

فلسفه، سال ۴۹، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰



10.22059/jop.2021.326419.1006622

Print ISSN: 2008-1553 –Online ISSN: 2716-9748

<https://jop.ut.ac.ir>

Critique of Suhrawardi's Theory of God's Activity Based on the System of Rationalities in His Philosophy

Laleh Haghghat

Assistant Professor in Islamic Philosophy, Shiraz University

Received: 29 June 2021

Accepted: 13 December 2021

Abstract

Suhrawardi believes that God is the agent of "satisfaction" (bel-Rez); According to this view, divine knowledge is the source of all beings in terms of the general system in the whole world, and the disabled person never has a separate identity from the identity of his science, and this dependence is the same as the relation to the cause. This article seeks to explain the role of the system of Suhrawardi concepts - that is, the rational divisions of the first and second - and "how to carry mental concepts on real matters" in a descriptive-analytical way in explaining Noor Al-Anwar's activity and then his philosophical view on Criticize the activity according to the principle of his thinking. The main question of the present study is whether Suhrawardi's view on the activity of Noor Al-Anwar is compatible with his statements about the system of intellects and its proposed rules or not? According to the results of this article, the lack of separation of secondary logical and philosophical concepts and intellects in Suhrawardi's philosophy and the criteria it provides for the validity of concepts and how they are carried over to real matters, seriously undermines the explanation of "divine knowledge". Therefore, Suhrawardi's view of activity in the pleasure of God can not have a convincing and correct explanation according to his philosophical system.

Keywords: Suhrawardi, Divine Agency, Divine Knowledge, System of Concepts.

نقد نظریه سهروردی در باب فاعلیت خداوند بر اساس نظام معقولات در فلسفه وی

لاله حقیقت*

استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه شیراز

(از ص ۷۷ تا ۹۲)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۴/۱۸، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۹/۲۲

علمی-پژوهشی

چکیده

سهروردی فاعلیت خداوند را بالرضا می‌داند؛ طبق این نظر، علم الهی مبدأ فیضان همه موجودات به وجه نظام کلی در همه عالم است و معلول، هرگز هویتی جدا از هویت علم او ندارد و این وابستگی عین الربط به علت است. این نوشتار درصدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی نقش جایگاه نظام مفاهیم سهروردی، یعنی تقسیمات معقول اولی و ثانی، و چگونگی حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی را در تبیین فاعلیت بالرضای نورالانوار روشن و از این طریق دیدگاه فلسفی وی را درباره فاعلیت بالرضا، بر اساس شالوده و محک‌های تفکرش نقد کند. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که آیا دیدگاه سهروردی در باب فاعلیت بالرضای نورالانوار با بیانات او درباره نظام معقولات و احکام مطروح آن سازگاری دارد یا نه؟ مطابق نتایج این جستار، عدم تفکیک مفاهیم و معقولات ثانی منطقی و فلسفی در فلسفه سهروردی و معیارهایی که درباره اعتبار مفاهیم و چگونگی حمل آن‌ها بر امور خارجی ارائه می‌کند، نحوه تبیین «علم الهی» را که اساس اعتقاد به فاعلیت بالرضای نورالانوار است، با خدشه‌ای جدی مواجه می‌سازد و از این‌رو دیدگاه سهروردی در باب فاعلیت بالرضای خداوند نمی‌تواند تبیینی متقن و صحیح مطابق نظام فلسفی او داشته باشد.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، فاعلیت بالرضای خداوند، علم الهی، نظام معقولات.

۱. مقدمه

دیدگاه هریک از حکمای مشاء، اشراق و متعالیه درباره نحوه فاعلیت باری تعالی، بیش از هر چیز نشئت گرفته از تفسیری است که از علم خداوند به موجودات عالم دارند. سهروردی فاعلیت خداوند را فاعلیت بالرضا می‌داند. طبق این نظر علم الهی مبدأ فیضان همه موجودات به وجه نظام کلی در همه عالم است و معلول، هرگز هویتی جدا از هویت علم او ندارد و این وابستگی عین الربط به علت است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۴/۲). برخی چون خواجه نصیرالدین طوسی نظریه سهروردی را در باب فاعلیت الهی بهترین نظریه می‌دانند و آن را گویاترین شکل برای بیان ارتباط علت و معلول تلقی می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲) و برخی دیگر چون ملاصدرا، به‌رغم اذعان به برتری نظریه سهروردی در خصوص فاعلیت الهی، آن را خالی از اشکال نمی‌دانند. ملاصدرا قسمت‌هایی از اسفار را به توضیح این اشکالات اختصاص می‌دهد و فاعلیت بالتجلی خداوند را برای تبیین رابطه خالق و مخلوق مناسب‌تر می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۶۰/۲-۲۶۱). شایان ذکر است اصطلاح «فاعلیت بالرضا» مانند سایر تقسیمات فاعلیت در آثار سهروردی، به‌طور صریح و به‌وضوح استعمال نشده است؛ اما حکمای پس از او، از جمله ملاصدرا، با استناد به آثار مختلف او درباره مسئله علم الهی، و نیز نظریه فیض و صدور و دیدگاه او راجع به اراده باری تعالی، نظریه وی را این چنین بازخوانی کرده‌اند: «فاعل بالرضا فاعلی است که مبدأ صدور فعل است و علم او به ذاتش که عین ذاتش می‌باشد، سبب وجود اشیا می‌باشد و علم تفصیلی او به فعلش عین فعل اوست و معلومیت اشیا با وجودشان یکی است» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۵۳؛ ۱۴۱۰: ۲۲۳/۲ و طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷۳). بدین‌سان در مورد چنین فاعلی، میان علم او و عین خارجی هیچ‌گونه اختلافی نیست و اضافه عالمیت او به اشیا بعینه همان اضافه فاعلیت او به اشیاست.

