

از میان برداشتن تمایز وجود - ذات در جهان اسلام^۱

(سلسله مراتب شهودی انوار در نظر سهروردی)

نوشته سیدسجاد حیدر رضوی^۲

ترجمه سعید انواری^۳

چکیده

تمایز میان وجود و ذات در ممکن الوجودها^۴ یکی از آموزه‌های مبنایی فلسفه سده‌های میانه است. متفکرانی چون ابن سینا و آکوئیناس با تکیه بر آراء متقدمان نوافلاطونی، درباره این تمایز به بحث پرداخته‌اند. با این حال، یکی از فلاسفه اسلامی که تأثیر بسزایی در گسترش گفت‌وگو فلسفی در ایران داشت، دیدگاه مشائی سنتی درباره حقیقت [اشیاء] را برهم زد و ماهیت هستی‌شناسانه وجود را مورد مناقشه قرارداد. سهروردی از طریق نقد مفهوم مشائی وجود، نشان داد که این تمایز نامرتب با مباحث مابعدالطبیعی است و در عوض باید بر شهود ماهوی/ذاتی^۵ از «سلسله مراتب انوار» تکیه کرد. تشریح خواهیم کرد که چرا سنت [فلسفه اسلامی] متأخر از خوانش اشتباه ذات‌باورانه سهروردی حمایت کرده‌اند و این فرضیه را مطرح کرده‌ام که شاید دلیل این امر، تفسیر افلاطونی از شهود ذاتی باشد که سهروردی آن را به تفصیل شرح داده است. فیلسوفان متأخر در سنت [فلسفه] اسلامی روش‌شناسی را با توصیف حقیقت اشتباه گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، وجود، ماهیت، ذات، نور

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از: An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardi's visionary hierarchy of lights, *Asian Philosophy*, Vol. 9, No: 3, 1999.

۲. Sajjad Hayder Rizvi (استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه اکستر (Exeter) انگلیس (s.h.rizvi@exeter.ac.uk)).

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

4. Contingent beings.

5. eidetic vision. اصطلاحی در پدیدارشناسی هوسرل (م).

تمایز میان وجود و ذات در ممکن الوجودها، آموزه مابعدالطبیعی مرکزی در فلسفه مدرسی سده‌های میانه بود.^۱ فیلسوفانی مانند آکویناس^۲ و ویلیام آوورنی^۳ که میراث‌دار سنت اسلامی بودند، درباره نحوه این تمایز (که آیا این تمایز «حقیقی» است یا «ذهنی»؟) به محاجه پرداختند و درباره مراد ابن‌سینا (متوفی ۴۲۹ق) از اینکه «وجود برای ذات [ماهیت] عرضی است»^۴ به بحث پرداختند. ایشان این مطلب را در استدلال‌های هستی‌شناختی و جهان‌شناختی خود در [اثبات] وجود خدا به کار بردند. به معنای دقیق کلمه این بحث محور مهمی در مابعدالطبیعه قرون وسطی بود. این تمایز مسلماً تاریخچه طولانی‌تری دارد که از تمایز منطقی ارسطو میان «چستی شیء»^۵ و «هستی آن»^۶ نشئت می‌گیرد^۷ و به تازگی دلایلی درباره صورت‌بندی صریح این مطلب در انادهای فلوطین^۸ ارائه شده است.^۹ به هر حال، بیان پخته و کامل این آموزه در آثار ابن‌سینا مطرح شد که آن را به عنوان رکن اصلی در اثبات واجب‌الوجود مورد استفاده قرارداد و آن را با ماده - صورت‌گرایی ارسطویی منطبق ساخت. در نتیجه، این تمایز زیر بنای مابعدالطبیعه وی را بنا نهاد که بر اساس امکان محض^{۱۰} است. ممکنات از نقص و نیازمندی ترکیب یافته‌اند و کاملاً وابسته به واجب‌الوجود هستند که

۱. این مقاله در راستای طرح پژوهشی کلان‌تری در موضوع تمایز ماهیت و وجود در فلسفه اسلامی سده‌های میانه نوشته شده و به عنوان گزارش پیشرفت رساله دکتری در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه کمبریج (مه ۱۹۹۷م) ارائه شده است. این مقاله نسخه بازبینی شده مقاله‌ای است که در ۱۴ آگوست ۱۹۹۸م در بیستمین همایش جهانی فلسفه در بوستن در بخش فلسفه قرون میانی ارائه شده است. از ران نتلر (Ron Nettler) و تویی میر (Toby Meyer) که در آن پنل مشارکت داشتند و همچنین از مرحوم جان کوپر (John Cooper) بخاطر نظراتشان تشکر می‌کنم.

2. Thomas Aquinas (1225-1274م).

3. William of Auvergne (1190-1249م).

۴. [ابن‌سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۴۴: «إن کل شیء له ماهیة ... فالوجود معنی مضاف إلى حقیقتها» (م)].

5. τί ἐστίν.

6. ὅτι ἔστι (Aristotle, *Posterior Analytics*, 92b8) (م).

7. Back, Avicenna on existence, *Journal of the History of Philosophy*, pp. 351-367.

8. Plotinus' *Enneads*.

9. Corrigan, A philosophical precursor to the theory of essence and existence, p. 219.

10. radical contingency.

کمالی متعالی و کاملاً بسیط دارد. اما این آموزه ابن سینا حتی در میان سنت اسلامی منتقدانی داشت: ابن رشد (متوفی ۵۹۵ق) به این تمایز و این فرض که وجود در ممکنات عرضی ذات [ماهیت] است حمله کرد. در حالی که سهروردی با نقدی دقیق‌تر و نوآورانه به آن حمله کرد.

