

انتقاد سهروردی از مشائیان مسلمان

♦ ماجد فخری

♦ ترجمه ملیحه کرباسیان



عدم رضایت از مشائیان که در مراحل پختگی تفکر ابن‌سینا نمود بیشتری پیدا کرده است در نوشته‌های سهروردی به صورت کامل‌تری ابراز شده است. سهروردی نیز همچون ابن‌سینا به رد کامل روش مشائیان مبادرت نمی‌ورزد اما آن را تنها برای حکمت بحثی مناسب می‌داند. در هر صورت این روش برای مقاصد ارجمندتر «حکیم الهی» که برای ترکیب روش‌های استدلالی و تجربه باطنی ناچار است از آن بگذرد، کافی نیست و بدین وسیله است که وحدت و دیرپایی «حکمت باستانی» که ریشه‌های آن در نوشته‌های ارسطو، افلاطون، هرمس و سایر ارکان حکمت غربی (یونان) و جاماسبه فرشوشتر، بزرجمهر، زردشت و سایر ارکان حکمت شرقی (ایرانی) جای دارد، تضمین می‌گردد.^۱

هدف اصلی اما، در نوشته حاضر، پرداختن به انتقادهای اساسی سهروردی به مشائیان یا روش استدلالی هوادارانی است که مدعی‌اند آن را از خود ارسطو اقتباس کرده‌اند. هوادارانی که سهروردی را پیرو او می‌دانند. در حالی که معلم اول کاملاً از آن بی‌اطلاع بود. او شخصاً در رؤیایی فراموش نشدنی در جابرسا در این مورد به سهروردی اطمینان می‌دهد. در این رؤیا، «غیاث النفوس و امام الحکمة» بعد از پرسش‌های سهروردی درباره معرفت اصیل، اتحاد و وحدت به او می‌آموزد که تنها حکمای صوفی با ترکیب روش‌های استدلالی و تجربه باطنی یا صورت‌های معرفت، وارثان اصیل حکمت جهانی و باستانی هستند.^۲

شاید بتوان این دو نقد کلی مشائیان عرب را به شکل ذیل خلاصه کرد: الف) روش «استدلالی» که هواداران آن به کار می‌بردند روش اصیل ارسطو یا سایر حکمای یونان و شرق نیست (به کمک او می‌دانیم که منظور، ارسطوی آنولوجی‌ای منحول، یعنی فلوطین است)؛ ب) این روش برای نیل به هدف عالی‌تر حکمت کافی نیست مگر اینکه در کنار روش تجربه باطنی عرفان قرار گیرد.

انتقادهای جزئی‌تر دیگری نیز بر علیه مشائیان مطرح شده است.

از جمله، به نظر می‌رسد که نظریه آنها درباره مقولات با مشکلاتی آمیخته است. عدد مرسوم ده، نه موجه است و نه جامعیت آن اثبات شده است. این عدد شامل

مفاهیمی اشتقاقی مثل کی، کجا، ملک و وضع است که حالت‌های نسبتند؛ و فعل و انفعال که حالت‌های حرکتند. فهرست حاصله، از آن ارسطو نیست بلکه به یک منتقد فیثاغورسی به نام آرخوطس تعلق دارد.^۳ ابن‌سینا شخصاً دیدگاه‌های متعارض در باب تعداد [دهگانة] آنها را بررسی کرده است و مهر صحت بر این عدد زده است.

شاید انتقاد منطقی دیگری که به مشائیان وارد شده، مفهوم «تعریف» باشد. مشهور است که در سنت مشائی به طور کلی تعریف متشکل از دو جزء است: جنس، که سهروردی آن را «ذاتی عام» می‌نامد، و فصل، که او «ذاتی خاص» می‌خواند. اما سهروردی استدلال می‌کند که جزء دوم حاصل شناخت شهودی نیست که باعث می‌شود تعریف معروف ارسطو ابطال گردد؛ این تعریف می‌گوید که حقیقت ناشناخته تنها از طریق چیزی حاصل می‌شود که شناخته شده باشد. اگر منطق‌دان برحسب اتفاق متوجه فصلی شود، نمی‌تواند اطمینان یابد که این فصل، تنها فصل است و هیچ فصل دیگری که برای تعریف مذکور لازم باشد وجود ندارد.