بررسی‌ها نشان می‌دهد در زمینه مسئله فاعلیت باری تعالی در حکمت اشراق تحقیقات متعددی در قالب مقاله و کتاب انجام شده که از آن میان، می‌توان به پژوهش‌های ساجدی (۱۳۸۴)، دیباجی (۱۳۸۶) و علیدوست (۱۳۸۹) اشاره کرد؛ اما پژوهش درباره نقد دیدگاه سهروردی در باب فاعلیت نورالانوار از طریق نظام معقولات در فلسفه او، مورد توجه پژوهشگران واقع نشده است. از این‌رو، نوشتار حاضر بر اساس مبانی فلسفی سهروردی با محوریت نظام معقولات، و نه صرفاً بر اساس عبارات و الفاظ مطرح‌شده، به دنبال سازگاری یا ناسازگاری فاعلیت بالرضای نورالانوار با نظام معقولات سهروردی است. بدین منظور، ابتدا مبانی نظریه فاعلیت بالرضا و سپس تبیین این نحوه از فاعلیت با تأکید بر نظریه سهروردی در باب علم الهی که پایه دیدگاهش درباره فاعلیت خداوند است، بیان خواهد شد و پس از آن با بررسی نظام معقولات در فلسفه سهروردی، این نظریه مورد نقد و تحلیل واقع و سازگاری یا ناسازگاری آن روشن خواهد شد.

۲. نظریه فاعلیت بالرضای نورالانوار از نظر سهروردی

به اعتقاد سهروردی، خداوند فاعل بالرضاست. او مریدی است که علم تفصیلی اش به فعل، عین فعلش بوده و پیش از آن، فقط علم اجمالی ذاتی به آن دارد (۱۳۷۵: ۱۲۴/۲). تبیین نظریه سهروردی در باب فاعلیت بالرضا، مستلزم فهم صحیح دیدگاه وی درباره علم الهی است که از پایه‌های فکری فاعلیت الهی محسوب می‌شود؛ لذا شایسته است نظریه او در این باب بررسی شود.

۲-۱. علم الهی

سهروردی در تبیین نحوه علم الهی طریقه خاصی در پیش گرفته است که چون نظریه او در این زمینه، یکی از پایه‌های فکری وی درباره فاعلیت الهی شمرده می‌شود، مختصراً بدان می‌پردازیم:

نظریه سهروردی در باب علم خدا همان قاعده اشراق است. بر این اساس، علم او به ذاتش عبارت از این است که او نور بنفسه بوده و علم او به اشیای دیگر به این است که آن اشیاء به نحو حضور اشراقی، برای او ظاهر باشند؛ اعم از اینکه بنفسه و ذواتشان نزد او حاضر باشد (مانند اعیان موجودات از مجردات و مادیات و صور ثابتة آنها در پاره‌ای از افلاک) و یا به متعلقاتشان (مانند صور حوادث گذشته و آینده ثابت در نفوس فلکیه که بنفسه برای او ظاهر نیستند اما به متعلقاتی برای او ظاهرند) که به طور مستمر مواضع شعور مدبرات علویه‌اند. بدین ترتیب، آن که نورالانوار و نور حقیقی است، هرگز در انکشاف اشیاء برای خود به صور نیاز ندارد و نور، خود هم سبب ظهور است و هم سبب اظهار؛ به ویژه آنکه او حقیقت نور است؛ از این روی که ظهور او برای ذات و اظهار بی‌وقفه وی موجب پیدایش تمامی اشیاء شده است و شعاع نافذش در عمق جهان هستی نفوذ دارد (سبزواری، ۱۴۱۰: ۱۲/۳).

از نظر سهروردی، مناط عالم بودن خداوند نسبت به موجودات، حضور عینی آنها نزد خداست؛ به عبارت دیگر، مطابق دیدگاه او علم خداوند نسبت به موجودات، مستلزم وساطت صور علمیه نیست؛ چنانکه علم انسان نسبت به صور ذهنیه‌ای که در لوح ضمیرش نقش پذیرفته، وساطت هرگونه صور دیگر را طرد می‌کند. از نظر سهروردی: اولاً، همه اشیاء نزد او حضور دارند و این حضور گسترده نزد باری تعالی، ملاک علم تفصیلی او به اشیاء است و ثانیاً، نسبت و اضافه واجب تعالی به موجودات و اشیاء نزد ذات، دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت «حضور» به نحو گسترده و با تمام جزئیات و تفصیل، که از این حیث اشیاء و موجودات ملاک علم باری تعالی هستند و دیگری، حیثیت «اضافه» به ذات؛ با این توصیف که اضافه‌ای است مبدئی و تسلطی از سوی واجب به اشیاء و از این جهت اشیاء و موجودات، مظهر فاعلیت و قاهریت باری تعالی به شمار می‌آیند.

سهروردی منشأ تحقق عالم هستی را نورالانوار می‌داند و معتقد است مراتب نور از مرتبه اعلی تا پایین‌ترین مرتبه، در حکم مراتب مختلف فاعلیت حق تعالی هستند: «لما رجع حاصل علم الشیء

بنفسه الی کون ذاته ظاهرة لذاته، و هو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حياته و علمه بذاته لا يزيد علی ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۵/۲ و ۱۳۵ و ← غفاری، ۱۳۸۰: ۳۷۳).

از نظر سهروردی معنای علم شیء به ذات خود، در عبارت یادشده این است که شیء برای خود، ظاهر و آشکار باشد و چیزی که این گونه است، نور شناخته می‌شود؛ زیرا نور همواره برای خود ظاهر است و به غیر خودش نیازمند نیست؛ بنابراین، نورالانوار بالذات دارای علم و حیات است و این دو صفت زائد بر ذاتش نیستند. در واقع چون او مجرد از ماده است و از ذات و لوازم ذاتش غایب نیست، 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 (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۵۳).