شهاب الدین سهروردی (مقتول در ۵۸۷ق)^۱ عارف و فیلسوف تاثیر گذار ایرانی و مؤسس مکتب اشراق است که دیدگاه پدیدارشناسانه او درباره حقیقت، وی را به انکار عینیت وجود سوق داد. موضع سهروردی درباره وجود و انتقاد مبنایی او از مابعدالطبیعه‌ای که مبتنی بر تمایز [وجود از ذات] است، بیانگر جایگزینی برای مابعدالطبیعه مشائی است و همچنین کلیدی برای درک سنتز همه جانبه ملاصدرا (متوفی ۱۰۵۱ق) در فلسفه اسلامی متأخر در اختیارمان قرار می‌دهد. سهروردی استدلال ابن سینا درباره امکان محض را تجزیه و تحلیل می‌کند و آن را با آنچه وی آن را درک «معتبرتر و شهودی‌تر»^۲ از حقیقت به شمار می‌آورد جایگزین می‌کند. از آنجا که فلاسفه اسلامی سده‌های میانه به دقت مبانی هستی‌شناسانه معرفت‌شناسی را مد نظر داشته‌اند، معرفت‌شناسی شهودی سهروردی نیازمند مابعدالطبیعه‌ای بود که زبان آن در تضاد با مابعدالطبیعه ابن سینا باشد که مبتنی بر معرفت‌شناسی بحثی است. موضوع اصلی در سنت متأخر فلسفه [اسلامی] حول خوانشی قدیمی از یک مشکل نظری جدید می‌گردد. بدین معنا که موضع سهروردی در پاسخ به پرسش از امر اصیل در چهارچوب تمایز میان وجود و ذات چیست؟ به نحو سنتی پاسخ ملاصدرا و مکتب وی به

۱. نک به منابع زیر به زبان‌های اروپایی: امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق؛ جان کوپر، شهاب الدین سهروردی؛ هانری کرین، اسلام در سرزمین ایران؛ هانری کرین، (Sohravardi: Le Livre de la Sagesse orientale)؛ سیدحسین نصر، شهاب الدین سهروردی مقتول؛ جان والبریج، قطب الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی؛ حسین ضیائی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی؛ حسین ضیائی، شهاب الدین سهروردی بنیان‌گذار مکتب اشراق. [مشخصات این آثار در بخش منابع مقاله ذکر شده است. همچنین از زمان انتشار این مقاله در سال ۱۹۹۹م تاکنون آثار دیگری نیز درباره شیخ اشراق به زبان‌های اروپایی منتشر شده است (م)].

۲. [سهروردی، التلویحات، ص ۱۲۱: «و کفاک من العلم التعليمی طرفاً فعلیک بالعلم التجردی الاتصالی الشهودی» (م)].

این سوال این است که سهروردی به اصالت ماهیت^۱ اعتقاد داشته است. این ادعا نیازمند اثبات است. در اینجا چهار سوال اصلی مطرح می‌شوند: وجود^۲ برای سهروردی چه معنایی دارد؟ و آیا از نظر هستی‌شناسانه از هستی^۳ متمایز است؟ آیا «نور» [در نظر سهروردی] همان مفهوم صدرایی از وجود است؟ سهروردی چگونه این تمایز [(تمایز وجود از ذات)] را فهمیده است و آن را با مابعدالطبیعه مبتنی بر امکان خود مرتبط می‌کند؟

۱. وجود و موجود در نظر سهروردی

سهروردی در بخش منطق شاهکار برجسته خود، حکمة الاشراف، از طریق نقد تئوری تعریف مشائیان به ساختارشکنی درباره تمایز [وجود از ذات] می‌پردازد.^۴ از آنجا که نسبت میان مفهوم ماهیت^۵ و وجود اساساً معقول ثانی^۶ منطقی است، قابل توجه است که نقد وی در بخش منطق قرار دارد. علاوه بر این وی آن را یک مسئله زبانی دانسته است و وجود را مفهومی فاقد معنای [مستقل] و مبهم در نظر گرفته است. همچنین این مطلب قابل توجه است که او با نقد تئوری تعریف آغاز می‌کند که بنیان علم مبتنی بر اصول موضوعه در نزد مشائیان است. در صورتی که این تئوری باطل شود، معرفت‌شناسی مشائیان بی‌حاصل خواهد بود.

پس از انجام این کار، می‌کوشد تا جایگاه هستی‌شناسانه وجود را رد کند^۷ و آن را با مفهوم وجود به شکل «حالت مفهومی وجود» و به صورت مفهومی عام همانند ماهیت،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

1. primacy of quiddity.

2. existence.

3. being.

۴. بحثی مهم در شرح حکمة الاشراف شهاب الدین سهروردی به شمار می‌آید. نک: کرین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، فصل ۳.

۵. در این مقاله از «ماهیت» (quiddity) برای اشاره به آنچه عموماً در بحث و مناظرات سده‌های میانه «ذات» (essence) نامیده می‌شود استفاده می‌کنم.

6. Second order notion.

۷. فضل الرحمان، فلسفه ملاصدرا، ص ۵۳.

جایگزین کند.^۱ در نتیجه بر این اساس، وجود هیچ تحقق‌ی (موجودیتی) ندارد.^۲ از آنجا که او می‌داند که مشائیان دربارهٔ وجود به عنوان «موجود حقیقی» و تمایز آن به عنوان [جزئی از یک] «مرکب حقیقی»^۳ استدلال آورده‌اند، حملهٔ وی بر این ایده بر تمایز «وجود» از «موجود» تمرکز دارد. او از دو نوع استدلال برای ساختار شکنی مفهوم وجود استفاده می‌کند و در این فرایند شواهد بیشتری از توانایی وی در استدلال آوری و بحث را به همان خوبی فیلسوف شهودی بودن ارائه می‌کند.

