

افق خداشناسی در اندیشه ابن سینا و سهروردی

مجید احسن*

چکیده

ابن سینا و سهروردی به منزله سرآمدان دو فلسفه مشاء و اشراق در جهان اسلام با تأثیرپذیری از متون دینی، بحث از خداشناسی را وجه همت خود قرار داده و تمام تلاش خود را برای تبیین آن به کار گرفته‌اند. مبانی خاص و روش فلسفی متفاوت این دو اندیشمند مسلمان - که یکی با وفاداری به روش بحثی - استدلالی ارسطویی و با رنگ و بوی وجودی به حل و فصل این مسئله اقدام می‌کند و دیگری با دخالت دادن شهود در کنار استدلال به عنوان ابزاری مهم در فهم حقایق، مسئله مذکور را بر پایه نور تبیین می‌کند رهیافت‌های مختلفی را در بحث خداشناسی به ارمغان می‌آورند.

این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی می‌کوشد با نگاهی فراتاریخی و پدیدارشناختی دیدگاه ابن سینا و فیلسوف شهیر را در باب خداشناسی بررسی کند. این بررسی روشن می‌کند که ملاحظات ابن سینا و تبیین‌هایی که برای اثبات واجب و صفات او ارائه کرده است دقیق‌تر از شیخ اشراق می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، شیخ اشراق، خداشناسی، واجب‌الوجود، نورالانوار، توحید، صفات الهی.

مقدمه

گرفتن زمان و مکان آن بحث، سیر تاریخی بحث را بیابد و گاه در پس این مطالعات به ارتباطاتی دست یازد و گاه مدعی شود ریشه فلان ادعا یا فلان آموزه کجاست. اکثر قریب به اتفاق تحقیقات تطبیقی از این نوع‌اند؛ اما در نگاه فراتاریخی یا همان پدیدارشناختی، محقق فارغ از بحث زمان و مکان و نوع ارتباط میان دو امر (مثلاً دو آموزه)، به بحث می‌پردازد. در این نگاه، به مطالعه پدیده بماهو پدیده می‌پردازد و به دنبال ریشه‌های تاریخی آن نیست. محقق به دنبال شناخت پدیده است و می‌خواهد با مطالعه تطبیقی، شناخت بهتری از آن پدیده (مثلاً آن آموزه) پیدا کند؛ شیوه‌ای که هانری کربن آن را در کتاب *فلسفه ایرانی*، *فلسفه تطبیقی* بیان کرده است. این نوع تحقیق بسیار کم انجام پذیرفته است (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴). بدین لحاظ، سؤال اصلی این است که دیدگاه *ابن‌سینا* و شیخ *اشراق* در این‌باره چیست؟ پژوهش حاضر که به روش اسنادی و تحلیلی سامان یافته، در صدد است با نگاهی فراتاریخی و پدیدارشناختی و به گونه‌ای تطبیقی به این پرسش پاسخ دهد. *ابن‌سینا* زمانی ظهور کرد که از عمر تکوین فلسفه اسلامی یک سده کامل گذشته بود؛ او میراث گذشته را مضبوط و استوار کرد و فصول آن را به نحوی نیکو تنسيق کرد (حلبی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۰) و با تکیه بر آنچه که به وسیله فلاسفه گذشته فراهم آمده بود، به سامان‌دهی منسجم آموزه‌های فلسفی مبادرت ورزید و هنرمندانه به ساختن نظام فلسفی خویش پرداخت و ژرف‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از خود و نیز فلسفه اروپایی سده‌های میانه گذاشت (دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۸). سهروردی نیز فیلسوفی نظام‌ساز و از بزرگ‌ترین حکمای اسلامی است که در آسمان دانش درخشید و به قلب‌های مشتاق به

بی‌تردید، تأمل و خردورزی درباره خدا و مبدأ هستی، قدمتی به بلندای تاریخ تفکر بشری دارد. علاوه بر اینکه این مسئله در ادیان مختلف، دارای اهمیت ویژه‌ای است، اندیشمندان حوزه‌های گوناگون از جمله فلسفه را نیز به خود مشغول کرده است. نگرش فلسفی به این موضوع پس از ورود از یونان باستان به دنیای اندیشمندان مسلمان، شکل تازه‌ای گرفت و نتایج عمیقی را رقم زد. بدین لحاظ، بایسته است اندیشه فلاسفه مسلمان مورد مذاقه قرار گرفته و به گونه‌ای تطبیقی مورد بررسی قرار گیرد. معرفت به ذات الهی و صفات و افعال او، غایت آمال عارفان و نهایت سعی علمی و عملی حکما و متألهان و همزاد با تفکر بشری است که عمری به درازای قدمت بشر دارد. همواره آدمیان در پی شناخت دو محور اساسی در نظام آفرینش بوده‌اند: خالق این جهان کیست و حقیقت او چیست؟ و خود او در مجموعه نظام آفرینش چه نقشی دارد و جایگاهش کجاست؟ در طول تاریخ، بشر تلاش کرده است تا راهی به سوی مبدأ هستی بگشاید و حکیمان مسلمان نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند و می‌توان گفت: غایت کلی فلسفه اسلامی، اثبات واجب تعالی و معرفت به او و صفات و افعالش می‌باشد. خداشناسی فلسفی آن‌گاه که وارد جهان اسلام شد جان تازه‌ای گرفت و فلاسفه مسلمان، حقایق عمیق‌تری را مطرح نمودند. کارهای مقایسه‌ای به ما کمک خواهد کرد تا چشم‌انداز بهتری از سیر اندیشه‌ها به دست آورده و میزان کامیابی متفکران را در مقام مقایسه بسنجیم؛ علاوه بر اینکه فهم اندیشه‌ها در مطالعات تطبیقی بهتر حاصل می‌شود. در مطالعات تطبیقی دو نگاه وجود دارد: یکی تاریخی و دیگری فراتاریخی و پدیدارشناختی. در نگاه اول، محقق می‌کوشد با مطالعه برخی از موارد و با در نظر

بحثی - استدلالی ارسطو وفاداری نشان می‌دهد و بسیار از او متأثر است، اما ذکاوت فوق‌العاده و نیز تأثیر متون دینی بر وی، موجب شد که در محتوای فلسفه ارسطو، تغییرات بنیادین ایجاد کند و حقایقی را مطرح کند که کمتر در فلسفه ارسطو به چشم می‌خورد (فیروزجائی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱-۲۹۹ و ۳۹۹ و ۵۲۴). مسئله هستی و یا موجود، بنیادی‌ترین موضوع پژوهش فلسفی اوست (دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۰). بنابراین، نقطه آغاز در فلسفه او واقعیت یا موجود بما هو موجود است. مباحث وجود در فلسفه ابن‌سینا بر دو اصل اساسی پایه گذاری شده است:

۱. امتیاز بین وجود و ماهیت: هرگاه درباره شیئی تفکر شود، ذهن انسان از آن، دو حیثیت متمایز را تشخیص می‌دهد: یکی «ماهیت» که در جواب سؤال «آن چیست؟» می‌آید و دیگری «وجود» که در جواب سؤال «آیا هست؟» می‌آید؛ بنابراین، یکی از پایه‌های فلسفه ابن‌سینا، تمایز ماهیت و وجود از یکدیگر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳-۱۴). ابن‌سینا معتقد است که وجود شیء به ماهیت آن اضافه می‌شود و وجود است که به هر ماهیت، حقیقت و واقعیت می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۵). این اصل اساسی زمینه‌ای می‌شود برای اصل دیگر سینوی، یعنی تقسیم موجود به واجب و ممکن؛ زیرا اگر از تمایز وجود و ماهیت و به عبارت دیگر، قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» غفلت شود، این تقسیم، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا صرف وجود بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل انقسام به واجب و ممکن نیست. از این رو، ابن‌سینا از این اصل در چینش نظام هستی سود می‌گیرد و از سویی، منزلت حضرت حق را که همان عینیت وجود و ماهیت (الحق ماهیته انیته) است و از سوی دیگر، محدودیت موجودات امکانی را مورد تأکید قرار می‌دهد.

نورحکمت روشنی داد (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۴، ص پنجاه و سه). کثرت آثار و عظمت اندیشه و مقام رفیع وی در علم و حکمت و عرفان، با توجه به عمر کوتاهی که داشته، نشان از این حقیقت دارد که سراسر عمرش در تحصیل علم و تهذیب نفس گذشته است. در واقع، شیخ اشراق، نظام فلسفی خود را نقطه تلاقی برهان و شهود قرار داد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۲۵۶) و نام «حکمة الاشراق» را برای آن برگزید تا دیدگاه فلسفی خود را، که از تعالیم رئیس‌المشائین ابن‌سینا بود، متمایز کند. حکمت اشراق ساختار فلسفی متمایز و نظام‌مندی است که سهروردی آن را به منظور پرهیز از ناسازگاری‌های منطقی، معرفت‌شناسانه و مابعدالطبیعی که در فلسفه مشایی آن زمان تشخیص داد طراحی کرد (نصر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۷۵ و ۲۷۷). اندیشه‌های سهروردی مورد توجه بسیاری از اندیشمندان بزرگ جهان اسلام واقع شد و تدوین مکتب حکمت متعالیه توسط صدرالمشائین بی‌شک با بهره از افکار وی بوده است بنابراین، نفوذ او در شرق با نفوذ ابن‌سینا برابری می‌کند و از این رو، قرن هفتم برخلاف تصور مورخان غربی، نه تنها پایان تفکر نظری در اسلام نیست (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۴۳۹-۴۴۰)، بلکه در حقیقت، آغاز یکی از مهم‌ترین مکاتب فلسفی است که به راستی فلسفه مشاء را به چالش می‌کشد. با توجه به توضیحات مذکور، روشن می‌شود که چرا در باب خداشناسی، تطبیق دیدگاه این دو متفکر بزرگ را برگزیده‌ایم.

