



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.74519>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۵۷-۱۳۷

بررسی نقش نظام مفاهیم سهروردی در مسئله ارتباط میان ذات و صفات نورالانوار*

آی سودا هاشم پور^۱

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

Email: aysooda.hashempour@gmail.com

دکتر محمد بنیانی

دانشیار دانشگاه شیراز

Email: m.bonyani@gmail.com

چکیده

این نوشتار به دنبال بررسی جایگاه و نقش نظام مفاهیم سهروردی، یعنی تقسیمات معقول اولی و ثانی در باب مسئله ارتباط ذات و صفات نورالانوار است تا از این رهگذر، دیدگاه فلسفی وی را بر اساس شالوده و محکومات تفکرش تبیین نماید. عبارات سهروردی در این باره به صورت‌های مختلفی بیان و تفسیر شده، برخی دالّ بر اثبات عینیت ذات با صفات نورالانوار و برخی دیگر منکر آن است. عدم تمکیک مفاهیم و معقولات ثانی منطقی و فلسفی در فلسفه سهروردی و معیارهایی که در مورد اعتبار مفاهیم ارائه می‌کند، اعتقاد به عینیت ذات و صفات نورالانوار را با خدشه‌ای جدی مواجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، ذات، صفات، عینیت.

*. تاریخ وصول: تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۵/۱۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۰/۲۳.
۱. نویسنده مسئول

Investigating the Role of Suhrawardi's System of Concepts in the Relationship between Essence and Attributes of Nur al-Anwar

Aysooda Hashempour (corresponding author)

Ph.D. student in Philosophy at Isfahan University

Dr. Mohammad Bonyani

Associate Professor at Shiraz University

Abstract

This paper seeks to explore the position and role of Suhrawardi's system of concepts, namely the primary and secondary rational divisions with regard to the association between the essence and attributes of the Nur al-Anwar, in an attempt to explain his philosophical view in light of the foundations of this thoughts. Suhrawardi's statements on this subject have been stated and interpreted in diverse ways, with some proving the objectivity of essence with the attributes of Nur al-Anwar and others refuting this argument. The fact that logical and philosophical secondary concepts are not distinguished in Suhrawardi's philosophy coupled with the criteria that he proposes about the credence of these concepts cast doubt on the belief regarding the objectivity of the essence and attributes of the Nur al-Anwar.

Keywords: Nur al-Anwar, Essence, Attributes, Objectivity

مقدمه

سهروردی در باب چگونگی رابطه صفات با ذات نورالانوار عبارات مختلفی بیان کرده و برداشت‌های متفاوتی از آن شده است. برخی قائل شده‌اند که وی عینیت صفات با ذات نورالانوار را پذیرفته و آنچه انکار می‌کند به عینیت صفات زائد بر ذات مربوط است (احمدوند، ۴۹) و برخی دیگر معتقدند دامنه نفی و انکار وی، صفات حقیقیه را نیز در بر می‌گیرد (دینانی، اسماء و صفات حق، ۱۸۰ - ۱۸۱).

تحقیقات در این زمینه، با توجه به متون و تفسیر عبارات، فارغ از توجه به مبانی فکری سهروردی صورت پذیرفته است. نوشتار حاضر بر اساس سیستم و شالوده فلسفی وی با محوریت نظام مفاهیم - و نه بر اساس سخنان متشابه - به دنبال بررسی رابطه ذات با صفات نورالانوار است. بنابراین ابتدا عبارات دال بر هر دو نظریه بیان خواهد شد، سپس دو موضع فوق با تأکید بر نظام مفاهیم در ساختار اندیشه و فلسفه سهروردی، نقد و در نهایت نظر برگزیده، مطرح می‌گردد.

چگونگی ارتباط صفات با ذات نورالانوار از دیدگاه سهروردی

۱- اثبات عینیت ذات نورالانوار با صفات

همان‌طور که ذکر شد برخی عبارات سهروردی محل قضاوتی درباره عینیت ذات و صفات نورالانوار شده است:

«نور الانوار حیات و علمه بذاته لا یزید علی ذاته». (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۱۴۰؛ هروی، ۱۱۷ و ۱۴۵)

با بررسی در چنین عبارات سهروردی، به نظر می‌آید که وی زیادت صفات حقیقیه نسبت به ذات نورالانوار را رد کرده و منکر سرسخت اتصاف نورالانوار به هرگونه صفت حقیقی زائد بر ذات است و تصریح می‌کند که صفات حقیقیه عین ذات هستند نه زائد بر آن و نورالانوار بذاته حی و عالم است.

عبارات دیگری نیز وی را در زمره قائلان به الهیات ایجابی قرار می‌دهد، به گونه‌ای که در صدد اثبات صفات الهی بوده و معتقد است نورالانوار، فوق همه انوار و دارای صفات کمالی است:

«هو نور الانوار، و النور المحیط، و النور القیوم و النور المقدّس، و النور الاعظم الاعلی و هو الغنی المطلق، اذ لیس وراء شی آخر» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۱۲۱؛ همان، ۴/ ۵۹).

نظر سهروردی درباره علم الهی مؤید دیگری بر اثبات عینیت صفات با ذات نورالانوار است:

«لَمَّا رجع حاصل علم الشیء بنفسه الی کون ذاته ظاهره لذاته، و هو النوریه المحضه التی لا یکون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حیات و علمه بذاته لا یزید علی ذاته» (همان، ۲/ ۱۲۴؛ غفاری، ۳۷۳).

از نظر سهروردی معنای علم شیء به ذات خود، در عبارت فوق این است که شیء برای خود، ظاهر و آشکار باشد و چیزی که اینگونه است، نور شناخته می‌شود چرا که نور همواره برای خود ظاهر بوده و به غیر خودش نیازمند نیست. بنابراین نورالانوار بالذات دارای علم و حیات است و این دو صفت زائد بر ذاتش نیست. در واقع چون او مجرد از ماده است و از ذات و لوازم ذاتش غایب نیست، پس دارای علم و حیات است؛ یعنی در عین اثبات صفات حقیقیه کمالی مانند علم و حیات برای حق تعالی، آن صفات را زائد بر ذات نمی‌داند.

وی در باب صفت قیوم که از جمله صفات حقیقیه است چنین می‌گوید: نفس جوهری است زنده و قائم به ذات خویش که از محل و ماده بری است. پس حی قائم دلالت دارد بر حی قیوم که قوام همه موجودات از وجود اوست؛ همانطور که در آیات مصحف مجید آمده: «الله لا اله الا هو الحی القیوم» (بقره: ۲۵؛ آل عمران: ۲). و معنی قیوم این است که چیزی به ذات خود قائم و چیزهای دیگر همه به وجود او قائم باشند که آن، واجب الوجود است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۱۴۰).

عبارات فوق، بر ذاتی بودن صفات نورالانوار صراحت دارد. او دامنه ذات نورالانوار را از عبار انضمام به غیر می‌زاید و به عینیت علم و حیات او با ذات اذعان دارد (همان، ۱۴۱). در رساله کلمه التصوف نیز می‌توان شواهدی بر نفی زیادت صفات بر ذات نورالانوار یافت، گویی سخن سهروردی در آنجا، زیادت صفات بر ذات واحد و وارستگی نورالانوار از غیر را به چالش می‌کشد (رک: همان، سه رساله از شیخ اشراق، ۹۸). سهروردی در باب چگونگی رابطه ذات نورالانوار با کمالات، معتقد است دو ذاتی که یکی بنفسه کمالات را دارا و در دیگری، کمالات زائد بر ذات است، ذات اولی کامل‌تر بوده چون به غیر محتاج نیست. ذات نورالانوار کمالات را بنفسه داراست یعنی صفات او عین ذات اوست نه زائد بر ذات (همان، مجموعه مصنفات، ۱/ ۳۹ - ۴۰). در این عبارات روشن است که سهروردی از معتقدان به اتصاف نورالانوار به صفات حقیقی است و آن‌ها را عین ذات او می‌داند.