۲-۲. فاعلیت خداوند

اراده نورالانوار، یعنی رضایت او به فیضان موجودات از وی. دیدگاه سهروردی در باب اراده نورالانوار، عقیده او درباره نحوه فاعلیت نورالانوار را روشن می‌کند. وی در یزدان‌شناخت ابتدا فاعل بالاراده بودن خدا را با این عبارت که «چون او فاعل است و فاعل از بهر آن است که جمله موجودات صادر از فعل اوست» (۱۳۷۵: ۱۵/۲) اثبات و فاعلیت بالطبع را از ساحت قدس او سلب می‌کند، سپس می‌افزاید: «جمله موجودات به علم او فائض شده و او راضی است به فیضان جمله موجودات از او؛ و این معنا عبارت است از ارادت» (همان).

سهروردی معتقد است علم الهی مبدأ فیضان همه موجودات به وجه نظام کلی در همه عالم است و علم او سبب وجود معلوم می‌شود؛ پس هرچه از او صادر می‌شود، در نهایت کمال و نظام است و با اندیشه و تأمل در نظم عالم جسمانی، می‌توان حقیقت اراده و فعل باری تعالی را شناخت؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «فارجع البصر هل ترى من فطور؟» (ملک: ۳)؛ بنابراین، از نظر سهروردی خداوند مرید است و اراده او ذاتی است و تفسیر او از اراده ذاتی خدا با تفسیر ابن‌سینا که اراده را به رضایت و بهجت ذات نسبت به ذات ارجاع می‌دهد، یکی است. بدین ترتیب، او نیز مانند ابن‌سینا رضایت‌مندی و عشق به ذات را معنای حقیقی اراده پروردگار می‌داند (۱۳۷۵: ۱۵/۲).

حاصل کلام اینکه سهروردی از یک سو با نفی فاعلیت بالطبع از ساحت نورالانوار، فاعلیت او را ارادی و علمی می‌داند و از سوی دیگر، در تفسیر اراده باری تعالی با ابن‌سینا همراه می‌شود (همان: ۵۴)؛ اما با متکلمان مخالف می‌ورزد و سرانجام در تفسیر علم الهی راه خود را از حکمای مشاء و هم از متکلمان جدا کرده، به ایراد نظریه جدید می‌پردازد که ثمره آن، قبول فاعلیت بالرضاست؛ بدین شرح:

فاعل بالرضا، آن فاعل است که منشأ فاعلیت او تنها ذات عالم او بوده و نظام آفرینش که مجعول ذات عالم او است، هویتی جدای از هویت علم او نداشته و بر اساس قاعده نور و ظلمت، نوریت او که همان علم او به ذات خود او است، سبب حقیقی ظهور و بروز موجودات در عالم هستی

است و این مجعولات بالذات، عبارت از انوار قاهره و مدبره عقلیه و مدبره نفسیه و به واسطه آنها انوار عرضیه و ... می باشند که به حسب مراتب از بالا به پایین و تا پایین ترین مرتبه آن که عالم جسمانی است، امتداد می یابد (همان: ۱۲۴/۱).

۳. معقولات ثانی نزد سهروردی

در این قسمت درصدد پاسخ به این سؤال هستیم که آیا دیدگاه سهروردی در باب فاعلیت بالرضای نورالانوار با بیانات او درباره نظام معقولات و احکام مطروح در فلسفه او سازگاری دارد یا نه؟ بدین منظور، ابتدا نظری به پیشینه بحث تقسیم معقولات خواهیم داشت و سپس بر مبنای ملاک های ایرادشده در این خصوص، نظریه فاعلیت بالرضا را ارزیابی و نقد می کنیم.

۳-۱. پیشینه بحث تقسیم معقولات

تقسیم معقولات به اولی و ثانیه (معقولات و مفاهیم اولی، یعنی معقولات اول و ماهوی و مفاهیم ثانوی، یعنی معقولات ذهنی مطلق) را نخست فارابی انجام داد (← الفارابی، بی تا: ۶۴ و ۶۶) و در بیانات شیخ الرئیس (← ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۹) و بهمنیار (← بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۲۱) به همان معنای مورد نظر فارابی به کار گرفته شد. تا قبل از بهمنیار، معقولات فلسفی در دو دسته معقولات و مفاهیم اولی و ثانوی جدا بود. این مفاهیم نزد فارابی (← الفارابی، ۱۴۱۳: ۲۲۴/۱) خارجی و عین ماهیات موجود دانسته می شد؛ اما این دیدگاه فارابی و شیخ الرئیس به این دلیل که مفاهیم فلسفی فاقد جایگاه متمایز و روشنی بود، در مسائل مربوط به این حوزه فلسفی چندان تأثیر نداشت و تا مدت ها از حیطه توجه فیلسوفان خارج بود. پس از آنها بهمنیار درصدد برمی آید که تعریف شایسته ای برای مفاهیم در نظر بگیرد و جایگاه آنها را معین سازد و لذا از آنجا که تقسیم دو قسمی در آن دوره رایج بود، او با تحلیل خاص خود، بعضی از اهم معقولات فلسفی مانند ذات، وجود و شیء را صراحتاً از معقولات ثانی دانست (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۸۳). سهروردی و پس از آن، خواجه نصیر نیز این تقسیم بندی را می پذیرند (← سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۴۶/۱ و طوسی، ۱۳۶۷: ۳۴). تقسیم مفاهیم، معقولات و تعریفشان نزد ایشان چنین بود:

معقولات اول: دسته ای که صورت مستقیم حقایق خارجی هستند و ذهن در مواجهه با آنها، صورتی را در نزد خود می سازد و سرانجام، در مرتبه عقل به یک معنای عام و صورتی کلی دست می یابد. آنچه در مرتبه عقل حاصل می شود، همان صورت واقعی شیء خارجی است که با آن عینیت دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳۳۴/۲ و ۳۳۵).