مبانی و روش فلسفی ابن‌سینا و سهروردی

بدیهی است که هر متفکری برای بررسی موضوعات گوناگون از روش و مبانی خاصی استفاده می‌کند تا بتواند به نتایج مناسب برسد. ابن‌سینا معتقد است حقیقت تنها به وسیله برهان عقلی کشف می‌شود. وی اگرچه به روش

می‌داند (همان، ج ۲، ص ۱۰). وی اساس مابعدالطبیعه خود را بحث نور و ظلمت قرار می‌دهد و به وجود عالم نور و عالم ظلمت تصریح می‌کند و معتقد است جهان در همه درجات واقعیت خود چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست (نصر، ۱۳۸۲، ص ۷۳). در فلسفه او همه چیز براساس نور و ظلمت تعریف می‌شود و بنابراین، صحیح خواهد بود که سهروردی را فیلسوف نور، و حکمت او را حکمت نوریه بخوانیم؛ همان‌گونه که او خود فلسفه‌اش را فقه‌الانوار و علم‌الانوار می‌نامد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۵؛ ج ۲، ص ۱۰). به عقیده وی، تنها چیزی که می‌توان نام حقیقت بر آن نهاد و نیازی به تعریف ندارد نور است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷) و ظلمت همان عدم نور است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۸) که یا جوهری است یا عرضی (همان، ص ۱۰۷-۱۱۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۸۸). همان‌گونه که انوار نیز بر دو قسمند: انوار جوهریه؛ یعنی نور فی‌نفسه و دیگری، انوار عرضیه؛ یعنی نور فی‌نفسه لغیره (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۱۷). انوار مجرده نیز بر دو قسمند: الف: تعلق به ماده ندارند؛ انوار قاهره طولیه و عرضیه؛ ب. تعلق تدبیری به ماده دارند، اگرچه مادی نیستند: انوار مدبره فلکی و انسانی (همان، ص ۱۴۵). وی در انوار، قایل به شدت و ضعف یا تشکیک است؛ نور حقیقت واحدی است که در عین وحدت، دارای شدت و ضعف می‌باشد؛ به این معنا که انوار اگرچه در حقیقت نوری واحدند، لیکن در شدت و ضعف و کمال و نقص با هم تمایز دارند؛ مثلاً نورالانوار و نور اقرب که اولین صادر از اوست در حقیقت، نوری واحدند، اما یکی نور شدید و دیگری نور ضعیف است (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰ و ۱۲۶-۱۲۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵-۲۹۷). عالی‌ترین مرتبه نور، نورالانوار است که به

۲. تمایز میان وجوب و امکان و امتناع (تقسیم وجود به واجب و ممکن): این تمایز با تمایز میان وجود و ماهیت ارتباط تام دارد و مورد قبول فیلسوفان مسلمان بعد از وی قرار گرفت (نصر، ۱۳۸۲، ص ۲۷). ابن‌سینا در اشارات تصریح می‌کند: «هرگاه به موجودی به لحاظ ذاتش نظر شود، یا به گونه‌ای است که وجود برایش واجب است یا چنین نیست؛ اگر واجب باشد، او واجب‌الوجود بالذات است و اگر واجب نباشد، با فرض اینکه موجود شمرده شده، روا نیست ممتنع بالذات باشد؛ پس برای او امر سوم باقی می‌ماند که در ذاتش ممکن است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸). وی پس از اثبات تمایز میان وجود و ماهیت و تقسیم موجود به ممکن و واجب، ممکنات را به دو دسته جواهر و اعراض تقسیم می‌کند. جواهر به مفارقات و نفس و جسم تقسیم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵-۱۱۶). مراتب هستی در فلسفه ابن‌سینا بر پایه این جواهر شکل می‌گیرد و براساس میزان عاری بودن جواهر از ماده و عوارض مادی، مراتب هستی به ترتیب عقل، نفس و عالم جسمانی که متشکل از هیولا و صورت است خواهد بود و تمامی این جواهر از یک منبع فیض ناشی شده‌اند که حضرت حق می‌باشد و تمام مراحل واقعیت این جهان، چیزی جز فیض وجود از ناحیه واجب تعالی نمی‌باشند (نصر، ۱۳۵۹، ص ۳۰۵). در مقابل، شیخ اشراق با شکستن انحصار روش فلسفی در روش بحثی و استدلالی، مکتب فلسفی دیگری پدید آورد که در آن از شهود و اشراق نیز بهره گرفته می‌شود. وی اگرچه از استدلال استفاده می‌کند و ورزیدگی در آن را مقدمه ضروری فهم حکمت اشراق قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۴)، اما آن را ناکافی می‌داند (همان، ص ۳۶۱) و بر روش شهودی تأکید می‌کند و حتی آن را در کشف حقایق از استدلال، قوی‌تر

الهی به قدر سعه وجودی انسان ممکن می‌باشد و دلیل این امر، این گفته ابن سینا است که «بل هو انما علیه الدلائل الواضحة»؛ زیرا هر استدلالی به اندازه دلالتش، مدلول را نشان می‌دهد. بدین سان، وی با تفکیک حیثیت وجود از ماهیت و تحلیل رابطه آنها و تقسیم موجودات به واجب و ممکن، زمینه را برای مباحث واجب تعالی فراهم می‌کند. اگرچه وی را فیلسوفی مشائی و پیرو مکتب ارسطو دانستیم، اما در مسائل فلسفه الهی و بخصوص اثبات واجب و صفات او، بیشتر از ایشان فاصله می‌گیرد و عقاید خاص خود را مطرح می‌کند و مباحثی را مطرح می‌کند که کمتر در فلسفه ارسطو به چشم می‌خورد و شاید علت روی‌گردانی او از ارسطو این باشد که طبق تفسیری که برخی از متفکران از ارسطو کرده‌اند، خدایی که در فلسفه ارسطو ثابت می‌شود با خدایی که ادیان آسمانی و اسلام معرفی نموده‌اند تفاوت بسیار دارد. خدای ادیان، خدایی است آفریدگار و خالق از عدم، درحالی‌که خدا در فلسفه ارسطو تنها حرکت‌آفرین است و بس. از نظر ارسطو، عالم از ازل موجود بوده بی‌آنکه خلق شده باشد، خدای ارسطو حتی خالق حرکت هم نیست، بلکه مبدأ بودن او به این معناست که او علت غایی حرکت است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۹؛ دورانت، ۱۳۷۱، ص ۶۹). چنین تصویری از خدا، ابن سینا را نمی‌توانست قانع سازد و از این رو، او براهینی را که فلاسفه یونان و حتی متکلمان برای اثبات واجب آورده‌اند کمال مطلوب نیافت؛ زیرا در آنها حرکت یا حدوث واسطه اثبات خدا قرار گرفته‌اند؛ یعنی در آنها خداوند، غایب و مخلوقات، حاضر فرض شده‌اند، درحالی‌که «أَوَّلَمَّ يَكْفٍ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳). روی این حساب، ابن سینا اگرچه از این براهین استفاده می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۳۲۷)، اما سعی می‌کند از راه مطالعه در

خاطر شدت ظهور، محیط بر همه انوار می‌باشد و همه عالم اشعه ضعیفی از پرتو نور او هستند و آفرینش، افاضه و اشراق نورالانوار است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۶).