۲- نفی عینیت ذات نورالانوار با صفات

عبارات سهروردی مبنی بر نفی عینیت صفات حقیقیه با ذات نورالانوار نسبت به عبارات او در بیان اثبات عینیت صفات کمتر است، ولیکن برخی را، در زمره منکران عینیت صفات حقیقیه با ذات نورالانوار و حتی مبرا دانستن ذاتش از هر صفتی قرار داده. از برخی عبارات سهروردی چنین برداشت می‌شود که نه تنها هیچ‌گونه صفتی را عین ذات نورالانوار نمی‌داند بلکه ذات را از هر صفتی مبرا می‌کند. وی معتقد است ذات نورالانوار فاقد هر صفت است؛ زیرا این صفت اگر واجب باشد، تعدد واجب الوجود لازم می‌آید و اگر معلول باشد، دو حالت قابل تصور است: یا معلول واجب دیگری است که در این صورت هم تعدد واجب

الوجود لازم می‌آید که امری محال است و یا معلول موجودی ممکن بوده که لازمه این حالت منفعل گشتن نورالانوار از معلول خودش می‌باشد که بطلان این امر نیز روشن است. و بطلان تحقق صفت برای نورالانوار به وجوبش نیز امری مسلم است، زیرا ایجاد صفت از جانب نورالانوار برای خودش مستلزم فاعل و قابل دانستن آن است، در صورتی که جهت قبول غیر از جهت فعل می‌باشد (همان، ۱۴۰/۳ - ۱۴۱).

وی در جای دیگر می‌گوید:

«لا يلحق نورالانوار هيئه ما نوريه كانت او ظلمانيه، و لا يمكن له صفة بوجه من الوجوه. اما اجمالاً: فلان الهيئه الظلمانيه لو كانت فيه، للزم ان يكون له في حقيقه نفسه جبهه ظلمانيه توجهها، فيتركب، فليس بنور محض. و الهيئه النوريه لا تكون الا فيما يزداد بها نورا. فتورالانوار ان استنار بهيئه، فكان ذاته الغنيه مستتيره بالنور الفافر العارض الذي اوجبه هو بنفسه، اذ ليس فوqe ما يوجب فيه هيئه نوريه و هو محال» (همان، ۱۲۳/۲).

از این عبارت چنین به دست می‌آید که نورالانوار هیچ صفتی ندارد، چه نورانی و چه ظلمانی. زیرا صفت ظلمانی در حقیقت ذات نورالانوار، جهتی ظلمانی را مطرح می‌کند که موجب پیدایش صفت ظلمانی می‌شود و در این صورت نورالانوار مرکب خواهد شد و دیگر نمی‌تواند نور محض باشد و صفت نوری هم در جایی مطرح است که با آن، نوری بر ذات اضافه شده باشد. پس اگر نورالانوار از صفت نوری برخوردار باشد، ذات غنی‌اش از نوری که خود، فاعل آن است، بی‌بهره می‌ماند که این نیز محال است.

برداشت‌های متفاوت از عبارات سهروردی در باب رابطه ذات با صفات

به تبع عبارات مختلف سهروردی در باب مسئله عینیت ذات با صفات نورالانوار دو تفسیر در میان متفکرین، مطرح شده است. برخی معتقدند با دقت در عبارت سهروردی معلوم می‌شود مراد، نفی عینیت صفات زائد بر ذات است؛ زیرا می‌گوید هیئت نورانی و ظلمانی به نورالانوار ملحق نمی‌شود، پس بحث از الحاق و عروض صفت بر ذات است که به‌طور کلی آن را نفی کرده، نه رد عینیت صفات حقیقی و علم و حیات نورالانوار که همان نفس ذات اوست. چه عبارتی گویاتر از این برای اظهار عینیت صفات با ذات می‌توان بیان کرد (همان، ۴۹۶/۳ - ۴۹۷؛ یزدان‌پناه، ۱۲۰/۱ - ۱۲۲).

گفتار خواجه نصیرالدین طوسی در باب علم الهی و جانبداری او از سهروردی مؤید روشنی است که او ناظر بر عبارات سهروردی، به عینیت صفات با ذات حق تعالی قائل شده است. خواجه در مسئله علم الهی صریحاً با ابن سینا مخالفت می‌کند، چون ابن سینا می‌گوید: صور همه اشیاء عالم از ازل در نزد خدا حاضر بوده و علم حق عبارت از حضور همان صورت‌ها در ذات عالم است. ولی خواجه اذعان دارد، علم

مستدعی یک صوری مغایر با خود معلومات در نزد خداوند نیست، چون علم عبارت از همان حصول المعلوم نزد خداوند است و شکی نداریم که همه اشیاء خارجی در همه عوالم، نزد خداوند حاصل و حاضر هستند و علم خداوند به اشیاء، از نوع علم حضوری ذاتی بوده و همین وجودات خارجی اشیاء، علم خداوند است زیرا که خداوند مؤثر و علت اشیاء و همه اشیاء معلول وی هستند و حقیقت و وجود خارجی معلول نزد علت حاضر است نه صورتی از آن، و به قول شیخ اشراق: «صفحات الاعیان عند الله كصفحات الازدهان عندنا». (طوسی، ۱۹۲؛ علامه حلی، ۱۱۳).

شارح حکمه الاشراق، قطب الدین شیرازی درباره این عبارت سهروردی «ولا يلحق نور الانوار هيئه ما نوريه كانت او ظلمانيه، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه» چنین می‌گوید: سهروردی صفات حقیقی را زائد بر ذات نمی‌داند و هر جا سخن از زیادت به میان آمده، زیادت صفات اضافی و سلبی را لحاظ کرده است. سهروردی معتقد است که نورالانوار صفات ثبوتی ذاتی را داراست و آن‌ها عین ذات می‌باشند و اذعان به نفی عینیت صفات زائد بر ذات از آن جهت بوده که وی دغدغه خلوت ذات از کمال و ترکیب ذات و تغییر در آن را داشته است (شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ۳۰۹ - ۳۱۰).

دینانی از دیگر معتقدان به انکار صفات حقیقیه نورالانوار از آرای سهروردی است. وی در این باره می‌گوید: سهروردی در مورد مسئله صفات، دچار اشکال شده و صفات حقیقیه حق تعالی را انکار می‌کند زیرا از طرفی معتقد است که در نورالانوار هیچ‌گونه صفتی که مقرر در ذات باشد، تحقق ندارد و نورالانوار را بدون صفات خوانده است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۱۴۰ - ۱۴۱) و از طرف دیگر به این حقیقت اعتراف می‌کند که علم شیء به ذات خود چیزی جز این نیست که آن شیء برای خود ظاهر و آشکار باشد و چیزی که برای خود ظاهر است، نور شناخته می‌شود؛ زیرا نور همواره به خود ظاهر است. به این ترتیب می‌توان گفت که نورالانوار بذات دارای علم و حیات است و علم و حیات او به هیچ‌وجه زائد بر ذات او نیست (همان، ۱۲۴/۲). پس با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت سهروردی در عین اینکه صفات حقیقیه حق را انکار کرده، به تحقق دو صفت علم و حیات اعتراف نموده و آن‌ها را با نورالانوار متحد دانسته است. ولی از آنجایی که صفات را منافی بساطت ذات خداوند می‌داند، سزاوار است وی را منکر صفات حقیقی خداوند بدانیم (دینانی، اسما و صفات حق، ۱۸۰ - ۱۸۱).

هر دو گروه فوق، شواهدی بر نظرشان در این باب ارائه نموده‌اند، اما نظام مفاهیم و عدم تفکیک معقولات، که در مسئله ارتباط ذات و صفات نورالانوار نقشی تعیین کننده دارد، در نظر نگرفته‌اند بدین منظور لازم است ابتدا دیدگاه کلی سهروردی را در مورد مفاهیم و تقسیمات معقولات، جويا شویم. در این راستا نگاه اصلی باید به تقسیمی باشد که وی میان معقولات انجام داده است.