این مشکلات در آموزه مشائی نه تنها در اعراض بلکه در جواهر از جمله نفس و جواهر مفارق نیز وجود دارد. آنچنان که مشائیان می‌گویند فصول این جواهر غیرقابل شناختند؛ آنچه از این مقدمه‌ها حاصل می‌شود، آن است که تعریف آنها امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر اعراض به واسطه حواس شناخته می‌شوند؛ در نتیجه قابل تعریف نیستند و این یعنی، در کل نظریه تعریف مشائی به کلی بیهوده و عبث است. با وجود این مشکلات، حکمای مشائی جوهر را به صورت چیزی تعریف می‌کردند که در هر موضوعی وجود دارد و بدین ترتیب نظر «قدماء» را که معتقد بودند جوهر چیزی است که در هیچ محمولی وجود ندارد، رد می‌کردند. چنان که سهروردی گفته است تعریف نخست فاقد اعتبار است زیرا بر طور

عدم رضایت از مشائیان
که در مراحل پختگی تفکر
ابن‌سینا نمود بیشتری پیدا
کرده است در نوشته‌های
سهروردی به صورت
کامل‌تری ابراز شده است.
سهروردی نیز همچون
ابن‌سینا به رد کامل روش
مشائیان مبادرت نمی‌ورزد
اما آن را تنها برای حکمت
بحثی مناسب می‌داند.

و جواهر به طور یکسان اطلاق می‌گردد، در حالی که تعریف دوم تنها بر جواهر دلالت دارد. سهروردی به شکل مبهمی می‌نویسد که نمی‌توان گفت صورت در موضوع وجود دارد، زیرا در نقش محمول به یک تعیین بخش نیاز دارد.^۶

مشائیان گاه جواهر را به صورت آنچه که «در شیء موجود است بدون آنکه بخشی از آن باشد» تعریف می‌کنند. اما این تعریف درباره بن‌مایه اصلی صدق نمی‌کند، زیرا از یک سو عقل و از سوی دیگر کل عالم را کنار می‌گذارد؛ به این دلیل که عقل و عالم که جواهر به حساب می‌آیند در آنچه که تشکیل دهنده بخشی از آنند، وجود ندارند. به عبارت دیگر اعراض در آنچه که آنها تشکیل دهنده بخشی از آن نیستند که بالطبع منظور جواهر است، وجود دارند؛ که این نامعقول است.^۷ انتقادی نیز به تقسیم سه گانه مشائی از جواهر: یعنی افراد، انواع و اجناس ارتباط می‌یابد. این تقسیم‌بندی بخشی از آموزه مشایی است که می‌گوید تنها افراد به طور بالفعل وجود دارند؛ براساس این دیدگاه، انواع و اجناس وجود حقیقی ندارند و به گفته مشائیان متعلق به گروه کلی جواهرند. افزون بر آن، اگر به این گفته خود بیفزایند که ویژگی ذاتی جواهر آن است که از مصادیق برهان «عقلی یا حسی» به‌شمار آید، دچار تناقض می‌شوند؛ زیرا «جواهر مفارق» و «ذوات کلی» مصادق‌های برهان حسی نیستند و از دیگر سو جواهر جسمانی نیز مصادق‌های «برهان عقلی» محسوب نمی‌شوند.^۸

سهروردی مدت زیادی را صرف تأمل بر آموزه مشائی جواهر به مثابه وجود کرده است، با این هدف که آشفتگی و تناقض آن را نشان دهد. آموزه خود او آن‌چنان که به طور اخص در حکمة الاشراق بیان شده، نشان دهنده این است که جواهر متمایز و کلی‌تر از وجود است. او می‌نویسد: «جواهر کمال ماهیت شیء است تا جایی که بتواند بدون محمول و قائم به ذات باشد».^۹ از این لحاظ شاید بتوان آن را یکی از «امور استعلایی» در منطق مشائی محسوب داشت که وجود، عدم، ماهیت، نسبت و غیره را بدون وجودی متعین دربرمی‌گیرد.^{۱۰}

