایق جزئی خارجی و متکثر است که از نظر او، اصالت و تحقق عینی دارند. او هر مفهومی از وجود را که زائد بر نفس تحقق ماهیات در خارج لحاظ شود، مفهومی اعتباری و غیرواقعی می‌داند. دلیل این برداشت آنکه در مباحث بعدی روشن می‌شود، آن است که وقتی سهروردی می‌گوید: ماهیت مجعول است، معقول نیست، مراد او از ماهیت را مفهوم ماهیت لاقتضای به وجود و عدم در نظر گرفته‌اند و زمانی که وجود را مجعول نمی‌داند، مرادش از وجود، حقیقت وجود متحصّل نیست، بلکه مفهوم عام اعتباری است که از حقایق عینی یا ماهیات متحقق انتزاع می‌شود و مفهومی زائد بر ماهیات موجود است.

۳. ۱. ۳. **تقدم جوهری علت بر معلول:** تقدم بالتجوهر علت بر معلول که سهروردی

بدان معتقد است، دلیل دیگری است که قائلان به تفسیر ماهوی، در اثبات اصالت ماهیتی بودن سهروردی مطرح کرده‌اند. مشائیان معتقدند علت برای تحقق معلول، به آن وجود می‌بخشد و پیوسته نسبت به معلول خود، تقدم بالوجود دارد، ولی سهروردی به دلیل اعتقاد به اعتباری بودن وجود معتقد است علت که هویتی ماهوی دارد، خود ماهیت معلول را ایجاد می‌کند و بر معلول تقدم بالماهیه دارد؛ یعنی ذات و جوهر علت، ذات و جوهر معلول را ایجاد می‌کند: «بنابراین، علت در نفس ذات و ماهیت خود، مقدم بر معلول است و چنین امری نشان‌دهنده‌ی شدت جوهر علت، در مقایسه‌ی با جوهر معلول... و به معنای جواز تشکیک در ماهیات است که سهروردی بر آن اصرار دارد» (۲۸، ج ۱، ص: ۳۲۱). سهروردی خود در این باره می‌گوید: «ثم اذا بین أن الوجود من الامور الاعتباریه، فلا يتقدم العله علی المعلول الا بماهیتها. فجوهر المعلول ظل لجواهر العله، و العله جوهریتها أقدم من جوهریه المعلول، و کل أمر یشتک فیہ العله و المعلول - و ما فی المعلول مستفاد من العله، و هو ای الامر المشترك [کظل لها - فهو فی العله أقدم (۱۱، ص: ۳۰۱).

**۳.۱.۴. انکار موضوع بودن مفهوم وجود برای فلسفه:** دلیل دیگری که برای اثبات اصالت ماهیتی بودن سهروردی مطرح می‌شود، ایراد او بر برخی از پیروان حکمای مشایی است که موضوع فلسفه را وجود بدیهی دانسته‌اند. این وجود بدیهی از نظر آنان تحقق خارجی دارد، اما سهروردی که به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود قائل است، معتقد است که مفهوم بدیهی وجود، مفهومی عام و اعتباری است (۱۰، ص: ۸۱۵؛ ۲۸، ج ۱، صص: ۳۲۶-۳۲۵)، در صورتی که موضوع فلسفه باید امری واقعی و با تحقق عینی باشد. وی در این باره می‌گوید: «إن بعض أتباع المشائین بنوا کل أمرهم فی الاهیات علی الوجود... فتؤخذ اعتبارات عقلیه و تضاف الی الماهیات الخارجیه (۱۲، ص: ۶۷). سهروردی در ضمن این عبارات (که به دلیل طولانی بودن، همه‌ی آن‌ها را ذکر نکرده‌ایم)، چند معنا برای وجود برشمرده است: نخست، وجود به معنای نسبت‌هایی که به اشیا داده می‌شود، مانند وقتی که می‌گوییم چیزی در خانه موجود است؛ و دوم، وجود به معنای روابط میان موضوع و محمول در قضایا که با لفظ «است» بیان می‌شود، چنان‌که می‌گوییم: زید نویسنده است؛ و سوم، وجود به معنای حقیقت و ذات، چنان‌که می‌گوییم ذات و حقیقت شیء. از نظر سهروردی وجود در همه‌ی این کاربردها، مفهومی اعتباری است که بر ماهیت خارجی اضافه و حمل می‌شود.

**۳.۱.۵. هویت ماهوی انوار:** دلیل دیگری که قائلان به تفسیر ماهوی از آرای سهروردی به آن تکیه می‌کنند، هویت ماهوی انوار در فلسفه‌ی سهروردی است؛ از این رو گفته‌اند: «از بررسی متون اشراقی به دست می‌آید که سهروردی آشکارا به این نکته توجه



داشته و بحث از نظام نوری را با عنایت به دستگاه ماهوی خود چیده است» (۲۸، ج ۲، ص: ۲۵۵)، بنابراین اعتقاد به اصالت ماهیت، واقعیتی جدا از نظام نوری او نیست و از این رو فلسفه‌ی او انسجام درونی لازم را دارد. او انوار را به انوار جوهری و انوار عرضی تقسیم می‌کند که تفسیری کاملاً ماهوی است. عبارت او در این باره چنین است: «النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه، و الی نور فی نفسه و هو لغیره، النور العارض عَرَفَتْ أَنه نور لغیره، فلا یکون نوراً لنفسه و ان کان نوراً فی نفسه، لان وجوده لغیره و الجوهر الغاسق لیس بظاهر فی نفسه و لا لنفسه علی ما عرفت» (۱۲، ج ۲: ۱۱۷).

### ۲.۳. تفسیر اصالت وجودی

قائلان به اصالت وجودی بودن سهروردی، با استناد به مواضعی از آثار او، دلایلی در این باره ارائه کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در ذیل عناوین زیر تبیین و بررسی کرد:

۱.۲.۳. انیات صرف و وجود محض بودن نفس و مافوق آن: مهم‌ترین مسأله‌ای که در گرایش عده‌ای به تفسیر اصالت وجودی از آرای سهروردی نقش‌آفرینی کرده است، اعتقاد سهروردی به انیات صرف و وجودات محض بودن نفس ناطقه و مافوق آن است که وی در پایان کتاب *تلویحات* خود بدان تصریح کرده است؛ عبارت او چنین است: «النفس و ما فوقها انیات محضه». در خصوص این عبارت کوتاه، تفسیرها و اظهارنظرهای مختلفی ارائه شده است. ملاصدرا به دلیل این عبارت، سهروردی را به تناقض در کلام متهم کرده است؛ زیرا این سخن با اعتقاد سهروردی مبنی بر اعتباری بودن وجود و مجعول بودن ماهیت سازگار نیست (۱۵، ج ۱، ص: ۴۳؛ ۱۷، ص: ۱۴). البته ملاصدرا در جایی دیگر برای رفع تناقض از گفتار سهروردی، مراد او از اعتباری بودن وجود را بر اعتباری بودن مفهوم عام وجود حمل می‌کند، نه بر وجودات خاصه که عیناً از مراتب انوار و روشنایی هستند (۱۵، ج ۱، ص: ۴۱۱). او در ادامه می‌نویسد: «آنچه از شیخ اشراق درباره‌ی اعتباری بودن وجود نقل شده است، مباحثه‌ی او با مشائیان است، در واقع او مستندات مشائیان برای اثبات و دفاع از اصالت وجود را مخدوش و ناکافی می‌داند، نه اینکه به اصالت وجود قائل نباشد: «غرضه المباحثه مع المشائین فانه کثیر ما یفعل کذلک، ثم یرسیر الی ما هو الحق» (۱۵، ج ۱، ص: ۱۱). ابراهیمی دینانی با آنکه اعتقاد سهروردی مبنی بر اعتباری بودن وجود را که در بسیاری از آثار او مطرح شده، رد نمی‌کند، ولی معتقد است در آثار او مطالبی آمده که جز با نظریه‌ی اصالت وجود، با چیز دیگری سازگار نیست؛ زیرا او در برخی موارد، نفس ناطقه و مافوق آن را انیات صرف دانسته و روی آن تأکید کرده است و نیز بر این اعتقاد است که اگر در دار وجود، واجب‌الوجودی داشته باشیم، ماهیتی ورای هستی نخواهد داشت؛ بنابراین واجب‌الوجود، وجود بحت و هستی صرف بوده که هرگز چیزی او را مشوب نمی‌سازد (۱)،

