

بررسی تاثیر آراء رواقیان بر مکتب اشراقی سهروردی

سعید انواری*

(نویسنده مسئول)

حامده راستایی**

چکیده:

میرداماد و شاگردانش همچون ملاصدرا و میرسیداحمد علوی، سهروردی را پیرو رواقیان دانسته‌اند. در این مقاله این ادعا مورد ارزیابی قرار گرفته است. از آنجا که از رواقیان مطالب اندک و پراکنده‌ای در آثار اسلامی نقل شده، با جستجو در این منابع تمامی مطالب نقل شده و منسوب به رواقیان با نظریات سهروردی مقایسه و حدود چهل مورد مشابهت میان آراء ایشان مورد بررسی قرار گرفته است که عبارتند از:

الف) تاثیرات مستقیم: مقدار دانستن جسم؛ تعریف متفاوت جوهر و عرض؛ عرض دانستن صورت؛ انکار هیولای اولی؛ انکار تخلخل و تکائف حقیقی؛ دور و کور و...

ب) تاثیرات غیرمستقیم: کاهش تعداد مقولات؛ سلسله مراتب هستی؛ تجرد نفس و... همچنین به این سؤال پاسخ داده شده است که بر اساس چه شواهدی میرداماد و شاگردان وی سهروردی را «شیخ اتباع رواقیان» نامیده‌اند؟ پیش از این جان والبریج در مقاله‌ای تلاش کرده است به این سؤال پاسخ دهد که چرا ملاصدرا سهروردی را پیرو رواقیان دانسته است. اما پاسخ وی در این مقاله مورد نقد قرار گرفته است و این فرضیه مطرح شده است که به دلیل آنکه سهروردی خود را «نایب الاقدمین» دانسته است و میان مطالب منسوب به «الأقدمین» در آثار سهروردی و آراء رواقیان ارتباط وجود دارد، میرداماد وی را شیخ اتباع رواقیان نامیده است.

واژگان کلیدی: سهروردی، رواقیان، شیخ اتباع رواقی، میرداماد، ملاصدرا

*. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. saeed.anvari@atu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

hamedehrastaei@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۰؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱]

مقدمه

میرداماد و به تبع وی ملاصدرا و میرسید احمد علوی و همچنین حسینی اردکانی و ملامهدی نراقی، شیخ اشراق را پیرو رواقیان (شیخ اتباع الرواقیین، شیعه الرواقیین) نامیده‌اند (به عنوان نمونه نک: میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۵۳ و ۵۰۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۳۷؛ ۱۳۶۱ ب: ۲۲۴؛ ۱۳۶۳ ب: ۲۲۶؛ ۱۴۲۲: ۱۶۷؛ علوی، ۱۳۷۶ الف: ۱۷۴، ۲۰۰، ۲۳۶ و ۶۹۷؛ علوی، ۱۳۷۶ ب: ۵۴۵، ۵۹۱ و ۶۹۷؛ اردکانی، ۱۳۷۱: ۱۱۳ و ۱۳۰؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۷۷). از میان این افراد، ملاصدرا در موارد زیادی آراء شیخ اشراق را صراحتاً به رواقیان منسوب دانسته است (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۱) و عده‌ای بدون آنکه از شیخ اشراق نام ببرند، عقاید وی همچون ماهیت جسم، ارباب انواع و ... را به رواقیان نسبت داده‌اند (به عنوان نمونه نک: ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۹۱-۱۹۲؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۷۶). هانری کربن نیز به صورت گذرا اشاره می‌کند که برخی سهروردی را رواقی دانسته‌اند (کربن، ۱۳۸۰ ص: ۲۲۴). وی معتقد است که اندیشه‌های رواقی نقشی اساسی در همه جریان‌های ضد مشائی داشته‌اند (همان: ۲۲۳). بر این اساس، این مقاله به نقد و بررسی آرائی از شیخ اشراق می‌پردازد که به رواقیان نسبت داده شده‌اند و می‌کوشد تا نشان دهد چرا وی را پیرو رواقیان نامیده‌اند.

پیش از این جان والبریج در مقاله «آیا سهروردی، نو رواقی مسلمان قرن ششم بود؟» با ذکر چند مورد محدود از گزارش‌های ملاصدرا، فرضیه‌ای را در مورد علت این نام‌گذاری مطرح کرده است (نک: والبریج، ۱۳۹۳).^۱ در مقاله حاضر تمامی مواردی که ملاصدرا و نیز افراد دیگری همچون میرداماد و ملامهدی نراقی و ... آرائی را به رواقیان منسوب کرده‌اند و یا شیخ اشراق را در آن‌ها پیرو رواقیان دانسته‌اند، مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین بیشتر اقوال منسوب به رواقیان در جهان اسلام مورد جستجو قرار گرفته و میزان مشابهت آن‌ها با آراء سهروردی مورد بررسی قرار گرفته است و فرضیه مطرح شده توسط والبریج مورد نقد قرار گرفته است.

مقاله دیگری نیز از زکریا بهارنژاد با عنوان «رواقیان در فلسفه ملاصدرا» منتشر شده است (بهارنژاد، ۱۳۹۱: ۳۳). رویکرد اصلی مقاله بهارنژاد بررسی آرائی است که ملاصدرا آن‌ها را رواقی دانسته است؛ اما در این موارد به مقایسه آن‌ها با آراء سهروردی و پاسخ به این سؤال پرداخته است که آیا می‌توان حقیقتاً سهروردی را تحت‌تأثیر آراء رواقیان به شمار آورد؟

مکتب رواقی

مکتب رواقی، مکتبی فلسفی است که پس از ارسطو و همزمان با مکتب اپیکوری، توسط زنون^۲ کیتومی^۳ (۲۶۱-۳۳۳ ق.م) در سال ۳۰۰ قبل از میلاد پایه‌گذاری شد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۱؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۲۷۶). از آنجا که زنون تعالیم خود را در رواقی (ایوانی) در شهر آتن آموزش می‌داد که تصویر پیری بر آن رسم شده بود (رواق پرنگار) این مکتب را رواقی نامیده‌اند (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۲۷۶؛ ابن‌بهریز، ۱۳۸۱: ۱۱۵-۱۱۶؛ قفطی، ۱۳۴۷: ۳۶۵؛ اندلسی، ۱۹۹۹: ۳۲؛ شیخ بهائی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵-۳۶).

رواقیان را یکی از هفت مکتب فلاسفه یونان و از پیروان خروسیپوس^۴ (کرسیفس) دانسته‌اند (قفطی، ۱۳۴۷: ۴۶ و ۳۶۵؛ اشکوری، ۱۳۷۸: ۱۳۱).

رواقیان را از منظرهای مختلف به چند دوره تقسیم کرده‌اند. در یک تقسیم بندی رواقیان به سه دوره تقسیم شده‌اند (یرن، ۱۳۶۲: ۹-۱۰): الف) دوره متقدم شامل: زنون، کلائتس^۵ (۳۳۱-۲۳۲ ق.م)، خروسیپوس (۲۸۱-۲۰۵ ق.م). لائرتیوس در مورد خروسیپوس می‌نویسد: «اگر خروسیپوس نبود، رواقیان نیز نبودند» (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۳۳۵)؛ ب) دوره میانی شامل: دیوگنس بابلی^۶ (۲۴۰-۱۳۶ ق.م)؛ آنتی پاتر تارسی^۷، پانسیوس ردسیائی^۸ (۱۸۵-۱۱۲ ق.م) و پوسیدونیوس سریانی^۹ (۱۲۵-۴۰ ق.م)؛ ج) دوره متأخر شامل: سنکا^{۱۱} (کمی پیش از میلاد تا ۶۵ م)، مونوسیوس اهل روفوس^{۱۲}، اپیکتتوس^{۱۳} (۵۰-۱۳۰ م) و مارکوس اورلیوس^{۱۴} (۱۲۱-۱۸۰ م). از منظری دیگر ایشان را به دو دوره یونانی (شامل دوره متقدم و میانی) و دوره رومی یا دوره امپراطوری (دوره متأخر) نیز تقسیم کرده‌اند.

شناخت جهان اسلام از مکتب رواقی

در جهان اسلام رواقیان را به نام‌های دیگری نیز نامیده‌اند، همچون: ۱. اصحاب رواق (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۸؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۲۲)؛ ۲. اصحاب مظلّه (اصحاب الظلّه، اهل مظال، حکماء مظال^{۱۵}) (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۲: ۴۲۴ و ۴۴۱؛ ابن جلجل، ۱۹۵۵: ۴۲-۴۳؛ اندلسی، ۱۹۹۹: ۳۲؛ اشکوری، ۱۳۷۸: ۱۳۱؛ القفطی، ۱۳۴۷: ۴۶؛ ابن رشد، ۱۹۹۴: ۹۳)؛ ۳. اصحاب اسطون (اهل اسطونه، اصحاب الاصطون) (مسعودی، ۱۳۴۹: ۱۰۰)؛ ۴. روحانیون (قفطی، ۱۳۴۷: ۱۷۳).

در منابع اسلامی در مورد افکار و عقاید رواقیان، مطالب مختلفی ذکر شده است که برخی صحیح و برخی نادرست به شمار می‌آیند. اگرچه معمولاً بیشتر این منابع، مطالبی را تکرار کرده‌اند که حنین بن اسحاق و فارابی در مورد هفت گروه اصلی از فلاسفه یونان بیان کرده‌اند (نک: اندلسی، ۱۹۹۹: ۳۱). از میان این اقوال، سه نظر که به بحث این مقاله ارتباط دارند عبارتند از:

الف) رواقیان از پیروان مشائیان هستند (ابن جلجل، ۱۹۵۵: ۴۲-۴۳). به نظر ابن خلدون از آنجا که ارسطو عادت داشت هنگام درس دادن در زیر ایوانی سایه‌دار (الرواق المظلل) قدم بزند، این مکتب بدین نام نامیده شده است (ابن خلدون، ۱۹۷۱: ج ۲: ۱۸۸).^{۱۶} به نظر می‌رسد در غرب جهان اسلام، رواقیان را پیروان مشائیان به شمار آورده‌اند (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۴).