استدلال اول یک سیر قهقرائی سنتی دیالکتیکی-الهیاتی که در مفهوم وجود ریشه دارد را مفروض دانسته است. او بحث خود را با بحث دربارهٔ تقسیمات ممکنات و تشخیص یافتن ممکن [الوجود] جزئی از طریق غلبه وجود آن بر فقر و نیازمندی آن آغاز می‌کند.^۴ او بحث خود را با ابطال شأن حقیقی داشتن وجود ادامه می‌دهد. مرحلهٔ اول مستلزم اثبات عدم امکان [تحقق] سلسله‌ای از آحاد نامتناهی است، که توسط ابن‌سینا نیز اثبات شده بود.^۵ سپس او استدلال می‌کند که وجود معنایی عام دارد و بر این اساس محمولی ذهنی است:

وجود به معنا و مفهوم واحدی بر رنگ سیاه و جوهر و انسان و اسب اطلاق می‌شود، پس وجود معنایی عقلانی است که اعم از همهٔ آنها است. همچنین مفهوم ماهیت به نحو مطلق و مفهوم شیئیت و حقیقت و ذات به نحو مطلق اینگونه‌اند، پس ادعای ما این است که این محمولات عقلی صرف هستند.^۶

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. همان، ص ۶۳؛ [سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۴ (م)].
۲. سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۳۵۴-۳۵۵.
۳. [ابن‌سینا، الشفاء، الاهیات، ص ۴۷: «... و غیره زوج ترکیبی» (م)].
۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۵.
۵. ابن‌سینا، النجاة، ص ۲۳۴.
۶. «الوجود يقع بمعنی واحد و مفهوم واحد علی السواد و الجوهر و الانسان و الفرس، فهو معنی معقول اعم من کل واحد. و کذا مفهوم الماهية مطلقاً و الشیئية و الحقیقة و الذات علی الاطلاق، فندعی أنّ هذه المحمولات عقلية صرفة». سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۴. یعنی آنها در عالم واقع حقیقت ندارند.

این استدلال همچنين برای نشان دادن اینکه وجود فقط اعتبار عقلي است به کار می‌رود.^۱ این نکته سپس با نشان دادن اینکه مفاهيم متفاوتی از وجود برای خداوند و انواع مختلفی از ممکن الوجودها مطرح هستند مورد تاکید قرار می‌گیرد. سهروردی همچنان مشتاق حفظ این تمایز هستی‌شناختی اساسی است. اگر وجود دارای یک معنا باشد، آنگاه نمی‌تواند هم به وجود و هم به عدم (در حالتی که تحصیل نیافته است) اطلاق شود.^۲ بنابراین مفهوم «وجود» از مفهوم «وجود» متمایز است و سهروردی این مطلب را با استدلال قهقرائی متوالی خود اثبات می‌کند. استدلالی که به صورت بحث رسمی کلامی است و محتوای آن به وضوح مشابه نقد فخررازی (متوفی ۶۰۶ق) بر مشائیان است:^۳

اگر سیاهی معدوم باشد، پس وجود آن تحصیل نمی‌یابد؛ پس وجود سیاهی موجود نخواهد بود، چرا که وجود او نیز معدوم است. پس هنگامی که وجود را تعقل می‌کنیم و حکم می‌کنیم که وجود غیر از موجود است، پس مفهوم وجود غیر از مفهوم ماهیت خواهد بود. سپس هنگامی که می‌گوییم: سیاهی‌ای که فاقد آن بود و وجود نداشت را پیدا کرد و برایش حاصل شد، پس حصول وجود غیر از ماهیت سیاهی است؛ پس برای وجود نیز وجودی خواهد بود و سخن به وجود وجود باز می‌گردد و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد، در حالی که اجتماع صفاتی که مترتب و متوقف بر یکدیگر باشند محال است.^۴

با در نظر گرفتن این مقدمه دربارهٔ محال بودن سلسلهٔ مترتب نامتناهی، نکتهٔ اصلی شکل می‌گیرد. این سیر قهقرائی محمول حقیقی بودن وجود را نفی می‌کند و فرض می‌کند که

۱. شهزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۰. [«یرید أن یبیین أن الوجود من الاعتبارات العقلية» (م)].

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۴-۶۵.

۳. فخررازی، المحصل، ص ۵۵.

۴. «ان كان السواد معدوماً، فوجوده ليس بحاصل؛ فليس وجوده بموجود، از وجوده أيضاً معدوم. فاذا عقلنا الوجود و حکمنا بأنه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثم اذا قلنا: وجد السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً و كان وجوده غير حاصل، ثم حصل وجوده، فحصول الوجود غيره؛ فللوجود وجود، و يعود الكلام الى وجود الوجود، فيذهب الى غير النهاية. و الصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال». سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۵. این اصلی در دانش ارسطویی است که نامتناهی بالفعل محال است.

تشکیک در هستی راه ندارد و میان وجود و موجود تفاوت است.^۱ به وضوح در نظر او وجود، مصداقی از ماهیت است. به همین دلیل اصرار می کند که «شیئیت» و وجود مترادف نیستند.^۲ او به عرف عام استناد می کند که «ممکن الوجود» هم معنای «ممکن الشیء» نیست.^۳ بنابراین اگر وجود در عالم خارج^۴ به شیئیت اضافه شود، تسلسل قهقرائی مطرح می شود. به هر حال، چنین تمایزی صرفاً مغالطه به شمار می آید. ملاصدرا در کتاب المشاعر با نقل عبارتی از کتاب تعلیقات ابن سینا، به شدت به این استدلال حمله می کند:

و همچنین در تعلیقات می گوید: «اگر سوال شود که: آیا وجود موجود است؟ پس پاسخ این است که وجود به این معنا موجود است که حقیقت وجود همان موجود بودن است. پس وجود همان موجودیت است».^۵

استدلال دوم با «عرضی دانستن» وجود، آنگونه که ابن رشد (متوفی ۵۹۵ق) فهمیده است آغاز می شود:^۶

«اگر وجود در خارج از ذهن زائد بر جوهر باشد...»^۷

و پیش از این نشان داده است که این دو [وجود و جوهر] با یکدیگر متفاوت هستند همان طور که شیئیت و وجود متمایز از یکدیگرند.^۸

[اگر وجود در خارج زائد بر جوهر باشد] پس در نظر مشائیان نوعی کیفیت خواهد بود، زیرا همان طور که در تعریف کیفیت ذکر کرده اند، هیئت قارّی است که برای تصور کردن آن نیازمند اعتباری جداگانه و اضافه کردن امری خارجی به آن هستیم، در حال که به نحو مطلق

۱. امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۶۷؛ سهروردی، التلویحات، ص ۲۳.