ص: ۶۵۵). ایشان با طرح این پرسش که چگونه ممکن است انسان به هستی صرف باور داشته باشد و درعین حال، اصالت آن را انکار کند، موضع سهروردی در این باب را مبهم و پیچیده معرفی می‌کند. باین حال، از نظر او نباید بدون توجه به این ابهام و تلاش برای رفع آن، سهروردی را مانند عده‌ای، سردسته‌ی قائلان به اصالت ماهیت معرفی کرد (۱، صص: ۶۵۹ - ۶۶۰).

### ۳.۲.۲. انحصار نبودن مفهوم وجود و ماهیت در معنای خاص: قائلان به تفسیر

اصالت وجودی معتقدند از دیدگاه سهروردی، دلیلی بر انحصار مفهوم وجود و ماهیت در معنای خاصی از این دو وجود ندارد؛ در آثار سهروردی، وجود و ماهیت و مفاهیمی از این قبیل، به معانی مختلفی به کار رفته‌اند؛ از این رو گفته‌اند: «سهروردی [آنجا که ماهیت را مجعول می‌داند، ماهیت، همان هویت و وجود است و آنجا که وجود را اعتباری می‌شمارد، مفهوم عام بدیهی وجود [مراد] است (۸، صص: ۳۵ - ۴۱ و ۴۳). بنابراین نمی‌توان در همه‌ی موارد، مراد او از وجود را مفهوم عام بدیهی و اعتباری وجود، یا صرفاً وجودات خاصه معرفی کرد، بلکه می‌توان گفت در مواردی که از اتحاد ماهیت و وجود در اعیان و حقایق خارجی مورد احساس و تعقل سخن می‌گوید، مقصودش از وجود، وجودات خاصه است و زمانی که در انتقاد از اعتقاد مشائیان مبنی بر زیادت خارجی وجود بر ماهیات موجود [وجودات خاصه] گفتگو می‌کند، مقصودش از این وجود زائد، مفهوم عام بدیهی وجود است که امری اعتباری و غیرمحقق در خارج است. او فرض تحقق وجود به این معنا را مستلزم تسلسل و محال می‌شمارد، نه اینکه منکر اصالت ماهیات موجود و حقایق خارجی جزئی و متکثر باشد. بنابراین وقتی گفته می‌شود سهروردی وجود را مفهومی عقلی و اعتباری می‌داند، باید به دنبال آن، این مسأله را نیز روشن کرد که او به چه معنا وجود را اعتباری می‌داند. همچنین زمانی که گفته می‌شود سهروردی ماهیت را اصیل می‌داند، باید به دنبال آن، این مطلب را نیز معلوم کرد که او به چه معنا ماهیت را اصیل می‌داند. براین اساس، یکی از راه‌های دستیابی به اصالت وجود در باور سهروردی، بررسی و دقت در مواردی از آثار اوست که مقصود از آن‌ها را نمی‌توان چیزی جز وجودات خاصه معرفی کرد، این موارد را می‌توان در آثار او در چنین مباحثی شناسایی کرد: علیت نورالانوار و علت بودن سایر مراتب انوار برای معلول‌های خود؛ وجود فقری نور اقرب و سایر انوار مخلوق نسبت به نورالانوار؛ توصیفات نظیر «واهب موجودات»، «منبع وجود» و «ینبوع النور» که از نورالانوار شده است (رک: ۸، صص: ۳۶-۳۷).

### ۳.۲.۳. مراتب وجود: برخلاف کسانی که مجعول حقیقی از نظر سهروردی را ماهیت

می‌دانند و در این باره، به ظاهر کلام او استناد می‌کنند، سهروردی اعطاکننده‌ی نور و وجود

به اجسام [برزخ] را نور مجرد و حی مدرک لذاته می‌داند و در این باره می‌گوید: «قاعده فی أن موجد البرازخ مدرک لذاته فلما کان واهب جمیع البرازخ نورها و وجودها، نوراً مجرداً، فهو حی مدرک لذاته» (۱۲، ص: ۱۲۱). بر این اساس، قائلان به تفسیر اصالت وجودی معتقدند مقصود از نور و وجود که نور مجرد، اعطاکننده و بخشنده‌ی آن به اجسام است، نمی‌تواند مفهوم اعتباری وجود باشد (۸، ص: ۳۶). همچنین سهروردی از وجود فقری فی نفس‌ه‌ی نور اقرب و غنی او به دلیل نسبت آن به نورالانوار سخن می‌گوید: «فانور الاقرب فقیر فی نفسه، غنی بالاول و وجود نور من نورالانوار لیس بأن ینفصل منه شیء» (۱۲، ص: ۱۲۸). تردیدی نیست که تعبیر وجود فقری که سهروردی برای نور اقرب و سایر مراتب پایین‌تر نور می‌آورد، همان وجود فقری‌ای است که بعدها ملاصدرا آن را ملاک نیازمندی ممکن به علت دانست و از نتایج اصالت وجود معرفی کرد. بنابراین در اینجا نیز مقصود سهروردی از وجود، نمی‌تواند مفهومی اعتباری باشد. همچنین وی درباره‌ی علت بودن نورالانوار در وجودبخشی به همه‌ی موجودات می‌نویسد: «نورالانوار عله وجود جمیع الوجودات و عله ثباتها وكذا القواهر من الانوار» (۱۲، ص: ۱۸۶). بی‌تردید، علیت نورالانوار برای جمیع موجودات، امری حقیقی است و هرگز نمی‌توان او را بخشنده‌ی امری اعتباری به موجودات معرفی کرد. در جای دیگر سهروردی نور محض واجب را تنها مؤثر [حقیقی] در هستی و سرچشمه‌ی نور و منبع وجود معرفی می‌کند: «فلا مؤثر فی الوجود غیر النور المحض الواجبی الذی هو ینبوع النور و منبع الوجود» (۱۴، ص: ۴۳۳). با آنکه همه‌ی این موارد بر اعتقاد سهروردی به تشکیک وجود دلالت دارند، با این حال، او به تشکیک در وجود تصریح نیز کرده است: «الوجود الواجبی و العلی اتم من الوجود المعلولی و اشد (۱۱، ج ۱، ص: ۱۳). خیربودن وجود و به تبع آن، خیر مطلق بودن وجود مطلق که بعدها در حکمت متعالیه‌ی صدرایی یکی از دلایل اصالت وجود قرار گرفت، قبل از آن، در حکمت اشراق مطرح شده است: «فالخیر المطلق هو الوجود المطلق و هو تام» (۱۱، ج ۱، ص: ۳۸).