امکان شناخت و اثبات حق تعالی

انسان اگرچه طالب کمال مطلق است، اما بالبداهه محدودیت‌های موجود در قابلیت‌هایش مانع احاطه کامل او به کمال مطلق می‌شود؛ زیرا نامحدود ممکن نیست در حیطة معرفت محدود قرار گیرد و معرفت کامل حضرت حق برای هیچ انسانی ممکن نیست و این عجز از معرفت به کنه ذات ناشی از محدودیت‌های وجودی انسان است. ابن سینا در این زمینه می‌گوید: «وأنه لا حد له و لا برهان علیه بل هو البرهان علی کل شیء بل هو انما علیه الدلائل الواضحة» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۴) و «ولابرهان علیه لانه لا علة له» (همان، ص ۳۴۸)؛ به قرینه سخن ابن سینا در کتاب *مبدأ و معاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳)، مقصود این عبارات این است که ما هیچ راهی برای رسیدن به کنه ذات حق نداریم و برهان لمی بر وجود حضرت حق ممکن نیست، نه اینکه راه شناخت واجب، مطلقاً بسته باشد. از سوی دیگر، برهان انی مسمی به دلیل، گرچه ممکن است، لیکن یقین‌آور نیست؛ از این رو، بهترین راه ممکن برای شناخت واجب، برهان شبه لم است که در آن، از لازمی به لازم دیگر پی برده می‌شود؛ مثلاً، از حال خود وجود استدلال می‌شود که واجبی را اقتضا می‌کند: «انا اثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله و لا من جهة حرکته فلم یکن القیاس دلیلاً و لا ایضاً کان برهاناً محضاً فالاول لیس علیه برهان محض لانه لا سبب له بل کان قیاساً شبیهاً بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه یقتضی واجبا» (همان). خلاصه اینکه شناخت

احوال وجود، برهانی ارائه کند که منطبق بر راه صدیقین باشد که در آن، خدا گواه بر همه اشیا باشد: «تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیتة و برائتة عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلك دلیلاً علیه لکن هذا الباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

الهام‌بخش او در ارائه برهان صدیقین، کلام الهی بوده و هدف از ارائه آن، تقریب عقل و شریعت می‌باشد. ابن سینا در کتاب‌هایی همچون *مبدأ و معاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲)، *نجات* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶) و *رساله عرشیه* (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۴۲) به طرح اولیه برهان دست می‌زند و در کتاب *اشارات* آن را به کمال می‌رساند. وی در این رابطه ملاحظات دقیقی دارد؛ از این قرار که نخست به بیان اعمیت موجود از محسوس می‌پردازد تا راه برای اثبات واجب که از گونه محسوسات نیست باز شود و با استدلال از حال وجود که مقتضی واجب است بر واجب بالذات استدلال می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳). برهان *ابن سینا* چنین است: «موجود، یا واجب است یا ممکن؛ که اگر واجب باشد، فهو المطلوب و اگر ممکن باشد باید به واجب منتهی شود؛ زیرا سلسله علل و معلول چه متناهی و چه غیرمتناهی تا به واجب الوجود بالذات نرسد ممکن الوجود بالذات می‌باشد، که محال است» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹-۱۵). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، برهان *ابن سینا* صرفاً یک محاسبه عقلانی است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۹۸۶) که در مورد هستی انجام می‌شود و نقطه شروع آن قبول اصل واقعیت است و آن‌گاه هستی از نظر عقلی به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌گردد که در هر دو صورت مطلوب ثابت است؛ بنابراین، در این برهان، نخست حالات موجودات مطالعه نمی‌شود تا از طریق

امکان آنها بر وجود واجب استدلال شود، بلکه امکان مانند وجود صرفاً از طریق تحلیل عقلی پیرامون وجود به دست می‌آید و به همین دلیل است که *ابن سینا* می‌گوید: «انا اثبتنا الواجب الوجود لامن جهة افعاله و لامن جهة حرکتة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳) و اصولاً یکی از ویژگی‌های برهان *ابن سینا* این است که در آن، بدون تمسک به هیچ فعل و اثری، می‌توان بر واجب استدلال کرد و به قول *صدرالمتألهین*: «حتی اگر حکمای الهی وجود عالم محسوس را هم مشاهده نکرده بودند، اعتقاد آنها در مورد خدا و صفات و کلیات افعال او غیر از این اعتقادی که اکنون دارند نبود» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۳۳۴). حکیم *سهروردی* نیز با تکیه بر مبانی خاص فلسفی خود به اثبات نورالانوار و صفات و افعال او می‌پردازد و در این میان، علاوه بر ذکر استدلال، به معرفت شهودی حضرت حق تأکید می‌کند. از دیدگاه او، هویت علم و معرفت شهودی به دیدن برمی‌گردد و اگر نفس انسانی خود را از شواغل رها کند، می‌تواند نورالانوار را مشاهده کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۳) و روشن است که معرفت شهودی کامل‌تر از ادراک عقلی نورالانوار است: «و من جاهد فی اللّٰه حقّ جهاده و قهر الظلمات رأی انوارالعالم الاعلی مشاهده أتمّ من مشاهدة المبصرات ههنا فنورالانوار و الانوارالقاهرة مرئیة برؤیة النورالاسفهد... و الانوارالمجرّدة کلّها باصرة و لیس بصرها یرجع الی علمها بل علمها یرجع الی بصرها» (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴). البته این شهود به اندازه ظرفیت وجودی معلول است نه شهودی تام؛ زیرا شدت نورانیت نورالانوار باعث عدم احاطه تام معلول به او می‌شود: «فالنور الاقرب یشرق علیه شعاع من نورالانوار» (همان، ص ۱۳۳). از دیدگاه *شیخ اشراق*، نفس، نور مجردی است که هویت نوری دارد (همان، ص ۱۱۰-۱۱۴). وی با توجه

است که در رأس سلسله کائنات، یک واجب‌الوجود قرار دارد، نه اینکه ممکنات هرکدام به واجب‌الوجود جداگانه‌ای منتهی شوند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۱۱-۱۱۵). از دیدگاه شهید مطهری (همو، ج ۷، ص ۴۰)، حکمای الهی از دو راه بر اثبات توحید برهان آورده‌اند: یکی از راه آنکه کثرت ملازم معلولیت است و معلولیت منافی با وجوب وجود است و دیگری، از راه صرافت و اطلاق و وجود محض بودن واجب که هر دو راه در آثار ابن‌سینا وجود دارد؛ او در اشارات این‌گونه استدلال می‌کند: «بی‌تردید واجب‌الوجود که علت همه کائنات است در خارج موجود می‌باشد، لذا مشخص و متعین است؛ زیرا تا چیزی متعین نگردد موجود نخواهد بود تا بگوییم علت است. تعیین و تشخیص واجب‌الوجود یا مقتضای ذات اوست که در این صورت، واجب‌الوجود منحصر در شخص واحد است و یا اینکه تعیین واجب‌الوجود مقتضای ذات او نیست که در این صورت، معلولیت واجب‌الوجود لازم می‌آید که باطل است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰). و در تعلیقات از راه صرافت واجب استدلال می‌کند و می‌گوید: «وجودالواجب عین هویته فگونه موجوداً عین کونه هو فلا یوجد وجود الواجب لذاته لغیره» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۶۱ و ۱۸۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۸۵-۱۰۸۶). تقریر برهان ابن‌سینا این است که وجود حضرت حق، نفس حقیقت اوست و او، وجود صرف است و ماهیت ندارد و لذا حدی نخواهد داشت و چنین وجود صرف غیرمحدودی محال است که برای غیر او هم باشد؛ زیرا لازمه‌اش محدودیت واجب و غیر صرف‌الوجود بودن اوست که باطل است. سهروردی نیز با تکیه بر مبانی فلسفی خود، توحید نورالانوار را ثابت می‌کند. نظام هستی از دیدگاه وی به صورت هرمی ترسیم

به این مطلب، بیان می‌کند که این نور مجرد که ما آن را بالبداهه به عنوان مصداقی از مصادیق نور مجرد در خود می‌یابیم، یا محتاج به غیر است یا اینکه محتاج نیست؛ در صورت دوم، مطلوب که همان اثبات نور قائم به ذات غنی یعنی نورالانوار است، ثابت می‌شود و در صورت اول، این نور مجرد محتاج از چند فرض خارج نیست: ۱. محتاج به جوهر غاسق یا هیئت ظلمانی است: این فرض باطل است؛ زیرا علت باید نسبت به معلول، اشرف و اتم باشد، درحالی‌که جوهر غاسق و هیئت ظلمانی، اضعف و اخس از نور مجردند و نمی‌توانند معلولی اشرف از خود را به وجود بیاورند. ۲. محتاج به هیئت نورانی است: از آنجاکه هیئت نورانی قائم به غیر است؛ صلاحیت علیت برای نور مجرد را ندارد. ۳. محتاج به نور مجرد باشد: پس از ابطال فروض گذشته، این فرض ثابت می‌شود که نور مجردی علت نور مجرد مفروض است که این نور مجرد نیز یا قائم به ذات و بی‌نیاز از علت است که ثبت‌المطلوب و یا اینکه نیازمند نور مجرد دیگری است و از آنجاکه تسلسل باطل است، این سلسله باید منتهی به نور مجردی شود که قائم به ذات و غیرمحتاج به دیگری باشد و آن نورالانوار و نور قیوم است (همان، ص ۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱۶).

