

Avicenna's Philosophical approach in commentary on Theology of Aristotle

Seyed Mahmoud. Yousef Sani^{1*} 

¹ Faculty Member, Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran

* Corresponding author email address: yosefsani@yahoo.com

Article Info

Article type:

Original Research

How to cite this article:

Yousef Sani, S. M. (2024). Avicenna's Philosophical approach in commentary on Theology of Aristotle. *Sophia Perennis*, 21(45), 32-45.



© 2024 the authors. Published by Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

ABSTRACT

One of the neglected works of Avicenna in understanding her intellectual and philosophical system is his comments on the ethology attributed to Aristotle. These essays, which are written in a scattered manner on the topics of ethology, include various topics of theology, psychology, minds and the first principles, the perception of the truth of the first origin and many other issues. The important axes of the Sheikh's attention in these essays are the first psychology and the other connection of the soul with the first principle. In the psychology axis, in addition to the explanation, Sheikh's comments also have a critical aspect, and in particular, he does not accept the existence of the soul before the creation of the body, or the availability of perceptions and knowledge before the connection with the body.

Keywords: Avicenna, Theology, Plotinus, Psychology, Pure Vision

Extended Abstract

The emergence of Islam and its rapid spread across various geographical and cultural realms, along with the diversity of issues raised in the religious texts themselves, prompted questions and issues that led to the formulation of different intellectual perspectives in the Islamic world. These perspectives primarily found expression in the form of theological and doctrinal schools. The search for finding resources that can be useful and effective in answering the aforementioned questions, as an internal factor, and the support of some rulers and political currents with various motives, as an external factor, provided the ground for attention to the translation of texts from Greek and Alexandrian philosophy. The use of intellectual and cultural resources was not limited to the translation of texts from the mentioned cultures, and works and thoughts from other cultures were also transferred as needed.

Among the works that emerged in this intellectual sphere and gained the attention of scholars was a text derived from the *Enneads* of Plotinus (the fourth to sixth *Enneads*), which Al-Kindi revised and corrected, and ultimately published under the name *Theology* attributed to Aristotle.

Fortunately, one of the greatest thinkers of the Islamic world, namely Avicenna, wrote annotations and commentaries on some sections of this work and sought to explain parts of this important text based on the principles of his Eastern philosophy and philosophical mysticism. Of course, this work was part of a larger work by Avicenna called *al-Inṣāf*, much of which had been lost during his lifetime.

The main themes of this commentary are theology and psychology. In this article, we will refer to several examples of psychological and theological opinions mentioned in the book *Theology* and evaluate Avicenna's approach to them.

Regarding the theory of the soul, it is first necessary to recall that Avicenna does not go beyond the framework of Aristotle's theory of the soul in his work on the subject. Thus, he has three types of engagement with the soul-related topics of the *Theology*: (1) He elaborates on those topics that explicitly align with the issues raised in Aristotle's *"On the Soul"*, (2) He interprets those that can be reconciled with Aristotle's views through justification and reinterpretation, and (3) He rejects those that are explicitly in conflict with Aristotelian foundations, attempting to attribute any shortcomings or faults to the compilers of *Theology*.

Naturally, the important and significant parts of Avicenna's annotations relate to the second and third kinds, particularly the second kind, where he utilizes his philosophical abilities to harmonize the content of *Theology* with Aristotle's psychology. One of the issues raised in *Theology*, which has been repeatedly used and referred to, is the existence of the soul before its attachment to the body and realization in the realm of intellect. The implication of such a matter is that the soul, before its attachment to the body, possesses awareness and knowledge regarding the realm of intellect, and after descending into the body, has a longing for that knowledge and is in pursuit of returning to the realm of intellect. Here, Avicenna, while objecting to the author's words, denies the existence of any kind of pre-existing awareness and knowledge resulting from the existence of the soul in the intellectual realm, and considers its implication to be the independence of the soul from attachment to the body for the acquisition of perfections. Avicenna considers the connection between the soul and the body necessary for acquiring knowledge that ultimately helps it in understanding universals, so that it can reach what is in accordance with its essence. In addition to the soul's need for the body to acquire knowledge and sensory experiences, the soul is also ontologically dependent on the body. This need is not from the essence of the soul, which is abstract, but rather from the aspect of its individuality and particularity. It is this type of dependency that necessitates the soul's need for the body in order to carry out actions and deeds.

Another central theme in Avicenna's commentaries on the theology is the issues related to the true knowledge of God. In this regard, two concepts have been particularly addressed in *Theology* and the commentaries on it. The first concept is "light," which is the central concept of the school of illumination in theology and, more broadly, in the metaphysics of illumination. The second concept is "observation," which relates to epistemology and, in a way, to the connection between spiritual practice and action with knowledge in this school. The use of the concept of light in reference to the levels of existence and particular degrees of beings, as well as the use of light as a metaphysical concept to indicate the various relationships between beings, is one of the characteristics of the book *Theology*.

To receive the truth of light and connect with the highest rank of light, namely "the Light of Lights," mere perception in its different meanings, as well as thought and contemplation, are insufficient; rather, one must achieve this through "the Observation of the Truth." Such perception, when the intention is entirely focused on the unit of truth and free from any obstacles and barriers, is related to the light of lights. This requires a direct confrontation with the truth of light and cannot be attained through concepts. The use of specific mystical terms such as "observation," "experience," "manifestation," "breach of veils," and "essence of truth," among others, which are employed in these commentaries, and align perfectly with the mystical approach and with theosophy, indicates that Avicenna is fully in harmony with this mystical and illuminative approach.

رویکرد فلسفی ابن سینا در تعلیقات بر اثولوجیا

سید محمود یوسف ثانی^۱ 

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: yosefsani@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

یوسف ثانی، سید محمود. (۱۴۰۳). رویکرد فلسفی ابن سینا در تعلیقات بر اثولوجیا. دوفصلنامه علمی جاویدان خرد، ۲۱(۴۵)، ۳۲-۴۵.



© ۱۴۰۳ حق نشر (کپی رایت) این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY 4.0) صورت گرفته است.