به اعتقاد سهروردی یکی از راه‌های خداشناسی که برترین طریق خداشناسی نیز است، تأمل در وجود و رسیدن به مرتبه‌ی واجب آن است، بدون اینکه چیز دیگری غیر از وجود، واسطه‌ی اثبات او قرار گیرد، بلکه برعکس، در این طریقه، موجودات دیگر به واسطه‌ی وجود واجب تعالی اثبات می‌شوند: «و الطریق الاول اشرف فی نظر الی وجود فیشهد بالواجب فنعرف الواجب و به غیره» (۱۱، ص: ۳۹). این طریقه همان برهانی است که به برهان صدیقین مشهور است که ابتدا، آن را ابن‌سینا مطرح کرد، بعد از آن، سهروردی و سپس ملاصدرا، با مقدمات جدیدی از آن استفاده کردند.

یکی از موارد دیگری که دلیلی بر اصالت وجودی بودن سهروردی محسوب می‌شود این است که مدار حق بودن اشیا را خصوصیت و ویژگی وجودی آن‌ها معرفی می‌کند که دقیقاً با اعتقاد به اصالت وجود منطبق است؛ از این رو می‌گوید: «لان حقیقه کل شیء خصوصیه وجود الثابت له فلا احق بالحقیقه ممن نفس وجوده خصوصیه» (۱۱، ص: ۳۸). بنابراین قائلان به تفسیر وجودی از آرای سهروردی می‌گویند: چطور می‌توان با نادیده گرفتن همه‌ی این موارد، سهروردی را قائل به اعتباری بودن وجود دانست؛ به این معنا که وی منکر واقعی بودن وجودات خاصه و مجعولیت ماهیت لا اقتضای نسبت به وجود و عدم باشد؟<sup>۱</sup>

**۳.۲.۴. انکار اصالت ماهیت:** افزون بر وجود عباراتی در آثار سهروردی که فقط بر وجودات خاصه دلالت دارد، نه غیر آن، می‌توان در این آثار عباراتی را یافت که درباره‌ی ماهیت است و در عین حال، هیچ‌گونه انطباقی با اصالت ماهیت ندارند: از نظر سهروردی ماهیت به معنای یک مفهوم کلی ذهنی، وجود و تحقق در عالم خارج ندارد، بلکه «هی کلیه ذهنیه لانهما لیست فی الاعیان» (۱۳، ج ۱: ۴۷۲). از نظر سهروردی، ماهیت مقتضی صفت وجود و موجودیت برای خود نیست: «أو الماهیه لا یجوز ان تکون عله لوجود نفسها، فتکون قبل الوجود موجوده» (۱۳، ج ۲، ص: ۳۴) و در مرتبه‌ی ذات خود، نه واحد است و نه کثیر و نه عام است و نه خاص. اگر ماهیت در مرتبه‌ی ذات خود امری محقق بود، در هیچ مرتبه‌ای از مراتب، حتی در مرتبه‌ی ذات، نمی‌شد تمامی صفات متقابل را از آن سلب کرد: «قد علم ان الماهیه کالانسانیه فی نفسها لا واحده و لا کثیره و لا عامه و لا خاصه لصفه حمل باعتبارات علیها» (۱۳، ج ۱، ص: ۱۲۸).

از نظر سهروردی جواهر غاسق به دلیل فروتر بودن نسبت به نور عارض محسوس، نمی‌توانند علت آن باشند. ماهیات مظلّمه نیز به همین دلیل نمی‌توانند معطی انوار جواهر غاسق باشند (۱۳، ج ۲، صص: ۱۰۸-۱۰۹). این بیان نشان‌دهنده‌ی وجود مراتب وجودی میان علت و معلول است که با اصالت وجود سازگار است نه با اصالت ماهیت. از نظر قائلان به تفسیر اصالت وجودی، همه‌ی این موارد بیانگر نظریه‌ی اصالت وجود و انکار اصالت ماهیت است که امری ذهنی [و عام] محسوب می‌شود (۸، صص: ۳۸-۳۹).

**۳.۲.۵. وجود تمایز میان مقومات وجود و ماهیت:** دلیل دیگری که برای اثبات اصالت وجودی بودن سهروردی بدان استناد می‌شود، قاعده‌ای است که سهروردی در کتاب حکمه الاشراف مطرح کرده است. مضمون این قاعده این است که میان مقومات وجود و مقومات ماهیت یک چیز، تمایز وجود دارد. شیء واحد به لحاظ ماهیت خود نمی‌تواند مقومات متعددی داشته باشد که علی‌البدل جایگزین یکدیگر شوند، زیرا با تغییر هریک از مقومات، ماهیت نیز تغییر پیدا می‌کند و به صورت ماهیت سابق باقی نمی‌ماند، ولی

درخصوص مقومات وجود، چنین نیست، زیرا شیء به لحاظ وجود خود می‌تواند مقومات متعددی داشته باشد که علی‌البدل جایگزین یکدیگر شوند، دلیل این امر آن است که برخلاف مقومات ماهیت که جزء ذات و ماهیت است، مقومات وجود خارج از ذات و ماهیت شیء است و با تغییر هریک از آنها، ذات شیء دچار تغییر نمی‌شود؛ بنابراین اگر وجود امری اعتباری و منتزع از ماهیات بود، در نیازمندی به مقومات، تابع نیازمندی ماهیت به مقومات بود، درحالی که مطابق با آنچه گفته شده، واقعیت خلاف آن است. سهروردی در این باره می‌گوید: «لا يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفه الحقيقه على سبيل البدل اذ تخلف الماهيه بكل واحد منها و لكن يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفه لوجوده على سبيل البدل» (۱۶، ص: ۱۶۲). براین اساس برخی از اندیشمندان گفته‌اند: «از آنچه در این قاعده آمده، به‌طور غیرمستقیم می‌توان بر عینیت وجود نیز استدلال نمود» (۱، ص: ۶۶۲). بنابراین قائلان به تفسیر اصالت وجودی نتیجه می‌گیرند که نمی‌توان گفت مقصود سهروردی از اعتباری بودن وجود، اعتباری بودن حقیقت وجود و انکار وجودات خاصه، و مقصود او از ماهیت که آن را مجعول بالذات می‌نامد، باور به تحقق فی‌نفسه‌ی مفهوم ماهیت لاقتضاء نسبت به وجود و عدم در خارج است، بلکه «آنجا که او وجود را اعتباری می‌داند، مقصود، مفهوم وجود است، نه حقیقت وجود و گاهی که ماهیت را مجعول بالذات معرفی می‌کند، مقصودش از ماهیت، امری حقیقی و متحقق است» (۸، صص: ۳۳ و ۳۸).