در همان حال، سهروردی آموزه مشائی جواهر را از جنبه اساسی دیگری نیز مورد نقد قرار می‌دهد، یعنی دوگانگی صورت و ماده. انتقاد او در این مورد می‌تواند به‌ترین راه درک مفهوم صدور اشیا از منشاء اولیه همه موجودات (یا نورالانوار) باشد. به نظر او این صدور به واسطه فرایند تنویر و یا تفویض تدریجی از عالی‌ترین تا دانی‌ترین مرتبه نورانیت صورت می‌گیرد. او مدعی است که در این فرایند هیچ‌گونه دوگانگی وجود ندارد. اما هنوز این ثنویت برای آموزه مشائی اساسی است؛ ثنوتی که در آن ماده به عنوان حامل اتصال و انفصال یا مقدار و عدد به‌شمار می‌آید. با این حال، مشائیان تشکل ذات جسم از مقدار را رد می‌کنند؛ ذاتی که مادیت دارد و اتصال خصیصه آن است. اما براساس گفته سهروردی، خویشکاری اتصال صرفاً در ارتباط یک جسم با جسم دیگری امکان‌پذیر است، برخلاف مقدار که وجهی غیرقابل تفکیک از جسم است. بنابراین برای او ماهیت

جسم «چیزی جز مقدار صرف نیست که مستعد سه حالت امتداد جسمانی است...»^{۱۱} پس جسم مطلق یا مقدار مطلق مترادف است، همانند تکه‌ای موم که چون گرم شود از یک وضعیت محسوس به وضعیت دیگر تغییر می‌کند اما جنبه ذاتی آن، یعنی مقدارش، تغییر نایافته باقی می‌ماند. اگر این نتیجه را کلاً به جسم اطلاق کنیم، به‌ناچار به این نتیجه می‌رسیم که مقدار، بیشتر از مادیت خصیصه ذاتی جسم محسوب می‌شود.^{۱۲} به عبارت دیگر، صورت مورد نظر حکمای مشائی علت ماده است که بدان تعیین و فردیت می‌بخشد. اما از این حقیقت که ماده و صورت به صورت توأمان وجود دارند، این امر که صورت علت لازمه ماده است یا به آن تعیین می‌بخشد - آن طور که آنها معتقدند - برنمی‌آید. در حقیقت، سهروردی بر این باور است که اعراضی وجود دارند که تعیین‌های واقعی جواهر به‌شمار می‌آیند و به طور علی یا شرطی در مفهوم جواهر شریکند.

در گام بعد، گروهی از انتقادها وجود دارد که نظریه مشائی علم را مورد توجه قرار داده‌اند. ابتدا سهروردی استدلال مشائی را که تجرد شرط اساسی علم است، رد می‌کند و به جای آن نورانیت را به عنوان شرط اصلی مطرح می‌نماید. اشیا تا حدی قابل درکند که نور وارد ترکیب آنها شود. بنابراین نورانی‌ترین هستی‌ها، یعنی خدا، قابل درک‌ترین است؛ اشیا از او صادر می‌شوند و چون از دو عنصر نور و تاریکی ساخته شده‌اند؛ برحسب میزان غلبه نور یا تاریکی قابل درک می‌شوند.^{۱۳}

آنگاه او این عقیده مشائی را که در معرفت بالفعل، مدزک با صورتی از مدزک در هنگام درک اتحاد می‌یابد، رد می‌کند، زیرا غیرممکن است که یک هستی با هستی دیگر اتحاد یابد. به نظر او «خود مدزک، قبل و بعد از [حصول] صورت یک هستی واحد و ثابت است... و شما با فعل ادراک یا بدون آن همیشه کاملاً خودتان هستید».^{۱۴}

نیست که ذات تو بعینه عبارت از آن باشد. و اما اگر جوهریت به معنی مجهولی گرفته شود و تو ذات خود را به ذات خود و نه به امری زائد بر آن [به بیانی که گذشت] به نحو مستمر ادراک کنی به ناچار آن جوهریت مجهوله که پنهان از ذات توست نه تمام ذات توست و نه جزء ذات تو. پس هرگاه جستجو کنی و در آنچه تو به سبب آن تو هستی بیندیشی نیابی مگر چیزی که مدرک ذات خود بود و آن همان انانیت تو بود»^{۱۶}.