۲. سهروردی، التلویحات، ص ۴؛ المقاومات، ص ۱۲۵.

۳. سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۲۰۲ و ۳۴۴.

4. In re.

۵. «و قال أيضا في التعلیقات: «إذا سئل: هل الوجود موجود؟ فالجواب أنه موجود بمعنى أن الوجود حقیقته أنه موجود. فإن الوجود هو الموجودية» (ملاصدرا، المشاعر، ص ۲۲).

۶. والبریج، قطب الدین شیرازی و...، ص ۵۷.

۷. «إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۶).

۸. همان، ص ۶۲.

حکم کرده‌اند که محل بر عرض (چه کیفیت و چه سایر اعراض) مقدم است، پس بدین ترتیب موجود [یعنی جوهر] بر وجود مقدم می‌شود که امری محال است.^۱

بنابراین دوری است که بگوئیم وجود هم عرض است و هم وجود مستقل حقیقی دارد. شهرزوری^۲ می‌گوید که این استدلال مهمی است، زیرا مشائیان پذیرفته‌اند که موجود یا جوهر است و یا عرض. مجدداً مقدمات استدلال قابل نقد است. این زمانی اتفاق می‌افتد که وجود را عرض حقیقی در نظر بگیریم که این مطلب دربارهٔ ابن سینا صادق نیست.^۳ ملاصدرا اشاره می‌کند که جوهر به عنوان یک ماهیت، «مفهومی مشترک» است.^۴ از طرف دیگر این وجود است که تحقق حقیقی دارد:

وجود حقیقت واحدی است و اشتراک آن میان وجودها مانند اشتراک طبیعت کلی (چه ذاتی باشد و چه عرضی) نیست.^۵

ملاصدرا مجدداً عدم تحقق کلیات در عالم خارج را تایید می‌کند. او روشن می‌سازد که سهروردی میان مفهوم «وجود» که محمول قرار می‌گیرد با وجودی که در مقولات ارسطویی «فوق مقوله»^۶ است خلط کرده است. هدف سهروردی این است که نشان دهد تمامی

۱. «فیكون كَيْفِيَّةً عند المشائين، لأنَّه هَيْئَةٌ قَارَةٌ لَا يَحْتَاجُ فِي تَصَوُّرِهَا إِلَى اعْتِبَارِ تَجَزُّؤِهَا وَإِضَافَةِ إِلَى أَمْرٍ خَارِجٍ، كَمَا ذَكَرُوا فِي حَدِّ الْكَيْفِيَّةِ. وَ قَدْ حَكَمُوا مُطْلَقًا أَنَّ الْمَحَلَّ يَتَقَدَّمُ عَلَى الْعَرَضِ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ وَ غَيْرِهَا، فَيَتَقَدَّمُ الْمَوْجُودُ عَلَى الْوُجُودِ، وَ ذَلِكُ مَمْتَنَعٌ» [سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۶ (م)].

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۶؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۵. [«لو كان الوجود زائداً على الماهية عيناً فإمّا أن يكون جوهرأ أو عرضاً ... هذا خلف» (م)].

۳. به نظر می‌رسد که سهروردی وجود را به مثابهٔ ماهیت در نظر می‌گیرد «وجود در حقیقت وجود دارد» و نه به عنوان وضعیت وجودشناختی. برای ابن سینا، وجود یک عرض حقیقی نیست (که نقیض جوهر باشد)، بلکه عرض ذهنی است. لاقول سنت ایرانی متأخر توضیح وی از تمایز وجود - ماهیت را بدین نحو قرائت می‌کنند. فضل الرحمان به نحو قانع کننده‌ای در این مورد استدلال می‌کند، نک: «Fazlur Rahman, Essence and existence in Avicenna, pp. 1-15».

۴. [ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۲۱: «أن مفهوم الجوهر مأخوذ في ماهياتها» (م)].

۵. «الوجود حقيقة واحدة و ليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت أو عرضية» (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۱۲۰).

مفاهیمی که مشائیان آنها را پیشینی^۱ و حقیقی در نظر می‌گیرند، مانند وجود، شیئیت، ثبوت، امکان و وجوب بدون آنکه در خارج ما به ازاء حقیقی داشته باشند صرفاً اعتباری ذهنی هستند.^۲ سهروردی وجود را به «الحصول» باز تعریف می‌کند^۳ و همزمان با رد کردن این معنا از وجود آن را با فهم عرفی از وجود جایگزین می‌کند که در این معنا، وجود صرفاً رابط زبانی است. سهروردی که دچار «اضطراب تاثیرپذیری»^۴ از فلسفه مشاء شده است، نمی‌تواند خود را از زبان و سبک بیانی که معطوف به وجود است رها سازد و حتی به نظر می‌رسد که هنگامی که از تقسیم حقیقت به جوهر و عرض بحث می‌کند، بر عینی بودن آن تاکید می‌کند. حقیقت آن چیزی است که در خارج وجود دارد:

هر شیئی دارای وجودی در خارج از ذهن است.^۵

با این حال، دیدگاه سلسله مراتبی انوار وی که حقیقت واقعی را نشان می‌دهد جایگزین مابعدالطبیعه جواهر امکانی شده است که بر اساس وجود متحصل^۶ بنا گردیده است.

۲. قراردادن نور در دسته بندی درست یا نادرست؟

نور حقیقتاً نماد چه چیزی برای سهروردی است؟ نور در واقع، حقیقت زیربنایی و اصل ضروری همه چیز است. همه چیز به نحو هستی‌شناسانه از نور نشأت گرفته است و نور دارای تقدم مطلق است.^۷ با توجه به اینکه مکتب ملاصدرا وجود را همین‌گونه توصیف می‌کند، جای تعجب ندارد که در سنت‌های متأخر از وی، نور را معادل با وجود بیابیم. سهروردی در *حکمة الاشراق* می‌گوید:

1. A priori.

۲. سهروردی، *المقاومات*، ص ۱۷۳؛ *التلویحات*، ص ۷۰.

۳. [سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۶۴: «و الحصول هو الوجود» (م)].