معقولات ثانویه: مفاهیمی که صورت مستقیم اشیاء خارجی و مناط تعینات اشیا و ذات آنها نیستند و تنها حالات و حکم اشیاء را بیان می کنند. سهروردی نیز به تبع پیشینیان، این تقسیم بندی را پذیرفت (همان: ۳۳۶).

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، در برخی موارد به خارجی بودن مفاهیم فلسفی اذعان کرد. 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، بی‌تا: ۹۸). پس از آن، میرداماد نیز با قبول این تقسیم‌بندی، تصریح کرد که عروض و اتصاف معقولات ثانی منطقی، ذهنی است؛ ولی در معقولات ثانی فلسفی، گرچه عروض ذهنی است، اما اتصاف، خارجی است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۷۵-۲۷۶). به تدریج قسم معقولات ثانی فلسفی در تقسیمات معقولات، جایگاه خاص خود را به دست آورد و بدین گونه معنا شد:

مفاهیمی که به‌رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی، از چپستی ماهوی حکایت نمی‌کنند (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۶۶/۹). این معقولات وصف امور خارجی هستند و به نوع خاصی تعلق ندارند. بنابراین، این سخن صحیح نیست که بگوییم تعدد و اختلاف مفاهیم و معقولات، موجب تعدد و اختلاف مصادیق می‌شود. مفاهیم فراگیری مانند وجود، وحدت، تشخیص، شیء، 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، ۱۳۶۶: ۸۴ و مطهری، ۱۳۷۲: ۳۶۸/۹).

۲-۳. تقسیم معقولات در نظام فلسفی سهروردی

تقسیم‌بندی 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. وی در این باب می‌گوید:

تحقیق ان 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 آلا فی الذهن و وجودها العینی هو اهما فی الذهن کالنوعیة المحمولة علی الانسان و الجزئیة... فان قولنا «زید جزئی فی الاعیان» لیس معناه ان الجزئیة لها صورة فی الاعیان قائمة بزید، و كذلك الشئیة کما یسلمها کثیر منهم اهما من المعقولات الثوابی... و الامکان و الوجود و الوجوب... نحوها... (۱۳۷۵: ۳۴۶/۱).

در این بیانات سهروردی صفات را در دو دسته اولی (مفاهیم خارجی) و دومی (مفاهیم ذهنی مطلق) قرار داده است و با عبارت «لیس لها وجود آلا فی الذهن و وجودها العینی هو اهما فی الذهن»، صراحتاً بر این مطلب اذعان دارد که مفاهیم و صفات موجود در ذهن، هیچ اثری در خارج ندارند. به‌خصوص که با اشاره به «نوعیت»، این مطلب را متبادر می‌کند که صفات و مفاهیم، تنها عوارض ذهنی ماهیات محسوب می‌شوند و توضیح می‌دهد که حمل خارجی بعضی از این معقولات

موجب خارجیت آنها نمی‌شود. عبارت «المعقولات الثوانی» خود بیانگر این مطلب است که سهروردی، صفات و مفاهیم ذهنی را صفات و مفاهیمی می‌داند که هیچ اثری در خارج ندارند. او در جای دیگر می‌گوید:

فاذن الصفات کلها تنقسم الی قسمین: صفة عينية و لها صورة 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 مرتبة 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: ۷۱/۲).

تعبیر «کلها» در شروع عبارت، بیانگر این مطلب است که هیچ صفتی خارج از این دو دسته وجود ندارند و دسته سومی را در نظر نگرفته است. سهروردی در عبارت یادشده، توجه و تأکید بسیاری بر ذهنی بودن مفاهیم ثانوی کرده است؛ به طوری که حتی مطابقت این دسته از مفاهیم و صفات با خارج را نیز نفی کرده است (همان: ۴۸/۱).

۳-۳. 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 آن مقوله، صرف نظر از حمل یا عدم حملشان، اعتباری و ذهنی محض محسوب شوند یا خارجی (همان: ۱۷۲)؛ به بیان دیگر، هریک از مفاهیم و صفات، اگر حالت اشتقاقی به خود بگیرند، اعتباری و ذهنی مطلق به حساب می‌آیند؛ برای مثال، هرچند «سواد» امری خارجی و عینی است، اما اگر مشتق واقع شود، یعنی «اسودیت»، آن‌گاه اعتباری و ذهنی محض تلقی می‌شود (همان: ۷۱/۲-۷۲). او همچنین بعضی از مفاهیم اول را نیز اعتباری می‌داند؛ مثلاً معتقد است به تبع اعتباری بودن عرض، جوهر نیز اعتباری است. مفاهیم اضافی مانند اخوت و ابوت، اعداد، نقطه و خط نیز از این قبیل‌اند. وی همچنین مقولات عرضی نظیر کیفیت را به دلیل آنکه اشخاص انواع عرضی، در خارج بسیط‌اند، اعتباری می‌داند (همان: ۶۸، ۷۰، ۷۴ و ۱۱۶).

تأکید اصلی سهروردی در زمینه اعتباریات، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی است. وجود، وجوب و امتناع (همان: ۳۴۳/۱)، وحدت (همان: ۱۶۵)، شیئیت و حقیقت و ذات و ماهیت (همان: ۱۷۵)، عرضیت (همان: ۳۶۴)، امکان و وجوب (همان: ۲۵) و علیت (همان: ۱۷۶) در زمره این مفاهیم‌اند که اعتباری محسوب می‌شوند.

وی از میان مفاهیم و معقولات فلسفی تنها «تشخص» را عینی می‌داند و میان تعیین و تشخیص قائل به تفاوت است و معتقد است که تعیین و تمیز با در نظر گرفتن مدرک معنادار می‌شود، پس اعتباری خوانده می‌شود؛ اما تشخیص افراد عینی، بدون توجه به درک متبادر می‌شود؛ یعنی تشخیص امری عینی است (همان: ۱۶۲).

