

نوآوری‌های سهروردی در باب «ملاک نیازمندی معلول به علت»

دکتر علی ارشد ریاحی* خدیجه قاسمی مقدم**

چکیده

ابن سینا ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان ماهوی آن می‌داند، ولی ملاصدرا با نقد امکان ماهوی، امکان فقری را بر جای آن نشانده، عین ربط بودن موجودات به باری تعالی را نتیجه می‌گیرد. اما آیا سهروردی نیز همانند ابن سینا، ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان ماهوی ماهیات می‌انگارد یا قبل از ملاصدرا و همانند او، فقر فی‌نفسه انوار را ملاک نیازشان به علت می‌داند. در این مقاله، ثابت شده است که سهروردی در مواضع بسیاری از آثار خود، ملاک نیازمندی انوار به علتشان را فقر فی‌نفسه آن‌ها می‌داند. در نظر او، ذات انوار چیزی به جز نور بودن آن‌ها نیست که همانند اشعات و اشراقاتی از نورالانوار ظهور یافته‌اند. این عقیده‌ی او، دو نتیجه‌ی زیر را به دنبال دارد: ۱. عین ربط بودن موجودات به باری تعالی، ۲. توحید افعالی، زیرا وقتی که موجودات در ذاتشان مستقل از علت هستی‌بخششان نباشند، در فعل خود نیز از او مستقل نخواهند بود، بنابراین فاعل حقیقی عالم خود نورالانوار است.

واژه‌های کلیدی: ۱- امکان ماهوی ۲- امکان فقری ۳- سهروردی ۴- علت ۵- معلول

۱. طرح مسأله

بدون شک، معلول نیازمند به علت است و محال است که بدون آن به وجود بیاید. سخن در این است که عقل چه خصوصیتی از خصوصیات معلول را لحاظ می‌کند و به خاطر آن خصوصیت، به نیاز آن معلول به علت حکم می‌نماید. متکلمین می‌گویند: معلول از آن‌جا که حادث است، نیازمند به علت است و فیلسوفان می‌گویند: معلول به خاطر امکان است که بدون علت نمی‌تواند موجود شود. در میان فلاسفه، در این زمینه، اختلاف نظر وجود دارد.

* e-mail: arshad@ltr.ui.ac.ir

* دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

** e-mail: ghasemi_1864@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۸۸/۴/۲۴

ملاک نیازمندی معلول به علت در نزد ابن سینا، امکان ماهوی شیء بود؛ یعنی از نظر او، موجودات به دلیل امکانی که لازمه ماهیت آنهاست، نیازمند به علتی هستند که افاضه‌کننده‌ی وجود آنها باشد (۳، ص: ۴۹).

اما چنانچه امکان ماهوی ملاک نیازمندی به علت باشد، از آنجا که امکان از لوازم ماهیت است و لوازم متأخر از ذات‌اند، نیاز معلول به علت نیز یک مرتبه متأخر از ذات خواهد بود. ملاصدرا با مطرح کردن چنین انتقادی و نیز در پرتو اصالت وجود، امکان فقری را ملاک نیازمندی معلول به علت معرفی می‌نماید (۱۱، ج: ۳، ص: ۲۵۳). بنابراین آنچه از واجب الوجود، که عین حقیقت و کمال وجود است، صادر می‌شود، چیزی جز وجود مخلوقات که بالذات وابسته و نیازمند به علتشان هستند، نیست. در نظر ملاصدرا، این‌گونه نیست که مخلوقات به واسطه‌ی وجودی که آنها را به واجب‌الوجود منسوب می‌کند به او مربوط باشند، بلکه خود معلول وجودی است که به ذات خویش و بدون نسبتی زائد، به علت خود مربوط گشته است (همان، ج: ۱، ص: ۳۳۰).