این انانیت در حقیقت نور محض و مدرک بالذات است. دیدگاه مشائی در مورد علم الهی نیز همین انتقادهای را می‌پذیرد. مطابق عقیده مشائیان، غیرمادسی بودن واجب‌الوجود که به واسطه علم به ذات خود، علت کل سلسله صدورات مادون خود می‌شود، آن را محدود می‌سازد. این دیدگاه یا دو انتقاد مواجه است: الف) علم الهی به ذات خود علت خلق موجودات است که همین او را به آنها وابسته می‌سازد؛ و ب) چون معلول او (یعنی عالم) غیر از خود اوست، علم خدا به خودش و به جهان متفاوت خواهد بود و همین در ذات او ایجاد ترکیب می‌کند. همان‌طور که انتظار می‌رود، دیدگاه سهروردی نسبت به علم الهی وابسته به نظریه او درباره نور است. «علم خدا به خودش یعنی ظهور نور در خودش و در نتیجه نمود خویش». به عبارت دیگر، علم او به سایر چیزها، فعل تشخیص «ظهور» آنها در اوست، چه به واسطه خودش و چه به واسطه مدبرات علویه که به آنها کمک می‌کنند.^{۱۷} خلاصه آنکه، برای او، اشیاء به واسطه میزان نوری که از او کسب کرده‌اند، قابل درکند. نتیجه بحث آن است که ارزیابی دقیق اعتراضات بر علیه مشائیان عرب (مسلمان) در کل و ابن‌سینا به طور خاص نشان می‌دهد که برخی از انتقادات صرفاً لفظی است، زیرا به‌جز توجیه سهروردی از عنصر تجربه باطنی یا عرفانی به عنوان جزء اساسی حکمت (که شاید نشانه مشخص‌کننده اشراق در تقابل با اتصال باشد) تقریباً تمام مفاهیم کلیدی در نظام او در مابعدالطبیعه و جهان‌شناسی ابن‌سینا قرینه دارند. پس جایی که ابن‌سینا از صدور می‌گوید، سهروردی از نورانیت (اشراق) سخن می‌گوید، جایی که او از هستی‌های مرکب صحبت می‌کند، جانشینش از برزخیات می‌گوید که دو اقلیم نور و تاریکی را از هم جدا می‌کند. همان‌طور که دیدیم دوگانگی صورت و ماده که از سوی او رد شده است به صورت ثنویت نور و تاریکی باز می‌گردد. غیرمادسی بودن که برای مشائیان شرط اساسی علم است با نورانیت یا این حقیقت که علم به یک شیء با میزان نوری که در آن شیء است تناسب دارد، عوض می‌شود.

شاید آخرین مطلب، جایگاه ارسطو در میان همه این منازعات باشد. سهروردی مدعی است که حمله او به مشائیان مسلمان اعاده حیثیت از نام ارسطو است که آموزه‌اش تحریف شده یا دچار بدفهمی شده است. اما بررسی دقیق عقاید سهروردی آشکار می‌سازد که آن کس که مورد نظر اوست ارسطوی تاریخی نیست بلکه ارسطوی اثولوجیای منحول یعنی فلوطین است.

او همچنین این عقیده مشائی را که قبلاً فارابی و ابن‌سینا هم مطرح کرده بودند، رد می‌کند که معرفت عمل اتصال یا اتحاد با عقل فعال است. موضوع در این فعل، نفس است که با بخشی یا با کل عقل فعال متصل شده است.

در نوع اول: الف) عقل فعال مرکب خواهد بود؛ ۲) نفس اول بخشی را که به آن متصل شده، ادراک می‌کند. در مرحله دوم وقتی نفس شیء واحدی را درک کرد، همه چیزهایی را که عقل فعال نسبت به آنها آگاه است، ادراک خواهد کرد که این نامعقول است.^{۱۸} درباره معرفت نفس به خود، دیدگاه سهروردی همچون فلوطین و ابن‌سینا است. او معتقد است نفس خودش را بی‌واسطه و به طور شهودی ادراک می‌کند، زیرا می‌نویسد:

«و تو از ذات خود و از ادراک ذات خود پنهان نخواهی بود و چون ممکن نیست که ادراک تو خود را به صورت ذات و یا به امر زائد بر ذات تو بود، پس تو در ادراک ذات خود به غیر ذات خود از اموری که ظاهر بالذات و یا غیرغایب از ذات خود است محتاج نمی‌باشی. پس واجب است که ادراک ذات مر خود را به سبب خود بود، بدان سان که هست و نیز واجب است که ذات تو و جزء ذات تو از تو پوشیده نباشد و آنچه از ذات تو از تو پنهان بود مانند اعضاء از قبیل دل، کبد، دماغ و همه برازخ و هیات ظلماتیه و نوریه از جمله مذکرات تو نباشد. پس مدرک تو بالذات نه عضوی از تو بود و نه امر برزخی دیگر؛ و گرنه هیچ‌گاه از او غافل نبودی، زیرا آگاهی تو به ذات مستمر بود و زائل نشود.