ب) رواقیان همان اشراقیان هستند و از پیروان تفکر اشراقی به شمار می‌آیند (دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۰۰). چنانکه ملاصدرا در مقدمه اسفار می‌نویسد که مطالبی را از «برگزیده نظریات» ذوقی اهل اشراق از حکمای رواقی را در کتاب خود جمع کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۵: ۵).

ج) رواقیان غیر از مشائیان و اشراقیان هستند و هر سه گروه از شاگردان افلاطون هستند. بر اساس این دیدگاه، رواقیان کسانی بودند که در ایوان خانه افلاطون می‌نشستند و حکمت را از عبارات و اشارات وی اخذ می‌کردند (شیخ بهائی، ۱۴۰۳: ج ۲: ۳۵-۳۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۲: ۳۷۳ و ۴۴۳؛ نگری، ۱۹۷۵: ج ۲: ۱۴۴). در این دیدگاه، رواقیان از تابعین افلاطون به شمار آمده‌اند (اردکانی، ۱۳۷۱: ۱۱۳). شهرستانی

مشائیان و رواقیان را با آموزه‌های کلیس و طالبی که به ترتیب با مسائل روحانی و مادی سر و کار دارند مرتبط دانسته است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۴۲۴). میرداماد از رواقیان به عنوان یک مکتب در کنار مشائیان و اشراقیان نام برده است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۰). وی در *جنود* رواقیان را عام‌تر از اشراقیان دانسته است (همو، ۱۳۸۰: ۵۵).

دانشمندان اسلامی به نام برخی از رواقیان اشاره کرده‌اند؛ به عنوان مثال: زنون کبیر (زینون الکبیر)^{۱۷} (شهرزوری، ۱۹۸۸: ۲۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۹۷؛ رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۰)؛ خروسیپوس^{۱۸} (ابن مطران، ۱۳۸۶: ۴۱؛ اشکوری، ۱۳۷۸: ۱۳۳؛ القفطی، ۱۳۴۷: ۴۶ و ۳۶۵؛ فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۹۷؛ اندلسی، ۱۹۹۹: ۳۲) و جالینوس (سجستانی، ۱۹۷۴: ۸۶؛ ابن جلجل، ۱۹۵۵: ۴۲-۴۳؛ شهرزوری، ۱۹۸۸: ۲۷۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰هـ: ۱۲۶-۱۲۷؛ ۱۳۸۸: ۶۱ و ۱۵۴) و مارکوس اورلیوس (مرقوس اورلیوس) (ابن عبری، ۱۹۸۵: ۷۳).^{۱۹}

از مجموع سخنان فوق به نظر می‌رسد که حکمای مسلمان در شرق جهان اسلام، رواقیان را از پیروان افلاطون و گاه همان اشراقیان به‌شمار می‌آورده‌اند و در غرب جهان اسلام، به غلط ایشان را از پیروان ارسطو می‌دانسته‌اند.

آراء رواقیان در جهان اسلام

از آنجا که از رواقیان بجز معدودی از آثار رواقیان متأخر نوشته‌ای برجای نمانده است (بریه، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۰)، گزارش منابع اسلامی در مورد آن‌ها حائز اهمیت است. دانشمندان اسلامی اکثراً از طریق کتاب «*آراء الطبیعه*» فلوطرخس (آتیوس یا پلوتارک مجعول^{۲۰})، «*فی آراء الفلاسفه*» آمونیوس مجعول^{۲۱} و اشاراتی که کتاب‌های تاریخ فلسفه و کلام همچون «*الملل و النحل*» شهرستانی به رواقیان داشته‌اند با عقاید ایشان آشنا بوده‌اند (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۴؛ نیز نک: بهارنژاد، ۱۳۹۱: ۱۳). آراء رواقیان در جهان اسلام پیروان زیادی نداشته است و حتی قفطی در مورد خروسیپوس می‌نویسد که وی «افاده فلسفه غیرمحققه نمودی» (القفطی، ۱۳۴۷: ۳۶۵). با وجود این، آراء رواقیان اکثراً در مواردی که با نظام ارسطویی مخالفت شده است، مورد توجه قرار گرفته‌اند (کربن، ۱۳۸۰: ۲۲۳؛ والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۰). به عنوان مثال، ابوالبرکات بغدادی و ابن سهلان ساوی همچون رواقیان مقولات عشر را به چهار مقوله کاهش داده‌اند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۹؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۷۸) که از این میان سه مقوله وی دقیقاً با سه مقوله از چهار مقوله رواقیان مشترک است (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۹).

مشابهت آراء شیخ اشراق با رواقیان

در این بخش آرائی از شیخ اشراق که مشابه رواقیان است مورد بررسی قرار گرفته است. در برخی از این موارد از رواقی بودن این آراء اطمینان داریم و در مواردی می‌توان این آراء را منسوب به رواقیان دانست. این موارد تحت عنوان تأثیرات مستقیم مطرح شده‌اند. همچنین از آنجا که آراء رواقیان در

مواردی با آراء ارسطو و افلاطون مشابهت دارند و برخی از آراء خویش را از ایشان اقتباس کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۴۴)، مشابهت آراء سهروردی با این گونه نظرات را نمی‌توان تأثیرپذیری مستقیم وی از رواقیان به شمار آورد. لذا مواردی که آراء سهروردی از طرفی با آراء رواقیان مشابهت دارد و از طرف دیگر با نظرات فلاسفه پیش از وی مشابه هستند، تحت عنوان تأثیرات غیرمستقیم مطرح شده‌اند.

الف) تاثیرات مستقیم

۱. **مقدار دانستن جسم؛** از نظر رواقیان جسم همان مقدار است (کاتبی، ۱۳۵۳: ۵۶۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۴۸؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۸۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۰۰؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۳۱۴). شیخ اشراق نیز جسم را همان مقدار دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۵ و ۷۹). اردکانی به مشابهت این دو نظر اشاره کرده و می‌نویسد:

«فرقه‌ای گفته‌اند که جسم جوهری است بسیط ممتد در جهات ثلاث و فی نفسه متصل است به اتصال مقداری جوهری قائم به ذات خود. و این فرقه مشهورند به رواقیان از تابعین افلاطون الهی و از حکمای اسلام شیخ شهاب الدین سهروردی در کتاب حکمت اشراق این مذهب را حق دانسته است» (اردکانی، ۱۳۷۱: ۱۱۳).

عبارات فوق شباهت زیادی با سخنان ملاصدرا در اسفار دارد (۱۹۸۱، ج ۵: ۱۷). ملاصدرا در جای دیگر در این زمینه می‌نویسد (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۱۰۳): «از پیروان رواقیان، شیخ سهروردی مقدار جسمانی را جوهر دانسته است». بر این اساس، از نظر پیروان رواقیان جسم تعلیمی همان جسم طبیعی است (همان: ۵۴).

۲. **تعریف متفاوت جوهر و عرض؛** بر اساس گزارشی که ملاصدرا از رواقیان ارائه می‌کند «در نزد پیروان رواقیان هر حالی عرض است و هیچ جوهری حال نیست» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۳۳). این مطلب نیز مطابق نظر شیخ اشراق است. چرا که وی تعریف جوهر و عرض مشائیان را تغییر داده است و جوهر را به هر آنچه نیازمند محل نیست و در آن حلول نمی‌کند تعریف کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۹؛ ۱۳۹۳: ۴۱؛ نیز نک: انواری، ۱۳۹۵: ۲۷).

۳. **عرض دانستن صورت؛** رواقیان صورت نوعیه را عرض به شمار آورده‌اند (کاتبی، ۱۳۵۳: ۵۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۱؛ ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۳۳). ملاصدرا می‌نویسد:

«اکنون از حالت صورت‌های جوهری ... روشن می‌شود که آنها آنگونه که پیروان رواقیان و صاحب اشراق گمان می‌کنند، در ذات خود ... عرض نیستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۱).

قطب شیرازی عرض دانستن صورت را به اوائل منسوب کرده است (قطب شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۲۶). چنانکه گفته شد، شیخ اشراق تعریف جوهر را تغییر داده است و بر اساس تعریف جدید وی از جوهر، صورت جوهر نبوده و عرض به شمار می‌آید (نک: انواری، ۱۳۹۵: ۲۹).

۴. انکار ماده اولی؛ چنان که می‌دانیم شیخ اشراق وجود ماده اولی را انکار کرده است و بر برهان فصل و وصل در اثبات آن اشکال گرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۷۵-۷۶). وی سپس جسم را در اصطلاح خویش هیولا نامیده است (همان، ص ۱۹۳). قطب شیرازی در این زمینه می‌نویسد:

«هیولا در نزد اوائل به معنای جسم مطلق از آن حیث که اشیاء دیگر را می‌پذیرد، بکار می‌رود، و در نزد مشائیان به معنای جوهر بسیط می‌باشد که جزئی از جسم است» (قطب شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶).

رواقیان نیز هیولی را همان جسم دانسته‌اند. ملامهدی نراقی می‌نویسد:

«رواقیان معتقدند که جسمیت، حقیقت واحدی است که قائم بذات خویش است و در عرف خود هیولا را بر آن جسمیت اطلاق می‌کنند» (نراقی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۷۶).

ابن رشد می‌نویسد که اصحاب مظهره (رواقیان) هیولای اولی را دارای ابعاد می‌دانند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۷۳؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۴: ۹۳). بنابراین در این نظر نیز آراء شیخ اشراق مشابه نظرات گزارش شده از رواقیان است.

۵. انکار تخلخل و تکائف حقیقی؛ ملاصدرا انکار تخلخل و تکائف حقیقی را لازمه مقدار دانستن جسم توسط اتباع رواقیان دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۵۴). چنانکه می‌دانیم، یکی از ادله اثبات هیولی و صورت جسمیه، برهانی است که بر اساس پذیرش تخلخل و تکائف حقیقی اقامه شده است (نک: انواری، ۱۳۹۲ الف: ۳۴-۳۵). بر این اساس طبیعی است که چنان که رواقیان و سهروردی هیولای اولی را نمی‌پذیرند، با تخلخل و تکائف حقیقی نیز مخالفت نمایند. اردکانی می‌نویسد (اردکانی، ۱۳۷۱: ۱۴۵): «... این دلیل مبتنی است بر ثبوت تخلخل و تکائف حقیقی که رواقیین، خصوصا شیخ اشراق انکار آن می‌نمایند». چنانکه می‌دانیم شیخ اشراق نیز با تخلخل و تکائف حقیقی مخالف است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۴-۷۹).