۳-۴. معیارهای شناخت مفاهیم اعتباری و نقد نظریه فاعلیت بالرضا بر اساس آن

۳-۴-۱. معیار اول و نقد نظریه فاعلیت بالرضا بر اساس آن

سهروردی برای اینکه میان صفات عینی و صفات ذهنی فرق بگذارد، معیاری را با عنوان «قسطاس» مطرح کرد: «کل ما رأیت تکرر انواعه متسلسلاً مترادفاً فطریق التفصی ما قلت فافهم و فتش کل کلام حتی لا یقع الامر ذهنیاً ماخوذاً ذاتاً عینیة فتفصی الی باطل» (۱۳۷۵: ۲۶/۱).

معیار فوق در واقع به یک خصلت کلی این معقولات مربوط می‌شود که این ویژگی و خصلت کلی پیش از او هم، از طرف فارابی (بی‌تا: ۶۵) و شیخ‌الرئیس (۱۳۷۱: ۱۳۱) و بهمنیار (۱۳۴۹: ۱۱۸۰) مطرح شده بود. این خصلت ویژه همان قابلیت تکرر تا بی‌نهایت است که در بیانات فیلسوفان مشائی، در حکم یکی از نشانه‌های معقولات ثانی به کار رفته است؛ البته فارابی و شیخ‌الرئیس معتقدند این خصلت بیشتر در ذهن استفاده می‌شود؛ اما بهمنیار معتقد است از این خصلت می‌توان در اثبات عدم زیادت خارجی مفاهیم ثانی استفاده کرد و به همین منوال، تطابق این‌گونه مفاهیم و معقولات را با معروضات خود نتیجه می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۲).

مطابق این قاعده، هرچیزی که برای تحققش تکرر انواع تا بی‌نهایت لازم شود، اعتباری و ذهنی خواهد بود؛ به عبارتی اگر این مفاهیم در خارج معین شوند، آن‌گاه تا بی‌نهایت تکرار می‌یابند؛ بنابراین، این‌گونه مفاهیم نمی‌توانند عینی و خارجی باشند و باید از زمره مفاهیم ذهنی محسوب شوند.

نقد: بر اساس این معیار 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 علت بودن 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 است که اگر چیزی در خارج زائد بر شیء نباشد، موجود در خارج نیست و امری ذهنی و اعتباری است. مطابق معیار مذکور، روشن است که نزد سهروردی عدم زیادت خارجی دال بر نفی خارجی بودن امور اعتباری است؛ چنان‌که اذعان دارد «هرچه در خارج، زائد بر اعیان خارجی نباشد، ذهنی محض است» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۱/۱). 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 صفت علم با ذات نورالانوار، طبق معیار مذکور واضح است. وقتی که نورالانوار را عالم و مرید می‌دانیم و معتقد به عینیت این صفات با ذات او هستیم و ماسوی را صادر از آنها می‌دانیم، دیگر مجاز نخواهیم بود، از عدم زیادت مفاهیم در خارج، نفی عینیت آنها با ذات را نتیجه بگیریم. اگر سهروردی برای اثبات عینیت علم با ذات، از عدم زیادت مفاهیم اعتباری، عدم وجودی مستقل را نتیجه می‌گرفت که به

حسب تشکیک، هرچند به طور ضعیف، از وجود بهره مند باشند، فاعلیت بالرضای نورالانوار قابل دفاع می‌شد؛ به علاوه که وی در معیار اول با بیان قاعده کلی «قابلیت تکرر تا بی‌نهایت»، وجود و سایر صفاتی را که از سنخ آن هستند، اعتباری و ذهنی محض می‌داند. واضح است که بنا بر این معیار، علم، اراده و حتی علت بودن نورالانوار، اعتباری محض می‌شوند. پس اموری که هیچ بهره‌ای از وجود ندارند، چگونه می‌توانند با ذات نورالانوار که وجودی صرف است، مطابقت داشته باشند و موجب ظهور اشیای عالم شوند؟ از طرفی نمی‌توانیم علم و اراده و سایر اوصاف را از سنخ ماهیات بدانیم که به تمام ذات متباین هستند و قائل به اجتماع این امور متباین با ذات نورالانوار شویم؛ زیرا در این صورت ذات نورالانوار که واحد است، محل کثرات خواهد بود، که بطلانش روشن است.

۳-۴-۲. معیار دوم و نقد نظریه فاعلیت بالرضا بر اساس آن

قاعده دیگری که سهروردی برای اثبات اعتباری بودن طبایع عامه بنا کرده است، چنین است: «کل ما یتنوع تاخره عن وجود موصوفه فهو اعتباری» (همان: ۳۶۷).

از این قاعده می‌توان این مطلب را استنباط کرد که یکی از ویژگی‌های صفات ثبوتیه نسبت به موصوفاتشان، این است که همواره در خارج از موصوف خود متأثر هستند؛ چراکه صفت در خارج، همان ثبوت شی برای شی دیگر است و ثبوت یک شی برای شی دیگر، منوط بر تحقق قبلی شی اول است؛ از این رو، اگر صفت از موصوف خود تأخر نداشته باشد، هرگز صفت در خارج محقق نخواهد شد؛ به عبارتی، صفت یک امر اعتباری است که پیوسته در ذهن موجود است؛ مثلاً، 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، ۱۳۶۶: ۶۵۱).

طبق این قاعده اگر نورالانوار صفتی داشته باشد که عدم تفکیک و عدم تأخیر در آن جایز نباشد، آن صفت، ذهنی محض است؛ بنابراین، اگر معتقد باشیم خداوند همواره عالم به اشیاء است و هیچ‌گاه از این صفت خالی نمی‌شود، باید علم را که مبنای فاعلیت است، امری ذهنی بدانیم.