یکی از آثار مغفول مانده شیخ در شناخت نظام فکری و فلسفی او تعلیقات وی بر اثولوجیای منسوب به ارسطوست. این تعلیقات که به صورت پراکنده بر مواضعی از اثولوجیا نوشته شده اند موضوعات گوناگونی از خدانشناسی، نفس شناسی، عقول و مبادی نخستین، ادراک حقیقت مبدأ اول و مسائل بسیار دیگری را در برمی گیرند. محورهای مهم مورد توجه شیخ در این تعلیقات نخست نفس شناسی و دیگر ارتباط نفس با مبدأ اول است. در محور نفس شناسی تعلیقات شیخ علاوه بر شرح، جنبه انتقادی نیز دارد و به ویژه وجود نفس قبل از پیدایش بدن و یا واجد بودن ادراکات و معارفی را قبل از ارتباط با بدن برای آن نمی پذیرد و در محور ارتباط نفس با مبدأ اول و درک حقیقت کمال و جمال او ادراک عقلانی و مبتنی بر استدلال را در این زمینه ناتمام می داند و تنها مشاهده حقه را راه درک آن حقیقت به شمار می آورد. در این مقاله نشان داده می شود که شیخ در این تعلیقات با عناصر اشراقی اثولوجیا همدلی بیشتری نشان می دهد.

کلیدواژگان: اثولوجیا، ابن سینا، نفس، مشاهده حقه، ادراک عقلانی.

مقدمه

فلاسفۀ اولیهٔ مسلمان با اینکه ارسطو را بزرگترین نمایندهٔ حکمت یونانی می‌دانستند، ولی به‌وضوح می‌دیدند که آثار ارسطو نمی‌تواند به برخی از پرسش‌های عاجل آن‌ها پاسخ دهد. پرسش‌هایی که مربوط به ایجاد هماهنگی میان معتقدات یا مدعیات توصیه شده از سوی دین جدید و یا حاصل مواجههٔ مؤمنان دین جدید با مسائل و رویدادهای تازه و یا حاصل تأملات نظری و اندیشگی آن‌ها نسبت به مسائل مربوط به خدا و انسان و جهان و ربط و نسبت میان آن‌ها بود. به‌ویژه که آنان فلسفه را تفسیری علمی و نظری از دین توحیدی قائل به نظریهٔ خلق از عدم می‌دانستند و در آثار ارسطو نشانه‌ها و یا ابزارهای روشن و کارآمدی که بتوانند در جهت تبیین این نظریه و یا مسائل مربوط به چگونگی پیدایش نفس انسانی و نحوهٔ ارتباط آن با بدن و نیز بقا و ثبات آن پس از قطع ارتباطش با بدن، از آن استفاده کنند، نمی‌یافتند.

از سوی دیگر، چنان‌که مورخان فلسفه گفته‌اند، در مکتب اسکندریه که بنیادی نوافلاطونی داشت و آثار هر دو فیلسوف بزرگ یونان مورد توجه فیلسوفان و استادان آن مدرسهٔ بزرگ فلسفی بود، تألیف آثاری به قصد آسان‌تر و قابل فهم کردن بیشتر کتاب‌های بزرگان فلسفه همچون افلاطون و ارسطو و فلوپین و انتسابش به آن‌ها، به صورت رسمی رایج درآمده، چندان با منع و تقبیح همراه نبود. بزرگی دو فیلسوف باستان در چشم دانشوران و اندیشمندان این دوره چنان بود که هر گونه ناهماهنگی و تهافت در میان آرای این دو، به‌ویژه در مسائل کلی و عام فلسفی و در مسائل بنیادی و اساسی وضع و حال بشر در این عالم به نظر امری ناشدنی و دور از انتظار می‌رسید و بنا براین صاحبان فکر و نظر در صدد آن بودند که در آثار مستقلى به تبیین و تثبیت این امر بپردازند که ناهماهنگی مشاهده شده در اندیشه‌های آن دو صرفاً امری ظاهری است و با تأمل کافی و وافی و تعمق در مبانی و اصول فلسفۀ آن‌ها در نهایت آشکار می‌شود که تعارضی میان آرای آن‌ها نیست و جمع میان این آرا ممکن است (Endress, 1997). در اینکه چرا چنین تمایلی بین اهل نظر در آن عصر و شاید در اعصار بعد از آن‌ها وجود داشته است، نظرات گوناگونی وجود دارد که اینک مورد نظر ما نیست.

همچنین با توجه به شعار اصلی و اساسی دین جدید که بر محور توحید بود و به نحوی حکایت از وحدت حق و حقیقت در عالم می‌کرد و با توجه به نیازی که متفکران مسلمان به یک سلسله مبانی فکری عقلانی و استوار برای تثبیت مدعیات خود احساس می‌کردند و در روزگار خود بهترین بیان این اصول و مبانی را در فلسفۀ یونان و آثار بزرگان و برجستگان این سنت فکری می‌یافتند، نشان دادن اختلافات و منازعات در فلسفۀ یونانی و برجسته کردن وجوه تفاوت و تمایز اندیشه‌های این متفکران با هدفی که آنان در پی‌اش بودند ناسازگار و ناهماهنگ بود.

به هر روی چون فلسفه را تفسیری علمی از دین توحیدی و نیز نظریهٔ خلقت یا خلق از عدم می‌دانستند، در نقل و انتقال متون فلسفی پیشینیان نیز گاه تحت تأثیر همین رویکرد عمل می‌کردند و آن‌ها را متناسب با این دیدگاه به زبان مقصد در می‌آوردند.^۱ این امر بدانجا می‌انجامید که ترجمهٔ خود را گاه با شرح و بسط، گاه با تغییر برخی کلمات و عبارات به کلمات و عبارات مورد نظر و مؤید دیدگاه مطرح و گاه با حذف یا افزودن کلمات و جملاتی به متن اصلی همراه می‌کردند و البته شاید در این میان به این نیز نظر داشتند که حقیقت هر چند به زبان‌های مختلف ادا و بیان شود یکی بیش نیست و این تفاوت در تعبیر و بیان صرفاً امری عارضی و ظاهری است و به تناسب شرایط و اوضاع می‌توان لباس مناسب هر عصر و مصری را بر آن پوشاند.

^۱ البته این امر منافاتی با ترجمهٔ دقیق بسیاری از متون فلسفی که در آن روزگار از زبان‌های سریانی و یونانی به عربی شده است ندارد، زیرا برای هر یک از این دو روش توجیهات خاص خودش وجود داشته است و در ما نحن فیه وجود سنت قوی مکتب اسکندریه پیشینهٔ قابل اعتمادی در این خصوص بوده است.