۶. اعتباری دانستن وجود؛ رواقیان وجود را امری ذهنی و از اعتباریات به شمار آورده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۰): «رای رواقیان این است که وجود امری ذهنی است که تأثیر و تأثر ندارد و جاعلیت و مجعولیت به حسب ماهیت است». میرداماد نیز می‌نویسد: «بعضی از اشراقیان از پیروان رواقیان به این امر متمسک شده‌اند که وجود از اعتبارات عقلی است» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۲). این سخنان نیز با آراء شیخ اشراق قابل تطبیق است. زیرا شیخ اشراق وجود را اعتباری دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶؛ ۱۳۸۰: ۳۰۱-۳۰۲؛ ۱۳۸۸: ۱۹۳؛ ۱۳۸۰: ۶۴-۶۷).

۷. اعتباری دانستن معقولات ثانیه؛ رواقیان معانی عامه مانند وجوب و امکان و علیت و تقدم و مانند آن‌ها را در خارج موجود نمی‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۶۱). ملاصدرا می‌نویسد:

«در مورد حکمای مشائی که پیروان معلم اول هستند، مشهور است که این معانی عامه مانند وجوب و امکان و علیت و تقدم و مانند آن‌ها را موجود می‌دانند. و ایشان مخالف حکمای رواقی از قدما هستند که می‌گویند که این معانی به ملاحظه عقل و اعتبار آن موجود هستند» (۱۹۸۱، ج ۱: ۱۳۹-۱۴۰).

در این بحث نیز سهروردی همانند رواقیان معقولات ثانیه را اعتباری می‌داند (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۹) و می‌نویسد: «از جمله مغالطات این است که اعتبارات عقلی را ذواتی در خارج در نظر بگیریم که امور مبتنی بر آن‌ها هستند» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۹۶).

۸. مجعول بودن ماهیت؛ رواقیان موجودیت اشیاء را به جعل بسیط ماهیت می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ج ۱: ۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵ ب: ۱۸۵؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۳۹؛ نراقی، ۱۳۸۱: ۷۷). و ماهیت را مجعول و معلول می‌دانند (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۹۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۱). میرداماد پس از طرح جعل بسیط در مورد ماهیت می‌نویسد: «این مسلک اشراقی و رواقی است و ما می‌کشیم تا آن را به وسیله حکمت یمانی ترمیم و تقویت نماییم» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۴). ملاصدرا نیز می‌نویسد:

«مجعول بالذات آنگونه که پیروان رواقیان مانند شیخ مقتول و پیروان وی و از جمله ایشان علامه دوانی و کسانی که از ایشان پیروی می‌کنند معتقدند، آن چیزی نیست که آن را ماهیت می‌نامند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۳۷).

چنانکه می‌دانیم سهروردی در حکمه الاشراق، ماهیت را مجعول دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۶).

۹. تشکیک در ماهیت؛ ملاصدرا وجود مراتب تشکیکی در جوهر را به قدمای رواقیان نسبت داده است و با عباراتی مشابه در شرح هدایه و اسفار می‌نویسد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۶، ۱۹۸۱، ج ۵: ۹۲): «بر مبنای رای الهیان و قدمای رواقی، اختلاف به کمال و نقص و شدت و ضعف در خود ماهیت شیء است». وی در حاشیه بر الهیات شفا نیز این مطلب را به پیروان رواقیان نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۱۱۰-۱۱۱). همچنین می‌نویسد:

«و صاحب حکمه الاشراق از پیروان رواقیان و حکمای فارس نقل کرده است که قائل به وقوع تشکیک و تفاوت به اشدت در بعضی از انواع و ذاتیات اشیاء و نیز جوهر هستند ... همان طور که قائل به تفاوت به اقدمیت به حسب ماهیت هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۴).

در حاشیه بر الهیات شفا نیز، به بیان نظر مشائیان و رواقیان در مورد امتیاز اشیاء از یکدیگر می‌پردازد و اختلاف‌های چهارگانه: به تمام ذات، به بعض ذات، به عوارض و به شدت و ضعف را به رواقیان نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۲۰۷). ملاصدرا در بحث تشکیک در اسفار، چهار تفاوت مشائیان و قدما (الاقدمین) را در بحث تشکیک در ذات و جوهر بیان می‌کند و در نهایت می‌نویسد که در این موارد،

مشائیان مخالف تشکیک و رواقیان قائل به آن هستند (۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۱-۴۳۳). از نظر وی، در نزد رواقیان، دو ماهیت که در نوع واحدی اشتراک دارند، می‌توانند به کمال و نقص یا یکدیگر اختلاف داشته باشند (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۲۳۶). پیش از ملاصدرا، میرداماد نیز تشکیک در ماهیت را به رواقیان نسبت داده است (میرداماد، ۱۳۸۱ ب: ۱۳۶). چنان که می‌دانیم سهروردی قائل به تشکیک در ماهیت است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۷۸-۲۸۲؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۸۰). اردکانی می‌نویسد:

«این سخن از این شیخ بزرگوار [شیخ اشراق] راجع است به رای حکمای الهیین و قدمای رواقیین که به اختلاف به کمال و نقصان و شدت و ضعف در نفس ماهیت شیء قائل شده‌اند» (۱۳۷۱: ۱۳۰).

۱۰. انبیت محض بودن مجردات؛ رواقیان ذوات مجرد را انبیت محض می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۷۵ الف: ۱۲۸). چنانکه می‌دانیم ملاصدرا در جای دیگری به این نظر شیخ اشراق اشاره کرده است^{۳۲} و می‌نویسد:

«این شیخ عظیم در اواخر این کتاب [تلویحات] تصریح می‌کند که نفوس انسانی و مافوق آن‌ها همگی وجودهای بسیط بدون ماهیت هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳-۱۴).

۱۱. نحوه رویت و ابصار؛ ملاصدرا رویت از طریق اضافه اشراقیه را نظر رواقیان و اتباع آن‌ها دانسته است (۱۳۵۴: ۳۹). چنانکه می‌دانیم این نظریه به شیخ اشراق تعلق دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۶۷-۲۷۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۵۹). ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد که از نظر اتباع رواقیان، همچون شیخ اشراق، امور خارجی صلاحیت اضافه عقلیه را دارند:

«متاخران و بعضی از پیروان رواقیان همچون صاحب کتاب حکمه الاشراق و محقق طوسی (ره) امور خارجی همچون اجسام و غیراجسام را برای اضافه عقلیه صالح دانسته‌اند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲۶).

این نظر ملاصدرا با مطالب دیگری که در این زمینه از آراء رواقیان گزارش شده است همخوانی ندارد. در منابع دیگر، نظریه خروج شعاع را که در مقابل نظریه احاطه سهروردی قرار دارد، به رواقیان نسبت داده‌اند (فلوטרخس، ۱۹۸۰: ۱۶۶). چنانکه می‌دانیم، سهروردی پس از رد کردن نظریه خروج شعاع، نظریه احاطه خویش (اضافه اشراقیه) را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۸۶؛ ۱۳۸۰: ۱۳۴).

۱۲. نحوه علم خداوند و موجودات مجرد؛ ملاصدرا می‌نویسد:

«در مذهب شیخ اتباع رواقیان مطلبی از حقیقت وجود دارد ... و آن مطلبی است که در مورد علم جوهر مفارق به ذات خودش می‌گوید که نور لفسه است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۱).

ملاصدرا معتقد است که رواقیان و اتباع ایشان مثل شیخ اشراق و محقق طوسی و شاگردش علامه شیرازی، علم خداوند را اضافه اشراقیه به جواهر نوری عقلی و عین ذات خارجی آن‌ها می‌دانند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۲۴-۲۲۵؛ ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲۶؛ ۱۳۶۳: ۲۶۶). رواقیان معتقدند وجود اشیاء خارجی عیناً معلومیت اشیاء برای حق است و علم خدا به اشیاء همان فیضان الهی بر اشیاء به واسطه اشراق نور الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۰؛ ۱۳۶۲: ۳۷).

ملاصدرا در فصلی با عنوان تفصیل مذاهب مردم در علم خداوند به اشیاء می‌نویسد:

«مذهب دوم این سخن است که مناط عالمیت خداوند تعالی به اشیاء، چه از مجردات و چه از مادیات باشند، چه مرکب باشند و چه بسیط، وجود صورت اشیاء در خارج است. و این مذهب شیخ اتباع رواقیان شهاب الدین مقتول و کسانی است که از وی پیروی می‌کنند مانند محقق طوسی، ابن کمونه، علامه شیرازی و محمد سهرزوری صاحب کتاب *شجره الالهیه*» (۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۰-۱۸۱).

۱۳. فاعلیت الهی (فاعل بالرضا)؛ ملاصدرا می‌نویسد که شیخ اشراق به پیروی از حکمای

فارس و رواقیان، فاعلیت خدا را بالرضا می‌داند:

«فاعلیت خداوند ... برای صورت‌های علمی که در ذات وی حاصل می‌شوند ... بالرضا است و صاحب اشراق به پیروی از حکمای فارس و رواقیان به [این نظر گرایش یافته است] که خداوند به این معنای اخیر، فاعل همه امور است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۴).

۱۴. عدم استقلال وسایط فیض؛ ملاصدرا عدم استقلال نور ضعیف در نوربخشی را سخن

برخی از پیروان رواقیان دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۱ الف، ج ۴: ۱۲۲). وی در شرح *الهدیه* همین مطالب را به نقل از کتاب *حکمة الاشراق* سهروردی و در *اسفار* به نقل از *هیاكل النور* بیان کرده است (۱۴۲۲: ۳۰۴؛ ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۱۹) که نشان می‌دهد مراد وی از پیروان رواقیان در این بحث، شیخ اشراق بوده است (نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۷۰). همچنین ملاصدرا می‌نویسد که رواقیان و اتباع ایشان معتقدند که وسایط هیچ دخالتی در ایجاد و حتی در اعداد ندارند و تنها فیاض وجود، واجب بالذات است (۱۳۶۱ الف، ج ۴: ۱۲۱؛ همان، ج ۱: ۴۴۳) و حکمای ربانی و بعضی از پیروان رواقیان معتقدند که هیچ مؤثری در وجود بجز خداوند وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۴۲). وی همچنین می‌نویسد: «ذات الهی همان طور که حکمای رواقی معتقدند حرکت دهنده اشیاء و ذات‌بخش ذوات و تحقق‌گر حقایق است» (۱۳۶۱ الف، ج ۴: ۱۴۷).