۴. «اضطراب تاثیرپذیری» (anxiety of influence) اصطلاحی در حوزه ادبیات است. بر این اساس متفکر گرچه می‌کوشد تا از زیر سایه پیشینیان خود خارج شود، اما در نهایت همچنان به نحوی تحت تاثیر آنها باقی می‌ماند.

۵. «أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ، لَهُ وَجُودٌ فِي الْخَارِجِ الذَّهْنِ» (سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۶۱).

6. reified being.

۷. امین رضوی، *سهروردی و مکتب اشراق*، ص ۶۲-۶۳.

اگر در میان وجودها چیزی باشد که نیازمند تعریف و شرح نباشد، پس امری ظاهر و آشکار خواهد بود، و هیچ چیز آشکارتر از نور نیست، پس هیچ چیزی نسبت به نور بی‌نیازتر از تعریف نیست.^۱

بنابراین مابعدالطبیعه سهروردی بر مبنای آنچه ظاهر و در دسترس تجربه مستقیم است بنا شده است.^۲ بدین جهت نصر و حتی نتون^۳ این‌گونه استدلال می‌کنند که «تفکر اشراقی وجود را به مثابه نور در نظر می‌گیرد». اما در اینجا نور در مقابل وجود، نقشی تمثیلی دارد،^۴ اغلب در مکتب‌های فلسفی متأخر، وحدت و اصالت و همچنین نظام پیچیده وجودی با ارجاع به نور به عنوان مجاز هستی‌شناسانه تبیین می‌شود. نور به عنوان استعاره وجود دارای دو سطح از معنا است: نخست، نشانه بی‌واسطه حقیقت است و به معنای دقیق کلمه معادل با وجود است؛ و ثانیاً نور نشانه واسطی برای معنای مجازی حقیقت است. والبریح استدلال می‌کند که «معادل قراردادن» پیشین یک بدفهمی است و اینکه مقصود سهروردی از نور را با مراد وی از وجود یکی بدانیم، دیدگاهی قدیمی و محجور است.^۵ اما هنگامی که فرد آنچه مراد این سینا و ملاصدرا از وجود است را در نظر می‌گیرد، در سطح فرافلسفی معادل دانستن این دو برای بیان درک‌مان از حقیقت هستی‌شناسانه، بی‌اشکال به نظر می‌رسد.

سلسله مراتب نور، توصیف سهروردی از مابعدالطبیعه مبتنی بر امکان است که کارکرد مشابهی با سلسله مراتب وجود ملاصدرا دارد. ممکن چیزی است که فی نفسه دارای نور/وجود نیست، اما آن را به نحو بالغیر از نورالانوار (یا وجود مطلق) کسب می‌کند. براین اساس نور اصل وجودی اولیه است، در حالی که ماهیت اصل و منشاء کثرات است.^۶ بنابراین به نظر می‌رسد که در این موضوع هیچ اشتباهی در دسته‌بندی رخ نداده است و در نهایت نور

۱. «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو الظاهر، و لا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶).

۲. والبریح، قطب الدین شیرازی و ...، ص ۵۵.

3. Netton, Allah Transcendent, p. 257.

۴. امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۶۳.

۵. والبریح، قطب الدین شیرازی و ...، ص ۵۲.

6. Aminrazavi, Suhrawardi's metaphysics of illumination, p. 20.

سهروردی [همان] وجود ملاصدرا است، گرچه باید تمایز میان آنها را برای درک تحول تاریخی این ایده در نظر داشت.

۳. تمایز از نظر سهروردی

از آنجا که از نظر سهروردی تمامی حقایق سلسله مراتبی از انوار هستند، تمایز وجود از ذات ارزش حقیقی چندانی ندارد. این روشی غیر ضروری برای اثبات امکان است و از دوگانگی موجودات مادی که از ماده و صورت تشکیل شده‌اند به دست نمی‌آید، از نظر سهروردی چنین دوگانگی‌ای وجود ندارد.^۱ تحلیل سلبی^۲ ممکن است موضع سهروردی را دربارهٔ این تمایز روشن سازد.

اولاً این تمایز وسیله‌ای برای دفاع از امکان نیست. از آنجا که خداوند به وصف موجود توصیف نشده است، وجود ممکنات را نمی‌توان از این طریق به او نسبت داد.^۳ تمایز میان واجب الوجود و ممکن الوجود وابسته به این است که فی نفسه^۴ دارای نور است یا نور او فی غیره^۵ است.^۶

ثانیاً وجود یک تحقق حقیقی نیست، بلکه یکی از اوصاف ذات است.^۷ از آنجا که مشائیان ادعا می‌کنند که تصور ماهیت قابل فهم است، اما وجود به نحو بی واسطه درک می‌شود، این تمایز منعکس کننده معرفت‌شناسی مبتنی بر علم حصولی است. چنین روشی تا زمانی که به نور توجه نکند نمی‌تواند به علم یقینی منجر شود. دوانی (متوفی ۹۰۷ق) در شرح خود بر هیاکل النور سهروردی می‌گوید:

1. Fakhry, *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, P. 231.

2. apophatic.

۳. دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۶۵۸.

4. In itself.

5. Other than it.

۶. سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۰۷؛ در ارزیابی مابعدالطبیعه سهروردی در سطح فرا فلسفی، به نظر می‌رسد که [فلسفه وی] در نهایت مطابق مابعدالطبیعه سینوی است که در آن نور را جانشین مفهوم وجود کرده است. امکان ذاتاً امری فقدانی است و نور/وجود را از واجب الوجود کسب می‌کند.

7. Corbin, *Le livre de la sagesse orientale*, p. 12.

پس علم نوری است که به واسطه آن حقایق اشیاء ظاهر می‌شود.^۱ علم وابسته به نور است، اصلی وجودی که بر ذاتیات اشراق می‌کند، نه بر وجود که امری حقیقی نیست.^۲ علم در نظر سهروردی «حضوری» است، یعنی متعلق علم، به تجربه مستقیم فاعل شناسا در می‌آید، [زیرا] هر دو بخش واحدی از «مجموعه» بزرگتری از حقیقت انوار هستند. این امر تنها از طریق حضور و ظهور نور قابل انتقال است. سهروردی به روشنی در حکمة الاشراق بیان می‌کند که تعریف حقیقی نیازمند مشاهده ذاتیات است و تعریف مشائیان از وجود صحیح نیست، زیرا وجود قابل درک نیست.^۳ اگر وجود امری حقیقی نباشد و اگر مبانی معرفت شناختی آن مورد تردید باشد، تمایز وجود و ذات نمی‌تواند باقی بماند.