از جمله نخستین متونی که ظاهراً با این تصور و رویکرد به زبان عربی و با اشراف یک فیلسوف بزرگ در عصر آغازین نهضت ترجمه به عربی درآمد و گزیده و تلخیص گونه‌ای از میمرهای چهارم تا ششم/نادهای فلوطین را در بر داشت/تولوجیای منسوب به ارسطو بود. در بارهٔ چگونگی پیدایی این متن و متون مرتبط با آن و کسانی که در گزینش و تلخیص و ترجمه و اصلاح و تصحیح آن نقش داشته‌اند سخن بسیار است و تحقیقات جامع و گسترده‌ای تا کنون از سوی محققان غربی در این خصوص صورت گرفته است. یکی از بهترین و مبسوط‌ترین این تحقیقات از محقق آلمانی زیرمان است با مشخصات ذیل:

“The origins of the so-called Theology of Aristotle”, in J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts*, London, 1986, pp. 110-240

نیز تحقیقی از پیتر آدامسون که ابتدا در قالب رسالهٔ دکتری و سپس به صورت کتاب با مشخصات ذیل به طبع رسیده است:

The Arabic Plotinus: A Philosophical Study Of The 'Theology Of Aristotle' (Gorgias Islamic Studies), Peter. Adamson, 2017.

باید یادآور شد که بیشتر این تحقیقات مربوط به نحوهٔ تکون/تولوجیا و ارتباطش با متون مکتب نوافلاطونی و نحله‌های فکری اسکندرانی و انتقالش از زبان یونانی یا سریانی به زبان عربی و تحولات راه یافته به آن در این فرآیند تألیف و تصحیح و انتقال است، ولی به تعامل متفکران و فیلسوفان در سرزمین‌های اسلامی با آن و نحوهٔ اثر پذیری آنان از این متن بغایت مهم و تأثیر گذار کمتر توجه شده است، شاید از آن رو که برای محققان یاد شده این امر از اهمیت کمتری برخوردار بوده و آنان به تأثیر فرهنگ خود در تکون این متن علاقهٔ بیشتری از سیر و تأثیر آن در ادوار بعد و در مکتوبات اندیشمندان جهان اسلام داشته‌اند.

البته از یاد هم نباید برد که در طول سده‌های بسیاری که از درآمدن این اثر به زبان عربی گذشته است و علی‌رغم تأثیری که این متن بر نحله‌های گوناگون اندیشگی در جهان اسلامی داشته، تا کنون شرح مستقلی بر آن نوشته نشده و تعلیقه و تحشیهٔ آن نیز تا آنجا که می‌دانیم منحصر به دو تعلیقه است که در فاصلهٔ حدود ششصد سال از یکدیگر نوشته شده‌اند و بعدتر از آن‌ها یاد خواهیم کرد.

اینکه گفتیم شرح و تعلیقهٔ مستقلی بر آن نوشته نشده است، منافای این امر نیست که در آثار فلاسفه و متعاطیان علوم عقلی به کرات از آن نقل قول‌هایی صورت گرفته باشد و مطالب و مضامین آن مورد بحث و مذاقهٔ اصحاب فکر و نظر واقع شده باشد. چنانکه در دورهٔ متأخر فلسفهٔ اسلامی و به‌ویژه در مکتب اصفهان و به یمن التفات میرداماد فیلسوف عظیم الشأن عصر صفوی،/تولوجیا فراوان مورد توجه قرار گرفته و در آثار این فیلسوف به مطالب آن استشهاد و استناد شده و در تأیید و تشیید مسائل و مباحث گوناگون حکمت یمانی از آن نقل قول‌های متعدد و متنوعی صورت گرفته است. شاید از طریق همین حکیم است که مجدداً/تولوجیا مورد توجه بنیانگذار حکمت متعالیه نیز واقع شده و شروح و توضیحات عمیق و ارزشمندی از سوی این حکیم نام‌آور بر فقرات متعددی از این اثر نگاشته شده و مکرراً از آن با تجلیل و تبجیل یاد شده است. البته واضح است که این توضیحات همگی در جهت اثبات هماهنگی مطالب/تولوجیا با مبانی و اصول فکری صدرالمتهلین مورد استفاده قرار گرفته‌اند و صد البته که این استفاده در کمال مهارت و استادی صورت گرفته و قدرت فکر و ذوق سرشار عرفانی حکیم در این تعلیقات و شروح نمایان شده است تا آنجا که استاد آشتیانی از اینکه وی شرح مستقلی بر/تولوجیا ننوشته است اظهار تأسف کرده است.

چنان که گفتیم از زمان تنظیم و تبویب این کتاب در زبان عربی در مجموعه‌ای معروف به «حلقهٔ کندی» تنها از دو تعلیقهٔ مستقل بر این اثر آگاهی داریم. خوشبختانه یکی از این دو تعلیقه نگاشتهٔ قلم فیلسوف بزرگ عالم اسلام شیخ الرئیس ابو علی سیناست و ذکر آن در رسالهٔ سرگذشت (صفحات: ۴۶، ۸۷، ۹۲، ۱۰۸) و در چند موضع از کتاب/المباحثات شیخ (فقرات ۳۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۱۶۱) آمده است و از این جهت صحت انتساب آن به وی از درجهٔ بالایی از اطمینان برخوردار است. در یکی از این مواضع که نامه‌ای است در پاسخ نامهٔ بهمنیار به شیخ در باب حوادثی که برای او و آثارش پیش آمده و اظهار تأسفی که بهمنیار از این جهت کرده است، توضیحاتی ارائه می‌کند که از جهت شرح

احوال و سرنوشت بخشی از آثار شیخ اهمیت بسیار دارد. بنا به گفته شیخ در این نامه، او کتابی نوشته بوده است با نام *الانصاف*^۱ که در آن دانشمندان را به دو گروه مغربیان و مشرقیان تقسیم کرده بوده و معارضات و احتجاجات آن‌ها علیه یکدیگر را ذکر کرده و آنجا که معارضه به اوج رسیده بوده خود وارد میدان شده و به داوری منصفانه میان آن‌ها پرداخته است. این کتاب مشتمل بر حدود بیست و هشت هزار مسئله بوده و در آن مواضع مشکل آثار ارسطو تا آخر کتاب *اثولوجیا* شرح داده شده بوده است.^۲ شیخ در ادامه این نامه می‌گوید که این کتاب در برخی حملات [که به خانه او صورت گرفته] از میان رفته است. با این همه بخش‌هایی از این اثر باقی مانده است. این بخش‌ها عبارتند از (۱) شرح کتاب *آلفای مابعدالطبیعه*، (۲) شرح کتاب *اثولوجیا* و (۳) تعلیقات علی حواشی کتاب *النفس*. باید متذکر شد که عنوان اخیر بدین معنا نیست که تعلیقات شیخ بر حاشیه‌ای که کسی یا کسانی بر کتاب *النفس* ارسطو نوشته‌اند نوشته شده است، بلکه مقصود از این کلمه همان معنای لغوی آن است و به این معناست که شیخ این تعلیقات را در حاشیه صفحات کتاب *النفس* ارسطو نوشته بوده است. البته عناوین این شروح در نسخ خطی برجای مانده از آن‌ها متفاوت است (Gutas, 2014).