۱۵. نحوه معاد؛ ملاصدرا در مورد بهشت و جهنم می‌نویسد:

«آن‌ها همان طور که بعضی از پیروان رواقیان معتقدند و دیگران از ایشان پیروی کرده‌اند، امور خیالی و موجودات مثالی نیستند که وجودی در خارج ندارند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۷۵).

این سخن با معاد متوسطین در نظر سهروردی که در عالم مثال تخیلی صورت می‌گیرد مشابهت دارد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۶۴؛ ۱۳۸۰: ۲۲۹-۲۳۰).

۱۶. تناسخ؛ عامری رواقیان را قائل به تناسخ دانسته است و می‌نویسد:

«رواقیان قائل به تناسخ ارواح و اجساد هستند و ادعا می‌کنند که نفوس اشرار ملتبس به اشباح حیوانات و حشرات می‌شوند و به میزان شرارت ایشان ذلت و خواری به ایشان می‌رسد» (عامری، ۱۹۹۸: ۱۶۰).

چنان که می‌دانیم سهروردی در آثار اشراقی خود، تناسخ را رد نکرده است و در حکمة الاشراق بابی را به آن اختصاص داده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۶-۲۲۳). گرچه در مورد نظر شخص سهروردی در مبحث تناسخ نمی‌توان به طور قاطع اظهار نظر کرد، اما وی این نظر را مذهب مشرقیین معرفی می‌کند (همان: ۲۲۱) و تمامی قدا را قائل بر این نظر دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۵۲).

۱۷. از سنخ نور دانستن خداوند؛ رواقیان خدا را روح عقلی و آتشی می‌دانند که فاقد صورت است (فلوطرخس، ۱۹۸۰: ۱۰۷؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۴۵). رواقیان، واجب الوجود را نور غنی دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۱). ملاصدرا می‌نویسد: «واجب لذاته ... که در نزد رواقیان از وی به نور غنی تعبیر می‌شود». که این نظر مشابه نظر سهروردی در مورد نورالانوار است که آن را نور مجرد غنی و غنی مطلق نامیده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۲).

۱۸. از سنخ نور دانستن نفس؛ رواقیان روح را جسمی لطیف و همچون آتش دانسته‌اند (برن، ۱۳۶۲: ۱۰۶) و نفس را دم گرم تعریف کرده‌اند (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۳۲۱). در جهان اسلام اصطلاح «پنوما»^{۲۲} (نفخه) رواقیان به صورت روح و نفس ترجمه شده است. از آنجا که در نظر رواقیان «دم یا نفخه» ترکیبی از هوا و آتش است، می‌توان نفس را از سنخ آتش یا نور به شمار آورد (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۸۱). والبریج از سنخ نور دانستن نفس در نظر سهروردی را مشابه آراء رواقیان دانسته است (همان: ۱۸۴). چنان که می‌دانیم سهروردی نفس انسان را نور اسفهدی و نور مدبر نامیده است و آن را از سنخ نور دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۱۴ و ۲۱۶).

۱۹. اهمیت آتش؛ رواقیان آتش را گوهر اشیاء می‌دانستند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۴۵) و در جهان بینی خود برای آن اهمیت قائل بوده‌اند. سهروردی نیز آتش را ذات نور دانسته است (۱۳۸۰: ۱۹۳). شارحان وی آن را برادر نور اسفهدی و خلیفه انوار الهی و خلیفه صغری بر روی زمین نامیده‌اند (هروی، ۱۳۶۳: ۱۱۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۴۶۸).

۲۰. اهمیت خورشید؛ فلوطرخس می‌نویسد: «و در مورد رواقیان گفته شده است که آن‌ها خورشید را جوهری عقلانی می‌دانستند که از دریا بالا می‌آید» (۱۹۸۰: ۱۳۴). سهروردی نیز از خورشید به نیر اعظم و سلطان بزرگ و گاه به اوستایی «هورخش» نام می‌برد و آن را واسطه افاضه کیان خرّه می‌داند و برای وی نقشی متفاوتی قائل است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۱؛ ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰).

۲۱. اصطلاح انوار اسفهبديه؛ رواقیان بخش عقلانی نفس را «قوة حکم» نامیده‌اند که این اصطلاح از نظر والبريج مشابه اصطلاح اشراقی «نور اسفهبديه» و «نور مدبر» است (والبريج، ۱۳۹۳: ۱۸۰).

۲۲. تعداد عقول؛ میرداماد می‌نویسد:

«اثبات عقول و نفوس مجردة سماويه به عدد کرات افلاک و کواکب چنانچه مذهب اساطین حکمای رواقیین و اشراقیین است از امهات مطالب حکمت باشد» (میرداماد، ۱۳۸۰: ۲۸).

چنان که می‌دانیم، شیخ اشراق نیز تعداد عقول را بیش از ده مورد و بسیار دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۴۰؛ ۱۳۸۰: ج ۵۵) و به تعداد کواکب‌های فلک ثوابت اشاره کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۵۰-۴۵۱) که این نظر وی با مطالب نقل شده از میرداماد قابل تطبیق است.

۲۳. تقسیم‌بندی انوار قواهر؛ ملاصدرا پس از بیان نظر رواقیان و فارسیان در مورد تقسیم عقول به قواهر اعلی و ارباب اصنام می‌نویسد که شیخ اشراق نیز این مباحث را به تفصیل در حکمه الاشراق بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۹۱-۱۹۲). وی می‌نویسد:

«سلسله عقول در نزد رواقیان به دو گروه تقسیم می‌شود ... گروهی از آن‌ها که ... از آن‌ها اجسام صادر نمی‌شوند و گروهی دیگر ... که از آن‌ها اجسام و نفوس صادر می‌شوند» (۱۳۶۰: ۲۶۵).

۲۴. پدیدآمدن بسیط از مرکب؛ رواقیان وجود علت‌های مرکب را برای پدید آمدن معلول‌های بسیط می‌پذیرفتند (والبريج، ۱۳۹۳: ۱۸۱). این نظر نیز مشابه نظر سهروردی در مورد انوار سوانح و قاعده وی در مورد جواز صدور بسیط از مرکب است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۶۵).

۲۵. ارباب انواع؛ ملاصدرا می‌نویسد که حکمای رواقی و فارس معتقدند صدور اجسام عنصری متفاوت، ناشی از اختلاف در فاعل و یا اختلاف در جهات تأثیر است. چون در عقل اخیر، جهات مختلف وجود ندارد پس به ازای هر یک از انواع جسمانی، عقلی وجود دارد که رب‌النوع آن است و به تعداد انواع جسمانی، قواهر عقلیه وجود دارد و چون اجسام متکافی هستند و علت یکدیگر نیستند، عقولی که علت این اجسام هستند نیز متکافی هستند. سپس می‌نویسد که مشروح این مباحث را در آثار شیخ متاله، شهاب الدین و خصوصاً در کتاب حکمه الاشراق می‌یابید که نورچشم اصحاب معارف و ادواق است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۹۱-۱۹۲؛ الف، ج ۴: ۲۳۱؛ نک: ۱۳۸۰: ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۷۸). وی به صراحت نظریه ارباب انواع را نظریه‌ای رواقی دانسته است (ملاصدرا، الف، ج ۵: ۲۰۱). همچنین صور مفارق الهی را در نزد مشائیان امور عرضی و در نزد افلاطون و رواقیان، محقق به وجود حق و باقی به بقاء وی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۴۳۶، الف، ج ۶: ۱۲۶) و می‌نویسد:

«و اما جوهر مفارق صرف، پس آیا می‌تواند مورد اشاره عقلی خاص خارجی و عقلانی قرار گیرد؟ پس مشائیان منکر این امر هستند ... و رواقیان آن را اثبات می‌کنند و در این مورد حق با رواقیان است ... در مورد مذهب قدما گفته شد که قائل به کلی‌های طبیعی در عالم مفارقات هستند که قائم به نفس خویشند» (۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۸).

ابن سینا نیز می‌نویسد که رواقیان بر خلاف مشائیان معتقدند که انسان نوعی در خارج موجود است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۷۰-۴۷۱).

۲۶. عالم مثال؛ میرداماد می‌نویسد:

«قومی از رواقیه فیثاغورسیین و افلاطونیین و رهطی^{۳۳} از اشراقیه اسلامیین عالمی متوسط میانه عالم غیب و عالم شهادت اثبات کرده‌اند و آن را هورقلیا و عالم مثال نامیده‌اند» (۱۳۸۰: ۶۲).

چنان که می‌دانیم این نظریه، معروف‌ترین نظریه شیخ اشراق است (نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۵۴ و ۲۴۲-۲۴۳؛ ۱۳۸۰: ۴۹۴).

۲۷. نقش قوا در اتصال به عالم خیال؛ رواقیان معتقدند صورت همان چیزی است که در افکار و خیال ما شکل می‌گیرد (فلوطرخس، ۱۹۸۰: ۱۱۶). ملاصدرا می‌نویسد که شیخ اشراق به پیروی از حکمای فارس و رواقیان معتقد است قوای حسی و خیالی صرفا علت معدّه هستند تا نفس بتواند صور و اشباحی که در عالم مثال اعظم است را مشاهده کند:

«قوای جسمانی بدن ... همانطور که نظر صاحب اشراق به پیروی از قدمای حکمای فارس و رواقیان است، محل ظهور یا تجلی برای نفس است تا خود را در عالم مثال اعظم مشاهده نماید» (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۱۳۱-۱۳۲).

وی در اسفار نیز با عبارات مشابهی این نظر را مطرح کرده است (۱۹۸۱، ج ۱: ۹۹).