نقد: 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 علم و فعل او، با ذهنی محض خواندن آنها، قابل توجیه نخواهد بود. سهروردی می‌بندارد که خارجی بودن صفات، منجر به تعدد وجود آنها می‌شود و دیگر نمی‌توان ذات واجب الوجود را واحد دانست. در واقع چون سهروردی به معقولات اولی و معقولات ثانی منطقی قائل است، خارجی بودن صفات را منافی با ذات واحد واجب الوجود دانسته است؛ و از آنجا که وی صفات را تحت معقولات منطقی و اعتباری محض آورده و حتی منشاء انتزاعی برای

آنها قائل نشده، 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 درمی‌یابیم که اعتقاد به عینیت ذات با علم و اراده نورالانوار، هرگز با این مبنا سازگاری نخواهد داشت؛ چراکه صفات نورالانوار اموری زائد بر ذات او نیستند و تأخر صفت از ذات نورالانوار، با فرض عینیت صفات، در تناقض خواهد بود.

۳-۴-۳. معیار سوم و نقد فاعلیت بالرضا بر اساس آن

معیار بعدی سه‌روردی برای شناخت مفاهیم اعتباری این است که هر مفهومی بر حقایق متعدد قابل حمل باشد، اعتباری خواهد بود؛ مانند وجود، حیات و علم که به پدیده‌های مختلف به معنایی واحد صدق می‌کند (سه‌روردی، ۱۳۷۵: ۴۸/۱ و ۳۶۹/۲). 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 (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۳۲۶-۳۲۷).

نقد: مطابق معیار سوم نیز، باید به نفی عینیت علم و اراده با ذات نورالانوار قائل شویم؛ چراکه 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 موجودند، حیات را در موردشان سلب کنیم؛ پس این صفت را هم نورالانوار و هم سایر موجودات دارا هستند. با التزام به این معیار باید حیات را نیز ذهنی محض بدانیم؛ بنابراین، ذات نورالانوار چگونه می‌تواند با صفتی که کاملاً ذهنی است، عینیت داشته باشد و تنها در ذهن متصف به حیات باشد؟

حاصل عدم تفکیک میان مفاهیم ثانی منطقی و فلسفی در نزد سه‌روردی و اینکه هیچ ملاک شفافی برای صلاحیت موضوع در اتصاف به صفات ارائه نکرده، این است که علم و اراده که شالوده فاعلیت بالرضای نورالانوار است، در نزد او یا باید از سنخ مفاهیم ماهوی باشد که بطلانش روشن است؛ چون ماهیات، متباین بالذات و مناط کثرت‌اند 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؛ چراکه سخن از فاعلیت، سخن در موطن ذهن نیست. بر این اساس، سه‌روردی نمی‌تواند از وحدت موجودی عینی با صفتی کاملاً ذهنی، بدون هیچ منشأ انتزاعی سخن بگوید. همان‌طور که بیان کردیم، عدم تفکیک معقولات ثانی در نظام سه‌روردی، موجب شد وی تمام معقولات ثانی را منطقی بشمارد و در تبیین معقولی از رابطه ذات با صفات دچار مشکل شود.

شایان ذکر است که اگرچه بر اساس خوانش‌های مختلفی از فلسفه و اندیشه سه‌روردی، برخی معتقدند او کاملاً اصالت ماهوی است و برخی برعکس، او را معتقد به اصالت وجود می‌دانند، و یا

برخی دیگر تفسیر متمایزی ارائه داده، شیخ را بنیان‌گذار اصالت نوری (اصالت هویت) دانسته‌اند (← بنیانی و کوچنانی، ۱۳۹۱؛ بدخشان، ۱۳۹۸)، اما بحث و نقد حاضر به ناسازگاری فاعلیت بالرضا و نظام معقولات، همچنان به قوت خود باقی است؛ زیرا سهروردی در ارائه ملاک‌های شناسایی مفاهیم اعتباری، کاملاً متأثر از مبانی اصالت ماهوی است و اساساً، تأثیر اصول اشراقی شیخ در ترسیم نظام مفاهیم و معقولات و تفکیک میان معقولات اول و ثانی احساس نمی‌شود؛ این مطلب با بررسی عبارات او به خوبی قابل فهم است و همان‌طور که اشاره شد، نحوه نگرش شیخ به نظام معقولات متأثر از پیشینیان وی است.

از طرفی حتی اگر شیخ را کاملاً اصالت وجودی یا اصالت نوری بدانیم، باز این سؤال مطرح است که آیا از نظر او صفات نورالانوار از سنخ معقولات اول است یا ثانی فلسفی یا ثانی منطقی؟ مشاهده می‌شود که بیان سؤالاتی از این قبیل، ارتباطی به اشراقی دانستن شیخ ندارد. آنچه مهم است، نحوه پاسخ‌گویی به سؤال مذکور است که هر فیلسوف با مبانی خود، به آن پاسخ متفاوتی می‌دهد و مطابق بررسی‌های نگارنده ردپایی از مبانی اصالت وجودی یا اصالت نوری در ترسیم مختصات نظام مفاهیم سهروردی وجود ندارد؛ چراکه بارزترین تأثیر اصالت نور یا اصالت وجود بر نظام معقولات، باید در تفکیک میان مفاهیم ثانی به دو قسم فلسفی و منطقی نمایان شود و چنان‌که بیان کردیم، چنین تفکیکی در فلسفه سهروردی وجود ندارد.

این نکته نیز حائز اهمیت است که سهروردی در بیان ملاک‌های شناسایی مفاهیم اعتباری، هیچ سخنی از اختصاص این ملاک‌ها به ممکنات و عدم تعلق آنها به نورالانوار به میان نیاورده و اساساً ملاک‌ها را به‌طور عام و مطلق ایراد کرده است.