بنابراین بخشی از کتاب *الانصاف* اختصاص به تعلیقات ابن‌سینا بر *اثولوجیا* دارد که در آن به صورت جسته گریخته بر فقراتی از این کتاب تعلیقه نوشته است. با توجه به مضامین اصلی خود کتاب *اثولوجیا*، تعلیقات شیخ بر آن را نیز می‌توان در دو محور اصلی الف) نفس و عقل‌شناسی و ب) خداشناسی دسته‌بندی کرد. در این میان محور دیگری هم که در تعلیقات برجسته شده است و در متن به این اندازه شاخص نیست مربوط به رابطه نفس با خدا و بهره‌ای است که از این رابطه نصیب نفس می‌گردد. مسائل مربوط به چگونگی صدور جهان و سلسله نظام وجود از خدا و نیز چگونگی ادراک عقلانی که از سوی نفس صورت می‌گیرد نیز در این تعلیقه مورد نظر قرار گرفته است.

ما در این مقال در باره دو محور اصلی نفس‌شناسی و چگونگی ادراک نفس نسبت به مبدأ و بهره‌ای که در این رابطه نصیب آن می‌شود سخن می‌گوییم و دیدگاه شیخ در باره آن‌ها را در تعلیقات وی بر *اثولوجیا* مطرح می‌کنیم و مباحث مربوط به خداشناسی در این تعلیقات را به خواست خدا در مقاله دیگری پی می‌گیریم.

به طور کلی می‌توان گفت که در مسائل مربوط به نفس، شیخ از چارچوب نفس‌شناسی ارسطو در *رساله نفس* خارج نمی‌شود و هر جا که سخن صاحب *اثولوجیا* موافق مبانی و مسائل مطرح شده در آن رساله باشد آن را می‌پذیرد و بسط و تفصیل می‌دهد و هر جا موافق نباشد در صدد توجیه و تأویل کلام صاحب *اثولوجیا*^۳ بر می‌آید و آنجا که توجیه و تأویل هم ممکن نباشد و تهافتی در گفتار او با مسلمات نزد شیخ یا مسلمات مطالب مذکور در آثار ارسطو داشته باشد، به صراحت سخن از تحریف و تغییر راه یافته به سخن صاحب *اثولوجیا* می‌گوید، تا به این ترتیب قصور یا تقصیر در این امر بر عهده تلخیص‌کننده و جامع یا مترجم و یا اصلاح و تصحیح‌کننده متن عربی آن باشد و از این باب تهافتی در کلام ارسطو صاحب *رساله نفس* و ارسطو صاحب *اثولوجیا* پیش نیاید.

۱. به گفته برخی محققان، شیخ این اثر را در سال ۴۲۰ هجری و زمانی که حدود پنجاه سال از عمرش گذشته نوشته بوده است (Adamson, 2014).

۲. در تعبیر از آثار ارسطو شیخ در اینجا از واژه «فصوص» استفاده کرده است: وأوضح شرح المواضع المشككة في الفصوص إلى آخر *اثولوجیا*. در باره این واژه و معنای آن اختلاف نظری وجود دارد که مقصود از آن چیست. به گفته برتولاچی غالب مترجمان رساله سرگذشت که این واژه در آنجا نیز آمده است در عبارت (واشتغل أنا بتحصيل الكتب من الفصوص وابتدأت من الطبيعيات) آن را به texts ترجمه کرده‌اند و از آن معنای متون یا کتاب‌ها را فهمیده‌اند. حال آنکه همین تعبیر خود نشان‌دهنده تفاوت آن‌ها با یکدیگر است. مضافاً اینکه گویا در این موضع «فصوص» به «نصوص» فهمیده شده است.

FROM AL-KINDI² TO AL-FA²RA²BI²: AVICENNA'S PROGRESSIVE KNOWLEDGE OF ARISTOTLE'S METAPHYSICS ACCORDING TO HIS AUTOBIOGRAPHY, AMOS BERTOLACCI, A Arabic Sciences and Philosophy, vol. 11 (2001) pp. 257-295.

۳. ما در این مقاله از نویسنده *اثولوجیا* به اقتضای مقام گاه با نام «ارسطو» به اعتبار اینکه مسلمانان آن را از ارسطو می‌دانستند، گاه با نام «فلوطين» به اعتبار اینکه محتوای آن متخذ از آثار اوست و گاه با عنوان «صاحب *اثولوجیا*» که عنوان عامی است، یاد می‌کنیم.

نفس‌شناسی

گرچه در میان مفسران کلام ارسطو در باب نفس اتفاق نظر تام و جامعی وجود ندارد، ولی شاید بتوان در خصوص چند مسئله خاص مربوط به نفس قائل به نوعی اتفاق نظر میان آنان شد. نخست در اینکه ارسطو بر خلاف استادش افلاطون برای نفس به وجودی مقدم بر پیدایش بدن و مستقل از آن که نوعی وجود و کینونت عقلانی برای نفس در عالم عقل باشد، قائل نیست. بنابراین هیچ‌یک از لوازم چنین رأیی را مانند واجد بودن علوم و آگاهی‌های عقلانی قبل از درآمدن به این جهان و اتحاد و یگانگی با عقول دیگر در عالم عقل و غیر آن را نمی‌پذیرد. دیگر اینکه نفس موجود مجردی باشد مستقل از بدن که در فرآیندی امکانی با بدن رابطه‌ای یافته و پس از قطع ارتباط با آن به وجود خود ادامه دهد (Davoudi, 1970). ارسطو به حیات نفس پس از فساد تن قائل نیست و آن را دارای حیات مستقل نمی‌داند. مگر آن جزء نفس که عقلانی شده و به عقل پیوسته باشد (Aristotle, 1990). آخرین نکته هم اینکه ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند که بدن همچون ماده آن است و اتحاد آن دو از نوع اتحاد ماده و صورت است که هیچ‌یک مستقل از دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد (Aristotle, 1990). شیخ نیز در همه این مسائل در باب نفس با ارسطو متفق است، جز در مسئله بقای نفس بعد از بدن (حتی جزء غیر عقلی نفس) که در این باب در آثار خود دو گونه اظهار رأی کرده است. در برخی آثار به رأی ارسطو نزدیک و شبیه است و در برخی با آن اختلاف دارد (Gilson, 2015). به هر روی می‌توان گفت که در اصول و امهات مسائل مربوط به نفس از رویکرد ارسطویی فاصله بسیار نمی‌گیرد.