اولین نتیجه‌ی این عقیده آن است که موجودات در ذات خود، هیچ‌گونه استقلالی از علت خویش ندارند و عین ربط به او هستند. دومین نتیجه این که چنین موجوداتی، که هیچ استقلالی در ذات خود ندارند، در افعال خود نیز مستقل نیستند و بنابراین فاعل حقیقی افعال عالم هستی خود واجب الوجود است و این امر چیزی جز توحید افعالی نیست. گذشته از این، در پرتو اثبات امکان فقری است که می‌توان بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل، به علتی مستقل و غنی بالذات، که همان واجب‌الوجود است، دست یافت. البته اگرچه با وجود امکان فقری، نیازی به ابطال دور یا تسلسل نیست، در پرتو آن، دور و تسلسل نیز باطل خواهند شد (۱۲، بخش سوم از جلد اول، صص: ۲۳۸ - ۲۳۹).

اکنون پرسش این است که آیا نشستن امکان فقری به جای امکان ماهوی از ابتکارات ملاصدرا است و یا این که سهروردی قبل از ملاصدرا چنین نظری را ارائه نموده است. البته باید یادآوری کنیم که در این نوشتار، بدون آن که به دنبال اثبات تأثیر ملاصدرا از سهروردی در این بحث باشیم، صرفاً در پی نوآوری‌های سهروردی در این زمینه‌ایم. برای این منظور، ابتدا به بررسی نظر مشهور حکمای پیش از سهروردی و مشخصاً آرای ابن سینا، برجسته‌ترین فیلسوف پیش از سهروردی، می‌پردازیم و سپس نظر او را در مورد ملاک نیازمندی موجودات به علتشان و نیز شواهدی را که در آثار او دال بر اعتقادش به عین ربط بودن موجودات است بیان می‌کنیم.

۲. رابطه‌ی علت و معلول از نظر ابن سینا

در نزد ابن سینا، عین ربط بودن معلول یا اضافه‌ی اشراقی آن به علت مطرح نبوده است، زیرا اولاً علت نیازمندی معلول به علت را امکان ماهوی می‌داند و ثانیاً میان فایض و مستفیض در نظام فکری او سنخیتی وجود ندارد. اکنون به توضیح بیشتر این مطلب می‌پردازیم.

۱. ملاک نیازمندی معلول به علت از نظر ابن سینا

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، ابن سینا ملاک نیازمندی معلول به علت را در برهان صدیقین خود، امکان ماهوی می‌داند. سهروردی این برهان را به دلیل آن‌که وجود در نزد او امری اعتباری است، صحیح نمی‌داند (۷، ج: ۱، صص: ۳۹۱ - ۳۹۰). ولی ملاصدرا از آن‌جا که ابن سینا در این برهان، نظر به امکان ماهوی دارد آن را نقد می‌کند و آن را از طریق صدیقین به دور می‌داند (۱۱، ج: ۶، ص: ۲۶).

شایان یاد است که ملاصدرا تقریر سهروردی را برای اثبات واجب تعالی، که مبتنی بر فقر فی‌نفسه انوار است، در مأخذ، قریب به برهان صدیقین خویش می‌داند و برای توضیح برهان صدیقین بر مسلک خود، همان برهان اثبات نورالانوار سهروردی را به کار می‌گیرد (همان، صص: ۱۶ - ۱۷).

۲.۲. رابطه‌ی فایض و مستفیض از نظر ابن سینا

ابن سینا در مورد باری تعالی به قاعده‌ای با این مضمون معتقد است که «الحق ماهیته انیته». این قاعده را به دو شکل^۱ می‌توان تفسیر کرد: اول آن‌که انیته را به معنای حقیقت وجود گرفته، معتقد باشیم که باری تعالی ماهیت ندارد، بلکه هویت او را حقیقت وجود تشکیل داده است. آن‌گاه از این‌جا نتیجه بگیریم که چون باید بین علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد، آن‌چه از واجب‌الوجود فایض می‌شود، ماهیت نیست، بلکه این وجودهای خاص‌اند که معلول او هستند. سپس از این‌جا پلی به اصالت وجود بزنیم و ابن سینا را نیز اصالت وجودی بدانیم (۱۵، صص: ۲۳۴ - ۲۳۵).