پیشینه بحث تقسیم معقولات

تقسیم معقولات به اولی و ثانیه (معقولات ثانیه به معنی مفاهیم ذهنی محض) از فارابی آغاز شده (الفارابی، کتاب الحروف، ۶۴ و ۶۶) و در آثار ابن سینا (ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ۱۹) و بهمنیار (بهمنیارین مرزبان، ۲۲۱) به همان معنای مورد نظر فارابی به کار رفته است. تا پیش از بهمنیار، مفاهیم فلسفی از دو حیطه معقولات اولی و ثانویه (به معنای عوارض ذهنی معقولات اولی) متمایز بوده^۱، این مفاهیم نزد فارابی (الفارابی، الکمال الفللسفیه، ۱/۲۲۴) و ابن سینا (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۴۸)، خارجی و عین ماهیات موجود دانسته می‌شد؛ اما این دیدگاه فارابی و ابن سینا، به سبب عدم تخصیص جایگاهی کاملاً متمایز و صریح به مفاهیم فلسفی در میان اقسام معقولات، در دیگر مبانی فلسفی چندان مؤثر نیفتاده و تا مدت‌ها به نحوه جدی، مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار نگرفته است. بعد از آن‌ها بهمنیار، در صدد بر می‌آید که برای معقولات فلسفی، به طور روشن جایگاهی در تقسیم معقولات قائل شود، و چون تقسیم دو شقی (تقسیم معقولات به اولی و ثانیه یا ذهنی و خارجی) بر فضای علمی آن دوره تسلط داشته، وی با تحلیل خاص خود، برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی نظیر شیء، ذات و وجود را به صراحت، معقول ثانی (به معنای رایج در آن زمان، یعنی مفهوم ذهنی) دانسته (بهمنیار، ۲۸۳) و بدین ترتیب بحث را به مسیر دیگری کشانده است.

بنابراین اگر بتوان از دو اصطلاح «عروض» و «اتصاف» در تحلیل این دیدگاه‌ها استفاده کرد، باید دیدگاهی را که تا قبل از بهمنیار یعنی در آثار فارابی و ابن سینا رایج بوده است، چنین توصیف کرد که عروض و تمایز مفاهیم فلسفی، ذهنی و اتصاف و تقرر آن‌ها خارجی است. اما در دیدگاه بهمنیار، دست کم در مورد برخی مفاهیم فلسفی، عروض و اتصاف هر دو ذهنی دانسته شده است. بدین ترتیب در طول زمان، تقسیم دوشقی معقولات به اولی و ثانیه، پررنگ‌تر شد و تثبیت آن از سوی بهمنیار مستقر گردید. مسئله جایگاه مفاهیم فلسفی در تقسیم یاد شده و ذهنی دانستن آن‌ها، بر دیدگاه سه‌روردی مؤثر واقع شد و بر تمامی مسائل ایجاد شده در نظام فلسفی اش سایه افکند.

تقسیم مفاهیم، معقولات و تعریفشان در دوره مذکور این گونه بود:

معقولات اول: دسته‌ای که صورت مستقیم حقایق خارجی هستند و هنگامی که ذهن فرد با یک مصداق یا مصادیقی از یک شیء آشنا شد نفس او مستعد می‌شود تا مفهوم کلی آن شیء را دریابد. این مفاهیم منطبق بر مفاهیم ماهوی می‌گردد که در جواب از ماهو و بیانگر چیستی اشیاء هستند. این مفاهیم

۱- با جستجوی تفصیلی در آثار فارابی و ابن سینا این نتیجه به دست می‌آید که این دو هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را در عداد معقولات اولی محسوب نکرده و بارها وجوه اختلاف متعددی را میان مفاهیم فلسفی و ماهیات برشمرده‌اند.

بر دسته خاصی از اشیاء دلالت دارند مثلاً اگر چیزی درخت است دیگر کوه نیست و بیانگر تکثر و جدایی در میان مصادیق خود هستند و بر این اساس در مقولات عشر، یک مفهوم ماهوی در یک مقوله است نه چند مقوله (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳۳۴ - ۳۳۵؛ طباطبایی، ۴۵؛ مطهری، ۳۶۱/۹) بنابراین می‌توان مفاهیم ماهوی را، مفاهیمی دانست که بر چیستی و حدود وجودی اشیا دلالت کند و در ازای آن‌ها واقعیتی در خارج وجود دارد مانند مفاهیم انسان، اسب و درخت؛ مراد از واقعیت، واقعیت مادی و محسوس نیست بلکه اعم از واقعیات مادی و مجرد است. از این رو می‌توان گفت مفاهیم ماهوی سه دسته‌اند:

دسته اول: مفاهیمی که بر موجودات مجرد ممکن الوجود دلالت می‌کنند؛ بدیهی است خدا نیز مجرد است ولی چون دارای ماهیت و حد وجودی نیست مفاهیم ماهوی نمی‌توانند بر آن دلالت کنند. و در صورت اعتقاد به عینیت صفات با ذات واجب الوجود صدق این دسته از مفاهیم بر صفات نیز منتفی می‌گردد.

دسته دوم: بخشی از مفاهیم ماهوی بر صور نوعیه و جسمیه و هیولا دلالت می‌کنند؛ این بخش بر جواهر عالم ماده دلالت می‌کنند مانند انسان و اسب.

دسته سوم: مفاهیمی که بر اعراض خارجی عالم ماده دلالت می‌کنند مانند کم و کیف؛ نکته مهم و مشترک در هر سه دسته این است که مفهوم ماهوی، مفهومی است که بر چیستی اشیا دلالت دارد و در ازای آن‌ها واقعیتی وجود دارد.

با این اوصاف اگر صفات خدا مانند علم، حیات و ... معقول اول باشند سبب کثرت در ذات خدا و باعث مشکلات زیادی خواهند شد؛ در ادامه به تفصیل این مطلب پرداخته شده است.

معقولات ثانویه: مفاهیمی که صورت مستقیم اشیا خارجی و مناط تعیینات اشیا و ذات آن‌ها نیستند و تنها حالات و حکم اشیا را بیان می‌کنند. سهروردی نیز به تبع پیشینیان این تقسیم بندی را پذیرفت (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳۳۶).

طبیعی است که در چنین فضایی، سهروردی با پذیرش این تقسیم معروف در مفاهیم و معقولات، باید سایر مباحث پیش آمده را با تبعات آن هماهنگ کند؛ هر چند وی، این دسته از معقولات را به راهی دیگر - غیر از مسیری که مشائیان رفته بودند - برده، اما از آنان به ویژه بهمنیار، تأثیرات عمده‌ای پذیرفته است (اسماعیلی، ۷).

با گذر زمان، ضرورت تفکیک معقولات ثانی فلسفی و منطقی احساس و محقق شد. به لحاظ تاریخی فاضل قوشچی، از نخستین کسانی بود که ناظر به عبارات سهروردی متوجه شد همه مفاهیم اعتباری از یک سنخ نیستند و برخی از آن‌ها اتصاف خارجی دارند و مبدأ محمول نیز در خارج وجود دارد و

بدین ترتیب به خارجی بودن مفاهیم فلسفی اذعان کرد^۱. به اعتقاد وی چون امور خارجی به مفاهیم فلسفی متصف می‌شوند و حمل این مفاهیم بر آن امور، به حسب خارج است، نمی‌توان آن‌ها را معقول ثانی (به معنای ذهنی صرف) دانست (قوشچی، ۹۸). پس از آن، به تدریج قسم معقولات ثانی فلسفی در تقسیمات معقولات، جایگاه خاص خود را به دست آورد.