و جوهریت اگر به معنی کمال ماهیت ذات باشد و یا به معنی سلب موضوع و یا محل گرفته شود امر مستقلی

(۱۵) نک: همان، ص ۴۷۶.

(۱۶) حکمة الاشراق، ص ۱۱۲ ترجمه فارسی به نقل از: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح دکتر سید جعفر سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۲۰۷ - ۲۰۵ / مترجم]. مقایسه کنید با المشاط، ص ۴۸۴، و التلویحات، ص ۷۰ به بعد. در اتولوجیای منحول، نظر فلوطین، چنین آمده است:

«فاذا أردت أن تنظر إلى تلك الصرورة فارجع إلى نفسک و کن كأنک نفس بلا جسم، ثم انظر إلى تلك الصرورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها. فإنک متى فعلک ذلك رأيت الصرورة بأسرها رؤیة غلیبة و امتلأت من حُسْنِها و بیهانها» (پس همین که خواستی به آن صورت بنگری به خویشتن بازگرد، و چنان باش که گویا تو بی کالبد جملگی جانی، سپس به همان صورت بنگر به گونه‌ای که گویا یک هستی است، و در آن دگرگونی و تغییر نیست. پس همین که اینچنین کنی، همان صورت را برکنار از ماده درخواهی یافت، و از زیبایی و درخشندگی و تابندگی آن مالامال و لبریز خواهی گشت).

نک: عبدالرحمن بدوی، افلوطن عند العرب، قاهره، ۱۹۵۵م، ص ۱۱۶ ترجمه فارسی به نقل از: اتولوجیا، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۷۸ش، ص ۲۴۰ / مترجم].

ابن سینا می‌نویسد:

«ارجع إلى نفسک و تأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل و علی بعض أحوالک غیرها، بحيث تفتن للشيء فطنة صحیحة، هل تغفل عن وجود ذاتک... بماذا تدرک حينئذ، و قبله، و بعده، ذاتک؟ و ما المدرک من ذاتک؟... أفبوسط تدرک؟ أم بغير وسط؟ ما أظنک تفتقر فی ذلک - حينئذ - إلى وسط؛ فإنه لا وسط. فبقي أن تدرک ذاتک من غير افتقار إلى قوة أخرى، و إلى وسط. فإنه لا وسط فبقي أن يكون بمشاعرک، أو بباطنک بلا وسط. ثم، انظر»

(به خویشتن آی، و بیندیش، هرگاه تندرست باشی بلکه در غیر حالت تندرستی هم، دروقتی که چیزی را به درستی دریابی آیا از هستی خود غافل و بی‌خبری؟... در این هنگام و پیش از این و بعد از این به وسیله چه چیز ذات خودت را درک می‌کنی؟ و دریابنده ذات تو چیست؟ آیا [عقل تو یا دریابنده دیگری جز حواس ظاهری تو] با واسطه در می‌یابد؟ یا این کار را بدون واسطه انجام می‌دهد؟ گمان ندارم در این هنگام در دریافتن خویشتن به واسطه‌ای نیاز داشته باشی، چه در این وقت واسطه‌ای نیست. پس این احتمال باقی می‌ماند که خود را بدون نیاز به نیروی دیگر یا واسطه‌ای دریابی؛ پس این فرض باقی می‌ماند که به حواس ظاهر یا به قوای باطن، خودت را دریابی، بدون احتیاج به واسطه‌ای، و خوب دقت کن که به کدام است؟).

نک: الاشارات و التنبیها، قاهره، ۱۹۶۰م، نمط ۲، ص ۳۱۹ به بعد ترجمه فارسی به نقل از: ابن سینا، الاشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح دکتر حسین ملکشاهی، ج ۱، تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۱۶۱ - ۱۵۹ / مترجم].