ثالثاً این تمایزی حقیقی نیست. از آنجا که هم ذات بالقوه و هم وجود حقیقی اعتباری هستند، سهروردی هرگونه تمایز در واقعیت عینی را رد می‌کند.^۴ در واقع اگر بتوان گفت، که وجود اعتباری به مصداق خاص واقعی ماهیت اضافه می‌شود، بر اساس گونه‌شناسی تمایزات لانرگان^۵ باید بپذیریم که سهروردی قائل به تمایز ترکیبی^۶ بوده است. هنگامی که ماهیت را فی نفسه در نظر بگیریم، چنین تمایزی صرفاً اعتباری است. با این حال به نظر می‌رسد که سهروردی تأیید می‌کند که هستی قابل درک دارای تقدم است و ظرفی برای اخذ مفهوم وجود است. در المشارع و المطارحات به ایرادی در این زمینه اشاره شده است.^۷ در دیدگاه مشاء مطرح می‌شود که ماهیت برای وجود یافتن نیازمند «چیزی» است و آن «چیز» وجود است. این استدلال این گونه زد می‌شود که فعلیت از جاعل (یعنی خداوند، نورالانوار) با

۱. «فإن العلم نور يظهر به حقائق الأشياء» (دوانی، شرح هیاکل النور، ص ۱۱۲).

۲. همان؛ امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۶۴.

۳. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۷۳. [«ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو و من شاهده استغنى عن التعريف»]. (م)

4. Hourani, Essays in Islamic Philosophy and Science, p. 227.

5. Lonergan's typology of distinctions. Lonergan, Insight, p. 489.

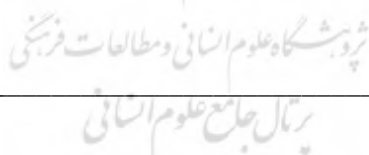
6. mixed distinction.

۷. سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۳۴۵: «قالوا لو كان هذه الأشياء محمولات عقلية لا أموراً في ذوات الحقائق...»

.(م)

دریافت هویتی^۱ که با وجود یکسان نیست به دست می آید. این هویت به نوبه خود برای پدید آمدن، نیازمند وجود است و [بدین ترتیب] سلسله‌ای قهقرائی پدید می آید.^۲ سهروردی می‌کوشد تا بر این نکته تأکید کند که وجود داشتن اشیاء به عنوان هویت امکانی، مقدم بر وجود است که امری عرضی است.^۳

متفکران اشراقی تمایز مفهومی را می‌پذیرند. هر چند که سهروردی طرفدار تمایز زبانی در موجودات نیست، او در التلویحات می‌گوید که تمایز در ذهن امکان‌پذیر است زیرا سلسله فرضی نامتناهی قهقرائی از وجود محال نیست.^۴ ریزی^۵ مفسر قرن هشتم سهروردی از استدلال قهقرایی برای اثبات محال بودن تمایز حقیقی استفاده می‌کند و تمایز حقیقی را با تمایزی مفهومی جایگزین می‌کند، زیرا «وجود» و «شیئیت» دو مفهوم متمایز در ذهن هستند که عرضی ماهیت به شمار می‌آیند.^۶ شهرزوری بهترین نماینده این مکتب است و به وضوح در شرح حکمة الاشراق تمایز مفهومی را بیان می‌کند و مدعی است که این موضع حقیقی استاد وی (سهروردی) می‌باشد.^۷ به نظر می‌رسد که تأکید همچنان بر روی ذات باقی می‌ماند و به نظر می‌رسد که در این تمایز، اصالت با ذات است.



1. ipseity.

۲. همان، ص ۳۴۸: «فالفاعل هل اعطاه عند التحصيل شيئاً به يتحقق أو لم يفده شيئاً؟ فإن اعطاه أمراً به يصير متحققاً فهو الوجود، فلوجود وجود يعود إليه الكلام» (م). به نظر می‌رسد که سهروردی با این کار، برای ماهیت تقدم هستی‌شناختی در نظر می‌گیرد، اما این مطلب را به صراحت بیان نمی‌کند.

۳. امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۶۶.

۴. سهروردی، التلویحات، ص ۲۴: «إن الوجود إذا أضيف إلى الماهية فاضافته موجودة ولو جودها إضافة مستمراً هكذا إلى غير النهاية» (م).

۵. ریزی، حیات النفوس، ص ۳۰۹-۳۱۳.

۶. همان، ص ۳۱۵: «شیئیت مقدم ماهیات نبود، بل عارض بود» (م).

۷. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۲.

۴. اصالت هستی‌شناسانه ماهیت

پیروان مکتب ملاصدرا^۱ همواره ادعا کرده‌اند که از نظر سهروردی در این تمایز، ذات دارای تقدم هستی‌شناختی است؛ دیدگاهی که بر اساس بدفهمی سخن ابن‌سینا ایجاد شده است که ناشی از قرائت اشتباه استدلال وی درباره ماهیت بما هو^۲ ماهیت است. اما این برداشت بر اساس شواهد متنی تایید نمی‌شود. در واقع این برداشت نسبتاً قدیمی شده است،^۳ زیرا سوال از اصالت وجودشناسانه به صراحت پیش از ملاصدرا مطرح نبوده است.