۳-۵. چگونگی حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

یکی از موارد مورد تأمل دیگر، نظر سهروردی درباره کیفیت حمل مفاهیم و معقولات فلسفی بر مصادیق خارجی است. از نظر او حمل معقولات اعتباری بر ماهیات خارجی، ناشی از اضافه‌ای ذهنی است که میان این معقولات با ماهیات برقرار است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶۳/۱، ۳۴۴ و ۳۴۶؛ ۶۷/۲ و ۷۲) و همان‌طور که بیان شد، اضافه، خود امر ذهنی محض است؛ به بیان دیگر، سهروردی معتقد است که ارتباط این معقولات با ماهیاتشان امری کاملاً ذهنی است و این ارتباط و اضافه در ذهن محقق می‌شود. این مطلب بیانگر آن است که این امور فاقد هرگونه خارجی هستند (همان: ۱۶۳/۱ و ۳۶۳).

۳-۵-۱. سازگاری حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی با اعتباریت آنها

به اعتقاد سهروردی همان‌طور که این صفات ذهنی‌اند، نسبت‌دادن آنها به امور خارجی نیز از اعمال ذهن محسوب می‌شود؛ یعنی هرگونه حملی اعم از خارجی یا ذهنی، توسط فعالیت ذهن و در ذهن انجام می‌شود و ذهن این توانایی را دارد که چیزی را با چیزی دیگر مرتبط کند که در برخی

موارد یکی از آنها، امری خارجی است؛ به همین دلیل، حمل خارجی این‌گونه معقولات، حاکی از آن است که ذهن امور خارجی را متصف به آنها می‌کند. عبارت سهروردی در این باب چنین است:

هو محكوم عليه ذهنا انه ممكن في الاذهان 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 مطلقا و من المحمول ذهني فحسب و منه ذهني يطابق العيني و الامكان و نحوه من قبيل، ثم امكان ينضاف بالضرورة و لا اضافة الى المعدوم (۱۳۷۵: ۴۸/۱).

چنان‌که در این عبارت روشن است، هر حملی (خارجی یا ذهنی) ناشی از فعالیت ذهن و در ذهن انجام می‌گیرد؛ اما در برخی موارد، اساس حمل خارجی، خارجی بودن محمول است و در برخی موارد چنین نیست؛ به همین دلیل، ذهن قادر است امری ذهنی را بر امری خارجی حمل کند و این دو را با هم مرتبط سازد. در واقع این ارتباط با همان تصویری صورت می‌پذیرد که از امورات خارجی در ذهن موجود است (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۲۴). سهروردی در پایان عبارات فوق، صراحتاً اذعان دارد که مفاهیمی مانند «امکان» از زمره این محمولات اند (۱۳۷۵: ۴۹/۱).

۳-۵-۲. ملاک حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

با توجه به عبارات یادشده، ممکن است سؤال شود چه ملاکی وجود دارد که صفاتی چون علم را به نورالانوار حمل می‌کنیم؟ آیا ذهن هرگونه که بخواهد این حمل را انجام می‌دهد؟ اگر این‌گونه 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 عقلية لا امورا في ذوات الحقائق كان للذهن ان يلحقها بای ماهية اتفقت، فكان كل امر يقرن الذهن به انه موجود في الاعيان قد حصل في الاعيان موجودا و كذلك الواحد و الامكان، ليس هكذا (همان: ۳۴۵).

و سپس جواب می‌دهد:

و هي قولكم- ان هذه ان كانت ذهنية كان للذهن ان يلحقها بای ماهية اتفقت و كانت تصدق عليه- باطله؛ فانه ليس من الشرط الامر الذهني ان يكون متساوي النسبة الى جميع الماهيات، ايس كون الشيء جزئيا امرا ذهنيا؟ و ليس لنا ان نلحقه بكل ماهية شئنا، بل ببعض الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، و كذلك الجنسية و النوعية و الامتناع و ما يشبه ذلك، و الاعتبار لا يلحقها الذهن الا بما يلاحظ صلوحها له لخصوص الماهيات (همان: ۳۴۷).

از این عبارات چنین به دست می‌آید که به اعتقاد سهروردی هرچند 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 همان‌طور که نمی‌توان این معقولات را به دلخواه بر هر ماهیتی حمل کرد و در آن، خصوصیت و صلاحیت موضوع برای قبول حمل این معقولات ضروری است، در مورد معقولات ذهنی دیگر نیز وضع چنین است؛ از این رو، در حمل معقولات اعتباری و ذهنی، ذهن به خصوصیت ماهیات در قبول حمل این معقولات توجه

می‌کند و بدون داشتن صلاحیت و خصوصیت مناسب آن ماهیات، این‌گونه معقولات را بر آنها حمل نمی‌کند. قابل ذکر است این صلاحیت نیز در خود آن ماهیاتی ریشه دارد که سهروردی از آنها به «خصوصیات ماهیات» تعبیر می‌کند (همان: ۳۴۸؛ ۷۲/۲).

۴. نقد نظریه فاعلیت بالرضا بر اساس چگونگی حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

در اینجا لازم است یادآور شویم برای اینکه حمل معقولات فلسفی بر امور خارجی گزاف نباشد، ضروری است خصوصیت‌های مذکور، عینی باشند؛ لیکن چنان‌که روشن است، در این صورت با اساس و مبنای سهروردی در باب اعتباری بودن معقولات فلسفی و عدم تحقق منشأ انتزاع عینی برای آنها منافات خواهد داشت. در واقع ریشه اشکال در این است که سهروردی ملاکی برای تعیین صلاحیت موضوع ارائه نداده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۵۷/۱)؛ بنابراین، این امکان وجود دارد که صفاتی ذهنی بر نورالانوار حمل شوند که هیچ‌گونه منشأ انتزاعی در خارج نداشته باشند.