#### ۴. تحلیل و نقد و بررسی

هر دو تفسیر اصالت ماهوی و تفسیر اصالت وجودی از آرای سهروردی، بر این فرض متفرع است که مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت برای سهروردی مطرح بوده است. این دو دیدگاه را در ذیل عناوین زیر تحلیل و نقد و بررسی می‌کنیم:

##### ۴.۱. طرح‌نشدن مسأله

برای سهروردی مسأله‌ی اصالت وجود یا ماهیت مطرح نبوده است و مفروض‌گرفتن آن، نه با نظریات برخی صاحب‌نظران فلسفه اسلامی سازگار است و نه با رجوع مستقیم به آرای هستی‌شناسانه‌ی سهروردی تأیید می‌شود؛ از این رو نمی‌توان تفسیرهای کاملاً اصالت ماهوی یا اصالت وجودی از آرای او ارائه داد. بنابراین، برخی از اندیشمندان معاصر معتقدند صدرالمتألهین پس از اینکه به کشف اصالت وجود نایل می‌شود، از همین دیدگاه به بررسی آثار فلاسفه می‌پردازد و چنین می‌اندیشد که حکمای مشائی نیز به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت قائل بوده‌اند، ولی حقیقت این است که مسأله‌ی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، صریح و آشکار در آثار فلاسفه مشائی مطرح نبوده و نسبت‌دادن این

نظریه به آنان هم قطعاً و یقیناً خالی از اشکال نیست (۲، ص: ۴۲۵). در خصوص سهروردی هم این داوری درست است؛ زیرا برای او نیز مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت مطرح نبوده است تا بتوان آرای او را از ورای عینک اصالت وجود یا اعتباری بودن ماهیت، به مفهوم صدراپی آن، مطالعه و تفسیر کرد؛ بر همین اساس برخی گفته‌اند: «بسیاری از کلمات اشراقی، ظهور در اصالت ماهیت دارد، هر چند در واقع آن‌ها با عبارات یادشده، در صدد نفی زیادت وجود بر ماهیت در خارج و اعتباریت مفهوم وجود بودند، نه اثبات اصالت ماهیت» (۲۱، ص: ۲۱). مطهری نیز می‌گوید: در هیچ‌یک از کتاب‌های شیخ اشراق چنین مسأله‌ای مطرح نیست که آیا وجود اصیل است یا ماهیت، ولی شیخ اشراق مسأله را به شکل دیگری مطرح کرده که لازمه‌ی حرفش را چنین گرفته‌اند (۲۲، ج ۱، ص: ۶۱). ملاصدرا و سبزواری، سهروردی را بر اساس بحثی که او در باب مفاهیم اعتباری مطرح کرده و در آن مفهوم وجود را از مفاهیم اعتباری شمرده است، پیش‌گام عقیده به اصالت ماهیت دانسته‌اند (۱۵، ص: ۳۹۸ به بعد و ۹، ص: ۷)، در حالی که سهروردی در ذیل همان عبارت، مفهوم کلی ماهیت را نیز از مفاهیم اعتباری نامیده است. ملاصدرا خود، معترف است که فیلسوفان پیشین درباره‌ی منازعه‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت، دلیل و برهانی ارائه نکرده‌اند که به دستش رسیده باشد (۱۵، ص: ۴۰۰) از این رو برخی با اذعان به نادرست بودن نسبت اصالت وجود به مشائیان و نسبت اصالت ماهیت به اشراقیان، دلیل ارائه کردن آنان را بدون موضوع می‌دانند؛ زیرا «در حقیقت نه مشائیان اصالت وجودی‌اند، نه اشراقیان قائل به اصالت ماهیت‌اند» (۲۷، ص: ۹۳). بنابراین، تردیدی نیست که مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت، به آن مفهومی که بعدها برای میرداماد و به‌ویژه شاگردش ملاصدرا مطرح شد، برای سهروردی مطرح نبوده است.

#### ۲.۴. ملازمه نداشتن اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت

با بررسی دلایل سهروردی در اثبات اعتباری بودن وجود نیز به اثبات می‌رسد که این امر، مستلزم این نیست که وی اصالت ماهیت را اثبات کرده باشد. عمده‌ی دلایلی که سهروردی در اثبات اعتباری بودن وجود مطرح می‌کند، در کتاب حکمه الاشراق و در ذیل عنوان «حکومتی در اعتبارات عقلی» آمده است. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمه الاشراق، این عنوان را درباره‌ی نزاع پیروان مشا و اشراقیان در باب زیادت وجود بر ماهیت معرفی می‌کند. از نظر او که دیدگاه سهروردی را بیان می‌کند، حکمای مشائی به زیادت وجود بر ماهیت در هر دو عالم ذهن و عین معتقدند، ولی اشراقیان به زیادت وجود بر ماهیت در ذهن و اتحاد این دو در عالم خارج اعتقاد دارند (۱۴، ص: ۱۸۲)؛ بنابراین، دلایل سهروردی در وهله‌ی اول و مستقیماً بر رد این نظریه ناظر است که در خارج، وجود زائد و عارض بر

ماهیت نیست، نه اثبات اصالت ماهیت یا وجود. ممکن است برخی انتساب نظریه‌ی زیادت خارجی وجود بر ماهیت به مشائیان را که سهروردی مطرح کرده است، درست ندانند، ولی چه این انتساب درست باشد، چه درست نباشد، این امر به محتوای نظریه‌ی موردقبول سهروردی لطمه‌ای نمی‌زند. سهروردی با اعتقاد به عینیت خارجی وجود و ماهیت که برای انسان‌ها از تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه از واقعیات پیرامونشان به دست می‌آید، می‌خواهد زیادت و عروض خارجی وجود بر ماهیت را رد و انکار کند. براین اساس مسأله‌ی اصلی سهروردی در مناقشه با مشائیان به آن معتقد است، اتحاد خارجی وجود و ماهیت، و عدم زیادت خارجی وجود بر ماهیت است، نه اثبات اصالت ماهیت یا اصالت وجود. سهروردی بر مبنای عینیت و اتحاد خارجی وجود و ماهیت، بر این باور است که در عالم واقع، وجود، امری زائد بر ماهیت اشیا نیست؛ یعنی در خصوص اشیا مورد تجربه و تعقل، مصداق وجود و مصداق ماهیت، یک چیز است؛ به بیان دیگر، در خارج، میان وجود و ماهیت اتحاد و عینیت برقرار است و یک شیء است که به‌طور یکسان، هم به وجود و هم به ماهیت متصف می‌شود. در اینجا مسأله به‌صورت منفرجه حقیقیه مطرح نیست و بحث از این نیست که شیء خارجی مصداق بالذات یکی [وجود]، و مصداق بالعرض دیگری [ماهیت] است. بحث بالذات و بالعرض بودن که از آن به تقدم و تأخر مابعدالطبیعی یاد می‌شود، برای سهروردی مطرح نیست. از نظر او ما انسان‌ها تا هنگامی که تنها با یک شیء واقعیت‌دار روبه‌رو هستیم و در دایره‌ی واقعیت یکپارچه‌ی آن شیء سخن می‌گوییم، هیچ‌گونه تمایز و تغایری میان وجود و ماهیت آن قائل نمی‌شویم، یعنی شیء واحد خارجی، مرکب انضمامی از دو جزء متحصّل نیست، بلکه شیء واحدی است که به‌طور یکسان، هم به وجود و هم به ماهیت متصف می‌شود و اگر همان‌طوری که در ذهن، وجود را بر ماهیت زائد می‌دانیم، در خارج هم به زیادت وجود بر ماهیت اشیا قائل شویم، یعنی حکم مفهوم را بر مصداق جاری کنیم، دچار تسلسل می‌شویم و این تسلسل محال، مثبت این واقعیت است که در خارج، وجود بر ماهیت زائد نیست؛ بنابراین نباید رابطه‌ی وجود و ماهیت در خارج را به‌صورت عارض و معروض تصور کرد؛ زیرا چنین تصویری موهم این است که معروض [ماهیت]، قبل از عروض عارض [وجود]، تقرر و موجودیتی داشته باشد و در این صورت است که تصور می‌شود وجود، نفس تحقق ماهیت نیست، بلکه براساس قاعده‌ی فرعیت، تحقق چیزی برای ماهیت است، در صورتی که اثبات وجودی که نفس تحقق شیء است، مستلزم تحقق قبلی آن شیء نیست. بنابراین برای عروض خارجی وجود بر ماهیت مجال باقی نمی‌ماند. به‌همین دلیل است که سهروردی در مخالفت با مشائیان می‌گوید جاعل، نفس ماهیت عینی را جعل می‌کند، نه اینکه ماهیت را موجود کند: «وَمَنْ اَحْتَجَّ - فِی کَوْنِ الوجودِ زائداً فی