متأخران سهروردی تنها در تعریف و مصداق معقولات اولی با وی هم عقیده شدند و معقولات ثانی فلسفی را، این گونه معنا کردند:

مفاهیمی که به رغم حکایت از امور خارجی، بر خلاف معقولات اولی، از چیستی ماهوی حکایت نمی‌کنند (مطهری، ۳۶۶/۹)، بلکه از انحاء هستی آن حاکی‌اند (فناپی اشکوری، ۱۶). این معقولات، ظاهراً بدون واسطه با داده‌های حواس ظاهری در ارتباط نبوده، و راه حصول آن‌ها از این طریق نیست (مطهری، ۳۶۷/۹). از این رو ادراک آن‌ها تا حصول قدرت تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی آن‌ها، نیازمند تحمل عقلی است^۲ (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۷۷/۱ - ۱۷۸؛ فناپی اشکوری، ۱۶). از سویی این مفاهیم، بیشتر جنبه وصفی داشته، احکام هستی را نمایان می‌کند و به نوع خاصی از آن‌ها اختصاص ندارد. در نتیجه نمی‌توان گفت که اختلاف و تعدد این مفاهیم، موجب اختلاف و تعدد وجود خارجی می‌شود (مطهری، ۳۶۷/۹). مفاهیم فراگیری مانند وجود، وحدت، تشخص، شیء و عدم و مفاهیم غیر فراگیری مانند وحدت و کثرت، علت و معلول، امکان و وجوب، حدوث و قدم، قوه و فعل، کمال و نقص، شدت و ضعف در زمره مفاهیم معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۸۴/۱؛ مطهری، ۳۶۸/۹).

لازم به ذکر است صدرالمتألهین رابطه صفات کمالی همچون علم، قدرت، حیات و ... با ذات واجب تعالی را از نوع رابطه معقولات ثانی فلسفی با موضوع خود می‌داند؛ بدین گونه که وقتی گفته می‌شود «ذات خداوند علیم است»، ثبوت هستی برای علم در مرتبه ذات به واسطه اثبات هستی اولاً و بالذات برای خود ذات واجب است و ثانیاً و بالعرض و به دلیل رابطه‌ای که ذات واجب با این صفات دارد - حیثیت تقییدی - برای خود این صفات نیز ثابت می‌شود. وی با طرح حیثیت تقییدی، رابطه صفات و ذات را به رابطه معقولات ثانی فلسفی و وجود تشبیه می‌کند (شیرازی، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ۱/۶۰). و بدین خاطر صفات می‌توانند در یک موجود بسیط تحقق یابند بدون تعدد در مصداق. در فلسفه سهروردی

۱- البته در تمام موارد نمی‌توان چنین گفت زیرا در برخی موارد مبدأ محمول امری عدمی است (رک: یزدان‌پناه، ۱/۲۷۱).

۲- برای تعقل و فعالیت عقلی در انتزاع مفاهیم فلسفی، می‌توان به سنجش و مقایسه میان خود و حالات درونی خود برای انتزاع مفهوم اولیه علت و معلول مثال زد. به طور کلی فعالیت عقلانی برای تحصیل معقولات فلسفی، هر گونه توجه و حرکت عقلانی را (به جز تفکر و تأمل که ترتیب دادن مبادی معلوم برای رسیدن به مجهول است) نسبت به امور واقعی شامل می‌شود (اسماعیلی، ۵).

نیز معقول اول بودن این صفات مطرح نشده است. بدین جهت نگارنده صفات خداوند را به تبع فلاسفه مسلمان معقول ثانی لحاظ کرده است.

تقسیمات مفاهیم فلسفه سهروردی

تقسیم بندی سهروردی محدود به دو قسم معقولات اولی و منطقی است. در واقع او تمام مفاهیم اعتباری را ذهنی محض دانسته و تمایزی میان آن‌ها قائل نشده است. دیدگاه وی در این باب، دنباله همان دیدگاه مشائیان است. تقسیم مفاهیم به ذهنی و خارجی مبنایی است که پیش‌تر در فلسفه فارابی، ابن سینا و بهمنیار مطرح شده بود. عبارات سهروردی در مورد تقسیم صفات به ذهنی و خارجی، به ویژه یادآور عباراتی از ابن سینا در مباحثات است (ابن سینا، المباحثات، ۱۳۱). سهروردی می‌گوید:

«تحقیقان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین... والی صفات لها وجود فی الذهن و العین... و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود الّا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن کالتوابعه المحموله علی الانسان و الجزئیة... فان قولنا «زید جزئی فی الاعیان» لیس معناه ان الجزئیة لها صوره فی الاعیان قائمه بزید، و كذلك الشئیة کما یسلمها کثیر منهم انها من المعقولات الثوانی... و الامکان و الوجود و الوجوب... نحوها...» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۳۴۶).

در این عبارت، سهروردی صفات را به ذهنی محضی و خارجی تقسیم کرده و با عبارت «لیس لها وجود الّا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن» بر این مطلب تأکید می‌کند که از صفات ذهنی، هیچ اثری در خارج نیست. به ویژه با مثال نوعیت - که مفهوم کاملاً ذهنی و منطقی - است، می‌فهماند که این صفات، تنها از عوارض ذهنی ماهیات اند و توضیح می‌دهد که حمل خارجی برخی از این مفاهیم نیز دلیلی بر خارجیت آن‌ها نیست. تعبیر «المعقولات الثوانی» در این عبارت، خود گویای این مطلب است که منظور سهروردی از صفات ذهنی، نه صفات و امور غیر انضمامی خارجی، بلکه صفاتی است که هیچ اثری از خود آن‌ها در خارج نیست. و با در جای دیگر می‌گوید:

«فاذن الصفات کلّها تنقسم الی قسمین: صفة عینیة و لها صوره فی العقل کالسواد... و صفة وجودها فی العین لیس الّا نفس وجودها فی الذهن و لیس لها فی غیر الذهن وجود فالکون فی الذهن لها، فی مرتبه کون غیرها فی الاعیان، مثل الامکان... و الوجود... و اذا کان للشی وجود فی الخارج الذهن، فینبغی ان یکون ما فی الذهن منه، یطابقه و اما الذی فی الذهن فحسب فلیس له فی الخارج الذهن وجود حتی یطابقه الذهنی» (همان، ۲/۷۱).

تعبیر «کَلِّها» در ابتدای عبارت، این مطلب را تصریح می‌کند که هیچ صفتی خارج از این دو شق نبوده و شق سوم را در نظر نگرفته است.

سهروردی در عبارت فوق، تأکید زیادی بر غیر خارجی بودن معقولات ثانی کرده است. به گونه‌ای که حتی مطابقت این صفات را با خارج، که به نظر می‌رسد لازمه حمل خارجی این مفاهیم است، انکار می‌کند که این نشان می‌دهد، از نظر وی غیر خارجی بودن این صفات، فراتر از زائد نبودن آن‌ها در اعیان است و هر گونه خارجیت و موجودیتی را، حتی اگر عین موصوف در خارج باشد، انکار می‌کند (ر.ک: همان، ۴۸/۱).

چنان‌که گذشت، معقول ثانی در عبارات سهروردی، به همان معنایی که مشائیان از این واژه در نظر داشته‌اند، به کار رفته است، زیرا هیچ توضیح یا تعریف ویژه‌ای برای آن ارائه نکرده و آن را به معنایی که از آن زمان استفاده می‌شده، واگذاشته است و با تعبیر «یسلمها کثیر منهم» در عبارت اول، به مشائیان، به خصوص بهمنیار اشاره می‌کند که این دال بر پذیرش همان معنای مورد نظر مشائیان از این واژه است؛ به‌ویژه آن‌که موارد استعمال این تعبیر در آثار سهروردی، در مورد اموری است که تأکید زیادی بر ذهنی بودن آن‌ها شده است. از این رو می‌توان دریافت که منظور سهروردی از این تعبیر همان امور ذهنی صرف است (اسماعیلی، ۱۰).