بررسی نظریه مفاهیم از منظر سهروردی، نقشی اساسی در تبیین مسئله فاعلیت بالرضای نورالانوار دارد. در چارچوب نظام فکری سهروردی و با توجه به آنچه در باب معیارهای شناخت مفاهیم اعتباری و مصادیق آنها ارائه می‌کند، همچنین نظر وی درباره چگونگی حمل مفاهیم ذهنی به امور خارجی، رابطه علم که شالوده اعتقاد به فاعلیت بالرضای نورالانوار است با ذات او، رابطه‌ای اضافی خواهد بود که توسط ذهن حاصل می‌شود و همان‌طور که بیان کردیم، از دیدگاه وی مقولات، از جمله اضافات، اعتباری محض و فاقد هرگونه مابه‌ازای خارجی هستند.

با این توضیحات، سهروردی ناگزیر است در چارچوب نظام فلسفی اش ذات نورالانوار را فاقد هر صفتی بداند که مقرر در ذات باشد؛ زیرا صفتی مانند علم، خارجییتی ندارد که بتوان در باب ظهور ماسوی در نزد نورالانوار اظهار نظر کرد. انقسام معقولات ثانی به فلسفی و منطقی که بعدها توسط فاضل قوشچی مطرح شد، صفات را از سنخ معقولات ثانی فلسفی نامید و تصریح کرد که اگرچه عروض آنها در ذهن است، اتصافشان خارجی است و در خارج به تبع وجود موضوعشان، موجودند؛ و سهروردی به این مسئله پی نبرده بود. به هر روی، با بررسی ساختار و نظام معقولات و تقسیم معقولات نزد سهروردی، به نظر می‌رسد تبیین فاعلیت بالرضای نورالانوار در فلسفه سهروردی قابل تبیین نیست.

۵. نتیجه

از نظر سهروردی نورالانوار فاعل بالرضاست. مطابق این دیدگاه، علم خداوند از سنخ نور حقیقی است و او هرگز در انکشاف اشیاء برای خود به صور نیاز ندارد؛ زیرا نور، خود هم سبب ظهور است و هم سبب اظهار. بر مبنای دیدگاه سهروردی، مناط عالم‌بودن خداوند نسبت به موجودات، حضور عینی آنها نزد خداست؛ یعنی علم خداوند به موجودات، مستلزم وساطت صور علمیه نیست و عین

ذات نورانی اوست؛ چنان‌که علم انسان به صور ذهنیه‌ای که در لوح ضمیرش نقش پذیرفته است، وساطت هرگونه صور دیگر را طرد می‌کند؛ اما چنین تبیینی از فاعلیت خداوند با در نظر گرفتن نظام معقولات در فلسفه سهروردی مخدوش است؛ زیرا با توجه به عدم تفکیک معقولات ثانی به فلسفی و منطقی که در زمان سهروردی مطرح نبوده است، و منطقی شمردن تمام معقولات ثانی و ملاک‌های مطروح در باب مسئله اعتباریت از نظر سهروردی، علم و اراده واجب نزد او، یا باید از سنخ معقولات اولیه باشد که محال است؛ چون معقولات اولیه به تمام ذات متباین‌اند که این مناط کثرت است و نمی‌توانند مصداق واحدی داشته باشند؛ و یا باید از سنخ معقولات منطقی باشند که در این صورت، ذهنی محض هستند و هیچ‌گونه مابه‌ازای خارجی ندارند و بر این اساس، نمی‌توان اموری را که تماماً ذهنی هستند و هیچ‌گونه خارجی ندارند، عین ذات نورالانوار دانست؛ پس باید قائل شد که بر اساس تقسیم معقولات و نظام معقولات نزد سهروردی، ذات نورالانوار علم و اراده‌ای ندارد که عین ذات باشد. با منتفی شدن عینیت صفت علم و اراده با ذات نورالانوار، فاعلیت بالرضای نورالانوار نیز از بنیاد منتفی می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، قواعد کلی فلسفی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن‌سینا (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

_____ (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۰)، «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۵۰، ص ۵-۳۲.

بدخشان، نعمت‌الله (۱۳۹۸)، «فلسفه سهروردی در کشاکش تفسیرهای اصالت ماهوی و اصالت وجودی»، اندیشه دینی، دوره ۱۹، ش ۷۰، ص ۱-۲۶.

بنیانی، محمد و قاسمعلی کوچنانی (۱۳۹۱)، «سهروردی اشراقی یا سهروردی صدرایی»، فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۴۵، ش ۱، ص ۱۱-۲۵.

بهنیاری، ابوالحسن (۱۳۴۹)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.

دیباجی، سید محمدعلی (۱۳۸۶)، «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، اندیشه دینی، ش ۲۴، ص ۱-۲۴.

ساجدی، علی محمد (۱۳۸۴)، «رابطه خدا با نظام هستی از دیدگاه حکیم سهروردی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۴۸، ش ۱۹۴، ص ۴۲-۷۷.

سبزواری، ملاحادی (۱۴۱۰)، تعلیقه بر اسفار، ج ۲ و ۳، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

سهروردی، شهاب‌الدین سهروردی (۱۳۶۶)، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ملاصدرا (۱۴۱۰)، الاسفار الاربعة، ج ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۰)، المبدأ والمعاد، بیروت، دارالهادی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمه، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- علیدوست، فاطمه (۱۳۸۹)، «بررسی فاعلیت واجب تعالی از دیدگاه فلسفه مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه»، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: سیدمرتضی هاشمی شاهرودی، دانشگاه فردوسی مشهد.
- غفاری، سیدمحمدخالد (۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- الفارابی، ابو نصر (۱۴۱۳)، الکمال الفللسفیه، تحقیق جعفر آل یاسین، ج ۱، بیروت، دارالمناهل.
- _____ (بی تا)، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- قوشچی، علاءالدین علی (بی تا)، شرح تجرید العقاید، قم، منشورات رضی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۹، چاپ هشتم، قم، صدرا.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۶)، تقویم الایمان، تهران، میراث مکتوب.
- یزدانپناه، سیدیدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهابالدین سهروردی، ج ۱، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.