الاعیان - بأن الماهیه ان لم ینضم الیهَا من العله أمر، فهی علی العدم، اخطأ - فانه یفرضُ ماهیه، ثم یضم الیهَا وجوداً؛ الخصم یقول: نفس هذه المَاهیه العینیة من الفاعل، علی ان الکلام یعود علی نفس الوجود الزائد فی أنه هل افاده الفاعل شیئاً آخر او هو کما کان» (۱۲، ص: ۹۶). تمام بحثی که سهروردی درباره‌ی وجود و ماهیت مطرح می‌کند، از دو قاعده‌ی زیادت ذهنی وجود بر ماهیت و عدم‌زیادت خارجی وجود بر ماهیت [عینیت وجود با ماهیت] که مستلزم عدم‌عروض خارجی میان این دو است، تجاوز نمی‌کند. سهروردی با حفظ تمایز میان بحث مفهومی وجود و ماهیت و بحث مصداقی این دو، زیادت و تمایز وجود و ماهیت را صرفاً تمایزی مفهومی می‌داند که هیچ‌گونه منافاتی با وحدت مصداقی و عینیت این دو در عالم واقع ندارد؛ بنابراین وی مطابق با تجربه‌ای که همه یا اغلب مردم از جهان پیرامون خود دارند، معتقد است که جهان پیرامون ما را وجودات خاصه یا ماهیات موجود و متکثر پر کرده‌اند و بر همین ماهیات موجود و متکثر است که وجود و ماهیتی را حمل می‌کنیم که دو مفهوم کلی و اعتباری‌اند؛ بر همین اساس، برخی گفته‌اند: «بهتر است از نظریه‌ی سهروردی در این باب، به اصالت اعیان تعبیر شود و دلیل این تعبیر، این است که سهروردی واقعیت را اشیائی عینی و جزئی می‌داند که هم برای خود ظهور دارند و هم برای غیر، و این آگاهی عمیقی است از حضور بی‌واسطه‌ی اشیای عینی خاص، خواه حسی باشند و خواه معنوی، و نیز عدم‌اعتقاد به تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود، [حال آنکه] می‌دانیم که نزاع اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در فلسفه [حکمت متعالیه]، متفرع بر قبول تمایز دو حیثیت فلسفی وجود و ماهیت در خارج است» (۵، ص: ۸۱-۸۲). بنابراین وقتی سهروردی می‌گوید: «المجموع هو الماهیه، لا وجودها» (۱۲، ص: ۱۸۶)، مقصودش از ماهیت، مفهوم ماهیت بما هو مفهوم نیست که امری لاقتضای نسبت به وجود و عدم است، بلکه مقصودش ماهیت موجود است. همچنین مرادش از وجودی که مجعول نیست، لحاظ وجودی است که امری زائد بر ماهیت موجود است. به همین دلیل است که در ادامه می‌گوید: «و لما کان الوجود اعتباریاً عقلیاً فللشیء من علتة الفیاضة هویته» (۱۲، ص: ۱۸۶)؛ یعنی چون مفهوم وجود و وجودی که زائد بر ماهیت موجود لحاظ می‌شود، امری اعتباری و عقلی است، بنابراین آنچه شیء از علت فیاض خود دریافت می‌کند، هویت شیء [نفس موجودش] ماهیت، یا ماهیت موجود و متشخص است.

#### ۴.۳. تقدم ماهیت موجود علت بر ماهیت موجود معلول و هويت ماهوی انوار

دلایل دیگری که قائلان به تفسیر ماهوی از آرای سهروردی به آن استناد می‌کنند، مانند تقدم بالتجوهر علت بر معلول و اعتباری‌خواندن کاربردهای چهارگانه‌ای که برای وجود در نظر می‌گیرد و هويت ماهوی انوار در فلسفه‌ی سهروردی، همه بر این مبنا پاسخ



داده می‌شوند که مراد از آن‌ها، ماهیات موجود است، براین اساس، می‌توان گفت ماهیت موجود علت، بر ماهیت موجود معلول مقدم است، نه اینکه تقدم و تأخر میان ماهیت مفهومی این دو برقرار باشد؛ یا اینکه می‌توان گفت ماهیت علت به معنای آنچه هویت و حقیقت آن را تشکیل می‌دهد [اما به الشیء هوهو]، بر ماهیت معلول مقدم است. در خصوص کاربردهای چهارگانه‌ی وجود نیز اعتقاد سهروردی این است که وجود وقتی زائد بر ماهیات موجود لحاظ شود، به هر معنایی که به کار رود، معنایی عقلی و اعتباری خواهد بود؛ زیرا در عالم واقع، وجود موجوداتی که مورد تجربه و تعقل ما قرار می‌گیرند، جدا و زائد بر ماهیاتشان نیست و موجود، به معنی ماهیت موجود، امری محقق و متأصل است.

درباره‌ی هویت ماهوی انوار نیز مقصود او از هویت ماهوی، ماهیت مصداقی و حقیقت عینی انوار است، نه ماهیات مفهومی لااقتضای نسبت به وجود و عدم که در آن‌ها هیچ‌گونه تقدم و تأخری وجود ندارد. سهروردی در برابر این سؤال که ماهیت نوری از آن جهت که ماهیت نوری است، مقتضی کمال نیست [وگرنه لازم می‌آید که هر نوری کمال نورالانوار را داشته باشد]، بنابراین لازم می‌آید تخصص ماهیت نوری نورالانوار به نورالنوربودن، امری ممکن و معلول باشد، پاسخ می‌دهد که ماهیت نوری از آن جهت که ماهیت نوری است، مفهومی کلی و ذهنی است و متخصص به امری خارجی نیست و آنچه در عالم، عینی است [واقعی عینی و مصداق خارجی ماهیت]، چیزی واحد است، نه دو چیز که یکی اصل و دیگری کمال آن باشد [بنابراین ترکیبی در ماهیت نوری انوار وجود ندارد و تمیز آن‌ها به نقصان و کمال، در ماهیت نوری آن‌هاست] (۱۲، صص: ۱۲۷-۱۲۸).