(۱۷) حکمة الاشراق، ص ۱۵۲.

این امر بیانگر تقدیر و تحسین او نسبت به افلاطون است که او را «مام حکمت و رئیس آن» می‌نامد و دوباره در نقش فلوطین، فیلسوفی که دو روش استدلالی و تجربه باطنی را به هم آمیخت، از او یاد می‌کند، درست برخلاف مشائیان مسلمان که به گفته او فاقد این آرمان بودند. پی نوشت:

(۱) این مقاله ترجمه‌ای است از:

Majid Fakhri, «Al-Suhrawardi's critique of the Muslim Peripatetics (al Mashshau>n)», Philosophies of Existence Ancient and Medieval, ed. by Parviz Morewedge, New York, 1982, pp.279-284.

(۲) فهرست کامل حکمای باستانی، که در حکمة الاشراق و المشارع و المتطارحات و التلویحات آمده است نیز آغا ثاوذیمون، اسقلیبوس، فیثاغورس، انبازقلس و «دیگر حکیمان باستانی بابلی، خسروانی، هندی، مصری، و یونانی» را دربر می‌گیرد. نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران و پاریس، ۱۹۵۲م، ج ۱، ص ۱۰ به بعد؛ همان، استانبول، ۱۹۴۵م، صص ۳۴۹۳-۵۰؛ همان، ص ۱۱۱.

(۳) التلویحات، ص ۷۴؛ المشارع، صص ۵۰۴ - ۵۰۳. گفته شده است که این سنت عرفانی از یک سو، از فیثاغوریان به واسطه ذوالنون مصری به تستری، و از سوی دیگر، از خسروانیان به واسطه حلاج و ابایزیداً بسطامی به ابوالحسن خرقانی و سهروردی رسیده است.

(۴) مقایسه کنید با: فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، بیروت، ۱۹۶۸م، ص ۱۰۹. از خوطب فیثاغوری، فیلسوف و ریاضیدان سیسیلی بود که افلاطون با او در نخستین سفرش به سیسیل در ۳۸۸ پیش از میلاد دیدار کرد. نک: دیوژن لائرتیوس، ۸، ۲، ۴.

(۵) گویا «قدما» در نظر سهروردی، ارسطو و پیروان مستقیم او باشند. اما در مقولات ۵، ارسطو جوهر را همچون چیزی تعریف می‌کند که نه قابل حمل بر موضوع است و نه در موضوع حاضر است. ابن سینا و دیگران «قابل حمل نبودن بر موضوع» را اشاره به صفات ذاتی، و «آنچه که در موضوع حاضر است» را اشاره به اعراضی می‌دانند که به جوهر متعلقند. نک: المقولات (الشفاء)، قاهره، ۱۹۵۹م، ص ۲۳.

(۶) المقاومات، ص ۱۲۹. گویا سهروردی به وسیله [اصطلاح] «محل»، مانند دیگر مشائیان، ماده را که با اتصال به مرکب، جوهر را پدید می‌آورد، در نظر داشته است.

(۷) المقولات، ص ۲۸. ابن سینا «عرض» را همچون «موجود در شیء نه جزئی از آن»: (الموجود فی شیء لا کجزء منه) توصیف می‌کند، اما عرض و جوهر را در یکدیگر نمی‌آمیزد.

(۸) المشارع، ص ۲۳۲.

(۹) حکمة الاشراق، ص ۷۰.

(۱۰) همان، ص ۶۴ به بعد.

(۱۱) همان، ص ۷۵.

(۱۲) همان، این را با عینیت دکارتی جسم با امتداد در تأملات II، مقایسه کنید؛ همچو مثال مومی که سهروردی ارائه می‌دهد.

(۱۳) حکمة الاشراق، ص ۱۱۵.

(۱۴) المشارع، صص ۴۷۵ - ۴۷۴.

سهروردی مدعی است که حمله او به مشائیان مسلمان اعاده حیثیت از نام ارسطو است که آموزه‌اش تحریف شده یا دچار بدفهمی شده است. اما بررسی دقیق عقاید سهروردی آشکار می‌سازد که آن کسی که مورد نظر اوست ارسطوی تاریخی نیست بلکه ارسطوی اتولوجیای منحول یعنی فلوطین است.