۲۸. دور و کور؛ قائل بودن به ادوار کیهانی یکی از آراء رواقیان است (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۸۱). سهروردی نیز در آثار خود به این نظریه اشاره کرده است (نک: ۱۳۸۰: ۱۷۵-۱۷۷؛ ۱۳۸۰: ۱۳، ص ۴۹۳) و می‌نویسد که در این نظریه مشائیان با متقدمین اختلاف نظر دارند (۱۳۸۰: ۱۷۷).

۲۹. تقدیر و مشیت؛ والبریج نظریه رواقیان در مورد مشیت را مشابه نظرات سهروردی دانسته است (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۸۱). از نظر ایشان عقل کل قانونی است که بر همه چیز حاکم است. این قانون سرنوشت یا تقدیر (مشیت الهی) نامیده می‌شود و انسان باید هر آنچه سرنوشت برایش می‌خواهد را بپذیرد (برن، ۱۳۶۲: ۱۱۳). سهروردی در آثار خویش به سر قدر اشاره کرده است (۱۳۸۶: ۳۰۴).

۳۰. نفی ذات‌گرایی ارسطویی؛ نظریات سهروردی در ردّ تعریف ذات‌گرایانه مشائی (نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰-۲۱) را مشابه آراء رواقیان دانسته‌اند (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۸). چنان‌که می‌دانیم سهروردی با ذات‌گرایی مخالف است و در بحث تعریف، تعریف مفهومی را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۸۵: ۸۳).

۳۱. تبدیل قضایای سالبه به موجبه؛ میرداماد تبدیل قضایای سالبه به موجبه را که از نظریات مطرح در آثار منطقی سهروردی است، به گروهی از رواقیان منسوب دانسته و در ادامه، سخنان شیخ اشراق را در این زمینه مطرح کرده است (میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۳۰؛ نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۵).

۳۲. نفی سکون بین حرکات مختلف الجهت؛ ملاصدرا می‌نویسد که معلم اول و مشائیان و اتباع ایشان مانند شیخین، وجود سکون بین حرکات مختلف الجهت را پذیرفته‌اند و افلاطون و رواقیان و پیروان ایشان مانند شیخ الهی آن را نفی کرده‌اند (۱۴۲۲: ۱۶۷؛ نیز نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ج ۱: ۱۱۶).

ب) تاثیرات غیرمستقیم

آراء دیگری از شیخ اشراق نیز با آراء رواقیان قابل مقایسه است که این آراء در نظرات فلاسفه اسلامی پیش از وی نیز مشاهده می‌شوند. بدین جهت، شاید نتوان شیخ اشراق را در این موارد مستقیماً تحت‌تأثیر رواقیان دانست. این موارد عبارتند از:

۱. کاهش تعداد مقولات؛ رواقیان، مقولات عشر را به چهار مقوله کاهش دادند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۱: ۴۴۲؛ والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۹). شیخ اشراق نیز با اشاره به نظرات ابن‌سہلان ساوی که مقولات را به چهار مورد کاهش داده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱: ۱۴۶؛ ۱۳۸۰: ز: ۲۷۸)، معتقد است که مقولات را می‌توان به پنج مقوله (جوهر، کیفیت، کمیت، نسبت و حرکت) کاهش داد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۸۲-۱۸۳؛ ۱۳۸۰: و: ۲۱۴؛ ۱۳۸۰: ز: ۲۷۸-۲۸۴). گرچه در این بحث، نظر سهروردی دقیقاً مشابه نظر رواقیان نیست، اما والبریج کاهش تعداد مقولات در نظر شیخ اشراق را قابل مقایسه با آراء رواقیان دانسته است (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۹). چنان که می‌دانیم پیش از سهروردی، بجز ابن‌سہلان ساوی، ابوالبرکات بغدادی نیز مقولات را به چهار مورد کاهش داده بود (ابوالبرکات، ۱۳۷۳: ج ۳: ۱۹).

۲. نحوه تقسیم‌بندی فلسفه؛ والبریج بر اساس شواهدی که یافته است این مورد را نیز از مشابهت‌های آراء سهروردی و رواقیان دانسته است. رواقیان فلسفه را به سه بخش منطق، طبیعیات و اخلاق تقسیم می‌کرده‌اند (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۲۸۷) و طبیعیات را به پنج بخش: درباره اجسام، درباره اصول، درباره عناصر، درباره خدایان، درباره حدود مکان و خلاء (همان: ۳۱۳). والبریج تقسیم‌بندی سهروردی در حکمة الاشراق را قابل مقایسه با تقسیم‌بندی رواقیان دانسته است (نک: والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۸).

۳. منطق‌نگاری دو بخشی؛ سهروردی مشابه رواقیان، از منطق‌نگاری دو بخشی بجای منطق‌نگاری سه بخشی استفاده می‌کند (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۸؛ لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۲۲۸). البته از آنجا که ابن‌سینا نیز در کتاب اشارات از منطق‌نگاری دو بخشی استفاده کرده است، شاید نتوان سهروردی را در این بحث مستقیماً تحت‌تأثیر رواقیان دانست. علاوه بر آنکه دو بخشی که رواقیان در منطق ذکر کرده‌اند دقیقاً با منطق‌نگاری دو بخشی ابن‌سینا یکسان نیست.

۴. توجه به عمل در کنار نظر؛ رواقیان و اشراقیان برخلاف مشائیان هم به برهان توجه دارند و هم به ریاضت نفس و رهبانیت و تمرین‌های سخت بدنی (قمی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۷۳۳). چنانکه می‌دانیم شیخ اشراق نیز چنین نظری ابراز داشته است و برای ریاضت نفس و سلوک عملی اهمیت زیادی قائل شده است (نک: انواری، ۱۳۹۲: ۷۹۱-۷۹۵).

۵. باطنی بودن حکمت؛ رواقیان آموزه‌های خود را تنها به کسانی آموزش می‌دادند که واجد شرایط خاصی بودند (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۸۱) در این نظر نیز سهروردی مشابه رواقیان است (نک: انواری، ۱۳۹۲: ۷۹۵). گرچه به اعتراف والبریج این عقیده در نظر افلاطونیان نیز مشترک است (همان) و عقاید نوافلاطونیان و مشاء سینیوی نیز در این بحث با نظرات رواقیان مشابهت دارند.

۶. سلسله مراتب هستی؛ شهرستانی گزارش می‌کند که خروسیپوس و زنون تحت‌تأثیر فیثاغورس معتقد بودند که خداوند ابتدا عقل و نفس را با هم خلق کرد و سپس به واسطه آن‌ها دیگر اشیاء را پدید آورد. خداوند عقل و نفس را به صورتی خلق کرد که در آن‌ها فنا و نیستی راه ندارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۹۷). این مسئله نیز مشابه نظرات شیخ اشراق است (نک: ۱۳۸۰: ۲۶۴-۲۶۵؛ ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۹). گرچه این بحث با آراء ابن سینا نیز مشابهت دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۵۶-۲۵۷) و به احتمال زیاد سهروردی در این مبحث متأثر از ابن سینا است؛ گرچه ابن سینا نیز در این مسئله تحت‌تأثیر رساله زینون‌الکبیر (نک: ابن سینا، ۱۹۵۲) قرار دارد که اسم آن بخوبی بیانگر رواقی بودن این رساله است.

۷. قدیم بودن عالم؛ خواجه نصیرالدین طوسی، رواقیان را قائل به قدم مبادی عالم (مانند عقول و نفوس و مفارقات) دانسته است (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۸). ملاصدرا قول به حدوث عالم را به افلاطون و جمع کثیری از مسلمانان نسبت می‌دهد و می‌نویسد که معلم اول و پیروان مشائی وی و بعضی از اتباع رواقیان مانند شیخ اشراق و عده کمی از فرق اسلامی با این نظر مخالفت کرده‌اند (۱۴۲۲: ۴۲۱-۴۲۲). گرچه وی در مفاتیح‌الغیب زینون اکبر را قائل به حدوث عالم دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۱۷).

۸. تجرد نفس؛ ملاصدرا می‌نویسد:

«و آنچه از [سخنان] حکمای مشائی و فلاسفه رواقی در مورد نفس دریافته‌ای که دارای تجرد صرف و طهارت از بدن و اوصاف آن است، سخنی صدق و صواب است» (۱۳۵۴: ۳۰۷).

این بحث را نیز نمی‌توان تأثیرپذیری مستقیم رواقیان بر شیخ اشراق به شمار آورد، زیرا این مطلب در آثار ابن سینا نیز ذکر شده است.

نقد و بررسی مشابهت آراء سهروردی و رواقیان

از مجموع مطالب نقل شده می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. با وجود موارد زیاد مشابهت میان سهروردی و آراء منسوب به رواقیان، برخی از آراء رواقیان با شیخ اشراق متفاوت است. به عنوان مثال رواقیان مکان را بعدی می‌دانند که جسم را در بر گرفته است (فلوطرخس، ۱۹۸۰: ۱۱۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۴: ۴۳). چنان که می‌دانیم در این نظر شیخ اشراق پیرو رواقیان نیست و تعریف مشائی مکان را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۱). همچنین برخلاف رواقیان که در فرایند ابصار به نظریه خروج شعاع قائل شده‌اند (فلوطرخس، ۱۹۸۰: ۱۶۶) وی این نظریه را نمی‌پذیرد (نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۸۶). چنان که می‌دانیم، سهروردی هیچ‌گاه به صراحت از رواقیان نام نبرده است و آراء خویش را به ایشان منسوب نکرده است. وی از میان تمامی رواقیان تنها سه بار از جالینوس نام برده و در هر سه مورد نیز با وی به مخالفت برخاسته است (نک: ۱۳۸۰ هـ: ۱۲۶-۱۲۷؛ ۱۳۸۸: ۶۱ و ۱۵۴).

۲. برخی از آراء سهروردی گرچه قابل مقایسه با افکار رواقیان است، اما نمی‌توان آن‌ها را مستقیماً تحت‌تأثیر رواقیان به شمار آورد. مانند: کاهش تعداد مقولات. در برخی از این آراء می‌توان احتمال داد که اگر تأثیرپذیری از رواقیان مطرح باشد، این تأثیرپذیری به نحو غیرمستقیم و از طریق فلاسفه اسلامی پیش از سهروردی رخ داده است.