گونه‌ی دوم تفسیر این قاعده را می‌توان در برخی مواضع آثار خود ابن سینا یافت. در کتاب *المباحثات* سؤالی با این مضمون مطرح می‌شود که: شما از طرفی قایل هستید به این‌که وجود برای ماهیات، امری عرضی است و از طرف دیگر، در مورد واجب‌الوجود، معتقد هستید که او نه جوهر است و نه عرض. فرق این دو وجود در چیست که در جایی عرض است و در جایی نه جوهر است و نه عرض؟ (چنان‌که از این سؤال برمی‌آید، سائل هویت واجب‌الوجود را نفس وجود می‌دانسته است).

او در پاسخ می‌گوید که وجود در مورد واجب‌الوجود، لفظی مجازی است و معنای حقیقی وجود واجب تعالی چیزی جز «موجودیت» نیست و منظور از ترکیب واجب و وجود در اصطلاح «واجب‌الوجود» نیز این است که او موجودی است که موجود بودنش واجب است (۴، صص: ۲۷۲ - ۲۷۳) و دیگر برای موجود شدنش، به علت فاعلی نیازمند نیست، بلکه موجود بذاته بودن او همانند ماهیت داشتن ماسوای اوست (۶، ص: ۴).

در تفسیر نخست، عدم سنخیت بین فیاض و مستفیض از طرفی و نیز فیض و مستفیض از طرفی دیگر روشن است. حتی در تفسیر دوم نیز چنین غیریتی میان مفیض و مستفیض در نظام فکری ابن سینا حاکم است، چراکه او معتقد است هیچ نحو مشارکتی میان ماهیت واجب‌الوجود با ماهیت سایر اشیا نیست (۵، ص: ۱۰۹) و فیضان موجودات از او نیز کاملاً مباین با ذات او است (۳، ص: ۴۳۴)، بلکه او به تمام ذات خود، منفصل از ماسوای خویش است (۵، ص: ۱۰۹).

توجه به نکته‌ی اخیر تفاوت بین نظام فکری سهروردی و ابن سینا را کاملاً آشکار می‌کند. در حالی که ابن سینا موجودات فیضان‌یافته و ماسوای واجب‌الوجود را اموری کاملاً مغایر در ذات و ماهیت و بذاته منفضل از او می‌داند، سهروردی حقیقت علت و معلول را در نور بودنشان یکی می‌داند و تفاوت آن‌ها را فقط در کمال و نقص می‌بیند، ضمن این‌که به صراحت اظهار می‌نماید که فیضان و اشراق موجودات از او به هیچ روی به نحو انفصال از او نیست.

۳. رابطه‌ی علت و معلول از نظر سهروردی

برخی معتقدند که نه حکمای مشاء و نه حکمای اشراق، هیچ‌کدام، قایل به اضافه‌ی اشراقی موجودات نبوده‌اند و دلیل این امر را در دو چیز می‌دانند: اول آن‌که آنان یا بر اساس اصالت ماهیت (حکمای اشراق) و یا اصالت وجود ولی تباین موجودات (ابن سینا و حکمای مشاء) موجودات امکانی را مغایر با وجود حق تعالی می‌دانند؛ دوم آن‌که این موجودات مغایر با دریافت فیضی که غیر از مستفیض است، با او نسبتی می‌یابند (۱۲، بحث چهارم از جلد اول، صص: ۳۹۴ - ۳۹۵).

بر این اساس، باید معتقد بود که حکمای مشاء و اشراق انجام امور عالم را همان‌گونه که به علل قریب آن‌ها اسناد می‌دهند، به علت بعید آن‌ها، که واجب‌الوجود است، نیز اسناد می‌دهند، در حالی که با اعتقاد به امکان فقری، علت حقیقی امور عالم فقط خداست و انتساب امور به غیر خدا فقط به نحو مجازی است.