۱- معیارهای اعتباریت

سهروردی برای این که میان صفات عینی و صفات ذهنی فرق بگذارد، معیاری را با عنوان قسطاس مطرح کرد.

معیار اول:

«کل ما رایت تکرار متسلسلا مترادفا فطریق التفصی ما قلت فافهم و فتش کل کلام حتی لا یقع الامر ذهنیا ماخوذا ذاتاً عینیة». (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۶/۱).

معیار فوق در اصل به یک ویژگی کلی این مفاهیم باز می‌گردد که این ویژگی کلی، قبل از وی نیز از سوی فارابی (الفارابی، کتاب الحروف، ۶۵) و ابن سینا (ابن سینا، المباحثات، ۱۳۱) و بهمنیار (بهمنیار، ۱۱۸۰) بیان شده بود. این ویژگی همان قابلیت تکرر این گونه مفاهیم تا بی نهایت است که در عبارات مشائیان، به عنوان یکی از علائم معقولات ثانیه مورد استفاده قرار گرفته است. البته فارابی و ابن سینا، این ویژگی را بیشتر در ذهن و به عنوان «قابلیت تکرر این مفاهیم» به کار گرفته‌اند. اما بهمنیار از این ویژگی در اثبات عدم زیادت خارجی معقولات ثانیه استفاده می‌کند و بدین ترتیب عینیت این مفاهیم را با معروضات خود نتیجه می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۲).

مطابق این قاعده، هر چیزی که برای تحققش تکرر انواع تا بی‌نهایت لازم شود، اعتباری و ذهنی خواهد بود به عبارتی اگر قرار باشد این مفاهیم در خارج محقق شوند، تکرر بی‌نهایت آن‌ها نیز باید بالفعل تحقق پیدا کند، چرا که امور واقعی دیگر به اعتبار معتبر وابسته نیست تا با عدم اعتبار و لحاظ معتبر، تکرر تا بی‌نهایت، فعلیت نیابد، و چون این سلسله لا یتناهی، علی و معلولی و بالفعل و مجتمع است، محال می‌باشد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۳۵۵). بدین ترتیب خارجیت این مفاهیم، محذور عقلی دارد و باید آن‌ها را ذهنی دانست. به طور مثال اگر صفت علم برای نورالانوار در خارج وجود داشته باشد، وجود علم نیز نیازمند وجود دیگری است. وجود وجودش نیز نیازمند وجود دیگری خواهد بود. این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. پس صفات نورالانوار ذهنی و اعتباری است.

نکته قابل توجه این است که قاعده فوق تنها عدم زیادت خارجی معقولات ثانی را اثبات می‌کند؛ ولی سهروردی از عدم زیادت خارجی، این نتیجه را به دست آورده که اگر چیزی در خارج زائد بر شیء نباشد، موجود در خارج نیست و امری ذهنی و اعتباری است.

معیار دوم:

قاعده دومی که سهروردی برای اثبات اعتباری بودن طبایع عامه بنا کرده است، این است:
«کل ما یمتنع تاخره عن وجود موصوفه فهو اعتباری» (همان، ۱/ ۳۶۷).

در توضیح این قاعده باید گفت که یکی از ویژگی‌های صفات ثبوتیه نسبت به اشیاء این است که پیوسته در خارج متأخر از موصوف خود هستند؛ زیرا صفت در خارج، عبارت است از ثبوت شیء برای شیء دیگر، و ثبوت شیء برای شیء دیگر پیوسته مؤخر از آن شیء خواهد بود. بنابراین اگر تأخر صفت از وجود موصوف امکان‌پذیر نباشد؛ یعنی موصوف بدون صفت نتواند موجود شود و صفت و موصوف، مجعول به جعل بسیط باشند؛ هرگز صفت در خارج موجود نخواهد شد؛ یعنی صفت یک امر اعتباری خواهد بود که همواره در ذهن جایگزین می‌گردد.

فی المثل چون «رنگ بودن» را نمی‌توان از «سیاهی» تفکیک کرد و تأخیر «رنگ بودن» از «سیاهی» یا زوالش از آن نیز، ممکن نیست، پس اعتباری و ذهنی خواهد بود (دینانی، قواعد کلی فلسفی، ۱/ ۶۵). طبق این قاعده اگر نورالانوار صفتی داشته باشد که عدم تفکیک آن از ذات و عدم تأخر آن نسبت به ذات جایز نباشد، آن صفت، ذهنی محض است.

معیار سوم: معیار بعدی سهروردی برای شناخت مفاهیم اعتباری این است که هر مفهومی که بر حقایق متعدد قابل حمل باشد، اعتباری خواهد بود. مانند وجود، حیات، علم، که به پدیده‌های مختلف به معنایی واحد صدق می‌کند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۳۶۹؛ همان، ۱/ ۴۸). این معیار را فلاسفه

بعدی نیز قبول داشتند ولیکن تعریف آن‌ها از اعتباری بودنشان، مفاهیم ثانی فلسفی است که بهره‌ای هرچند ناچیز از وجود دارند نه اینکه ذهنی محض باشند (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳۲۶ - ۳۲۷).
قبول معیارهایی که سهروردی در باب اعتبار مفاهیم ارائه می‌دهد، به نفی عینیت ذات و صفات نورالانوار منجر می‌شود؛ که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲- مصادیق مفاهیم اعتباری از منظر سهروردی

سهروردی معتقد است کلیه مقولات، هنگامی که شکل محمولی به خود می‌گیرند ذهنی و اعتباری‌اند. این اعم از آن است که خود مقوله، فارغ از حمل یا عدم حمل، اعتباری باشد یا خارجی (مجموعه مصنفات، ۱/ ۱۷۲). به عبارت دیگر هر یک از مقولات در حالت محمولی، یعنی در حالت اشتقاقی، به طور مطلق ذهنی و اعتباری است. فی المثل «سواد» هر چند خودش امری عینی است، اما حالت محمولی و اشتقاقی آن یعنی «اسودیت» امری اعتباری و ذهنی است (همان، ۲/ ۷۱ - ۷۲).

وی برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی را اعتباری دانسته است. جوهر، که به تبع اعتباری بودن عرض، آن را نیز اعتباری می‌داند، اضافات مثل اخوت و ابوت، اعداد، نقطه و خط نیز از این قبیل‌اند. وی همچنین مقولات عرضی نظیر کیف را به دلیل آن که اشخاص انواع عرضی، در خارج بسیط‌اند، اعتباری می‌داند (همان، ۷۰ و ۱۱۶ و ۶۸ و ۷۴). بنابراین در صورت کیف دانستن صفاتی چون علم نیز عینیت ذات و صفات نورالانوار منتفی می‌شود؛ چراکه مطابق مطلب فوق مقولات کیف، ذهنی صرف هستند و می‌دانیم که تا قبل از ملاصدرا، اکثر فلاسفه، صفات کمالی را کیف می‌دانستند و ملاصدرا با طرح اصالت وجود که از مبانی اصلی عینیت ذات و صفات حق تعالی است، این مسئله را تبیین نموده و صفات را از سنخ وجود دانسته ولی از آنجایی که مفاهیم ثانی را منفک می‌دانست این صفات را در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار داده که بهره‌ای از وجود دارند و چون این تفکیک در نظام سهروردی جایگاهی ندارد، در تبیین عینیت ذات و صفات با مشکل مواجه می‌شود.

سهروردی امور عدمی نظیر سکون را نیز ذهنی و اعتباری می‌داند؛ زیرا از نظر وی، همه امور عدمی از انتفاء یک امر موجود قوام می‌یابند (همان، ۲/ ۷۰).