#### ۴.۴. تشکیک در ماهیات موجود

همان‌طور که گفتیم، مهم‌ترین مسأله‌ای که در گرایش عده‌ای به تفسیر اصالت وجودی از آرای سهروردی نقش‌آفرینی کرده است، این است که سهرودی نفس ناطقه و مافوق آن را انیات صرف و وجودات محض نامیده است. با استناد به این عبارت گفته می‌شود سهروردی مجردات و در رأس آن‌ها، واجب تعالی را از ماهیت مبرا دانسته و صراحتاً به اصالت وجود در آن‌ها تأکید ورزیده است. وی درباره‌ی نفس خود چنین می‌گوید: «لست اری فی ذاتی عند التفصیل الا وجوداً و ادراکاً فحسب، امتاز من غیره بعوارض و الادراک علی ما سبق، فلم یبق الا الوجود... و اذا کان ذاتی علی هذه البساطه، فالعقولُ اُولی (۱۱، صص: ۱۱۵-۱۱۷). وقتی در نفس و ذات خود می‌نگرم، جز وجود و ادراک چیزی نمی‌بینم. این نفس با اعراضی از غیر خود تمایز می‌یابد... زمانی که نفس من به این درجه از بساطت باشد، عقول به داشتن این بساطت شایسته‌ترند. مقصود سهروردی از این دریافت، دریافت حضوری نفس نسبت به خود است که با آن، حقیقت وجود خود را می‌یابد؛ بنابراین اگر انسان با علم حضوری نفس،

خود را امری مجرد و صرف وجود می‌یابد، این حقیقت [وجود صرف و محض بودن]، درباره‌ی مجردات برتر از نفس انسانی، امری اولی و شایسته‌تر خواهد بود. باین حال عده‌ای با نظر به توضیحی که سهروردی در کتاب *مقاومات* خود آورده (۱۱، ص: ۱۸۷)، این تفسیر اصالت وجودی را تفسیر درستی از آرای سهروردی ندانسته‌اند و در توضیح تعبیری که سهروردی ارائه کرده است، گفته‌اند: «مقصود سهروردی از چنین تعبیری، حیات و «حقیقت خود پیدا» و موجود در نزد خود است. روشن است که حیات در نزد سهروردی، امری ماهوی و تحت مقوله‌ی جوهر است» (۲۸، ص: ۳۱۹). افزون بر این مورد، سهروردی برخلاف ابن سینا و فلاسفه‌ی مشاء، واجب‌الوجود و جمیع ممکنات، اعم از مجرد و مادی را داخل در مقوله می‌داند. او هر چیزی را به لحاظ حقیقتش، به نور یا غیرنور تقسیم می‌کند و هر یک از آن دو را باز بر دو قسم می‌داند: بی‌نیاز از محل که همان جوهر است و نیازمند به محل که آن را عرض می‌نامند. نور بی‌نیاز از محل، عبارت است از جوهر نوری و نور محض مجرد و نور نیازمند به محل، نور عارض است. غیرنور (ظلمت) که بی‌نیاز از محل است، جوهر غاسق (جسم یا برزخ) و غیرنور نیازمند به محل، مقولات عرضی معروفاند که او آن‌ها را هیئات ظلمانی می‌نامد (۱۲، ص: ۱۱۷). از نظر سهروردی واجب‌الوجود و نفوس و عقول، در مقوله‌ی نور جوهری داخل‌اند؛ بنابراین «واجب‌الوجود (نورالانوار) در مجموعه‌ی نور جوهری قرار می‌گیرد و دو جنس قریب و جنس بعید دارد. جنس قریب آن همان جوهر نوری، و جنس بعید آن عبارت از خود حقیقت نور است» (۲۵، ص: ۱۱۳). از طرف دیگر چیزی که جنس دارد، به فصل نیز نیاز دارد تا از انواع مشارک خود در جنس قریب، تمایز یابد. این امر مستلزم ترکیب در ذات واجب تعالی است، در صورتی که از قول او نقل شد که نفوس ناطقه و عوالم مافوق آن، انیات صرف و وجودات محض‌اند. سهروردی چگونه این مشکل را حل می‌کند؟ از نظر او این مشکل با پذیرفتن تشکیک در جوهر حل می‌شود. او می‌گوید: فاول ما يحصل منه نور مجرد واحده ثم لا يمتاز عن نورالانوار بهيئته ظلمانية مستفاده من نورالانوار، فيتعدد جهات نورالانوار مع برهن من ان الانوار سيما المجرده غير مختلفه الحقايق فاذا التمييز بين نورالانوار و بين النور الاول الذی حصل منه، ليس الا بالكمال و النقص (۱۲، صص: ۱۲۶-۱۲۷). بنابراین از نظر سهروردی، نورالانوار ذاتاً به دلیل نورانیتی که دارد، از صادر اول امتیاز پیدا می‌کند، بدون آنکه به فصلی نیازمند باشد. با قبول تشکیک در جوهر، فرق عقول و نفوس و واجب و ممکن، در شدت و ضعف در ماهیت نوری آن‌هاست. ماهیت به این معنا مانع صرافت و بساطت نیست. به دلیل اینکه سهروردی مفاهیم عام عقلی وجود و ماهیت را شایسته‌ی آن نمی‌داند تا موضوع مباحث فلسفی قرار گیرند، مقصود او از ماهیت، جوهر و عرض، یا نور جوهری و نور عارضی، مصداق خارجی و

عینی ماهیات آن‌هاست، نه مفهوم ماهیت. بر این مبنا نه تنها «وجود در نزد خود» یا «حیات» از نظر سهروردی امری ماهوی و تحت مقوله‌ی جوهر است، بلکه هر چیزی که بخواهد در عالم واقع وجود داشته باشد، باید تحت مقوله‌ی جوهر یا تحت مقوله‌ی عرض قرار گیرد. نفوس ناطقه و عقول و نورالانوار با آنکه از انیات صرف و وجودات محض هستند، تحت مقوله‌ی نور جوهری قرار می‌گیرند و با تمام صرافت ذات خود، از جهت شدت و ضعف تمایز می‌یابند. بنابراین از نظر او راه‌حل این مسائل، در اثبات تشکیک در ماهیت است. مقصود از تشکیک در ماهیت، اختلاف افراد ماهیت در کمال و نقص، در نفس ماهیت است، به طوری که بعضی افراد آن ماهیت، در مقایسه با بعضی دیگر، بهره‌ی بیشتری از آن ماهیت داشته باشند؛ مانند خط دراز نسبت به خط کوتاه که از ماهیت کم متصل بهره‌ی بیشتری دارد؛ و مانند نور شدید که نسبت به نور ضعیف، نورانیت بیشتری دارد (۱۸، ص: ۷۹). باتوجه به عینیت خارجی وجود و ماهیت، هر شیء خارجی که در آن تشکیک واقع می‌شود، هم مصداق وجود و هم ماهیت است و امکان ندارد در وجود یک شیء تشکیک واقع شود، ولی در ماهیتی که با آن وحدت و عینیت دارد، تشکیک واقع نشود؛ از این رو گفته‌اند: «تواطؤ و تساوی که در صدق یک مفهوم لحاظ می‌شود، با وقوع تشکیک بین مصادیق آن، به این صورت که بعضی از افراد آن ماهیت، کامل باشند و بعضی ناقص، منافات ندارد. از این رو تساوی در حقیقت، در مفهوم، و تشکیک، میان مصادیق یک شیء است» (۱۸، ص: ۸۱). بر مبنای تمایزی که میان بحث سهروردی از وجود و ماهیت و بحث ملاصدرا و پیروان او از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قائل شدیم، روشن است که نمی‌توان مانند صدراییان، ماهیت را بالعرض موجود دانست و تشکیک را نیز بالعرض به ماهیت نسبت داد؛ زیرا نسبت دادن اوصاف بالذات و بالعرض به وجود و ماهیت، در تحقق و تشکیک، هر دو، بر قبول تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت متفرع است که سهروردی از ابتدا آن را نمی‌پذیرد و به خاطر همین است که سهروردی معتقد است حکمای مشاء در باب وجود و ماهیت، احکام مفهوم را با احکام مصداق خلط کرده‌اند.