با بررسی آثار سهروردی، روشن می‌شود که اولاً او ملاک نیازمندی انوار به علت را فقر فی‌نفسه آنان می‌انگارد و ثانیاً انوار را چیزی به جز اشراقات نورالانوار، که به هیچ روی از او مستقل نیستند، نمی‌داند.

۱.۳. ملاک نیازمندی معلول به علت در نظر سهروردی^۲

برخی معتقدند که سهروردی بر خلاف حکمای پیش از خود، ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان ماهوی نمی‌داند، چون در موضعی از حکمه/الاشراق، تصریح می‌کند که انوار مجرده فاقد قابل هستند و لذا می‌توان نتیجه گرفت که چون انوار مجرده را فاقد قابل می‌دانسته، آن‌ها را بدون ماهیت قلمداد می‌کرده است، چرا که قابل داشتن از لوازم ماهیت است، ضمن این‌که او در جای دیگری از آثار خود، تصریح می‌کند که نفس و مافوق آن وجود محض‌اند و در نتیجه ماهیت ندارند (۱، ص: ۲۹۵)

به نظر نگارنده، برای اثبات این مسأله که سهروردی ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان ماهوی نمی‌داند، نیازی به بیان مسأله‌ی فوق نیست، نخست به این دلیل که آن گفته‌ی سهروردی دلالتی ندارد بر این‌که او به ماهیت نداشتن مجردات معتقد است. می‌توان اصالت ماهیتی بود، اما مجردات را فاقد قابل دانست، چراکه قابل نداشتن از لوازم مادی نبودن است، نه از لوازم ماهیت نداشتن. ماهیت اعم از مادی و مجرد است؛ همان‌گونه که میرداماد نیز به رغم اصالت ماهیتی بودنش، مجردات را فاقد حیثیت قبول می‌داند، اما آن‌ها را فاقد ماهیت نمی‌انگارد.

دوم آن‌که او در مواضع بسیاری از آثار خود، ماهیت و نور را در نفس و مافوق آن یکی می‌داند و از طرفی نیز منظور او از کاربرد وجود در مورد نفس و مافوق آن چیزی به جز نور بودن آن‌ها نیست.^۳

به نظر نگارنده، دلیل این‌که سهروردی ملاک نیازمندی به علت را امکان ماهوی نمی‌داند، این است که او در برهان اثبات نورالانوار خویش، به صراحت علت نیازمندی انوار را فقر فی‌ذاته آنان عنوان می‌کند. اکنون به توضیح بیشتر این مطالب می‌پردازیم:

۱.۳.۱. سهروردی در آثار خود، ماهیت مجردات و نور را مترادف با یک‌دیگر به کار برده است؛ به عنوان مثال، در کتاب *پرتونامه* چنین اظهار می‌نماید: «... و نور مفارقات زائد بر ماهیت ایشان نیست، بلکه ایشان نورهای مجردند از مادّات، هم‌چنان‌که حکیمانی نورانی گفته‌اند از سر مشاهدت» (۹، ص: ۸۱)، یا در جای دیگری می‌گوید: «و النفوس فی ماهیاتها ایضاً انوار مجرده و قابله لانوارٍ قدسیه...» (همان، ص: ۴۶۶).

شایان یاد است که ماهیت سهروردی به دلیل آن‌که با نور معادل دانسته شده است، با ماهیت در نظر مشائیان بسیار متفاوت است. چنین ماهیت نوری‌ای حقیقت نوعی واحدی

است که اختلاف در آن جز به کمال و نقص، به چیز دیگری نیست و اختلاف به فصل و ... در آن راهی ندارد (۸، صص: ۱۱۹ - ۱۲۰).