وی همچنین مفاهیمی چون جنس، فصل، نوع و جزئی که جزء محمولات منطقی‌اند، اعتباری می‌داند (همان، ۱/ ۱۶۳ و ۳۴۲ و ۳۴۶ و ۳۴۷).

تاکید اصلی سهروردی در زمینه اعتباریات، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی است. وجود (همان، ۱/ ۳۴۳ - ۳۴۷؛ ۲/ ۶۴ و ۶۷ و ۷۱ و ۷۳)، وحدت (همان، ۱/ ۱۶۵ و ۳۴۳ و ۳۴۷ و ۳۵۵؛ ۲/ ۶۷)، شیینیت (همان، ۱/ ۱۷۵ و ۳۶۱؛ ۲/ ۶۴ و ۱۱۴)، حقیقت (همان، ۱/ ۱۷۵ و ۳۶۱؛ ۲/ ۶۴)، ذات (همان، ۱/ ۱۷۵ و

۳۶۴/۲؛ ۶۴/۲)، ماهیت (همان، ۱/۱۷۵؛ ۲/۱۱۴)، عرضیت (همان، ۱/۳۶۴؛ ۲/۷۲)، امکان (همان، ۱/۲۵ و ۱۶۵؛ ۲/۶۸ و ۶۹)، وجوب (همان، ۱/۲۵ و ۱۵۶ و ۳۴۷)، امتناع (همان، ۱/۳۴۶ - ۳۴۷) و علیّت (همان، ۱/۱۷۶) در زمره این مفاهیم اند که اعتباری محسوب می‌شوند.

سهروردی از میان مفاهیم فراگیر فلسفی، تنها گویا «تشخص» را غیر اعتباری دانسته است؛ زیرا میان تمیز و تشخص، تفاوت قائل می‌شود و تذکر می‌دهد که چون تمیز به نسبت مدرک معنا پیدا می‌کند، اعتباری است؛ اما افراد خارجی شیء از تمیز و ممیز بی‌نیاز، ولی به تشخص محتاج است؛ یعنی تشخص خارجی است (همان، ۱/۱۶۲؛ شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ۱/۳۵۷).

۳- چگونگی حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

یکی از نکات مهم دیدگاه سهروردی در مورد مفاهیم فلسفی، نظری است که وی در باب چگونگی حمل مفاهیم فلسفی بر مصادیق خارجی بیان می‌کند و می‌تواند به عنوان یکی دیگر از شواهد عدم عینیت مفاهیم اعتباری با ماهیات در خارج مطرح شود. نزد وی، حمل مفاهیم اعتباری بر امور خارجی، از جمله مفاهیم فلسفی که به ماهیات خارجی نسبت داده می‌شود، ناشی از اضافه‌ای ذهنی میان این مفاهیم و ماهیت است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۱۶۳ و ۳۴۴ و ۳۴۶؛ ۲/۶۷ و ۷۲).

به عبارت دیگر از نظر سهروردی رابطه مفاهیم فلسفی و موضوعشان، امری ذهنی است و در ذهن محقق می‌شود و این نشان می‌دهد که این امور هیچ خارجیتی ندارند و گرنه در حمل خارجی، عینیت آن‌ها با ماهیات مصحح این حمل محسوب می‌شد نه اضافه ذهن. همین طور در مطابقت مفاهیم اعتباری، وی مطابقت آن‌ها را با امور خارجی نفی کرده و می‌گوید: اساساً این امور در خارج هیچ اثری ندارند تا با آن مطابقت داشته باشند (همان، ۱/۱۶۳ و ۳۶۳).

۴- سازگاری حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی با اعتباریت آن‌ها از نظر سهروردی

یکی از نکاتی که سهروردی در صورت اشکال یا اعتراض، به آن توجه کرده است، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی است. چالشی که این مطلب در سیر اعتباری بودن مفاهیم فلسفی ایجاد می‌کند آن است که حمل مفهومی چون وجود و امکان بر حقیقتی خارجی چون زید، خود دلیلی بر خارجی بودن این گونه مفاهیم است، چرا که تا خود این مفاهیم خارجی نباشند، اتصاف امور خارجی به آن‌ها محال خواهد بود.

پاسخ سهروردی در راستای اصل دیدگاه اعتباریت است. یعنی همانطور که این صفات، ذهنی اند، نسبت دادن آن‌ها به امور خارجی نیز، کار ذهن است. به عبارت دیگر، هر حمل چه ذهنی و چه خارجی، در ذهن و با فعالیت ذهن صورت می‌گیرد. از این رو ذهن در هر حملی می‌تواند دخالت کرده و خود، بر

اساس ملاحظات خاصی، چیزی را به چیزی دیگر نسبت دهد که گاهی یکی از طرفین نسبت، امری خارجی است. بنابراین حمل خارجی این گونه امور، به این معنا است که ذهن ادعا می‌کند امور خارجی، متصف به این امورند.

سهروردی در پاسخ به اعتراضاتی از این قبیل، چنین می‌گوید:

«هو محكوم عليه ذهنا انه ممكن في الازهان او محكوم عليه ذهنا انه ممكن في الاعيان، و الحكم الذهني على الشيء قد يكون على انه في الذهن و على انه في العين و مطلقاً و من المحمول ذهني فحسب و منه ذهني يطابق العيني و الامكان و نحوه من قبيل، ثم امكان ينضاف بالضرورة و لا اضافه الى المعدوم». (همان، ۴۸/۱).

عبارت فوق، در واقع این مطلب را بازگو می‌کند که هر حکمی و هر حملی، به هر حال در ذهن و کار ذهن است چه حمل و حکم خارجی باشد چه ذهنی اما گاه مبنای این حمل خارجی، خارجیت محمول است و گاه چنین نیست و از این رو ذهن می‌تواند امری را که خارجی نیست بر امور خارجی حمل کند، چه اینکه امور خارجی نیز تصویری در ذهن دارند و از طریق همین تصور، پذیرای حکم و حمل می‌شوند (اسماعیلی، ۲۴). سهروردی در پایان عبارت فوق، تصریح می‌کند که امکان و دیگر مفاهیم فلسفی اعتباری از قبیل همان محمولاتی‌اند که خارجیتی نداشته و ذهن، آن‌ها را به امور خارجی و موجود نسبت می‌دهد.

۵- ملاک حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

با توجه به عبارات فوق ممکن است سؤال شود چه ملاکی وجود دارد که صفات را به نورالانوار حمل می‌کنیم؟ آیا ذهن هرگونه که می‌خواهد این حمل را انجام می‌دهد؟ اگر این گونه مفاهیم کاملاً ذهنی هستند، حمل آن‌ها بر امور خارجی چه ملاک صحیحی می‌تواند داشته باشد؟ سهروردی در تقریر این اشکال چنین می‌گوید:

«لو كان هذه الاشياء محمولات عقليه لا امورا في ذوات الحقائق كان للذهن ان يلحقها باي ماهيه اتفقت، فكان كل امر يقرب الذهن به انه موجود في الاعيان قد حصل في الاعيان موجودا و كذلك الواحد و الامكان، ليس هكذا». (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳۴۵/۱).

و سپس جواب می‌دهد:

«و هي قولكم - ان هذه ان كانت ذهنية كان للذهن ان يلحقها باي ماهيه اتفقت و كانت تصدق عليه - باطله؛ فانه ليس من الشرط الامر الذهني ان يكون متساوي النسبه الى جميع الماهيات، آليس كون الشيء جزئيا امرا ذهنيا؟ و ليس لنا ان نلحقه بكل ماهيه شئنا، بل ببعض الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها

ذکر، و کذلک الجنسیه و النوعیه و الامتناع و ما یشبه ذلک، و الاعتبار لا یلحقها الذهن الا بما یلاحظ صلوحها له لخصوص للماهیات» (همان، ۱/۳۴۷).