۳. با مراجعه به آثار حکمایی که در فاصله زمانی سهروردی تا میرداماد در مورد رواقیان صحبت کرده‌اند، مشاهده می‌شود که هیچ‌یک از ایشان، سهروردی را پیرو رواقیان ننمایدند. این افراد عبارتند از: قرن هفتم: فطی، ابن ابی‌الحدید، ابن ابی‌اصبغه؛ خواجه نصیر طوسی، کاتبی؛ قرن هشتم: تفتازانی؛ قرن نهم: ابن‌خلدون، ابن‌بهریز؛ قرن دهم: دشتکی. بر این اساس می‌توان گفت که پیرو رواقیان دانستن سهروردی، از میرداماد آغاز شده است و پس از وی افرادی همچون ملاصدرا، علوی، اردکانی، نراقی به تبعیت از میرداماد، سهروردی را پیرو رواقیان دانسته‌اند.

۴. می‌توان نشان داد که برخی از مطالب منسوب به رواقیان حقیقتاً از ایشان است، اما در این میان نظریاتی نیز وجود دارند که تنها میرداماد و شاگردان وی به رواقیان نسبت داده‌اند و در منابع دیگر مشاهده نمی‌شوند. این مطلب می‌تواند این احتمال را مطرح سازد که میرداماد منبعی از آراء رواقیان را در دست نداشته است که بر اساس آن سهروردی را رواقی بدانند، بلکه برعکس، آراء رواقیان را از طریق نظرات خاص سهروردی به دست می‌آورده است.

اکنون لازم است به این سؤال پاسخ دهیم که چرا میرداماد و شاگردان وی، سهروردی را پیرو رواقیان دانسته‌اند؟ این مطلب در ادامه مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. پیش از پاسخ به این سؤال لازم است تا بحثی در مورد تعبیر «الاقدمین» در آثار سهروردی صورت گیرد.

تعبیر الاقدمین در آثار سهروردی

در آثار سهروردی با اصطلاح «الاقدمین» (گذشتگان دور) مواجه می‌شویم.^{۲۴} با بررسی این اصطلاح در آثار سهروردی و ملاصدرا می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. سهروردی در مواردی بحث خود را به «نیابت» از اقدمین مطرح کرده است: «ما در اینجا این مطلب را به نیابت از اقدمین مطرح کردیم» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹۲). ملاصدرا به این نکته توجه داشته است و با ذکر سخنان سهروردی در مورد ماهیت جسم می‌نویسد: «آنچه بعضی از شیعیان اقدمین به نیابت از ایشان بیان کرده‌اند...» (۱۹۸۱، ج ۵: ۱۱۱). همچنین در اسفار پس از طرح سخنان شیخ اشراق می‌نویسد: «این تمام آن چیزی بود که صاحب مطارحات به نیابت از اقدمین بیان کرده بود» (همان: ۱۷۴). وی در شرح هدایه و اسفار می‌نویسد: «ایرادی که بر سخنان وی به نیابت از قدا وارد است ...» (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۸۴؛ ۱۹۸۱، ج ۵: ۱۷۱) و سپس سخنان سهروردی در المشارع و المطارحات را که می‌نویسد: «نایب قدا می‌گوید...» بیان می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۸۸-۲۸۹). همچنین ملاصدرا سخنان سهروردی در مورد «الاقدمون» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۴۹) را «نیابه عن القدماء» دانسته است (۱۳۰۵: ۷۲).

۲. ملاصدرا در مواردی سهروردی را پیرو رواقیان و در مواردی پیرو الاقدمین دانسته است. چنانکه می‌نویسد که صاحب مطارحات از الاقدمین تبعیت کرده است (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۸۲). همچنین از تعبیر «شیعه الاقدمین» برای سهروردی استفاده کرده است (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۵۵؛ ۱۹۸۱، ج ۵: ۱۱۱). و نیز در مورد برخی از آراء وی، آن‌ها را «رأی شیعه الاقدمین» دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۸ و ۴۳۲). همچنین شیعه اقدمین را همان رواقیان دانسته است (همان: ۴۳۱-۴۳۳). مقایسه دو عبارت زیر از ملاصدرا این تناظر را به خوبی نشان می‌دهد:

(ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۳۷)	(ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۲۴)
کما ذهب أتباع الرواقیین كالشیخ المقتول و من تبعه	و عند شیعة الاقدمین کشیخ الاشراق و اتباعه ...

۳. ملاصدرا در مواردی تعبیر الاقدمین را در کنار رواقیین به کار برده است (۱۹۸۱، ج ۴: ۲۷۷؛ ۱۳۶۱ الف، ج ۶: ۱۲۶). چنانکه می‌نویسد (۱۹۸۱، ج ۴: ۴۳): «و آن مذهب افلاطون و رواقیان و اقدمین است و محقق طوسی از آنها تبعیت کرده است». و گاه به صراحت رواقیان را جزء اقدمین دانسته است: «پس حق در این مطلب آن چیزی است که رواقیان از قدا (الاقدمین) به آن معتقد هستند». همچنین می‌نویسد: «و ایشان با قدا (الاقدمین) از حکمای رواقی مخالفت کرده‌اند...» (همان، جلد ۱: ۱۴۰ و ۴۳۶).

۴. بسیاری از موارد منسوب به الاقدمین در آثار سهروردی، همان آرائی هستند که میرداماد و ملاصدرا آن‌ها را به رواقیان نسبت داده است. مانند: معنای جوهر در نظر اقدمین (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۱۲۹)؛ قائل شدن به ارباب انواع (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۶۲-۴۶۳)؛ تقدم بالتجوهر (همان، ص ۳۰۲)؛ مقدار دانستن جسم (همان، ص ۳۲۷).

۵. البته در مواردی ملاصدرا، «الاقدمین» را به معنا مطلق حکمای گذشته به کار برده است. چنانکه می‌نویسد: «صاحب اشراق و پیروان وی هنگامی که مطابق نظرات قدما (اقدمین) از اساطین فلاسفه مانند آغاثادیمون و افلاطون و ... سخن گفته‌اند» (۱۹۸۱، ج ۱: ۴۱۱). همچنین می‌گوید: «قدمای (الاقدمین) یونانیان مانند هرمس و حکمای فارس و رواقیان و پیروان ایشان مانند صاحب حکمة الاشراق ...» (۱۴۲۲ق: ۷۹). در مقدمه اسفار هم الاقدمین را شامل مشائین و رواقیین دانسته است (۱۹۸۱، ج ۵: ۱) و گاه ایشان را شامل حکماء فارس و رواقیان دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۰۵: ۱۳۲). سهروردی نیز گاهی اقدمین را به معنای مطلق حکمای قدیم بکار برده است و آن‌ها را شامل حکمای مصر و یونان و ... دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۹۳).

۶. ملاصدرا در مواردی نیز الاقدمین را از پیروان افلاطون دانسته است (۱۹۸۱، ج ۳: ۳۷۳، ج ۵: ۲۳۴). چنانکه می‌نویسد: «حکمای قدیم (الاقدمین) مانند افلاطون و ... و اساطین دیگر غیر از ایشان» (همان، ج ۹: ۲۲۸).

چرا سهروردی پیرو رواقیان معرفی شده است

چنانکه گفته شد شیخ اشراق در مباحثی خود را پیرو اقدمین نامیده است و مباحثی را نیز به نیابت از ایشان مطرح کرده است. به نظر می‌رسد نخستین بار میرداماد اصطلاح «الاقدمین» در آثار سهروردی را همان «رواقیان» دانسته است و از آن پس، این آراء به رواقیان منسوب شده است. از دیدگاه میرداماد، رواقیان فیثاغوری و از پیروان افلاطون و اشراقی مسلک هستند (۱۳۸۰: ۶۲). در این زمینه، نظریاتی از رواقیان که پیش از شیخ اشراق مطرح بوده است و در آثار سهروردی مشاهده می‌شوند، در این انتساب مؤثر بوده‌اند. بر اساس آنچه پیش از این نشان داده شد، برخی از این موارد عبارتند از: مقدار دانستن جسم و عرض بودن صورت که توسط کاتبی قزوینی به رواقیان منسوب شده است. انکار هیولای اولی (توسط ابن‌رشد به رواقیان منسوب شده است)، تناسخ (توسط عامری نقل شده است)، سلسله مراتب هستی (بر اساس رساله زینون کبیر از ابن‌سینا)، ارباب انواع (بر اساس مطالب نقل شده از ابن‌سینا منسوب به رواقیان است) و آنچه از فلوطرخس در مورد از سنخ نور دانستن خداوند و اهمیت خورشید در نزد رواقیان نقل شده است.

پس از میرداماد شاگردان وی این نظریه استاد خود را پذیرفته‌اند. میرداماد در تعلیقات خود بر منطق حکمة الاشراق، سهروردی را «محبی آثار الرواقیه و شیخ اتباع الاشراقیه» نامیده است (میرداماد، ۱۳۷۰: ۲۹۰). داماد وی میرسید احمد علوی نیز در شرح قبسات، سهروردی را «شیخ اتباع رواقیان» و «محبی مراسم اشراقیان» نامیده است (۱۳۷۶ الف: ۲۰۰، ۱۷۴ و ۲۳۶).

اصطلاحات دیگر قابل تطبیق با رواقیان

سهروردی از «الاقدمین» با عناوینی همچون «الاولون» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۰؛ ۱۳۸۰: ۱۲۹)، «قدماء یونان» (۱۳۸۰: ۲۹۸) و «المتقدمین» (۱۳۸۸: ۲۳۵ و ۲۸۴) نیز یاد کرده است. بنابراین می‌توان الاولین، الأولون، الاقدمین، قدماء و المتقدمین را نیز در آثار سهروردی ناظر به رواقیان دانست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۹ و ۱۴۹؛ ۱۳۸۰: ۲۲۰ و ۲۸۴؛ ۱۳۸۰: ۱۲۹).