توحید حق تعالی

بحث توحید از مهم‌ترین اصول ادیان توحیدی و اصل اساسی آنها می‌باشد. عده‌ای از افراد با اینکه اصل وجود خدا را می‌پذیرند، اما در توحید قاطع نبوده و شرک می‌ورزند. ابن‌سینا با طرح مبانی فلسفی خود، از جمله اصل تمایز وجود و ماهیت و تمایز واجب و ممکن و...، به توحید و وحدانیت واجب تصریح می‌کند. اثبات توحید واجب از منظر ابن‌سینا از آن لحاظ اهمیت دارد که از دیدگاه وی، در چینش مراتب هستی نگاهی هرمی

باطل است؛ زیرا تا مخصص وجود نداشته باشد، تعیین و اثبنت بین دو نورالانوار حاصل نمی‌شود و نتیجه ابطال تمامی فروض فوق که مبتنی بر فرض دو نورالانوار بود این است که نورالانوار، واحد و غنی‌ای است که همه ماسوا محتاج او و مقهور قهر او هستند و به این دلیل که دومی ندارد و واحد است مثل و ضد نیز ندارد (همان، ص ۱۲۲).

الهیات سلبی از منظر ابن‌سینا و سهروردی

در تاریخ اندیشه‌ورزی در باب خدا، با دو گونه اندیشه مواجهیم؛ یکی الهیات ایجابی و دیگری الهیات سلبی. قایلان به رویکرد سلبی معتقدند که سخن گفتن از خدا به نحو اثباتی ممکن نیست و ما نمی‌توانیم بگوییم که خدا چیست، بلکه صرفاً با زبان سلبی می‌توانیم بگوییم که چه چیزی نیست. در مقابل، الهیات ایجابی که ابن‌سینا و سهروردی از جمله قایلان به آن هستند، به گونه ایجابی به اثبات صفات الهی می‌پردازد و ضمن احتراز از افتادن در دام تشبیه خالق به مخلوق، از تنزیه صرف که راه شناخت الهی را مسدود می‌کند دوری می‌ورزد. ابن‌سینا پس از اثبات واجب و توحید او می‌کوشد صفات الهی و نحوه ارتباط وی با عالم را که حاکی از صفات فعل است را نیز ثابت کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶). او با معرفی واجب به عنوان وجود محض، به شاخص‌ترین صفت الهی اشاره می‌کند که لازمه آن اثبات تمام صفات کمالی برای واجب می‌باشد؛ زیرا فقدان هر کمالی در مرحله ذات با وجوب وجود منافات دارد و در نتیجه، واجب‌الوجود بالذات بودن دلیل بر توحید و برائت او از نقایص و اتصافش به همه کمالات می‌باشد. ابن‌سینا سپس با مقایسه ذات متصف به صفت وجوب وجود با موجوداتی که واجد امکان ذاتی و محتاج به علت ایجادی‌اند، اصل فاعلیت خداوند را اثبات نموده و او را متصف به تمام

می‌شود که در رأس آن، یک نورالانوار است که بر همه هستی احاطه قیومی دارد نه اینکه انوار هرکدام به نوری جداگانه منتهی شوند. طریق ابن‌سینا در اثبات توحید، ابطال دو غنی مطلق است (غنی مطلق عبارت است از کسی که نه در ذات و نه در کمالات، متوقف بر غیر نباشد) (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷)؛ به این بیان که اگر دو نورالانوار لحاظ شوند، چون هر دو نور هستند، در اصل حقیقت نوریه شریک و در یک رتبه وجودی قرار دارند و نمی‌توانند از این جهت تمایزی داشته باشند؛ زیرا فرض ما وجود دو نور غنی مطلق است و اساساً اگر آنها در رتبه نوری متمایز باشند و یکی شدیدتر و دیگری ضعیف‌تر باشد نور اضعف از فرض خارج می‌شود؛ چون غنی مطلق و نورالانوار نخواهد بود؛ بنابراین، می‌ماند تمایز به سه قسم دیگر: ۱. این دو نورالانوار مفروض نمی‌توانند متمایز به تمام ذات باشند؛ زیرا هر دو در حقیقت نوری مشترکند. ۲. همچنین متمایز به جزء ذات هم نیستند؛ زیرا لازمه آن ترکیب نورالانوار است که باطل می‌باشد و از سویی دیگر، فرض بر این است که هر دو در تمام حقیقت نوریه شریکند نه در جزء حقیقت. ۳. تمایز به عوارض نیز باطل است؛ زیرا عوارض بر دو نوعند: الف. عارض لازم: نمی‌تواند عامل امتیاز باشد، زیرا اگر این دو نور در حقیقت نوریه شریکند، پس در عوارض لازمه هم شریکند. ب. عارض مفارق (غریب): به این معنا که این عرض مفارق، موجب تشخیص و تخصص این دو شده است که این فرض هم باطل است؛ چون لازمه‌اش وجود مخصصی ورای وجود دو نورالانوار است، درحالی‌که وراء آن دو، مخصص دیگری وجود ندارد و با بطلان تمایز به عرض مفارق اگر گفته شود یکی از دو نورالانوار به دیگری یا خودش، تخصص و تشخیص می‌دهد، لازمه‌اش این است که آنها قبل از تخصص، متعین باشند و این مطلب

ممکن نیست؛ زیرا هیچ شیئی اقتضای عدم خود را ندارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰) و لذا اگر شیئی معدوم شود، یا به این علت است که شرط او گرفته شده و یا به خاطر وجود مضادی است که او را از بین می‌برد و نورالانوار نه در ذاتش شرطی است که با انتفای آن نورالانوار منتفی شود و نه مضادی دارد تا او را از بین ببرد؛ چون همهٔ ماسوا، مقهور و تابع او هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۳) و از طرف دیگر، چون هر نور مجرد دارای علم به خود و حیات و قدرت است (همان، ص ۱۱۷). پس نورالانوار هم که فوق همهٔ انوار است دارای این صفات کمالی می‌باشد (همان، ص ۱۵۰ و ۱۶۸؛ ج ۴، ص ۵۹).

عینیت صفات واجب تعالی با ذات

اشاعره درباره کیفیت تحقق صفات متعدد ذات باری، قایل به زیادت صفات بر ذات شده‌اند و در مقابل، معتزله به دلیل وجود اشکال تعدد قدما و کامل شدن ذات خداوند به واسطهٔ صفات خارج از ذات در نظر اشاعره، قایل به نیابت ذات از صفات شدند. رویکرد متکلمان شیعی و فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا و شیخ اشراق، نفی توأمان هر دو دیدگاه مذکور است؛ به این معنا که در عین اینکه خداوند متعال را با اوصاف کمالیه توصیف می‌کنند که هرگونه صفت زاید بر ذات رانیز از او نفی می‌کنند. توضیح اینکه ابن‌سینا می‌کوشد صفات الهی را به گونه‌ای معنا کند که با بساطت ذات واجب سازگار باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۶۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۰۰؛ همو، ۱۹۸۰، ص ۵۹-۵۸؛ همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۴۷ و ۲۴۹) و شائبه هرگونه ترکیبی از ذات واجب منتفی شود. در تعلیقات می‌گوید: «الأول لایتکثر لاجل تکثر صفاته لان کل واحد من صفاته اذا حقق تکون الصفة الاخری بالقیاس الیه فتکون قدرته حیاة و حیاة قدرته و تکونان واحدة»

صفات ثبوتی می‌کند و وی را از تمامی صفات موجودات امکانی منزه می‌شمرد و از این طریق، وجود صفات کمالی را در ممکنات تصحیح می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۴۳-۴۷). استدلال ابن‌سینا بر این مطلب، یا مبتنی بر قاعده امکان اشرف است که از وجود صفات کمالی در ممکنات، وجود آن به نحو اعلی و اشرف در واجب‌الوجود را نتیجه می‌گیرد و یا مبتنی بر قاعده «کل ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات» که چون این صفات در ممکنات، بالعرض هستند، پس باید به صفاتی بالذات ختم شوند و این سخن، چیزی نیست جز آنچه که در باب قاعده «کل ما بالعرض لابد و ان ینتهی الی ما بالذات» گفته می‌شود: (واجب است که در وجود، وجود بالذات و در اختیار، اختیار بالذات و در اراده، اراده بالذات و در قدرت، قدرت بالذات بوده باشد تا اینکه وجود این صفات در یک چیز دیگری که بالذات نیست صحیح باشد) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۵۲).