تاریخدانان فلسفه اسلامی این موضوع را بدون در نظر گرفتن متن اصلی مطرح می‌کنند و اصرار دارند که کل سنت فلسفی پیش از ملاصدرا ماهیت را اصیل می‌دانسته است^۴ زیرا آنها وجود را به عرض فروکاسته‌اند؛ همچنین به این دلیل است که سنت عرفانی، ذوات را امور بالقوه‌ای در ذهن خداوند [اعیان ثابتة] و مقدم بر وضعیت وجودی آنها در عالم خارج در نظر می‌گیرد. پرویز مروج ثابت کرده است که مکتب اشراقی وحدت‌گرایی^۵ وجود دارد که قائل به دیدگاه اخیر است که نمونه آن عزیزالدین نسفی در قرن هفتم هجری است.^۶ اما روشن است که سنت مشائی و این مکتب به اصطلاح ذات‌گرایانه، مفاهیم متفاوتی از وجود و ذات را مد نظر دارند.^۷ اگر کسی فرض کند که سهروردی نور و ذات را معادل یکدیگر

۱ نصر، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ص ۲۲۳.

2. qua.

۳. والبریج، قطب‌الدین شیرازی و ...، ص ۵۶.

۴. آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۰-۴۳. آشتیانی بیان می‌کند که این مطلب (اصیل دانستن ماهیت) از زمان ابن‌سینا تا میرداماد (متوفی ۱۰۳۹ق) صحیح است و سهروردی تنها موضع خود را با صراحت بیشتری بیان کرده است. دیدگاه اجماعی در فلسفه اسلامی بر این مطلب تاکید دارد که ملاصدرا «انقلاب وجودی» انجام داده است.

5. Monism.

6. Morewedge, Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism, p. 91.

این دیدگاه توسط هرمان لندولت (Hermann Landolt) در کنفرانس سالیانه SSIPS در بینگامتون (Binghamton) شهر نیویورک (۱۶ اکتبر ۱۹۹۶م) به عنوان دیدگاهی منسوخ و اثبات نشده، به شدت مورد نقد قرار گرفت.

۷. ضیائی، معرفت و اشراق، ص ۵۰۳.

در نظر گرفته است، همان‌طور که امین رضوی در کمال تعجب چنین کرده است،^۱ در این صورت در حقیقت ذات از منظر هستی‌شناسانه دارای اصالت خواهد بود. نور از نظر سهروردی بودن اشیاء به نحو ضروری خارج از ذهن^۲ است و ذات آنها نیست.^۳ با این حال امکان دارد که سهروردی را اشتباه تفسیر نمود و می‌توان ریشه‌های این برداشت اشتباه را در انتقادهای قدیمی تر هوشمندانه کلامی فخرالدین رازی از ابن‌سینا مشاهده کرد. وی در شرح *الاشارات و التنبیها* می‌گوید:

برای ماهیت جدای از وجود آن، ثبوتی در خارج وجود دارد سپس وجود در آن تصور می‌شود.^۴

هدف این متن آن است که نشان دهد که وجود عرض واقعی است که جزء لاینفک جوهر ماهیت است. این دیدگاهی است که خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۳ق) به شدت آن را مورد نقد قرار می‌دهد و رد می‌کند:

زیرا بودن ماهیت همان وجود آن است و ماهیت جز در عقل از وجود جدا نمی‌شود.^۵

معلول نمی‌تواند مقدم بر علت باشد. جدای از این حقیقت که اصالت ذات موضع فلسفی نادری در مابعدالطبیعه اسلامی است، به نظر می‌رسد که سهروردی در متون خود آن را رد کرده است، جایی که به صراحت بیان می‌کند که ماهیت/ذات بذاته امری مفهومی و غیرحقیقی است و مفهومی مانند وجود است.^۶

۱. امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ص ۶۸.

2. in concreto.

۳ ضیائی، معرفت و اشراق، ص ۵۰۳-۵۰۴.

۴. «إنَّ للماهیة ثبوتاً فی الخارج دون وجودها ثمَّ إنَّ الوجود یخیل فیها» (طوسی، شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۹).

۵. «لأنَّ کون الماهیة هو وجودها و الماهیة لا تتجرّد عن الوجود إلّا فی العقل» (همان).

۶. سهروردی، المقامات، ص ۱۷۵ [«و اعلم أنَّ الماهیة و الحقیقة من حیث مفهومیهما المطلقین اعتبارتین» (م)؛ حکمة الاشراق، ص ۶۴؛ ابن‌سینا، النجاة، ص ۲۲۰؛ تفتازانی، شرح المقاصد.

با وجود این، شاید روش‌شناسی سهروردی مستلزم تقدم ذات باشد. ملاصدرا استدلال می‌کند که موضع فرد اشراقی کاملاً با معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه شهود ماهوی/ذاتی^۱ سازگار است.^۲ هستی‌شناسی مبتنی بر علم حضوری «موجودات» را به صورت ذواتی تجربه می‌کند که جنبه ظاهری چیزی هستند که می‌توان آنها را «مونادهای نور» در نظر گرفت. از مشاهده این ممکنات ثابت علم حاصل می‌شود و سهروردی را بیشتر [مبدل به] پدیدارشناسی پیشا هوسرلی می‌سازد.^۳ افلاطونی بودن ریشه‌های چنین دیدگاهی بدیهی^۴ است. هسته اصلی هرمنوتیک وجود در نظر سهروردی شهود ذاتیات است. وجود بدون صورت ماهیت دارای معنا نخواهد بود.^۵ آنگونه که سهروردی در حکمة الاشراق می‌گوید، شهود حقیقی امری حسی نیست و انوار را در ورای ذاتیات آنها ادراک می‌کند.^۶ بنابراین در راه رسیدن به حقیقت اشیاء، ذاتیات مرحله هرمنوتیکی اولیه هستند. بنابراین اصالت ذات را می‌توان مرحله‌ای برای درک حقیقتی دانست که ورای تمایز [وجود از ذات] مثنائی است. ملاصدرا این مطلب را این‌گونه بیان می‌کند که مشاهده ماهیات امکانی حجاب است و مشاهده حقیقی دیدن نور وجود است.^۷ چنین شهودی طبیعتی عرفانی دارد. بدین معنا که بسیاری از سنت‌ها بر عرفانی مبتنی بر نور تمرکز دارند که در آن شهود به معنای واقعی کلمه شامل مشاهده نور در همه جا و در همه چیز است. به طور قطع نقد ملاصدرا بر سهروردی کوششی است برای بازیابی تئوری قوی وجودشناختی معنا برای وجود، و تاکید می‌کند که قضایای وجودی (هلیه بسیط) نه تنها معنادار هستند، بلکه دارای ما به ازاء و مصداق در عالم خارج هستند. اما از میان برداشتن تمایز [وجود از ذات] توسط سهروردی به حدی موفقیتم آمیز است که حتی

1. Eidetic vision.

2. Corbin, Le livre de la sagesse orientale, P. 441.

3. Macintyre, Essence and existence, in Encyclopaedia of Philosophy, p. 60.

4. Self-evident.

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ص ۱۷ (۹).

۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، ص ۱۱۰ (۹).

۷. ملاصدرا، المشاعر، ص ۱۸-۱۹.

ملاصدرا نیز مجال چندانی برای طرح [مجدد] آن نمی‌یابد و در عوض، با استدلال دربارهٔ اصالت وجود، مفهوم ذات را کنار می‌گذارد و بر توصیف سلسله مراتبی وجود بدون استفاده از ذات تمرکز می‌کند.

ساختار شکنی سهروردی نسبت به مکتب مشاء بسیار گسترده و همه جانبه است و شامل نقد چند جانبه وی از تئوری تعریف، دیدگاه وی نسبت به وجود و به نحو تعیین کننده‌ای شامل اعتراض وی بر تمایز میان وجود و ذات است. او این تمایز را برای مابعدالطبیعهٔ خود ضروری نمی‌داند و با برداشتی واقعی از آن، قابل قبول بودن آن را به عنوان یک تئوری رد می‌کند. با این حال به نظر می‌رسد که شکی وجود ندارد که مراد ملاصدرا از وجود همان چیزی است که منظور سهروردی از نور است. نقد سهروردی، مکتب مشائی را تغییر داد و مابعدالطبیعهٔ صدرایی کوشید تا هستی‌شناسی امکانی سینوی را با سلسله مراتب نور اشراقیان ترکیب کند. هستهٔ مرکزی تئوری وجود در ملاصدرا وجود را هم به عنوان حقیقت واحد اصیل و هم به عنوان امری ذو مراتب اما دارای سلسله مراتب شخصی در نظر می‌گیرد. به وضوح مشاهده می‌شود که ایدهٔ نخست ریشه در ابن سینا (و دیدگاه عرفانی نسبت به هستی) دارد و ایدهٔ دوم از مابعدالطبیعهٔ توصیفی و تجربی نور سهروردی الهام گرفته شده است.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، منتخبی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، ج ۱، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱ ش.
- ابن سینا، النجاة، تصحیح محیی‌الدین شبیر الکردی، قاهره، بی‌نا، ۱۳۳۸ م.
- امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
- دوانی، جلال‌الدین، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، ثلاث رسائل، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، ۱۴۱۱ ق.
- دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹ ش.
- رازی، فخرالدین، محصل افکار المتقدمین، تصحیح عبدالرئوف سعد، بیروت، دار الکتب العربیة، ۱۹۸۴ م.
- ریزی، اسمعیل بن محمد، حیات النفوس، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات موقوفات محمود افشار، ۱۳۷۷ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین، المقاوامات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح: حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- ضیائی، حسین، «شهاب‌الدین سهروردی بنیان‌گذار مکتب اشراق»، ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش، فصل ۲۷ از تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ ش.
- ضیائی، حسین، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما سادات نوربخش، شرح: حسن سیدعرب، تهران، نوراشراق، ۱۴۰۱ ش.
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش.
- کربن، هانری، اسلام در سرزمین ایران، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰ ش (ترجمه دیگری از آن نیز منتشر شده است: اسلام ایرانی، ترجمه انشاء الله رحمتی، نشر سوفیا، تهران، ۱۳۹۱ ش).

فضل الرحمان، فلسفه ملاصدرا، ترجمه و نقد: مهدی دهباشی، ایلام، ریسمان، ۱۳۹۰ش.
کوپر، جان، «شهاب الدین سهروردی»، سهروردی پژوهی، ترجمه محمدحسین ساکت، تهران، خانه کتاب،
۱۳۹۳ش، ص ۱۳۱-۱۴۰.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
ملاصدرا، المشاعر، تصحیح هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۶۳ش.
نصر، سیدحسین، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۳ش.
نصر، سیدحسین، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، تاریخ فلسفه در اسلام، زیر نظر م.
شریف، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش، ص ۵۲۹-۵۶۰.
والبریج، جان، قطب الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد
پژوهش های آستان قدس، ۱۳۷۵ش.

Aminrazavi, Mehdi (1992), Suhrawardi's metaphysics of illumination, Hamdard Islamicus, Vol: 15, p. 20.

Back, A. (1987) Avicenna on existence, Journal of the History of Philosophy, 25

Corbin, Henry. (1986), in: C. Jambet (Ed.) Sohrawardi: Le livre de la sagesse orientale, Paris, Editions Verdier.

Corrigan, K. (1984) A philosophical precursor to the theory of essence and existence, The Thomist, 48, p. 219

C. Jambet, Ed. Sohrawardi: Le Livre de la Sagesse orientale, Paris, Editions verdier, pp. 47-58.

Fakhry (1982) in: Parviz Morewedge (Ed.), Philosophies of Existence Ancient and Medieval (New York),
Fordham University Press),

Fazlur Rahman (1958) Essence and existence in Avicenna, Mediaeval Studies, 4, pp. 1-15

Hourani, G. F. (Ed.) (1975) Essays in Islamic Philosophy and Science (Albany, State University of New York
Press), p. 227.

Lonergan, B. (1958) Insight (London, Darnton, Longman & Todd),

Macintyre, Alisdair (1966), Essence and existence, in Encyclopaedia of Philosophy, Vol 3, p. 60 (New York,
Macmillan).

Morewedge, P. (1995), Essays in Islamic Philosophy, Theology and Mysticism (Oneonta, State University of
New York Press), p. 91.

Netton, I. R. (1989) Allah Transcendent, Exeter, Curzon Press.