سایر مواردی که قائلان به تفسیر اصالت وجودی از آرای سهروردی، به آن‌ها استناد می‌کنند، مانند اینکه هویت [وجود] اشیا، مجعول حقیقی است؛ و وجود رابطه‌ی علی و معلولی در انوار مختلف که از نظر آنان صرفاً بر محور وجود تفسیر می‌پذیرند؛ و همچنین مسأله‌ی تشکیک در وجود، همه با ماهیت موجوده و متشخص، به معنی آنچه هویت و حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، قابل جمع‌اند و مشکلی ایجاد نمی‌کنند. این دیدگاه در ادامه‌ی بحث معرفی می‌شود.

### ۵. دیدگاه اصالت هویت

همان‌طور که اعتباری بودن مفهوم عام وجود، مجعول خواندن نفس ماهیت عینی و تقدم جوهری علت بر معلول و اذعان به هویت ماهوی انوار در فلسفه‌ی سهروردی را با تحلیلی که در مقاله آمده است، نمی‌توان دلیل اصالت ماهیتی بودن سهروردی به شمار آورد، استناد به انیت صرف نامیدن نفس و اعتقاد به مراتب‌داشتن وجود و سایر مواردی که قائلان به اصالت وجودی بودن سهروردی بدان استناد می‌کنند نیز برای اثبات اصالت وجودی بودن او کافی نیست؛ بنابراین می‌توان دیدگاه پذیرفتنی‌تر در خصوص آرای سهروردی را دیدگاه اصالت هویت نامید. تفسیر اصالت هویتی از آرای هستی‌شناسانه سهروردی، با مجموعه‌ی کلمات او در آثار مختلفش، سازگاری بیشتری دارد؛ زیرا هویت به معنی ماهیت موجود و متشخص، یا حقیقت شیء، بر همه‌ی ماهیات متصف به وجود یا موجودات مقید به ماهیت قابل‌اطلاق است و تفسیر مطلوب‌تر و سازوارتری از آرای او ارائه می‌دهد. در این تفسیر می‌توان مقصود از مفهوم ماهیت را ماهیت به معنای یک معقول ثانی فلسفی که ناظر به واقعیت خارجی است، لحاظ کرد. بدین‌گونه که «ما»ی ماهیت را مای موصوله بدانیم که از جنبه‌ی معطوف‌بودن به خارج حکایت دارد؛ به‌همین دلیل، برخی گفته‌اند: «ماهیت به معنای یک معقول ثانی فلسفی، ناظر به واقعیات بیرونی است و از آن‌ها حکایت دارد. حال اگر نه واژه‌ی ماهیت، بلکه جنبه‌ی مرآت‌ی و معطوف‌بودن آن برای ملاحظه‌ی امور بیرون از ذهن را در نظر بگیریم، هنگامی که از ماهیت چیزی سخن می‌گوییم، مرادمان چیزی است که در بیرون از ذهن و در عالم واقع وجود دارد و اصیل است؛ یعنی توهم و خیال نیست، ولی اگر مراد از ماهیت، یک چیز ذهنی جدا از وجود و قالب ذهنی صرف باشد، در این صورت، اگر بگوییم ماهیت اصیل است، قطعاً یک دیدگاه نامعقول را بیان داشته‌ایم؛ چون وقتی می‌گوییم ماهیت آب اصیل است، به این معناست که ماهیت و مفهوم ذهنی آب که بدون وجود است، تحقق خارجی و اصالت دارد و منشأ اثر است (۲۶، ص: ۱۴۲). نتیجه اینک تفسیر اصالت ماهوی و تفسیر اصالت وجودی، به دلایل بیان‌شده در مقاله، تفاسیری همخوان و انسجام‌یافته از مجموعه‌ی سخنان سهروردی درباره‌ی وجود و ماهیت و نسبت میان آن دو ارائه نمی‌دهند و نظریه‌ی اصالت هویت در این‌باره، دیدگاهی سازوارتر و مطلوب‌تر در باب آرای سهروردی به شمار می‌آید. براین‌اساس نباید مطابق با نظریه‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت به معنای مصطلح در فلسفه صدرایی، به تبیین دیدگاه سهروردی درباره‌ی این مسأله پرداخت. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که چه فرقی میان دیدگاه اصالت وجود و دیدگاه اصالت هویت وجود دارد، در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت سهروردی اصالت هویتی، با فیلسوفان اصالت وجودی، در اعتقاد به عالم واقع

و تحقق موجودات عینی هیچ مخالفتی ندارد؛ به عبارت دیگر همه‌ی این فیلسوفان، فیلسوفانی رئالیست هستند و محور بحث آن‌ها پدیده‌های واقعی است. تفاوت این دو دیدگاه در این است که نظریه‌ی اصالت وجود، در مقدمات خود، بر تمایز مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود مبتنی است، در حالی که از نظر معتقدان به اصالت هویت، وجود و ماهیت دو حیثیت خارجی نیستند تا از اصالت یکی، اعتباری بودن دیگری لازم آید؛ براین اساس آن قضیه‌ی منفصله‌ی حقیقه که یکی از مقدمات اصلی اثبات اصالت وجود است، مقبول سهروردی نیست. او وجود و ماهیت پدیده‌ها را در هویت خارجی آن‌ها بررسی می‌کند و هریک از واقعیات و هویت خارجی را منشأ دو مفهوم اعتباری وجود و ماهیت می‌داند، نه اینکه مانند صدراییان، موجود خارجی را مصداق بالذات وجود و مصداق بالعرض ماهیت به شمار آورد یا ماهیت را از حدود اشیای در ذهن منتزع بداند. از نظر او زیادت و تغایر مفهومی ماهیت و وجود، از این مانع نمی‌شود که هر دو را به نحوی یکسان، بر پدیده‌های واقعی اطلاق کنیم. بنابراین محور بحث سهروردی، ماهیات عینی و موجود است که به دلیل عینیت وجود و ماهیت در عالم خارج، هم وجود و هم ماهیت بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ در حالی که در فلسفه‌ی صدرایی، گفته می‌شود به دلیل اینکه وجود و ماهیت تغایر مفهومی دارند، پدیده‌های واقعی نیز باید مصداق بالذات و واقعی یکی باشند و مصداق بالعرض دیگری؛ یعنی باید تغایر مفهومی وجود و ماهیت، به گونه‌ای در عالم واقع لحاظ شود.