اولین تعلیقه بر *اثولوجیا* به قلم شیخ ناظر به مهمترین مسئله مورد اختلاف افلاطون و ارسطو در باب وجود پیشینی نفس است که صراحتاً آن را نفی و بودن نفس بدون ارتباط با یک بدن را نادرست و بلکه ناممکن می‌داند. سخن *اثولوجیا* در این مقام چنین است: *فإننا نريد أن نفحص عنها أيضاً كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسي الجسماني، فصارت في هذا البدن السائل الغليظ* (Plotinus, 2022).

از این سخن پیداست که گوینده آن به وجود نفس قبل از بدن در عالم عقل قائل است و بر آن است که نفس به سوی عالم جسمانی هبوط کرده و با بدن مرتبط شده است.

شیخ در تعلیقه بر این موضع چنین می‌نویسد:

مقصودش این نیست که نفس آدمی قبل از بدن موجود بوده است و کشتی به سوی بدنی نداشته و سپس به آن پیوسته است. این امری است که محال بودن آن در کتاب‌ها آشکار شده است... بلکه بدین معناست که چون برای نفس لازم است که مجرد از بدن نباشد، تجردی که امور عقلی مذکور در مابعدالطبیعه از آن دارند، بلکه رابطه و میلی طبیعی و طبیعی میان نفس و بدن برقرار است... (Badawi, 1978) در این موضع می‌بینیم که شیخ صریح با کلام صاحب *اثولوجیا* مخالفت می‌کند و در صدد توجیه آن برمی‌آید و «مفارقت از عالم عقلی» برای نفس را به امر دیگری که عبارت از عدم تجرد نفس از بدن (آن‌گونه تجردی که امور عقلی از جسم و جسمانیات دارند) و داشتن علاقه و ارتباط با آن باشد تأویل می‌کند، تأویلی که نه با ظاهر کلام صاحب سخن سازگار است و نه چنان‌که از سراسر متن پیداست با باطن آن.

فلوطین در همین آغاز میمر نخست کتاب *اثولوجیا* جوهرهای عقلی را به دو قسم جوهر عقلی صرف و جوهر عقلی‌ای که دارای نوعی شوق است تقسیم می‌کند تا در ادامه مشخص کند که جوهر عقلی دارای شوق، که به واسطه همین شوق واجد نوعی تبدل احوال و خواهان تغییر است، همان نفس است که شدیداً مشتاق فعل و عمل است تا آنچه را که در عالم عقول دیده است به ظهور و فعلیت درآورد. از این تفصیل معلوم می‌شود که به عقیده او نفس نوعی از جوهر عقلی است هر چند که جوهر عقلی صرف نیست. در اینجا هم شیخ ضمن بیان این امر که

جوهر عقلی دارای شوق به لحاظ رتبه وجودی پس از جوهر عقلی صرف است (که تا اینجا سخن او با سخن فلوطین موافق است) ولی این بعدیت بدین معناست که چنین موجودی گرچه به لحاظ ذات خود بی نیاز از ماده است، ولی از آغاز وجود خود واجد کمال نیست (لیس واجداً للکمال) و از جهت کمال ذات خود نیازمند ماده یا بدن است. ولی چیزی که توجه به آن لازم است این است که صاحب *انولوجیا* ضمن اینکه جوهر عقلی را به دو قسم تقسیم می‌کند، قسم دوم را تنها دارای شوق و «متصور به صورت شوق» و از این رو شائق به فعل و عمل می‌داند، نه بیشتر. به همین جهت از نظر او مانعی ندارد که این جوهر عقلی ثانوی پیش از ربط یافتن با بدن، اموری از عالم عقل را وجدان کرده و نسبت به آن‌ها دریافت‌ها و بعداً تذکراتی داشته باشد. چیزی که مطلقاً نمی‌تواند با مبنای شیخ در باره نفس سازگار باشد.

استدلال شیخ در باره ناممکن بودن چنین امری این است که اگر نفس پیش از اتحاد با بدن در عالم عقل می‌بود و معقولات را ادراک کرده بود، دیگر نیازی به اتصال با بدن جهت کسب کمالات نداشت. این اختلاف از آن روست که فلوطین نفس را کاملاً غیرمادی می‌داند و اساساً برای آن قائل به اقسام مختلف نمی‌شود، حال آنکه ابن‌سینا تا حدودی به تبع ارسطو با تقسیم قوای نفوس به اقسام گوناگون در نهایت قائل به سه نوع نفس نباتی، حیوانی و نطقی می‌شود و در این میان تنها نفس نطقی را مجرد از ماده می‌داند و آن دو قسم دیگر از نفوس را به تبع قوایشان وابسته به ماده و مادی تلقی می‌کند. البته این بدان معنا نیست که فلوطین مطلقاً به وجود قوا برای نفس قائل نیست، زیرا صریح کلام او دلالت بر قبول وجود قوا برای نفس دارد (Plotinus, 2022)، ولی نیاز نفس به این قوا و در نتیجه به بدن را صرفاً در افعال و اعمال مربوط به حیات نباتی و حیوانی می‌داند. بلکه فلوطین وجود حواس و وابستگی‌های مادی و جسمانی را برای نفس مانع ارتباط آن با عوالم فوق ماده و توجه و بازگشت نفس به مراتب والاتر هستی که پیش از هیوط به تن با آن‌ها انس و الفت داشته است می‌داند. شیخ هم هر چند انغمار در جسم را برای نفس مانع توجه آن به معقولات می‌داند، ولی اصل وجود حواس و محسوسات را برای ارتقای نفس به همان مراتب بالاتر لازم می‌داند. چه با مطالعه و تمرکز بر روی معطیات همین قوای حسی که در خزانه خیال حفظ شده‌اند نفس می‌تواند از طریق قوه عاقله حقایق و ذوات ماهیات را با انتزاع و تجرید به دست آورد و یا به تعبیر دقیق‌تر با انتزاع و تجرید صور کلیه از صور آمیخته با عوارض ماده برای دریافت حقایق کلی علمی از عقل فعال آماده شود. البته شیخ ادراک جزئیات از سوی نفس ناطقه را در چهار امر دخیل و مؤثر می‌داند. او در فصلی که در باره همین موضوع در *نجات* با عنوان «فی إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة»^۱ منعقد کرده است چنین می‌گوید:

۱. انتزاع مفاهیم و تصورات کلی پس از قطع ماده و علائق مادی از محسوسات جزئی که با کمک خیال و وهم نسبت از سوی قوه عاقله صورت می‌گیرد.^۲

۲. اینکه نفس میان این مدرکات مفرد نسبت‌هایی به صورت سلب و ایجاب برقرار می‌کند.^۳ پیداست که تحقق چنین امکانی برای نفس منوط به وجدان معانی کلی است و وجدان این معانی مبتنی بر ادراک اولیه آن‌ها از طریق حواس است.

۳. به دست آوردن مقدمه‌های تجربی، به این صورت که با حس محمولی را برای موضوعی به صورت ایجاب یا سلب و یا تالی‌ای را به ایجاب اتصال یا سلب آن و یا ایجاب انفصال و یا سلب آن، ایجاد کند و این ایجاب و سلب‌ها نیز منحصر به برخی از اوقات و یا به نحو مساوی

^۱. به نظر ژیلسون، ابن‌سینا با ارائه تبیینی برگرفته از دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو، برای این مشکل چاره‌جویی کرد؛ زیرا اینکه وی می‌گوید نفس در مقام ذات مفارق است، سخنی افلاطونی است و اینکه می‌گوید نفس در مقام فعل متعلق به بدن است، سخنی ارسطویی است.

^۲. لیس یعنی آن نفس انسان کانت موجوده قبل البدن مدۀ لا تنزع إلی بدن ولا تلبسه ثم صارت إلیه. فإن هذا أمر قد بان استحالة فی الكتب... ولكن معناه أن النفس لما وجب لها أن لا تكون مجردة عن البدن تجرد الأمور العقلية المذكورة فی مابعدالطبیعه، بل وجد له فی الطبع علاقه ومیل مع البدن.

^۳. در *شفا* عنوان فصلی که این مطلب در ذیل آن آمده است چنین است: فی کیفیة انتفاع النفس الإنسانیة بالحواس (Ibn Sina, 1952). پیداست که عنوان نجات ناظر به کمک حواس به نفس انسانی و عنوان شفا ناظر به بهره‌مندی نفس از حواس است.

در اوقات واقع نباشد بلکه به صورت دائمی باشد تا نفس، وجود چنین نسبتی برای محمول را در رابطه با موضوع و یا برای تالی در رابطه با مقدم ناشی از طبع و طبیعت آن‌ها بیابد و بداند. و این امر برای نفس از مشارکت حس و قیاس با یکدیگر به دست می‌آید.^۱

۴. در اخباری که از طریق تواتر به دست می‌آید و نسبت به آن‌ها تصدیق واقع می‌شود. راه دستیابی نفس به یک یک قضایایی که از مجموع آن‌ها تواتر حاصل می‌شود صرفاً استفاده از حواس است (Ibn Sina, 1985).

پیداست که تمامی موارد یادشده حاکی از نیاز نفس به بدن و ادراکات حسی در فرآیند ادراک و معرفت است و به تعبیری همه آن‌ها نوعی نیاز معرفت‌شناختی به شمار می‌آیند. اما نیاز نفس به بدن منحصر در این امور که حیثیتی معرفت‌شناختی دارند نیست، بلکه از نظر شیخ نفس به لحاظ وجودی نیز نوعی وابستگی به جسم دارد که از آن تعبیر به «نیاز هستی‌شناختی» یا مابعدالطبیعی نفس نسبت به بدن می‌شود (Adamson, 2020). این نیاز مرتبط با تعریف نفس و جایگاه وجودی آن است. گر چه بیان تفصیلی این امر باید بر ذمه نوشته مستقل دیگری در خصوص آن نهاده شود ولی در اینجا به اختصار به آن اشاره می‌کنیم. با توجه به اینکه نفس را به کمال اول جسم طبیعی آلی تعریف کرده‌اند که اگر از حیث نمو و تولید مثل و تغذیه باشد نفس نباتی و اگر از حیث ادراک جزئیات و حرکت بالاراده باشد نفس حیوانی و اگر از حیث انجام دادن افعال با اختیار فکری و استنباط به رأی و ادراک امور کلی باشد نفس انسانی نامیده می‌شود، می‌دانیم که به گفته حکما تعریف برای ماهیت و به وسیله ماهیت است (Sabzevari, 1990) و ماهیت نیز اقتضای هیچ‌یک از جزئیت و کلیت را ندارد و برای جزئی یا کلی شدن آن عاملی خارج از متن ماهیت باید دخیل باشد. اکنون اگر نفس با این خصوصیات کلی تعریف شود آنگاه این پرسش مطرح می‌گردد که عامل تفرد و تعین نفس به صورت نفوس جزئی و خاص در هر یک از افراد نبات و حیوان و انسان چیست، و چه امری سبب شده است که آن خصوصیات کلی در قالب ابدان و اجسام جزئی انواع نباتی و حیوانی و انسانی ظهور و بروز یابد. پاسخ اجمالی چنین پرسشی این است که عامل تفرد در موجودات طبیعی به طور کلی ماده و در نفوسی که تعلق به ابدان گرفته‌اند همان بدن است. از اینجا معلوم می‌شود که رابطه نفس و بدن از دیدگاه شیخ صرفاً امری اتفاقی و یا امکانی نیست، بلکه ریشه در یک ضرورت مابعدالطبیعی دارد. اما این رابطه مستلزم وابستگی کامل نفس به بدن، مثل وابستگی اعراض به جوهر نیست که با فناء جسم و بدن نفس نیز نابود شود، زیرا چنان‌که گفتیم نفس صرفاً از جهت تفرد و فردانیت خود به جسم وابسته است نه از جهت اصل وجودش. همین نوع از وابستگی است که نیاز نفس به بدن در جهت انجام دادن افعال و اعمال را ایجاب می‌کند. اینکه آیا این تفرد پس از انقطاع رابطه نفس و بدن هم باقی است و اگر باقی است به چه صورت است امر دیگری است که پاسخ به آن مستلزم ورود به ساحت دیگری از رابطه نفس و بدن است که مجال دیگری می‌طلبد.