والبریج حدس زده است که اصطلاح «اساطین حکمت» در نظر سهروردی نیز به رواقیان یا «اصحاب اسطوان»^{۲۵} اشاره دارد (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۸۴). اساطین، جمع اسطوانه به معنای عمود است. چنان که می‌دانیم سهروردی از برخی از حکما به «اساطین حکمت» و «اساطین اقدمین» تعبیر کرده است (۱۳۸۰: ۱۵۶ و ۲۵۵؛ ۱۳۸۰ الف: ۳۴؛ ۱۳۸۰: ۴۴۷) و می‌نویسد (۱۳۸۰: ۱۰): «از بزرگان حکما و اساطین حکمت مثل انبازقلس و فیثاغورث و غیر از آن‌ها...». قطب شیرازی در شرح اساطین حکمت می‌نویسد که چون فلسفه بر این بزرگان استوار شده است و به واسطه ایشان قواعد آن بنا نهاده شده است، از باب استعاره ایشان را اساطین حکمت نامیده‌اند (قطب شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۶). لازم به ذکر است که اصطلاح اساطین حکمت در آثار پیش از سهروردی نیز به کار رفته است. گرچه خواجه نصیر طوسی به صراحت ایشان را غیر از اصحاب رواق دانسته است (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۴۸) و سهروردی نیز این اصطلاح را در مورد غیررواقیان نیز به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰ و ۲۵۵). به هر حال حتی اگر حدس والبریج صحیح باشد و اصطلاح «اساطین حکمت»، در اصل از «اصحاب اسطوان» اخذ شده باشد، در نظر سهروردی این اصطلاح ناظر به تمامی بزرگان فلسفه است و تنها به رواقیان اختصاص ندارد.

نقد و بررسی نظریه والبریج

والبریج در مقاله در پاسخ به این سؤال که «چرا ملاصدرا شیخ اشراق را رواقی می‌داند؟» معتقد است که از نظر ملاصدرا، رواقیان و اشراقیان مکتب‌های رقیب با فلسفه افلاطونی بوده‌اند. والبریج در نهایت نتیجه می‌گیرد که ملاصدرا بین آموزه‌های رواقی سهروردی و آموزه‌های افلاطونی او تمایز قائل است و از آن جا که افلاطون برخلاف رواقیان مورد تأیید او بوده است، لذا رواقی بودن را به عنوان لقبی تحقیق‌آمیز برای آن دسته از آموزه‌های سهروردی به کار می‌برد که مخالف آن‌ها بوده و تمایلی نداشته آن‌ها را به افلاطون نسبت دهد از این رو ملاصدرا در دیدگاه‌هایی که با سهروردی موافق است و یا حداقل خطاهای او را فاحش نمی‌داند، به رواقیان اشاره‌ای نمی‌کند (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۲ و ۱۷۷). دلیل والبریج آن است که از آنجا که در چهار موردی که وی در مقاله خود گزارش کرده است، نظر ملاصدرا مخالف نظر سهروردی است، ملاصدرا دلیل مخالفت خود با این نظریات سهروردی را پیروی وی از رواقیان عنوان کرده است (والبریج، ۱۳۹۳: ۱۷۲). در اینجا شواهدی علیه نظریه والبریج ارائه می‌شود:

۱. معرفی رواقیان به عنوان پیروان افلاطون؛ برخلاف نظر والبریح، ملاصدرا رواقیان را پیروان افلاطون معرفی می‌کند:

«این رای افلاطون الهی و مذهب شیعیانی (پیروانی) است که مشهور به رواقیان هستند و کسانی که از ایشان پیروی می‌کنند و راه‌های ایشان را می‌پیمایند، مانند شیخ شهید و حکیم سعید شهاب الدین سهروردی» (۱۹۸۱، ج ۵: ۱۷).

همچنین ملاصدرا در برخی موارد آراء رواقیان و افلاطون را یکی می‌داند (۱۹۸۱، ج ۴: ۴۳). وی به عنوان نمونه می‌نویسد: «و افلاطون و رواقیان و پیروان ایشان مانند شیخ الهی به این نظر گرایش یافته‌اند که ...» و در مفاتیح الغیب نام افلاطون را در کنار رواقیان آورده است (۱۳۶۳: ۴۳۶ و ۱۴۲۲: ۱۶۷).

۲. یکی دانستن اشراقیان و رواقیان؛ ملاصدرا شیخ اشراق را جزو اشراقیین دانسته است و می‌نویسد: «و آنچه به اشراقیان منسوب شده است و شیخ شهید، شهاب الدین سهروردی آن را اختیار کرده است ...» (۱۹۸۱، ج ۸: ۱۷۹). ملاصدرا رواقیان را حکمای اشراقی مسلک نامیده است و حکمای رواقی را دارای ذوق اشراقی می‌داند (همان، ج ۱: ۵).

۳. انتساب رواقی بودن به شیخ اشراق در آراء مورد قبول ملاصدرا؛ این ادعای والبریح نیز که ملاصدرا واژه رواقی را برای آن دسته از آراء سهروردی به کار می‌برد که مخالف آن‌ها بوده، عمومیت ندارد به عنوان مثال آن جایی که شیخ اشراق علم جوهر مفارق به ذاتش را تفسیر می‌کند، ملاصدرا نه تنها وی را رواقی معرفی می‌کند بلکه دیدگاهش را نیز بر حق می‌داند (همان، ج ۳: ۲۹۱).

۴. مثبت نگریستن به رواقیان؛ ملاصدرا اختلاف تشکیکی را مورد تأیید قرار داده و آن را رای الهیین و قدامای رواقیان دانسته است (همان، ج ۵: ۹۲). ملاصدرا در شرح هدایه‌اللاثیریه نیز تشکیک در جوهر را به رای شیخ الالهیین و القدماء من الرواقیین دانسته است (۱۴۲۲: ۴۶). بنابراین وی نگرشی منفی نسبت به رواقیان ندارد.

۵. داشتن اختلاف نظر با آراء افلاطون و انتساب اقوال سهروردی به افلاطون؛ ملاصدرا در بحث علم الهی به اشیاء، نظرات مشائیان، پیروان رواقیان و افلاطون را به صورت مستقل مطرح می‌کند و در نهایت نظر دیگری را مورد تأیید قرار می‌دهد (۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۰-۱۸۱). همچنین به عنوان نمونه در بحث تعریف مکان، نظر ملاصدرا مطابق نظر مشائیان است و تصریح می‌کند که نظر افلاطون و رواقیان مخالف نظر وی است (همان، ج ۴: ۴۳). همچنین ملاصدرا بحث خاصی از زمان را به افلاطون الهی و شیعتی من الاقدمین نسبت داده ولی خودش پیرو آن‌ها نشده (۱۴۲۲: ۱۲۴). این نشان می‌دهد که برخلاف نظر والبریح، لزوماً خود را پیرو اصیل افلاطون نمی‌داند.

۶. پیروی ملاصدرا از برخی از آراء منسوب به رواقیان؛ از آنجا که رواقیان قائل به حرکت در جوهر هستند (اردکانی، ۱۳۷۱: ۲۱۴). این نظر مشابه آراء ملاصدرا است و نمی‌توان گفت که ملاصدرا از رواقیان خوشش نمی‌آمده است!

همچنین برخلاف ادعای والبریج مبنی بر اینکه ملاصدرا بین آموزه‌های رواقی سهروردی با آموزه‌های افلاطونی و ایرانی وی تمایز قائل است، ملاصدرا گاهی برخی از آراء شیخ اشراق را به رواقیان و حکمای فارس نسبت می‌دهد (۱۳۶۰: ۱۳۳۴): «صاحب حکمة الاشراق از رواقیان و حکمای فارس نقل کرده است که...».

نتیجه‌گیری

سهروردی هیچگاه در آثار خویش به رواقیان اشاره نکرده و آراء خویش را به ایشان نسبت نداده است. همچنین هیچ‌یک از متفکران اسلامی، در فاصله زمانی سهروردی تا میرداماد که در آثار خود به رواقیان و آراء ایشان اشاره کرده‌اند، شیخ اشراق را پیرو رواقیان ندانسته‌اند. بر این اساس، میرداماد و شاگردان وی نخستین بار، سهروردی را شیخ اتباع رواقیان نامیده‌اند. بر اساس آنچه در این مقاله بیان شد، به نظر می‌رسد مشابهت برخی از آراء سهروردی با آنچه در منابع اسلامی به رواقیان نسبت داده شده است، میرداماد را به این جمع‌بندی رسانده که تعبیر «الاقدمین» در سخنان شیخ اشراق ناظر به «رواقیان» است. از آنجا که سهروردی خود را به صراحت نایب اقدمین دانسته است، میرداماد وی را شیخ اتباع رواقیان نامیده است. این نظریه مورد قبول شاگردان وی قرار گرفته و بر این اساس افرادی همچون شیخ اشراق، خواجه نصیر طوسی، قطب شیرازی، ابن کمونه، شهرزوری و دوانی را پیرو رواقیان دانسته‌اند. ایشان رواقیان را اشراقی مسلک و پیرو افلاطون می‌دانستند و برخلاف نظر والبریج، عنوان رواقی را به صورت عنوانی تحقیرآمیز بکار نبرده‌اند و همان طور در این مقاله نشان داده شد، حقیقتاً برخی از آراء سهروردی با آراء منسوب به رواقیان مشابهت دارد. گرچه پس از میرداماد، برخی از نظریات خاص سهروردی را نیز بدون شواهد تاریخی، آرائی رواقی به شمار آورده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. والبریج در فصل یازدهم کتاب خود با عنوان: The Leaven of the Ancient: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks (2000) این مقاله را با تغییرات مختصری مجدداً منتشر کرده است. ترجمه این مقاله در بخش منابع معرفی شده است.
۲. Zenon زنون کیتومی غیر از زنون الیایی است. زنون الیایی شاگرد پارمنیدس و طراح پارادوکس-های مشهور است. لائرتیوس هشت نفر را با نام زنون معرفی نموده است (۱۳۸۷: ۲۸۶).
۳. Citium شهری در قبرس

4. Chrysippe.
5. Cleanthes.
6. Diogene de Babilone.
7. Antipater de Tarse.
8. Panetius de Rhodes.

9. Posidonius.
10. Seneque.
11. Munosius Rufus.
12. Epictete
13. Marcus Aurelius.

۱۴. مظل به معنای سایه‌بان است.

۱۵. چنان که ملاحظه می‌شود، ابن خلدون منشاء آراء رواقیان را به ارسطو نسبت داده است و نه به

زنون.