از عبارت فوق چنین به دست می‌آید که به اعتقاد سهروردی هر چند حمل، به اضافه ذهن انجام می‌شود اما موضوع این مفاهیم و صفات با آن‌ها ارتباط دارد و این حمل را ذهن به ملاک خصوصیتی که در موضوعات مختلف هست انجام می‌دهد یعنی همان طور که نمی‌توان این مفاهیم را به دلخواه خود بر هر ماهیتی حمل کرد و در آن، رعایت صلاحیت و خصوصیت خود موضوع برای پذیرش حمل این مفاهیم لازم است، در مورد دیگر مفاهیم ذهنی و اعتبارات عقلی نیز، وضع به همین منوال است. بنابراین در حمل مفاهیم اعتباری، ذهن صلاحیت ماهیت را در پذیرش حمل این مفاهیم، در نظر می‌گیرد و بدون صلاحیت خود آن ماهیات، مفهومی از این سنخ را بر آن حمل نمی‌کند؛ این صلاحیت نیز ریشه در خود ماهیات دارد که سهروردی از آن به «خصوصیت ماهیات» تعبیر می‌کند (همان، ۱/۳۴۸؛ ۲/۷۲).

توجه به این نکته در این جا ضروری است که برای آن که این پاسخ، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی را دارای ملاک صحیحی گرداند و آن را از گزاف بودن خارج کند، لازم است خصوصیت مزبور، خارجی باشد که در این صورت با مبنای سهروردی در مورد ذهنی بودن مفاهیم فلسفی و عدم تحقق منشاء انتزاع خارجی برای آن‌ها در تناقض خواهد بود.

در واقع مشکل این است که سهروردی از ملاک یا راهی برای تشخیص صلاحیت موضوع سخن به میان نیاورده است (یزدان‌پناه، ۱/۲۵۷). بنابراین نورالانوار صلاحیت دارد که صفاتی ذهنی بر او حمل شود که هیچ‌گونه منشاء انتزاعی در خارج ندارد!

نقد و بررسی

بررسی نظریه مفاهیم از منظر سهروردی، نقشی اساسی در تبیین مسئله ارتباط ذات با صفات نورالانوار دارد. در چارچوب نظام فکری سهروردی و با توجه به آنچه در باب معیارهای شناخت مفاهیم اعتباری و مصادیق آن‌ها، ارائه می‌نماید، همچنین نظرش در مورد چگونگی حمل مفاهیم ذهنی به امور خارجی، رابطه صفات با ذات نورالانوار رابطه‌ای اضافی خواهد بود که توسط ذهن حاصل می‌شود. و همان طور که بیان کریم از دیدگاه وی، مقولات از جمله اضافات، اعتباری محض و فاقد هرگونه مابه‌ازای خارجی هستند.

با بررسی معیار اول در کشف اعتباریت مفاهیم و ذهنی انگاشتن آن‌ها چنین به دست می‌آید که سهروردی از عدم زیادت خارجی، به نفي خارجیت امور اعتباری می‌رسد چنان که می‌گوید: «هر چه در

خارج، زائد بر اعیان خارجی نباشد، ذهنی محض است» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۲۱). از تأکید فراوانش بر ذهنی بودن مفاهیم اعتباری، به گونه‌ای که منجر به انکار مطابقت این صفات با خارج، که لازمه حمل خارجی این مفاهیم است، به نظر می‌رسد که از نظر وی ذهنی بودن این صفات، نه تنها عدم زیادت، بلکه هر گونه عینیتی را - حتی اگر عین موصوف در خارج باشد - نیز نفی می‌کند (همان، ۴۸). عدم عینیت صفات با ذات نورالانوار، طبق معیار مذکور واضح است^۱. وقتی که نورالانوار را دارای صفات متعددی می‌دانیم و معتقد به عینیت این صفات با ذات او هستیم، دیگر مجاز نخواهیم بود، از عدم زیادت مفاهیم در خارج، نفی عینیت آن‌ها با ذات را نتیجه بگیریم. اگر سهروردی برای اثبات عینیت صفات با ذات، از عدم زیادت مفاهیم اعتباری، عدم وجودی مستقل را نتیجه می‌گرفت، که به حسب تشکیک هر چند به طور ضعیف، از وجود بهره مند باشند، عینیت صفات با ذات قابل دفاع بود (ر.ک: طباطبایی، ۱/۳۳۶). به علاوه که وی در معیار اول با بیان قاعده کلی «قابلیت تکرر تا بی‌نهایت»، وجود و سایر صفاتی که از سنخ آن هستند، اعتباری و ذهنی محض می‌داند. واضح است بنا بر این معیار، تمامی اوصاف نورالانوار، اعتباری محض می‌شوند. پس اموری که هیچ بهره‌ای از وجود ندارند، چگونه می‌توانند با ذات نورالانوار که وجودی صرف است، مطابقت داشته باشند؟ از طرفی نمی‌توانیم صفات را از سنخ ماهیات بدانیم که به تمام ذات متباین هستند و قائل به اجتماع این امور متباین با هم در ذات نورالانوار شویم؛ زیرا در این صورت ذات نورالانوار که واحد است محل کثیر خواهد بود، که بطلانش روشن است. و فراتر از آن، می‌دانیم که عینیت واحد با کثیر معنا دار نخواهد بود (در باره مسئله عینیت ذات و صفات ر.ک: شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۵۳).

صدرا بر این قاعده اشکال اساسی وارد می‌کند و معتقد است که سهروردی نمی‌تواند از این راه، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی را اثبات کند. به این دلیل که خود سهروردی معتقد است که مفاهیم با یکدیگر اختلاف فراوان دارند. مفهوم مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف و نقص و کمال است؛ پس مانعی ندارد که بعضی مصادیق نازل آن از امور اعتباری باشند. در نتیجه اگر یک مفهوم بر چند مصداق اعتباری صدق کند، نباید نتیجه گرفت که مصداق آن در هیچ جا امر حقیقی نیست؛ مفهوم وجود نیز گاهی بر مصادیق اعتباری حمل می‌شود مثلاً وقتی که وجود را بر مفاهیم انتزاعی محض اطلاق می‌شود، اما همین مفهوم وجود به حقیقه الحقایق و منشاء همه موجودات یعنی ذات واجب نیز اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، شرح اسفار، جزء ۲، ۱/۲۰۵ و ۲۰۸).

۱- در صورتی که سهروردی برای اثبات عینیت صفات با ذات، از عدم زیادت مفاهیم اعتباری، نداشتن وجودی مستقل را نتیجه می‌گرفت، که هر چند کم اما بهره‌ای از وجود دارند، عینیت صفات با ذات قابل دفاع بود (ر.ک: طباطبایی، ۱/۳۳۷ - ۳۳۷).

با توجه به معیار دوم که وی در شناخت مفاهیم اعتباری ارائه می‌دهد، این نتیجه به دست می‌آید که صفات را از نوع اعتباری و ذهنی می‌داند که بهره‌ای از وجود ندارند. در حالی که سخن از عینیت ذات نورالانوار و صفاتش، با ذهنی محض خواندن آنها، قابل توجیه نخواهد بود. سهروردی می‌پندارد که خارجی بودن صفات، منجر به تعدد وجود آنها می‌شود و دیگر نمی‌توان ذات واجب الوجود را واحد دانست.^۱ در واقع چون سهروردی به معقولات اولی و معقولات ثانی منطقی قائل است، خارجی بودن صفات را منافی با ذات واحد واجب الوجود دانسته، بنابراین صفات را تحت معقولات منطقی و اعتباری محض آورده و حتی منشاء انتزاعی برای آنها قائل نشده، بنابراین در تبیین صحیح عینیت صفات با ذات عاجز مانده است. وی در معیار دوم تصریح می‌کند که اگر تأخر صفت از وجود موصوف امکان‌پذیر نباشد؛ یعنی موصوف بدون صفت نتواند موجود شود و صفت و موصوف، مجعول به جعل بسیط باشند؛ هرگز صفت در خارج موجود نخواهد شد. با بررسی این معیار به روشنی در می‌یابیم که اعتقاد به عینیت ذات و صفات نورالانوار، هرگز با این مبنا سازگاری نخواهد داشت؛ چرا که صفات نورالانوار اموری زائد بر ذات او نیستند و تأخر صفت از ذات نورالانوار، با فرض عینیت صفات، در تناقض خواهد بود.