آنچه تا اینجا گفته شد مربوط به کلیات اختلاف شیخ با صاحب *اثولوجیا* در مسائل مربوط به نفس‌شناسی بود. پیداست که در برخی مسائل جزئی‌تر نیز شیخ از تقید به ظاهر کلام فلوطین عبور می‌کند و آن را در همان چارچوب نفس‌شناسی فلسفی خودش تفسیر و تأویل می‌کند. در اینجا تنها از باب نمونه به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. فلوطین توجه عقل به عالم سفلی را که از آن تعبیر به «شوق» می‌کند عامل صورت پذیری نفس در عقل می‌داند:
- والعقل إذا قبل الشوق سفلاً تصورت النفس منه، فالنفس إذن عقل تصور بصورة الشوق (Plotinus, 2022).

۱. این نوع کمک قوای حسی به نفس مربوط به ادراک تصورات است. فرآیند انتزاع و تجرید که در امر ادراک ناظر به جنبه فاعلیت نفس و نه قابلیت آن است مهمترین مساهمت نفس در ادراک تصورات است تا بدین وسیله مهبای دریافت صورت‌های کلی از عقل فعال شود. خیال در ادراک صورت‌ها به نفس ناطقه کمک می‌کند و وهم در ادراک معانی. صورت، چیزی است که نفس باطنی (قوای حس باطن) و حس ظاهر هر دو آن را ادراک می‌کنند، با این ترتیب که حس ظاهر نخست آن را ادراک می‌کند و سپس آن را به نفس باطنی می‌دهد، مانند آنچه گوسفند از شکل و هیئت و رنگ گرگ ادراک می‌کند. ولی معنا چیزی است که نفس از امر محسوس ادراک می‌کند بدون اینکه نخست حس ظاهر آن را ادراک کرده باشد. مانند ادراکی که گوسفند از معنای ضدیت در گرگ ادراک می‌کند و همان معنا سبب ترس او از گرگ و فرار گوسفند از آن می‌شود، بدون اینکه حس ظاهر درکی از معنای ضدیت داشته باشد.

سپس می‌گوید که شوق در نفس گاه کلی است و گاه جزئی. اگر شوق نفس شوق کلی باشد صورت‌های کلی را به صورت بالفعل تصور و آن‌ها را تدبیر عقلانی می‌کند. اما اگر شوق نفس به امور جزئی ای باشد که آن‌ها صورت صورت‌های کلی خود هستند، آن‌ها را تزیین می‌کند و پاکی و زینت آن‌ها را می‌افزاید و خطاهایی را که بر آن‌ها عارض شده است به اصلاح می‌آورد و آن‌ها را با تدبیری برتر از تدبیر علت‌های قریبشان که اجرام سماوی باشند، تدبیر می‌کند.

ابن‌سینا در توضیح این سخن فلوطین که «نفس امور جزئی را زینت می‌دهد و بر پاکی و گزیدگی آن‌ها می‌افزاید»^۱ را به همان عمل انتزاع و تجرید نفس که بر روی مدرکات جزئی صورت می‌گیرد تا کلی‌ها از آن‌ها به دست آید، تفسیر می‌کند. بدون اینکه در باره عروض خطا بر آن‌ها که در کلام فلوطین آمده است و یا در باره «تدبیر کردن نفس این امور جزئی را به تدبیری برتر از تدبیر علت‌های قریبشان» توضیحی بدهد.^۲ (بدوی، ۱۹۷۸: ۴۰) در اینجا شاید تفسیر قاضی سعید قمی مناسب‌تر باشد، آنجا که می‌گوید: شوق ایجاد شده در عقل مربوط به این است که عقل محض چون به خود نگریست و دید که از انوار عظمت الهی پر شده است و این انوار نیز به حسب ذات خود طالب ظهور و تجلی هستند و عقل هم جز مجموعه همین انوار نیست، از غیب استتار اجمالی شوق به ظهور پیدا کرد و این ظهور نیز تنها در مراتب مادون ممکن است، چه فوق عقل غیب الغیوب است و هر چه نزول و فرود بیشتر شود ظهور زیادت می‌گیرد و اجمال به تفصیل می‌آید. پس نفس عقل بالذات است و عقل نفس بالعرض.^۳ (Plotinus, 2022).

۲. شیخ آنجا که فلوطین سخن از شوق عقل و در اثر شوق، حرکت آن به سوی مقصدی سخن به میان می‌آورد و این حرکت را از آن رو می‌داند که چنین عقلی مشتاق فعل و عمل است و نیز مشتاق زینت دادن به چیزهایی است که در عقل دیده است (Plotinus, 2022)، حاضر نمی‌شود آن را سخن صاحب/تولوجیا به شمار آورد و در تعلیق بر آن می‌گوید:

در این سخن تحریف واقع شده است، چه اگر نفس عالم عقلی را دیده بود دیگر کامل بود، زیرا دیدن چیزی به معنای قبول صورت آن است.

از مجموع آنچه گذشت به دست می‌آید که شیخ در توضیح مسائل مربوط به نفس که در/تولوجیا مطرح شده است می‌کوشد از چارچوب علم النفس ارسطویی خارج نشود و در این طریق (۱) اگر ظاهر کلام فلوطین با نفس‌شناسی سینوی مطابق باشد آن را می‌پذیرد و عیناً شرح می‌دهد. (۲) در مواردی که چنین انطباقی وجود نداشته باشد دست به تأویل می‌زند تا با تصرفاتی در کلام/تولوجیا آن را به تفسیر مورد نظر خود نزدیک کند. (۳) در مواردی که مطلب در کمال وضوح باشد و به صراحت با مبنای شیخ ناسازگار باشد و مطلب نیز حیاتی و مهم باشد برای حفظ شئون صاحب متن که علی‌الغرض ارسطوست، قائل به تحریف کلام او می‌شود و سخن حقیقی وی را غیر از آن می‌داند. (۴) در موارد بسیاری نیز امر را به سکوت بر گزار می‌کند و ترجیح می‌دهد از کنار آن بگذرد.