سهروردی هم می‌کوشد تمام صفات کمالی را برای نورالانوار ثابت کند و بر این اساس، ثابت می‌کند که نورالانوار، منزّه از تمام نقایص و متصف به تمام صفات کمالی است. ابن‌سینا در نظام نوری خود، به تشکیک بین انوار قایل است و چون نورالانوار از جهت نور بودن، بی‌نهایت است و شدیدترین نور برای اوست، لذا احکام نامتناهی بر او بار می‌شود و هر صفتی برای او به‌طور بی‌نهایت و مطلق ثابت می‌شود. نورالانوار به دلیل شدت ظهور و کمال اشراق، محیط بر همه انوار است و چون سایر انوار به او محتاجند، نور قیوم است و به جهت منزّه بودن از تمام صفات نقص، مقدس و نور اعظم و اعلی است و به دلیل شدت اشراق و پرتوافکنی و نامتناهی بودن قهار بوده و همه انوار، اشعهٔ ضعیفی از لمحات اشراق او هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۱؛ ج ۳، ص ۱۸۲). همچنین نورالانوار دایمی است و عدم بر او

کند و اگر چنین صفتی برای نورالانوار باشد لازمه‌اش این است که نورالانوار، غنی نباشد و به هیئت نوریه‌ای که خود ایجاد کرده است محتاج باشد، علاوه بر اینکه این هیئت نورانی (منیر) از جهت آن نوری که به نورالانوار (مستتیر) می‌دهد، از او انور خواهد بود، درحالی‌که انور از نورالانوار وجود ندارد: و لیس وارثه نور. ۲. هیئت ظلمانی است: اگر هیئت و صفت ظلمانی بر نورالانوار عارض شود، باید در حقیقت ذات او جهت ظلمانی باشد که در این صورت، مرکب از نور و ظلمت می‌شود و دیگر نور محض نخواهد بود و نیز چون هر مرکبی محتاج به اجزایش است، نورالانوار محتاج می‌گردد که همگی اینها باطل است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۳). نتیجه اینکه علم و حیات و... نحوه وجود نوری حضرت حق می‌باشند و صفاتی زاید بر ذات نمی‌باشند (همان، ص ۱۱۷ و ۱۲۴ و ۱۳۶ و ۱۵۰ و ۱۶۸؛ ج ۱، ص ۴۸۸؛ ج ۴، ص ۵۹).

آیا خداوند دارای ماهیت است؟

ابن‌سینا وجود واجب را وجود محض دانست؛ بنابراین، چنین نیست که واجب، ذاتی داشته باشد که دارای وجود باشد؛ به این معنا که ذات او چیزی و وجود چیز دیگری باشد، بلکه وجود او عین ماهیت اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۷) و چون یک حقیقت مطلق و نامحدود است، از او هیچ ماهیتی انتزاع نمی‌شود، برخلاف ممکنات که زوج ترکیبی هستند و به علت محدودیت وجودی از آنها ماهیت انتزاع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۸۷ و ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۷۶ و ۷۹ و ۸۳؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۳۴۴-۳۴۷). برهان ابن‌سینا که برهانی مبتنی بر اصالت وجود است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۶۹)، این است که: «اگر واجب‌الوجود بالذات ماهیتی غیر از وجود داشته باشد، وجود

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۴۹). مراد ابن‌سینا این است که اوصاف متعدد موجب تکثر واجب نمی‌شود؛ زیرا اگر خوب بررسی شود، این اوصاف، عین اوصاف دیگر هستند، البته نه به این معنا که مفهوماً یکی هستند، بلکه به این معنا که قدرت او عین حیاتش و حیاتش عین قدرتش و هر دو، یک واقعیت‌اند؛ پس واجب حی است از همان حیثی که قادر است و قادر است از همان حیثی که حی است و همچنین است سایر صفات او. استدلال ابن‌سینا این‌گونه است که اگر اوصاف کمالی واجب عین ذات نباشد و عارض بر آن باشد، حتماً نیازمند سبب خواهد بود. پس وجود آن صفات یا از سبب خارج از ذات می‌باشد یا از خود ذات حاصل می‌شود. در صورت اول، لازم می‌آید که واجب قابل صفات از غیر باشد که با وجوب وجود سازگار نیست (زیرا وجوب وجود عین فعلیت است و با قبول که قوه و استعداد است ناسازگار می‌باشد) و در صورت دوم، لازم می‌آید که واجب از خودش منفعل شود به نحوی که کمال خود را از خودش دریافت کند که باطل است؛ چون جمع فعل و قبول به معنای انفعال در ذات بسیط محض است، اما اگر اوصاف کمالی از لوازم ذات باشند و انفعالی مطرح نباشد، محذوری لازم نخواهد آمد؛ زیرا اگرچه موضوع برای صفات قرار گرفته، ولی نه به این معنا که او منفعل گشته، بلکه به این معنا که صفات از او نشئت گرفته‌اند و او به آنها متصف می‌شود. شیخ اشراق نیز به اثبات عینیت صفات نورالانوار با ذات می‌پردازد تا شائبه هرگونه نقص و ترکیبی از ذات حق مرتفع گردد. وی بیان می‌کند که واجب تعالی، صفات زاید بر ذات ندارد و عروض هرگونه صفت یا هیئتی بر ذات او مردود است؛ زیرا این صفت و هیئت از دو حال خارج نیست: ۱. هیئت (صفت) نورانی است: هیئت نورانی درجایی است که به ذات اضافه شود و به آن چیزی را اضافه

وجود او یا امری حقیقی و واقعی است یا اینکه امری حقیقی و واقعی نیست. فرض دوم باطل است؛ زیرا وجوب وجود مبدأ هر امر حقیقی و تأکد و شدت وجود است و امری غیر از وجود نمی‌باشد (زیرا هر جا که حقیقتی قابل شدت و ضعف باشد، شدت آن حقیقت امری مغایر با آن حقیقت نیست) تا عاری از حقیقت و واقعیت باشد؛ بنابراین، می‌ماند فرض اول که وجوب وجود امری حقیقی است. حال می‌گوییم این وجوب وجود یا لازم است که به ماهیت واجب متعلق باشد و واجب بدون آن واجب نیست و یا لازم نیست، بلکه واجب بدون او هم واجب است. فرض اول با وجوب ذاتی سازگار نیست و فرض دوم نیز لازمه‌اش این است که آن ماهیت، ماهیت واجب‌الوجود بالذات نباشد (زیرا چه آن ماهیت باشد و چه نباشد واجب‌الوجود بالذات متصف به وجوب وجود می‌شود) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴۵) و با ابطال تمامی فروض ثابت می‌شود که واجب‌الوجود ماهیتی غیر از وجود ندارد، بلکه «وجوده عین ماهیته» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳-۳۱۴). برهان دیگر ابن‌سینا این است: «اگر وجود واجب عارض بر ماهیت باشد، از دو حال خارج نیست: یا علت این عروض خود ذات است که در این صورت، باید ذات قبل از عروض وجود موجود باشد؛ زیرا متبوع و معلول در وجود، تابع موجود است نه معدوم؛ پس در این صورت، ماهیت واجب قبل از وجودش موجود است «وهذا خلاف الفرض»؛ چون: «الماهية قبل الوجود لا وجود لها ولو كان لها وجود قبل هذا لكان مستغنياً عن وجود ثانی» (همان، ص ۲۴۴) و یا علت این عروض، بیرون از ذات واجب است که در این صورت لازمه‌اش معلولیت واجب تعالی است که باطل می‌باشد؛ چون گفته شد که واجب تعالی معلول نیست و لذا ماهیتی هم ندارد؛ زیرا «کل ذی

ماهیه معلول» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۴۴). ابن‌سینا پس از اثبات اینکه واجب‌الوجود ماهیت ندارد، بساطت واجب از اجزای حدی را نتیجه می‌گیرد؛ زیرا جنس و فصل از اجزای ماهوی‌اند و وقتی واجب ماهیت نداشت؛ جنس و فصل نیز نخواهد داشت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۴؛ فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۱۸) و از طرف دیگر، بساطت او از اجزای خارجی را نیز نتیجه می‌گیرد؛ به این بیان که اگر واجب، مرکب باشد، به تمام یا برخی از اجزای خود محتاج خواهد بود و احتیاج به هر نحوی که فرض شود، با وجوب وجود منافات دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۵۱-۵۵۳). بدین ترتیب ابن‌سینا با تأثیر از تعالیم دینی، هم واحد بودن حضرت حق و هم احد بودن او را اثبات می‌کند. شیخ اشراق قول به زیادت ذهنی و خارجی وجود بر ماهیت را به مشاء نسبت می‌دهد و خود با نفی زیادت خارجی وجود بر ماهیت، آن را به گونه‌ای نفی می‌کند که به نفی زاید، یعنی وجود، منجر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، الف، ص ۴۳۸) و در نتیجه، معتقد می‌شود که ماهیت، یک امر متحقق خارجی و اصیل است که منشأ انتزاع مفهوم وجود می‌گردد و به عبارت دیگر، حقایق خارجی، ماهیت مختلفند و مفهوم وجود از ماهیت محقق در خارج، انتزاع می‌شود. عمده دلیل ایشان بر اعتباری بودن وجود این است که اگر وجود بخواهد تحقق خارجی داشته باشد باید موجود باشد (زیرا تحقق و حصول داشتن به معنای موجود بودن است). حال می‌گوییم این وجود: ۱. یا به وجودی زائد موجود است که در این صورت، به تسلسل دچار می‌شویم؛ زیرا خود آن وجود هم موجود است و برای موجود بودن نیاز به وجود دیگری دارد و همین‌طور این وجود سوم و هکذا و چون تسلسل باطل است، پس