۱۶. در آثار اسلامی از زنون کبیر و زنون صغیر یاد شده است (سجستانی، ۱۹۷۴: ۱۰۹ و ۱۶۸؛ ابن ابی اصیبعه، بی‌تا: ۶۰) که به ترتیب زنون کیتونی (مؤسس مکتب رواقی) و احتمالاً زنون تارسی (شاگرد خروسیپوس) هستند.

۱۷. نام وی در آثار اسلامی به صورت‌های مختلفی ذکر شده است: کرسیفس؛ کرسیفس؛ کرسیفس؛

کرسیس؛ خرینوس؛ خروسییس؛ اخروسییس.

۱۸. نام وی در این منبع به عنوان فیلسوف مطرح نشده است.

19. Aetius (Pseudo Plutarch).

20. Pseudo Ammonios.

۲۱. عبارت مورد اشاره ملاصدرا، در تلویحات را از زبان «صاحب توحید در مقام تجرید» بیان شده

است (نک: سهروردی، ۱۳۸۸، ص: ۲۸۲-۲۸۳).

22. Pneuma.

۲۳. قبیله و قومی.

۲۴. بر اساس سخن ابن‌بهریز، این احتمال قابل بررسی است که الاقدمین تصحیف شده کلمه

«الاقدمانین» باشد که معرب و به معنای «اصحاب آکادمی» است. ابن‌بهریز می‌نویسد (۱۳۸۱: ۱۱۶):

«و هذه قول افلاطون و اصحابه الذين يسمون الاقدمانين من موضع كانون يتعلمون فيه يسمي آقادميا».

۲۵. چنان که در ابتدای مقاله ذکر شده، رواقیان را اصحاب اسطوان نیز نامیده‌اند (مسعودی، ۱۳۴۹:

۱۰۰).

فهرست منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن ابی اصیبعه. (بی‌تا). *عیون الأنباء فی طبقات الاطباء*، تحقیق نزار رضا، بیروت: دار مکتبه الحیاه.

- ابن المطران، ابونصر اسعد بن الیاس. (۱۳۸۶). *بستان الاطباء و روضه الألباء*، چاپ عکسی از نسخه کتابخانه ملک، با مقدمه و خلاصه ترجمه و تعلیقات مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن بهریز. (۱۳۸۱). *حدود المنطق*، به همراه المنطق لابن المقفع، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن جلجل، ابی داود سلیمان بن حسان اندلسی. (۱۹۵۵م). *طبقات الأطباء و الحكماء*، تصحیح فؤاد سیّد، قاهره: مطبعه المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۹۷۱م). *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن رشد. (۱۳۷۷). *تلخیص کتاب مابعدالطبیعه*، تحقیق عثمان امین، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن رشد. (۱۹۹۴م). *رساله مابعدالطبیعه*، تصحیح رفیق العجم و حیدر جهامی، بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا. (۱۴۰۰ق). *رساله بعض الافاضل الی علماء مدینه السلام فی مقولات الشیخ الرئیس*، بخشی از رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا. (۱۹۵۲م). *رساله العروس*، مجله کتاب (جزء خاص باین سینا)، مجلد ۱۱، السنه السابعه، الجزء الرابع، أبريل.
- ابن سینا. (۱۳۷۹). *التجاه*، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عبری، غریغوریوس الملطی. (۱۹۸۵م). *تاریخ مختصر الدول*، الاب انطون صالحانی الیسوعی، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- ابوالبرکات. (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- اردکانی، احمد بن محمد حسینی. (۱۳۷۱). *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرای شیرازی)*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: میراث مکتوب.
- اسفراینی، ملا اسماعیل. (۱۳۸۳). *انوار العرفان*، تحقیق: سعید نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اشکوری، قطب الدین محمد بن علی. (۱۳۷۸). *محبوب القلوب*، تصحیح ابراهیم دیباجی و حامد صادقی، تهران: میراث مکتوب.
- اندلسی، ابی القاسم ابن صاعد. (۱۹۹۹م). *طبقات الامم*، تصحیح لویس شیخو، المطبعه الكاثولیکیه للأباء الیسوعیین، ۱۹۱۲م، افست شده در جلد اول از الفلسفه الاسلامیه، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت: معهد تاریخ العلوم العربیه و الاسلامیه.
- انواری، سعید و عباس انواری. (۱۳۹۲الف). «بررسی پدیده تخلخل و تکاثف در طبیعات فلسفه اسلامی (بחי منتقدانه از منظر دانش فیزیک)»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی* (مقالات و بررسیها)، سال ۴۶، شماره ۱، بهار و تابستان، ص ۲۳-۵۳.
- انواری، سعید. (۱۳۹۵). «تفاوت هیئت در حکمت اشراق با عرض در حکمت مشاء»، *شناخت (پژوهش نامه علوم انسانی)*، شماره ۱۶، پیاپی ۷۴/۱، بهار و تابستان، ص ۲۳-۳۸.

انواری، سعید. (۱۳۹۲ ب). «مبانی حکمت ذوقی و حکمت خالده از دیدگاه شیخ اشراق»، *سالک حکمت* (ارج نامه استاد دکتر غلامرضا اعوانی)، به کوشش شهین اعوانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ص ۷۸۵-۸۰۵.

برن، ژان. (۱۳۶۲). *فلسفه رواقی*، ترجمه: سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: کتاب‌های سیمرغ. بریه، امیل. (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ج ۲، دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، ترجمه: علی‌مراد داودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بهار نژاد، زکریا. (۱۳۹۱). «رواقیان در فلسفه ملاصدرا»، *فصلنامه تاریخ فلسفه*، سال سوم، شماره دوم (پیاپی ۱۰)، پاییز، ص ۷-۳۶.

دشتکی، غیاث‌الدین. (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل‌النور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب. رازی، ابوحاتم. (۱۳۸۱). *اعلام النبوة*، تحقیق و تصحیح: صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سجستانی، ابوسلیمان منطقی. (۱۹۷۴ م). *صوان الحکمه (وثلاث رسائل)*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰ الف). *الاولواح العبادیه*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰ ب). *الاولواح عمادی*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰ ج). *پرتونامه*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۸). *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰ د). *حکمه الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰ هـ). *کلمه التصوف*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۶). *لغت موران*، تصحیح: نصرالله پورجوادی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰ و). *اللمحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۹۳). *المشارع و المطارحات (الطبیعیات)*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰ ز). *المشارع و المطارحات (الهیات)*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات (منطق)*، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، کرج: حق یاوران.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰ ح). *المقاومات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس الدین. (۱۹۸۸ م). *تاریخ الحکماء (نزهه الارواح و روضه الافراح)*، تحقیق د. عبدالکریم أبوشویرب، طرابلس: جمعیه الدعوه الاسلامیه العالمیه.
- شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۰). *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۴). *الملل و النحل*، تصحیح محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
- شیخ بهائی، (۱۴۰۳ ق). *الکشکول*. بیروت: اعلمی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۵ ق). *مصارع المصارع*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- عامری، محمد بن یوسف. (۱۹۹۸ م). *الأمد علی الأبد (متن عربی و انگلیسی)*، (by Evertt K. Rowson, A Muslim philosopher on the soul and its fate: Al-Amiri's Kitab al-Amad al I-abad, New Haven, American oriental society).
- علوی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۷۶ الف). *شرح کتاب القیسات*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- علوی، احمد بن زین العابدین. (۱۳۷۶ ب). *کشف الحقائق (شرح تقویم الایمان میرداماد)*، به همراه تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ ق). *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پژوه، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- فلوطرخس. (۱۹۸۰ م). *فی الآراء الطبیعیه، ضمیمه کتاب فی النفس ارسطو*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- قطب شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی. (۱۳۸۴). *شرح حکمه الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قفطی. (۱۳۴۷). *تاریخ الحکماء (ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری)*، به کوشش بهین دارائی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ ق). *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، جلد یکم: یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
- کاتبی قزوینی، علی بن عمر. (۱۳۵۳). *حکمة العین و شرحه*، تصحیح جعفر زاهدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- کرین، هانری. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
- لائرتیوس، دیوگنس. (۱۳۸۷). *فلسوفان یونان*، ترجمه: بهراد رحمانی، تهران: نشر مرکز.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین. (۱۳۴۹). *التنبیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره: دار الصاوی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۷). *اجوبه المسائل، بخشی از کتاب سه رسائل فلسفی*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا. (۱۳۷۵ الف). *اجوبه المسائل الکاشانیه*، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- ملاصدرا. (۱۳۶۲). *ایقاف النائمین*، تصحیح محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (۱۳۷۵ ب). *رساله اصله جعل الوجود*، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
- ملاصدرا. (۱۳۰۵ ق). *تعلیقات صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۶۱ الف). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمدخواجهی، قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۶۶). *شرح اصول الکافی لصدرالمتألهین*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۴۲۲ ق). *شرح الهدایة الاثریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا. (۱۳۶۱ ب). *العرشیه*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران: انتشارات طهوری.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۵). *الافق المبین*، مصنفات میرداماد، ج ۲، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۱ الف)، *الایماضات*، مصنفات میرداماد، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۷۰). *تعلیقات منطقیه میرداماد*، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، به کوشش مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۱ ب). *التقدیسات*، مصنفات میرداماد، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۰). *جذوات و مواقیت*، تصحیح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- نراقی، ملا مهدی. (۱۴۲۳ ق). *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران: انتشارات حکمت.
- نراقی، ملا مهدی. (۱۳۸۱). *اللمعات العرشیه*، تصحیح علی اوجبی، کرج: نشر عهد.
- نگری، عبدالنبی احمد. (۱۹۷۵ م). *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)*، بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
- والبریج، جان. (۱۳۹۳). «آیا سهروردی، نو رواقی مسلمان قرن ششم بود؟»، ترجمه سعید انواری و حامده راستایی، سهروردی پژوهی (مجموعه مقالاتی درباره آرا و آثار سهروردی)، به کوشش علی اوجبی، تهران: خانه کتاب.
- هروی، محمدشریف. (۱۳۶۳). *انواریه*، تصحیح حسین ضیائی، تهران: امیرکبیر.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، تهران: انتشارات سمت.

Walbridge, John. (2000). *The Leaven of the Ancients: Subrawardi and the Heritage of the Greeks*, New York: State University of New York Press.