اما چنان‌که صدرها مسئله عینیت را تبیین کرده، ذات حق تعالی مظهر جمیع صفات کمالیه است، بدون آن که زیادتی در کار باشد و فرق مابین ذات و صفات واجب الوجود را مانند فرق بین وجود و ماهیت در موجوداتی که دارای ماهیت اند، شمرده است. به اعتقاد وی صفات و اسماء الهی در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت موجودند و فرض انفکاک یا تأخر صفات از ذات را اساساً باطل می‌داند (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۵۶). چگونه ممکن است صفاتی نظیر حیات، علم، قدرت از ذات نورالانوار سلب شود و او همچنان زنده و پایدار باقی بماند؟

مطابق معیار سوم نیز، باید به نفی عینیت صفات با ذات نورالانوار قائل شویم، چرا که به روشنی می‌دانیم حتی اگر علم، اراده، قدرت و سایر صفات کمالی را از ماسوای نورالانوار سلب کنیم و انفکاکشان را از ذات آنها، امری ممکن بدانیم، هرگز نمی‌توانیم در حالی که موجود هستیم، حیات را در موردشان سلب کنیم. پس این صفت را هم نورالانوار و هم سایر موجودات دارا هستند.^۲ با التزام به این معیار باید حیات را نیز ذهنی محض بدانیم. بنابراین ذات نورالانوار چگونه می‌تواند با صفتی که کاملاً ذهنی است،

۱- در پاسخ به معیار مذکور می‌توان گفت که معقولات ثانی فلسفی فرد خاصی ندارند که باعث تعدد در ذات شود ولی دارای مصداق خارجی هستند و درجات مصادیقشان به حسب تشکیک متفاوت است و این نظر با قول به اصالت وجود سازگار است نه اصالت ماهیت (ر.ک: جوادی آملی، ۱/ ۴۶۰).

۲- البته باید توجه داشت که این صفات چون از سنخ وجود هستند، تشکیک در آنها راه دارد و حملشان بر موجودات دارای شدت و ضعف است، اما این تشکیک باعث نمی‌شود، موجودی را که به نحوه ضعیف از آن برخوردار است، فاقد آن صفت بدانیم.

عینیت داشته باشد و تنها در ذهن متصف به حیات باشد؟

حاصل عدم تفکیک میان مفاهیم ثانی منطقی و فلسفی در نزد سه‌روردی و این که هیچ ملاک شفافی برای صلاحیت موضوع در اتصاف به صفات ارائه نکرده، این است که صفات در نزد او یا باید از سنخ مفاهیم ماهوی باشند که بطلانش روشن است چون ماهیات متباین بالذات اند و مناط کثرت هستند و بر این اساس صفات متعدد، زائد بر ذات می‌شوند و نیز مصداق واحدی نخواهند داشت؛ و یا باید ذهنی و اعتباری محض باشند که بطلان این نظر نیز مسلم است چرا که سخن از عینیت، سخن در موطن ذهن نیست. بر این اساس سه‌روردی نمی‌تواند از وحدت موجودی عینی با اوصافی کاملاً ذهنی، بدون هیچ منشاء انتزاعی سخن بگوید. همان‌طور که بیان نمودیم عدم تفکیک معقولات ثانی در نظام سه‌روردی، موجب شد وی تمام معقولات ثانی را منطقی بشمارد و در تبیین معقولاتی از رابطه ذات با صفات دچار مشکل شود.

با این توضیحات، سه‌روردی ناگزیر است در چارچوب نظام فلسفی اش ذات نورالانوار را از هر صفتی که متقرر در ذات باشد، بری بداند. چون صفات، خارجیتی ندارند که بتوان در باب عینیت آن‌ها با ذات نورالانوار که عینی است اظهار نظر نمود. انقسام معقولات ثانی، به فلسفی و منطقی که بعدها توسط فاضل قوشچی مطرح شد، صفات را از سنخ معقولات ثانی فلسفی خواند و تصریح نمود که اگر چه عروض آن‌ها در ذهن است، اتصافشان خارجی است و در خارج به تبع وجود موضوعشان، موجود هستند، که سه‌روردی به این مسئله پی نبرده بود. گر چه می‌توان در برخی از نظراتش، عینیت صفات با ذات را استنباط نمود، به طوری که صفات را از سنخ مفاهیم اعتباری محض نمی‌داند و این به دلیل مطرح نبودن مسئله تفکیک میان معقولات ثانی در نزد وی بوده. به هر روی با بررسی ساختار و نظام مفاهیم و تقسیم معقولات در نزد سه‌روردی، به نظر می‌رسد عینیت ذات و صفات در فلسفه سه‌روردی قابل تبیین نیست.

نتیجه‌گیری

عبارات مختلف سه‌روردی در باب رابطه ذات با صفات، محل نزاعی برای دو گروه از مفسران شده است؛ عده‌ای ناظر به این عبارات، قائل به اثبات عینیت و عده‌ای قائل به عدم عینیت و خلو ذات نورالانوار از صفات شده‌اند. عدم تفکیک معقولات ثانی به فلسفی و منطقی که در زمان سه‌روردی مطرح نبوده و منطقی شمردن تمام معقولات ثانی و با توجه به ملاک‌هایی که در باب مسئله اعتباریت مطرح می‌کنند، صفات واجب نزد وی یا باید از سنخ معقولات اولیه باشد که محال است؛ چون معقولات اولیه به تمام ذات متباین‌اند و مناط کثرت و زائد بر ذات هستند و نمی‌توانند مصداق واحدی داشته باشند و یا باید از

سنخ معقولات منطقی باشد که در این صورت ذهنی محض هستند و هیچ گونه مابه ازای خارجی ندارند و بر این اساس نمی‌توان اموری که تماماً ذهنی هستند و هیچ‌گونه خارجیتی ندارند، عین ذات نورالانوار دانست. پس باید قائل شد که بر اساس تقسیم معقولات و نظام مفاهیم در نزد سهروردی، ذات نورالانوار نمی‌تواند صفتی داشته باشد که عین ذات باشد زیرا مسئله عینیت، با صفاتی که ذهنی محض هستند معنادار نخواهد بود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- _____، *قواعد کلی فلسفی*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- _____، *المباحثات*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
- احمدوند، معروف‌علی، *رابطه ذات و صفات الهی*، قم: موسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.
- اسماعیلی، مسعود، «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۵۰، زمستان ۹۰، صص ۳۲-۵.
- بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *سه رساله از شیخ اشراق*، *الالواح العمادیه، کلمه التصوف، اللمحات*، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه و حکمت، ۱۳۹۷.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، (۴ جلد)، تصحیح و مقدمه: هانزی کربن و سید حسن نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- _____، *الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی تجرید الاعتقاد*، آیه الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.

غفاری، محمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

فارابی، محمد بن محمد، الکمال الفلّسفیّه، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل، ۱۴۱۳ ق.

_____، کتاب الحروف، تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، بی تا.

فناپی اشکوری، محمد، معقول ثانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمه الاشراق، تهران: حکمت، ۱۳۹۱.

قوشچی، علی بن محمد، شرح تجرید العقاید، قم: منشورات رضی، بیدار، عزیزی، بی تا.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

_____، شرح اسفار، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ هشتم، قم: صدرا، ۱۳۷۲.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

هروی، محمد شریف، انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی)، مقدمه: حسین ضیائی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.

یزدان پناه، یدالله، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.