اصالت وجود در واجب با تردید سخن می‌گوید: «وَأَمَّا الَّذِي يَطُولُ فِي الْكُتُبِ مِنَ الْبِرَاهِينِ عَلَى وَحْدَةٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ... أَمَّا يَتَقَرَّرُ إِذَا بَيَّنَّ أَنَّ الْوُجُودَ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ اعْتِبَارِيًّا لِوَاجِبِ الْوُجُودِ» (همان، ص ۳۹۳-۳۹۵) و ثانیاً، در *مقاومات* (همان، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۱۹۰) صریحاً اشاره می‌کند که مرادش از وجود در عباراتی که نفس و مافوقها را وجودات محضه و انیات صرفه می‌خواند «الموجود عند نفسه» است؛ یعنی وجودی که نزد خودش حضور دارد و ادراک خود می‌کند؛ یعنی مراد، موجود حی و ظاهری است که از سنخ نور می‌باشد که همگی اینها اموری ماهوی هستند: «سؤالاً أما قلتَ أنَّه نفس الوجود البحت، جواباً إنما اردنا الموجود عند نفسه و هو الحي اذ ذلك من خاصية الحي فإنَّ غيرالحي لا يوجد عنده شيء سواء كان نفسه أو غيره و لولا الحي ما تحقَّق مفهوم الوجود نفسه أما ان يكون الوجود ماهية عينية فلا [يكون الوجود خارجياً بل اعتبارياً]» (همان، ص ۱۸۷ و ۱۹۰). عبارت شیخ اشراق ناظر به این مطلب است که چون وجود، امر اعتباری است پس در عباراتی که می‌گوییم واجب‌الوجود، نفس‌الوجود است یا عقول و نفوس وجود صرف هستند، مرادمان از وجود، حیات و ادراک ذات است. از سوی دیگر، وی تصریح می‌کند که اختلاف نورالانوار و نور اقرب به عنوان اولین معلول در نفس جوهر نوری و ماهیت نوری است (همان، ج ۲، ص ۱۲۶-۱۲۷). از این سخن، می‌توان پی برد که انوار از جمله نورالانوار، هويت ماهوی دارند. سهروردی در بحث اثبات نورالانوار می‌گوید: «النور المجرد إن كان فاقراً في ماهيته فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت... فان كان النور المجرد فاقراً في تحقُّقه فإلى نور قائم» (همان، ص ۱۲۱). تعبیر «فی ماهيته» در این عبارت اشاره به این دارد که حقیقت انوار، ماهوی است و منظور از نور قائم هم نور جوهری

تحقق وجود در خارج هم باطل است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶). ۲. و یا اینکه این وجود به نفس خود موجود است (نه اینکه وجود چیزی باشد که برای آن وجود ثابت است) که در این صورت، لازمه‌اش اشتراک لفظی وجود در هنگام اطلاق آن بر وجود و دیگر اشیاست؛ زیرا معنای موجود هنگام اطلاق آن بر وجود این است که آن، نفس وجود و عین تحقق است و وقتی بر اشیا دیگر اطلاق می‌شود، به معنای شیئی است که برای آن وجود است، درحالی‌که اشتراک لفظی وجود با دلایلی که بر اشتراک معنوی آن اقامه شده است واضح‌البطلان می‌باشد (همان، ج ۲، ص ۶۴-۶۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱-۱۸۲). در اینجا ذکر این مطلب لازم است که شیخ اشراق اگرچه بر اعتباری بودن وجود تصریح کرد، اما در برخی آثار ایشان تعبیراتی وجود دارد که ظاهراً جز با اصالت وجود سازگار نیست. وی در کتاب *تلویحات*، نفس و مافوقها (عقول و واجب تعالی) را وجودات محضه و انیات صرفه خوانده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵ و ۱۱۷-۱۱۵) و به همین دلیل، برخی در اصالت ماهوی بودن او شک کرده و یا او را اصالت وجودی معرفی کرده‌اند، ولیکن باید گفت که وی حقیقتاً اصالت ماهیتی است و وجود را امری ذهنی می‌داند؛ به این دلیل که اولاً، در آن عباراتی که واجب تعالی را وجود اصیل معرفی می‌کند فضای بحث او فضای مشائی است که دارد با مشاء مماشات می‌کند؛ یعنی «شیوه نگارش شیخ اشراق در موارد فراوانی این است که ابتدا در گفت‌وگوی با رقیب مشائی سخنی را طرح کرده و در نهایت نیز به آنچه که موردنظر خود اوست اشاره می‌نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۱) و خود، این نکته را در مواردی تذکر می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۹۰-۳۹۲ و ۴۸۳) و نشانه آن این است که در این مباحث همواره در مورد

ماهوی است؛ زیرا نور قائم، ماهیت نوریه را افاضه می‌کند (همان، ص ۱۸۶). بر این اساس، از دیدگاه شیخ اشراق برای نورالانوار، ماهیت مجهولة‌الکنه ثابت می‌شود.

اهتمام ویژه‌ای بدان مبذول دارد. ابن‌سینا با تکیه بر طرح فلوطینی صدورهای متوالی سلسله‌مراتب وجود، درصدد بیان کیفیت آفرینش برمی‌آید (نصر، ۱۳۸۲، ص ۳۰) و پس از بیان اینکه صرف تعقل واجب نسبت به نظام خیر، علت وجود آن می‌باشد؛ چون تعقل او عین اراده و قدرت است و آنچه را که تعقل کرده قادر بر آن بوده و لذا اراده‌اش می‌کند و بدین ترتیب، او را ایجاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ همو، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۱۷)، بیان می‌دارد که صدور موجودات از واجب تعالی نه از راه قصد و اراده است و نه بر سبیل طبع؛ زیرا قصد و اراده مستلزم نقص و موجب تکثر ذات واجب است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۰-۲۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۴۹-۶۵۰) و خلقت عالم به نحو فعل بالطبع نیز ملازم با عدم رضایت و آگاهی واجب به فعلش می‌باشد؛ بنابراین، صدور و فیضان نظام هستی از حضرت حق به نحو لزوم خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۳-۴۰۲؛ همو، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۰۰)؛ یعنی حضرت حق نسبت به فعلش واجب‌الفاعلیه است؛ از طرف دیگر خود ابن‌سینا بیان می‌کند که چون فیض به معنای فیضان و جریان و جوشش وجود است، لذا ایجاد حضرت حق که اراده زاید بر ذات ندارد به نحو فیض می‌باشد و موجودات همگی به نحو ضروری، لازم و طبیعی از ذات او ناشی شده‌اند بدون آنکه این فیضان موجب تغییری در ذات حق شود: «الفیض أتما يستعمل فی الباری والعقول لا غیر لآنه لما كان صدور الموجودات عنه علی سبیل اللزوم لا لارادة تابعة لعرض [عرض] بل لذاته و كان صدورها عنه دائماً بلا منع و لا كلفة تلحقه فی ذلك كان الاولی به أن یسمی فیضاً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۸۱ و ۱۰۰) و همین مضامین در کلمات ابن‌سینا وجود دارد، آن‌گاه که موجودات را به فوق تام و تام و مستکفی و ناقص تقسیم

ماهور است؛ زیرا نور قائم، ماهیت نوریه را افاضه می‌کند (همان، ص ۱۸۶). بر این اساس، از دیدگاه شیخ اشراق برای نورالانوار، ماهیت مجهولة‌الکنه ثابت می‌شود.

چگونگی صدور موجودات

ابن‌سینا با در نظر گرفتن اختلاف اساسی وجودی میان جهان و حضرت حق، به مسائل مربوط به آفرینش و مراتب هستی می‌پردازد و درصدد برمی‌آید تا نشان دهد که چگونه کثرت از وحدت پدید آمده است. وی در این مسیر، متناوباً واژه‌های فیض یا فیضان (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۵۷)، انبجاس، صدور، ابداع و خلق را به کار می‌برد (دائرة‌المعارف اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۱۶) و نظریه خود را براساس خلقت ابداعی عالم قرار داده (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳) و صدور موجودات را از راه فیض توجیه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، الف، ص ۴؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۶۲). اصطلاح «فیض»، اصطلاحی نوافلاطونی است که می‌کوشد منشأ و فرایند پیدایش موجودات عالم هستی را تبیین نماید که تنسیق بسامان آن و نیز مرجع فلاسفه مسلمان در آشنایی با این نظریه از آن فلوطین و کتاب *اثولوجیا* می‌باشد. اندیشه فیض از همان ابتدای ورود به حوزه اندیشه اسلامی از طریق کتاب *اثولوجیا* که به خطا منسوب به ارسطو شده بود، جای خود را در اندیشه فلاسفه مسلمان تثبیت کرد و با اندک تغییراتی که در آن به منظور هماهنگی با آموزه‌های دینی صورت گرفت، مورد قبول آنها واقع شد؛ دلیل اقبال فلاسفه مسلمان به آن، این است که این نظریه (برخلاف نظریه خلق از عدم متکلمان) به خاطر تبیین دقیق ربط کثرت به وحدت عمیقاً پروای توحید دارد و همین نقطه قوت، موجب شد که فیلسوف مسلمانی همچون ابن‌سینا

دلیل اقتضای ذاتی فیضان توسط نورالانوار این فرایند بدون کاهش‌پذیری و نقصان در مبدأ (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۳۷) به نحو دائم و لاینقطع جریان دارد (همان، ص ۱۸۱) و به عبارت دیگر، ریزش نور از نورالانوار و فاعلیت او همچون پرتوافکنی خورشید مقتضای ذات او می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۴۲۹-۴۳۳) که به نفس توجه و اضافه اشراقی حضرت حق (چه اضافه اشراقی جوهری و چه عرضی) فیضان نور صورت می‌گیرد. بدین لحاظ، سهروردی با انکار فاعلیت بالعنایة (همان، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳) و نفی انتساب علم حصولی به نورالانوار به فاعلیت بالرضا معتقد می‌شود؛ یعنی علم تفصیلی حق به افعال خویش را عین فعل او به‌شمار می‌آورد، به طوری که بدون قصد زاید بر ذات، موجودات را ایجاد می‌کند (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۳۷؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲).

مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی

دقت در مباحث گذشته ما را به این نکته رهنمون می‌کند که ابن‌سینا و شیخ اشراق هر دو تلاش خود را به کار می‌گیرند تا مباحث مهم مربوط به مبدأ را تبیین کنند و از این رو، در این امور با هم اشتراک نظر دارند:

۱. ضرورت پرداختن به بحث مبدأ تعالی و اهمیت ویژه الهیات بالمعنی‌الاصح در فلسفه اسلامی و تأثیر زیاد متون دینی بر هر دو فیلسوف، به گونه‌ای که به سخن گذشتگان اکتفا نکرده و تلاش کردند فهم عمیق‌تری از مدعیات دینی ارائه کنند.

۲. پذیرش این امر که راه شناخت حضرت حق بسته نیست و هر انسانی به قدر سعه وجودی خود، امکان شناخت مبدأ نخستین را دارد و نیز پذیرش لزوم استدلال برهانی برای اثبات حقایق هستی از جمله مباحث خداشناسی.

می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۸). بنابراین، منشأ پیدایش و صدور جهان از حضرت حق براساس قصد و غرض و اتفاق نبوده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۵۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۶۸)، بلکه عنایت الهی و علم او به نظام کلی آفرینش و ترتیب شایسته آن در ازل سبب پیدایش عالم گردیده است. «عنایت» عبارت است از احاطه داشتن علم واجب‌الوجود به همه موجودات و علم او به اینکه واجب است که موجودات چگونه باشند تا بر نیکوترین نظام موجود شوند و علم به اینکه وجوب این نظام از سوی او و از احاطه علمی او است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۸) و البته باید توجه داشت که علم عنایی حق، جدای از وجود اشیا نیست، بلکه چنین علمی همان وجود یافتن اشیا است: «تصور موجودات توسط خداوند خود به خود سبب پیدایش آنها در خارج می‌گردد و علم خدا به اشیا جدا از وجود اشیا نیست، بلکه علم خدا همان وجود یافتن اشیا است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۵۳-۱۵۴). سهروردی همچون ابن‌سینا با در نظر گرفتن اختلاف اساسی حضرت حق و عالم وجود، به مسائل مربوط به مراتب هستی و آفرینش می‌پردازد و درصدد برمی‌آید تا صدور کثرت از واحد را به گونه‌ای تفسیر کند که به وحدت نورالانوار لطمه‌ای نزند و به همین دلیل، اندیشه فیض را می‌پذیرد که عمیقاً پروای توحید دارد. این اندیشه در مقابل نظریه خلق از عدم متکلمان است که در دو جهت عمده با اندیشه فیض در تقابل است: ۱. انقطاع وجودی و زمانی معلول؛ به این معنا که خدا بود و هیچ نبود و سپس خدا تصمیم به ایجاد گرفت. ۲. انفصال معلول از علت که پس از خلقت بین خدا و خلق انفصالی تام برقرار است (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۶۹). از دیدگاه سهروردی آفرینش، صدور و اشراق پرتوی از نورالانوار است که به دلیل اطلاق و نامتناهی بودن کمالات او و به

نتیجه، بخشی از موجودات از دایره موضوع فلسفه خارج می‌شوند، مگر اینکه سهروردی، نور و ظلمت را به جای وجود، موضوع قرار دهد و یا اینکه عنوانی جامع انتخاب کند؛ بنابراین، اینکه نور به جای وجود، موضوع فلسفه قرار گیرد، صحیح به نظر نمی‌رسد و قول ابن‌سینا صحیح است که موضوع فلسفه‌اش تمام موجودات عالم از عالی‌ترین مرتبه آن یعنی واجب‌الوجود تا نازل‌ترین مرتبه یعنی هیولی را شامل می‌شود و بدین‌سان، تحلیل دقیق‌تری از انتساب همه حقایق عالم به حضرت حق ارائه می‌گردد.

۳. ابن‌سینا در اثبات واجب تعالی ملاحظه دقیقی انجام داد؛ یعنی نخست به اثبات موجودات نامحسوس پرداخت تا راه اثبات واجب تعالی که از موجودات غیر محسوس است باز شود، اما این ملاحظه دقیق از نگاه سهروردی مغفول ماند. اهمیت این نکته در این است که مباحث ابن‌سینا، زمینه خوبی را برای پاسخ به شبهات ماتریالیست‌ها فراهم می‌کند.

۴. برهان ابن‌سینا در اثبات واجب مبتنی بر ابطال تسلسل نبود، بلکه خود برهان اثبات واجب، دلیل بطلان تسلسل نیز بود؛ زیرا بیان کرد که سلسله علل و معلولات، چه متناهی و چه غیرمتناهی، تا به واجب‌الوجود بالذات نرسد، ممکن‌الوجود بالذات خواهد بود، درحالی‌که سهروردی برهان خود را مبتنی بر ابطال تسلسل کرد و بدین لحاظ، برهان ابن‌سینا از این جهت ترجیح دارد.

۵. شیخ اشراق وجود حق را اعتباری و برای آن، ماهیت اثبات کرد. وی با تقسیم اشیا به نور و ظلمت، هریک از آنها را به جوهر و عرض منقسم دانست. نورالانوار در مقوله جوهری و در رأس آنها قرار گرفت و از آنجاکه این تقسیم، ماهوی بود، شیخ اشراق وجود نورالانوار را اعتباری قلمداد کرد؛ وی با اثبات اصالت ماهیت در واجب‌الوجود شبهه‌ای را بر برهان توحید

۳. نفی رویکرد الهیات سلبی در مباحث خداشناسی و نیز نفی قول معتزله و اشاعره در باب اوصاف الهی.

۴. پذیرش نظام فیض فلوطینی و داشتن نگاه هرمی به چینش مراتب هستی به گونه‌ای که در رأس این نظام، حضرت حق است که همه موجودات عالم از او فیضان یافته‌اند.

۵. قول به اینکه سرسلسله کائنات، منزله از تمام نقایص، و متصف به تمام صفات کمالی است و بدین لحاظ، هیچ‌گونه کثرتی در او راه ندارد و صفات او عین ذاتند (توحید صفاتی).

ولیکن علی‌رغم این شباهت‌ها، افق ذهنی این دو فیلسوف مسلمان متفاوت بود و به اختلافات ذیل منجر گشت:

۱. روش فلسفی ابن‌سینا، بحثی و روش فلسفی شیخ اشراق بحثی و شهودی بود؛ یعنی در عین اینکه وی روش بحثی سینایی را پذیرفت و به عنوان شرط لازم برشمرد، اما آن را کافی ندانست و علاوه بر آن، بر شهود نیز تأکید کرد. بر این اساس، از دیدگاه ابن‌سینا شناخت الهی با ادراک عقلی و برهانی ممکن است و سخنی از شهود و مشاهده ذات حق تعالی در کلام او وجود نداشت، اما سهروردی علاوه بر اینکه ادراک عقلی و استدلالی نورالانوار را قبول کرد، به امکان معرفت خدا، آن‌هم از نوع شهودی که کامل‌ترین معرفت‌هاست، قایل شد.