## ۶. نتیجه‌گیری

تفسیر اصالت وجودی و اصالت ماهوی، به معنایی که در فلسفه‌ی صدرایی مصطلح است، با تمام سخنان سهروردی درباره‌ی وجود و ماهیت و نسبت میان این دو، که در آثار مختلف او بیان شده، انطباق کاملی ندارد. بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت، از مباحث مستحدث در فلسفه‌ی اسلامی است. از مباحث مربوط به وجود و ماهیت، آنچه برای سهروردی مطرح بوده، مسأله‌ی زیادت ذهنی وجود بر ماهیت و به تبع آن، مسأله‌ی عروض وجود بر ماهیت و هم‌زمان با آن، عینیت و اتحاد مصداقی وجود و ماهیت در عالم خارج بوده است. از نظر سهروردی مشائیان افزون بر اعتقاد به زیادت ذهنی وجود بر ماهیت، به تمایز مصداقی و خارجی این دو نیز باور دارند؛ براین اساس است که او نظریه‌ی مشائیان را نقد می‌کند و از دیدگاه متفاوت خود در برابر آنان دفاع می‌کند. در تفسیر اصالت ماهوی، سهروردی یک فیلسوف اصالت ماهیتی معرفی می‌شود که در کل نظام فلسفی خود، اصالت ماهیت را اصلی‌مبنایی تلقی کرده و به آن پایبند و وفادار مانده است. قائلان به این تفسیر،

اعتباری خواندن وجود، مجعول نامیدن ماهیت، تقدم جوهری علت بر معلول و انکار موضوع بودن وجود [مفهوم وجود] برای فلسفه و نیز تأکید بر هویت ماهوی انوار در کلام سهروردی را دلایل درستی چنین تفسیری از فلسفه‌ی او معرفی می‌کنند. در مقابل، قائلان به تفسیر اصالت وجودی از آرای سهروردی، انیات صرف و وجود محض دانستن نفس و مافوق آن، و اعتقاد به مراتب‌داشتن وجود و مسأله‌ی تشکیک و علت بودن نورالانوار در وجودبخشی به همه‌ی موجودات را که در فلسفه‌ی سهروردی آمده، دلایل اصالت وجودی نامیدن سهروردی و فلسفه‌ی او می‌خوانند. این دو تفسیر، بر این فرض متفرع است که مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت برای سهروردی مطرح بوده است، در صورتی که این فرض نه به لحاظ تاریخی و نه با رجوع مستقیم به آرای هستی‌شناسانه‌ی سهروردی، تأیید نمی‌شود. برخلاف آنچه در مقدمات اصالت وجود در فلسفه‌ی صدرایی آمده، برای سهروردی امر، میان اثبات اصالت وجود یا اصالت ماهیت [به صورت قضیه‌ی منفصله‌ی حقیقه] دائر نبوده است که اثبات اصالت یکی، مستلزم اعتباری بودن دیگری باشد. وقتی سهروردی می‌گوید: «المجعول هو الماهیه، لا وجودها» مقصودش از ماهیت، مفهوم ماهیت بما هی الماهیه نیست که امری لاقتضای نسبت به وجود و عدم به شمار آید، بلکه مقصودش ماهیت موجوده است. همچنین مرادش از وجودی که مجعول نیست، لحاظ وجودی است که امری زائد بر ماهیت موجود است. بر همین اساس است که تفسیر کاملاً ماهوی و تفسیر تماماً وجودی از آرای سهروردی، با نظر به ادله‌ی ارائه‌شده و طرح مسأله‌ی وجود و ماهیت به صورت یک قضیه‌ی منفصله‌ی حقیقه، آن‌طور که در فلسفه‌ی صدرایی مطرح است، تفاسیری کاملاً سازوار از فلسفه‌ی سهروردی به شمار نمی‌آیند، بلکه دیدگاه مطلوب‌تر و مقبول‌تر در خصوص آرای سهروردی، دیدگاهی است که می‌شود آن را دیدگاه اصالت هویت نامید. مقصود از ماهیت در این دیدگاه، ماهیت موجود و مشخص، یا لحاظ مفهوم ماهیت به معنای یک معقول ثانی فلسفی است که ناظر به واقعیت خارجی است.

### یادداشت‌ها

۱. ر.ک: (۸، صص: ۳۶-۴۰). از نظر ایشان، همه‌ی موارد بیان‌شده، بی‌تردید دلایلی برای اثبات اعتقاد سهروردی به اصالت وجود است.

### منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.

فلسفه‌ی سهروردی در کشاکش تفسیرهای اصالت ماهوی و اصالت وجودی ۲۵

۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، *نیایش فیلسوف*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳. ابن‌سینا، (۱۴۰۳)، *الاشارات و التنبيهات*، الجزء الثالث، علم مابعد الطبیعه، قم: دفتر نشر کتاب.
۴. افنان، سهیل محسن، (۱۳۶۲)، *واژه‌نامه‌ی فلسفی*، چاپ دوم، نشر نقره.
۵. اکبریان، رضا، (۱۳۸۶)، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۶۸)، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. امین‌رضوی، مهدی، (۱۳۷۷)، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز نشر.
۸. ذبیحی، محمد، (۱۳۸۶)، «ماهیت و وجود از نگاه شیخ اشراق»، *اندیشه‌ی دینی*، شماره ۲۴، صص ۲۵-۴۶.
۹. سبزواری، ملاهادی، (بی‌تا)، *شرح المنظومه*، چاپ سنگی.
۱۰. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
۱۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۵۵)، *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۲. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۵۵)، *مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، مشتمل بر کتاب *حکمه‌ی اشراق*، رساله فی اعتقاد الحكماء و قصه‌ی الغربه الغربیه، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۲)، *مجموعه‌ی مصنفات*، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۴. شیرازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، *شرح حکمه‌ی اشراق*، قم: انتشارات بیدار.
۱۵. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۷۸)، *الحکمه‌ی المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، الجزء الأول، قم: المكتبة المصطفوی.
۱۶. شیرازی، صدرالدین، (بی‌تا)، *شرح حکمه‌ی اشراق*، چاپ سنگی.
۱۷. شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه‌ی سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. صدر، رضا، (۱۴۰۶)، *الفلسفه‌ی العلیا*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۹. فارابی، ابونصر، (۱۳۶۳)، فصوص الحکم، چاپ شده در کتاب حکمت الهی عام و خاص، ج ۲، تألیف الهی قمشه‌ای، چاپ ششم، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۰. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۲)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان‌شید، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۳)، تعلیقه بر نه‌بایه الحکمه، ج ۱، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۴)، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۲۳. مظفر، محمدرضا، (۱۴۰۰)، المنطق، ۳، ۱، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۲۴. موحد، صمد، (۱۳۸۴)، نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن، چاپ دوم، تهران: انتشارات طهوری.
۲۵. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۶)، حکمت اشراق سهروردی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۲۶. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۸)، تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه‌ی اسلامی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ اندیشه‌ی اسلامی.
۲۷. یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۳)، عیار نقد ۲، قم: بوستان.
۲۸. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۲)، حکمت اشراق، ج ۱ و ۲، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.