۲.۱.۳. درست است که سهروردی در مواضع بسیار زیادی، لفظ وجود را برای نفس و مافوق آن به کار برده و حتی بارها لفظ وجود بحت را در مورد باری تعالی به کار بسته است (۷، صص: ۱۶، ۳۵، ۳۸ و ۳۹)، به صراحت، در آثار خود، منظور خویش را از وجود نامیدن هویت مجردات و نیز باری تعالی نور عنوان می‌کند؛ به عنوان مثال، در *المقاومات*، در برابر این سؤال که از او پرسیده می‌شود: «مگر نه این است که واجب‌الوجود را نفس وجود می‌دانند؟» پاسخ می‌دهد که منظور او از لفظ وجود «موجود عند نفسه» است که خاصیت حی بودن است، و گرنه صحیح نیست که امری اعتباری هم‌چون وجود هویت باری تعالی را تشکیل بدهد (همان، ص: ۱۸۷).

هم‌چنین او معتقد است که نفس نیز چیزی جز حیات نیست و فاعل آن نیز باید عین حیات و بلکه بسیط‌تر و برتر از معلولش باشد (همان، ص: ۱۸۶). از طرفی، سهروردی معتقد است که حی بودن چیزی جز همان نور نیست (همان، ص: ۱۸۸) و در ادامه تصریح می‌کند که هر کجا در آثارش لفظ وجود را به کار می‌برد، به همان معنای «موجود عند نفسه» (که چیزی جز نور نیست) می‌باشد، نه آن معنای مورد نظر مشائیان از وجود که تنها یک معنای جدلی و اقلی است (همان، ص: ۱۹۰).

بنابراین روشن شد که منظور سهروردی از کاربرد وجود محض برای نفس و مافوق آن و نیز باری تعالی چیزی جز نور نیست. از طرفی نیز ماهیت در نظام فکری او همان نور است. با وجود این، شاید بتوان به دلیل مشابهت‌های بسیار زیادی که بین احکام نور و وجود در فلسفه‌ی سهروردی و ملاصدرا وجود دارد، نور سهروردی را همان وجود ملاصدرا دانست، اگرچه بین این دو تفاوت‌هایی نیز وجود دارد (برای بررسی این تفاوت‌ها، ن. ک: ۱۶، ص: ۱۹۰).

۲.۳. در چنین نظام فکری‌ای و پس از مطرح شدن اصالت نور و اثبات اختلاف تشکیکی بین مراتب این حقیقت واحد بسیط است که سهروردی ملاک نیازمندی ماهیات نوری به علت را چیزی جز فقر ذاتی آن‌ها نمی‌داند. توضیح آنکه: یکی از تقسیمات نور در نظر سهروردی، تقسیم نور به فقیر و غنی است. نور غنی نوری است که در ذات و کمالش نیازمند به غیر نیست، حال آن‌که نور فقیر نوری است که در ذات و کمال خود، نیازمند به غیر است. غنی مطلق فقط یکی است و سایر انوار همه فی‌نفسه فقیر و نیازمند به او هستند (۸، ص: ۱۲۱؛ ۷، ص: ۴۲۸ و ۹، ص: ۱۶۰).

بنابراین سهروردی ملاک نیازمندی انوار به علت را فقر ذاتی انوار می‌داند.

۴. رابطه‌ی مفیض و مستفیض در فلسفه‌ی سهروردی

در نظر سهروردی، رابطه‌ی مفیض و مستفیض رابطه‌ی غیریت نیست، چراکه او عالم را سراسر نور می‌داند و این نور نیز حقیقت واحدی است که در خود، دارای مراتبی از شدت و ضعف می‌باشد. لذا نورالانوار، که منبع و منشأ انوار است، در حقیقتش با انوار شریک است و از آن‌ها منفصل نیست. او معتقد است که از نورالانوار به جز نور صادر نمی‌شود (۸، ص: ۱۲۵) و این‌گونه نیست که ظهور و نوریت این انوار زائد بر ذات آن‌ها باشد، بلکه تمام حقیقت آن‌ها را همان ظهور و نوریت اشراق یافته از نورالانوار تشکیل داده است (همان، ص: ۱۱۴). بنابراین بین مفیض، که نور است، و آن‌چه افاضه می‌شود و مستفیض، هیچ تفاوتی وجود ندارد. آن‌چه از مفیض اشراق می‌یابد، چیزی جز نور، که همان مستفیض است، نیست. از آن‌چه بیان شد، می‌توان دو مطلب ذیل را نتیجه گرفت:

۴.۱. عین ربط بودن موجودات از نظر سهروردی

با توجه به فقر ذاتی انوار، به عنوان ملاک نیازمندی انوار و نیز مسأله‌ی اصالت نور در فلسفه‌ی او (که عبارت از این است که در نظر او، حقیقت عالم را نور تشکیل داده است) و وحدت تشکیکی این حقیقت واحد، سنخیت میان فیاض، فیض و مستفیض نتیجه گرفته می‌شود و نتیجه‌ی مسأله‌ی اخیر نیز عین ربط بودن انوار به نورالانوار است. در توضیح این مطلب باید افزود که سهروردی در یک تقسیم‌بندی، انوار را به انوار حیّ قائم و نور حیّ قیوم تقسیم می‌کند. در نظر او، قیام تمام انوار (اعم از انوار مجرد و عارضی) به نور حیّ قیوم است و نور حیّ قیوم نوری است که تمام ذات و نوریت انوار از اوست (۹، ص: ۹۴). این انوار قائم یا همان عقول نیز نورشان را بدون هیچ بخلی بر سرتاسر موجودات عالم می‌گسترانند، ولی حقیقت این است که این نور را از منبع انوار به عاریت دارند (همان، ص: ۴۳۱) و این نورالانوار است که به واسطه‌ی شدت نوریتش بر تمام اشیا قهر و غلبه دارد و با فیض ابدی خود، اشعات و انوارش را، که چیزی جز حقیقت اشیا نیستند، ظهور می‌بخشد، همانند خورشیدی که اشراقاتش جز «از او» و «به او» موجود نیستند (۸، ص: ۱۸۱). در این نظام فکری، علت هستی‌بخش عالم هم‌چون خورشیدی است که بر سرتاسر گیتی نورافشانی می‌کند و منبع هر علم و حیات و حقیقتی است.

۴.۲. توحید افعالی از نظر سهروردی

در چنین طرز تفکری است که فاعل حقیقی تمام افعال در عالم کسی جز خود نورالانوار نیست و ماسوای او همه واسطه هستند (۹، ص: ۹۶ و ۱۵۰؛ ۸، ص: ۱۶۸ و ۱۷۰). چنین عقیده‌ای در حقیقت، همان توحید افعالی است. با وجود این، ملاصدرا معتقد است

که عقیده‌ی سهروردی به این قاعده اقماعی و بدون دلیل و برهان است و تنها خود او توانسته است این مطلب را به نحو مستدلّی اثبات نماید (۱۱، ج: ۲، ص: ۲۱۹).
 مرحوم آشتیانی معتقدند که ایراد ملاصدرا به بیان سهروردی وارد نیست، چراکه دلیل سهروردی آن است که انوار ضعیف به هنگام ظهور نور قوی، به دلیل قهر و غلبه‌ی او، از خود ظهور و نوریتی ندارند (۱۴، صص: ۳۳۳ - ۳۳۴).
 به نظر نگارنده، دلیل سهروردی بر این مطلب، مستقل ندانستن انوار در وجودشان است. همان‌طور که در مباحث پیشین مطرح شد، سهروردی انوار را در وجودشان، مستقل از نورالانوار نمی‌داند و چون فعلی فرع بر وجود است، انوار نیز در فعلشان، مستقل از نورالانوار نیستند.