۲. ابن‌سینا نظام هستی را بر پایه وجود تبیین کرد و سهروردی بر اساس نور و ظلمت. به نظر می‌رسد که کلام ابن‌سینا در این رابطه صحیح‌تر می‌باشد؛ به این دلیل که اگر وجود را پایه قرار دهیم، شامل همه مراتب هستی می‌شود. درحالی‌که نور همه واقعیت نیست؛ زیرا به نظر شیخ اشراق فقط نورالانوار، انوار قاهره و اسفهدیه و انوار عارضی نور بوده و واقعیت‌های هستی را تشکیل می‌دهند و موجودات جسمانی، غواسق و ظلمانی هستند و در

واجب‌الوجود است، جایی برای این بحث باقی نمی‌ماند. در همان اوایل کتاب به این مسئله اشاره کرده است که وجوب وجود عین ذات اوست. وقتی که می‌گوییم دو واجب‌الوجودی که به تمام ذات متغایرند و هیچ وجه مشترکی ندارند، با این امر متناقض است که وجوب وجود عین ذاتشان است و وجه مشترک آن دو می‌باشد. پس واجب‌الوجودها در این جهت با هم مشترکند. اگر در این جهت هم مشترک نباشند، پس چطور این دو واجب‌الوجود می‌باشند؟ پس ناچار باید بگویید در این امر با هم مشترکند. می‌گوییم: خود وجوب وجود که وجه اشتراک این دوست چیست؟ آیا عارض بر این ذات‌هاست؟ یا عین ذات‌هاست؟ کسی که می‌گوید اینها به تمام ذات متباینند، ناچار باید بگوید اینها دو ذاتی هستند که وجوب وجود عارضشان شده است. شیخ ثابت کرد که وجوب وجود تأکد وجود است و حقیقت وجود است و محال است که بتوانیم وجوب وجود را به عنوان یک معنی عارضی برای ذات‌ها در نظر بگیریم. شیخ این مطلب را تحکیم کرده، اما دیگرانی که بعد از شیخ آمده‌اند این نکته را درست دریافته بودند. به همین جهت، در جواب شبهه ابن‌کمون در مانده‌اند، و الا اگر نکته‌ای را که اصل و پایه سخن شیخ است خوب دریافته بودند، چنین مسائلی مطرح نمی‌شد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۱۳ و ۲۱۰ و ۲۱۹-۲۲۰). خلاصه اینکه ابن‌سینا در تقسیم‌بندی خود در برهان توحید، فرض حقایق متباینه را مطرح نکرده نه به آن دلیل که از آن غافل مانده، بلکه به این دلیل که وجوب وجود را عارض بر ذات واجب‌الوجود ندانسته و آن را ذاتی واجب‌الوجود و وجوب وجود را تأکید وجود و شدت وجود به حساب آورده است؛ بنابراین، اگرچه برهان خود سهروردی نیز مصون از این شبهه است؛ زیرا او نیز با بیان اینکه ذات نورالانوار با نورالانوار دیگر (در

ابن‌سینا وارد دانسته (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۵) که چون توسط ابن‌کمون بسط پیدا کرده و منقح شده، به «شبهه ابن‌کمون» معروف است. یکی از براهین توحید ابن‌سینا این است که اگر ما دو واجب‌الوجود داشته باشیم، یقیناً در وجوب وجود مشترک بوده و امتیاز آنها نیز یا به فصول است یا به عوارض و از آنجاکه در هر دو فرض نهایتاً ترکیب و نیازمندی واجب‌الوجود لازم می‌آید، پس حتماً یک واجب‌الوجود داریم که وجوب وجود عین وجود اوست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۳). شبهه ابن‌کمون (و سهروردی) این است که ما می‌توانیم شق ثالثی را فرض کنیم به اینکه این دو واجب‌الوجود متمایز به تمام ذات باشند؛ یعنی این دو در هیچ امر ذاتی و عرضی با هم شریک نبوده و از هم متمایز به تمام ذات باشند و وجوب وجود نیز یک امر اعتباری صرف می‌باشد و وجود خارجی ندارد تا واجب‌الوجودها برای آن نیازمند علت باشند و به عبارت دیگر، اگر قایل به اصالت ماهیت باشیم، می‌توانیم دو واجب‌الوجود فرض کنیم که هر کدام دارای ماهیت مجهوله‌الکنه باشند و آن‌گاه مفهوم واجب‌الوجود که مابه‌الاشتراک آنها و امری اعتباری است، به عنوان یک لازم عام و خارجی از ذات هر کدام انتزاع می‌شود و چون امر اعتباری است، نیاز به علت ندارد و در نتیجه، ترکیب و نیازمندی واجب هم لازم نمی‌آید؛ یعنی شما گفتید که آنها در وجوب وجود مشترکند و اختلافشان یا به فصول است یا به عوارض که باطل است، و ما می‌گوییم اصلاً این دو هیچ جهت اشتراکی ندارند؛ اما باید توجه داشت که اساساً شبهه ابن‌کمون از دید ابن‌سینا مغفول نبوده و عدم ذکر آن به جهت خاصی بوده است. شهید مطهری در این زمینه چنین می‌گوید: «شیخ لازم نمی‌دیده است که در این مورد بحث کند. وقتی که می‌گوید وجوب وجود عین ذات

وجود است و به عبارت دیگر، وجود در همه جا به معنای تحقق و خارجیت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۷۹) و تفاوت بین دو قضیه «الوجود موجود» و «الانسان موجود» از ناحیه معنای وجود نیست؛ چون گفتیم معنای وجود، واحد است، بلکه تفاوت ناشی از موضوع قضیه و مصادیق وجود است؛ به این معنا که یکی عین وجود است و دیگری به وسیله وجود موجود است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۷۹).

نتیجه‌گیری

با تطبیق دیدگاه ابن سینا و سهروردی در باب خداشناسی، ضمن تبیین افق نگاه ایشان در این مسئله، نقاط قوت و ضعف طرفین را بررسی کرده و بر همین اساس، به این نتیجه رسیدیم که این دو فیلسوف گرانقدر، گرچه در بسیاری از مباحث همچون امکان اثبات خدا، نفی الهیات سلبی، نفی دیدگاه معتزله و اشاعره در باب صفات، نگاه هرمی به نظام هستی و وابسته دانستن همه هستی به حضرت حق و... اشتراک دارند، ولیکن ملاحظات ابن سینا و تبیین‌هایی که برای اثبات واجب و صفات او ارائه کرد، دقیق‌تر از شیخ اشراق بود؛ علاوه بر اینکه سهروردی به لحاظ اتخاذ مبانی باطلی همچون اصالت ماهیت یا جایگزین کردن نظام نوری به جای نظام وجودی، به لحاظ استدلالی به نتایج غیرمقبولی رسید.

فرض شریک برای نورالانوار) یک حقیقت می‌باشد، یعنی هر دو در حقیقت و ذات نوری شریکند، این فرض را که دو نورالانوار به تمام ذات از هم ممتاز باشند نفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۲)، اما به هر حال، اشکال او بر برهان ابن سینا وارد نیست.

۶. ابن سینا، خداوند را فاعل بالعنایه دانست و صدور موجودات را به واسطه آن تبیین کرد. اما شیخ اشراق با انکار فاعلیت بالعنایه (همان، ص ۱۵۰-۱۵۳)، به فاعلیت بالرضا معتقد شد، یعنی علم تفصیلی حق به افعال خویش را عین فعل او به‌شمار آورد.

۷. ابن سینا، واجب را وجود محض دانست و بیان کرد که وجود او عین ماهیتش است، اما سهروردی همواره در مورد اصالت وجود در واجب تعالی با تردید سخن گفت و بار دیدگاه ابن سینا برای نورالانوار، ماهیت مجهوله‌الکنه را ثابت کرد. به نظر می‌رسد که استدلال شیخ اشراق مبنی بر اعتباری بودن وجود، و از جمله وجود باری تعالی، باطل است. استدلال ابن سینا این بود که اگر وجود، تحقق خارجی داشته باشد، یا به وجودی زاید موجود است که به تسلسل می‌انجامد و یا به نفس خود موجود است که در این صورت، لازمه آن اشتراک لفظی وجود هنگام اطلاق آن بر وجود و اشیا دیگر است، درحالی‌که وجود، مشترک معنوی است. وجه بطلان این استدلال شیخ اشراق با اندک توجهی به سخنان ابن سینا در *تعلیقات و الهیات شفا* روشن می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱)؛ زیرا ما می‌توانیم فرض دوم را قبول کنیم و دچار اشکال اشتراک لفظی نیز نشویم. توضیح اینکه تحقق وجود در خارج همانند ماهیات به وجود زاید بر آن نمی‌باشد، بلکه وجود عین تحقق بوده و به نفس خود موجود است و زیادت و عدم زیادت وجود در برخی مصادیق ناشی از خصوصیات مصادیق مفهوم

- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۱، *فیض و فاعلیت وجودی*، قم، بوستان کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمستأهلین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، چ دوم، تهران، طهوری.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۳۸۴، *مفاتیح الغیب*، مقدمه علی عابدی شاهرودی، تهران، مولی.
- طاهری، محمدحسین، ۱۳۸۹، «خدا از منظر ابن‌میمون و سیداحمد علوی»، *معرفت*، ش ۱۵۸، ص ۱۱۳-۱۳۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، تهران، مؤسسه الصادق.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش.
- کردفیروزجائی، یارعلی، ۱۳۸۷، *نورآوری‌های فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۴.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۷ و ۸.
- _____، ۱۳۷۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲، *سه حکیم مسلمان*، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۵۹، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- منابع**
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ الف، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۳ الف، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات*، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاه*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۴ ب، *الشفاء (الالهیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۸۳ ب، *الهیات دانشنامه علایی*، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۴۰۴ ج، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۰ ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۷۱ م، *شرح اثولوجیا (در: ارسطو عندالعرب)*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، کویت، وكالة المطبوعات.
- _____، ۱۹۸۰ م، *عیون الحکمة*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت، دارالقلم.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه اسلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲ الف، *شرح حکمت متعالیه*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۲ ب، *شرح حکمت متعالیه*، چ دوم، قم، اسراء.
- حلی، علی‌اصغر، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، بی‌جا، اساطیر.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۷۰، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، چ دهم، تهران، انقلاب اسلامی.