۵. نتیجه‌گیری

سهروردی در دو مسأله‌ی مرتبط به هم، دارای نوآوری است:

۱. او ملاک نیازمندی معلول به علت را فقر ذاتی انوار می‌داند، نه امکان ماهوی آن‌ها. دلیل این امر نیز اعتقاد او به قابل نداشتن انوار و یا وجود نامیدن نورالانوار و یا مجردات نیست، چراکه اولاً قابل نداشتن از لوازم مادی نبودن است، نه ماهیت نداشتن و ثانیاً او در آثار خود، تصریح می‌کند که منظورش از وجود نامیدن مجردات، چیزی به جز نور بودن آن‌ها نیست. به نظر نگارنده، دلیل این‌که سهروردی ملاک نیازمندی انوار به نورالانوار را فقر ذاتی آن‌ها می‌داند تصریح خود او بر این مطلب در برهان اثبات نورالانوار است.
۲. سهروردی میان مفیض، فیض و مستفیض‌تغایری نمی‌بیند. در حقیقت، از نورالانوار، انواری از جنس خود او اشراق می‌یابند که ذاتشان چیزی جز همان نور بودنشان نیست و هم‌چون شراره‌ها و اشعه‌های خورشید، به نورالانوار متکی‌اند. این عقیده‌ی سهروردی نتایج زیر را در پی دارد:

۱. عین ربط بودن مخلوقات؛

۲. عقیده‌ی او به توحید افعالی.

در این دیدگاه، انوار نه در وجود خود و نه در فعل خود، در هیچ کدام، مستقل از علت حقیقی خود نیستند، بلکه همانند انوار خورشید، نور خویش را، که همان ذات آن‌هاست، از او به عاریت دارند.

یادداشت‌ها

- ۱- در مورد این که این قاعده را به دو شکل می‌توان تفسیر کرد، مراجعه شود به: *شوارق الالهام فی تجرید الکلام*، محقق لاهیجی، ص: ۱۰۸ و نیز *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، جلد نهم، صص: ۱۶۳ - ۱۶۲.
۲. شایان یاد است که سهروردی دارای دو حکمت است: یکی حکمت مشائی اصلاح‌شده و دیگری حکمت اشراقی. در حکمت مشائی اصلاح‌شده، ملاک نیاز معلول به علت را امکان ماهوی می‌داند و بین ماهیات (ماهیت به معنای حقیقت و انیت) همان نحو علیتی را قائل است که در حکمت مشاء مطرح است، با این تفاوت که در حکمت مشاء، بین وجوداتی که حقایق متباین به تمام ذات‌اند، علیت برقرار است و در حکمت مشاء اصلاح‌شده‌ی او، بین ماهیات، آن‌چه در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است، موضع حکمت اشراقی او در مورد ملاک نیاز معلول به علت است.
۳. سهروردی حقیقت نفس و مافوق آن را، و به عبارت دیگر، مجردات را، چیزی جز نور نمی‌داند، اما حقیقت جسم را، که آن را جوهر غاسق و گاهی برزخ می‌نامد، به نور می‌داند و تصریح می‌کند که هرگاه نور از جسم زایل شود، جز تاریکی باقی نمی‌ماند (۸، ص: ۱۰۷).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۲)، *وجود رابط و مستقل در فلسفه‌ی اسلامی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲. _____، (۱۳۶۴)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی اسلامی*، تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۴. _____، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۵. _____، (۱۳۳۹)، *الاشارات و التنبیها*، به اهتمام محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
۶. _____، (۱۳۵۳ق)، *مجموعه رسائل*، حیدرآباد دکن: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
۷. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج: ۱، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۸. _____، (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج: ۲، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. _____، (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج: ۳، تصحیح و مقدمه: سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. الشیرازی، قطب الدین، (۱۳۱۳ ق)، شرح حکمه الاشراق، (بی‌جا)(بی‌نا).
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، ریحی مختوم شرح حکمت متعالیه، تهران: مرکز نشر اسراء.
۱۳. رازی، فخرالدین [فخر رازی]، (۱۳۳۹)، لباب الاشارات، به اهتمام محمود شهبابی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. لاهیجی، ملا محمد جعفر، (۱۳۴۱)، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۵. نراقی، ملا مهدی، (۱۳۶۵)، شرح الاشارات و التنبیها، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

مقالات:

۱۶. اکبریان، رضا، (۱۳۸۰)، «اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۲۹، ص: ۱۹.