۱. این مورد مربوط به ادراک تصدیقات است و چون برای تحقق هر تصدیقی نیاز به تحقق پاره‌ای تصورات قبل از آن است (اعم از اینکه تصورات شرط تحقق تصدیق باشند و یا جزء آن) که حداقل برخی از آن‌ها باید کلی باشند و کلی‌ها هم بنا به نظریه انتزاع از جزئی‌ها به دست می‌آیند نیاز به قوای حسی در ادراک تصدیقات نیز مدخلیت دارد.

۲. ماده مقدمات از راه حس به دست آمده است و تشکیل قیاس برای استنتاج مقدمه تجربی کار عقل است. پس در مقدمات تجربی حس و عقل یا به تعبیر شیخ «حس و قیاس» مشارکت دارند (Ibn Sina, 1985).

۳. وإذا اشتاقت [النفس] إلى الأشياء الجزئية التي هي صور لصورها الكلية زينتها وزادتها نقاؤه وحسنه وأصلحت ما عرضت فيها من خطأ ودبرتها تدبيراً أعلى وأرفع من تدبير علتها القريبة التي هي الأجرام السماوية. (تولوجیا، ص ۱۹)

شناخت حقیقی خدا

می‌دانیم که /تولوجیا به واسطهٔ مشرب و مذاق نویسندهٔ اصلی آن یعنی فلوطین سرشار از ایده‌ها و گرایش‌های اشراقی و عرفانی است و به تعبیری مشتمل بر نوعی فلسفهٔ عرفانی است. به گونه‌ای که بسیاری از ارکان فلسفهٔ اشراقی که شیخ اشراق نظام فلسفی خود را بر مبنای آن‌ها بنا می‌کند در این کتاب گاه به وضوح و آشکارا و گاه به صورت ضمنی و گذرا مورد توجه قرار گرفته است. در این میان شاید دو مفهوم برجستگی بیشتری داشته باشند که هر دو نیز به نحو خاص مورد توجه ابن سینا واقع شده‌اند و وی در خصوص آن‌ها نکات جالب توجهی را مطرح کرده است. نخستین آن‌ها مفهوم «نور» است که مفهوم محوری مکتب اشراق در خداشناسی و جهان‌شناسی و به طور کلی در مابعدالطبیعه است و دیگر مفهوم «مشاهده» که به معرفت‌شناسی و از جهتی به پیوند سلوک و عمل با علم و معرفت در این مکتب مربوط می‌شود.

به طور کلی استفاده از مفهوم نور، در اشاره به طبقات و انحاء خاصی از موجودات و نیز استفاده از خواص و ویژگی‌های نور در مقام یک مفهوم مابعدالطبیعی برای اشاره به روابط گوناگون میان موجودات، از ویژگی‌های کتاب/تولوجیاست. تعبیر «النور الأول» و «نور الأنوار» که از اصطلاحات خاص حکمت اشراق است نیز ظاهراً برای نخستین بار در همین کتاب به کار رفته‌اند. اساساً هستی‌شناسی نوری ریشه در/تولوجیا دارد. حتی ابن سینا که در آثار مابعدالطبیعی خود از چنین تعبیراتی استفاده نکرده است، تنها در این تعلیقات است که به تبع نویسنده کتاب هم در اشاره به مبدأ و هم در اشاره به ذوات و موجودات تام التجرد از «النور» و «النور الحق» «نور بذاته» و «نور قائم بالذات» و امثال آن استفاده کرده است که ذیلاً به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. به گفتهٔ صاحب/تولوجیا: حق اول نور است... به این ترتیب که هویت او از جهت هویت خودش نور است.^۱ شیخ در توضیح این کلام می‌گوید که واجب الوجود که ذات حق اول است جمال و کمال و علو مرتبه و برکناری از آمیختگی با ماده و عدم و مبالقه و سایر اموری است که شیئی با آن‌ها زشت می‌شود و پست می‌گردد. پس اگر چیزی نور بذاته و نور قائم بذاته بود نه بغیره، جایز است که با هر چیزی به هر چیزی برسد. و اختصاص به چیزی ندارد که برای آن نور باشد و برای چیز دیگر نباشد. بلکه نور همه چیز و ناپوشیده از همه چیز است. ولی اشیا در دریافت این نور دارای مراتب و درجات خاص هستند. پس او با هر چیزی بر هر چیزی تجلی می‌کند (Badawi, 1978).^۲

پیداست که شیخ در اینجا هم از مبدأ هستی با عنوان نور یاد می‌کند و هم رابطهٔ او با ماسوی را یک رابطهٔ نوری می‌بیند و هم همهٔ اشیا و امور را جلوه‌ای از همان نور متجلی بالذات می‌داند. استفاده از اصطلاحات «نور» و «تجلی» و «نور قائم به ذات» و «هویت نوری» و امثال آن که بعداً از اصطلاحات خاص حکمت نوری اشراقی می‌شود به وضوح در کلام شیخ آمده و از آن برای تبیین و توضیح نظام تکوین و چگونگی ارتباط حق با موجودات و مخلوقات استفاده شده است.

۲. شیخ در توضیح کلامی از فلوطین که تجربه‌ای روحانی از خود را نقل می‌کند و در/تولوجیا از آن با عنوان «کلام له یشبه رمزاً فی النفس الکلیه» (Plotinus, 2022) یاد شده است در موضعی از کلام شیخ یونانی که حکایت عروج خود به عالم روحانی را بیان می‌کند و اینکه نور و بهائی را دیده است که زبان از توصیف آن ناتوان است و آنگاه که این نور و بهاء شدت گرفته است توان تحمل آن را

۱. أی إن النفس یزیدها حسناً بما یجردّها التجریدات المذكورة فی کتب «النفس» و «الحس والمحسوس». وأفضل ذلك التجرید العقلي الذی یقشر عنها اللواحق المادیة والأشیاء التي فیها کالغطاء.

۲. قاضی در اینجا ضمن تعریض بر شیخ می‌گوید: أقول: لیت شعری! ما یقول الشیخ هاهنا؟... والحاصل أن العقل فقط لما نظر إلى نفسه وأنه امتلأ من أنوار عظمه الباری جلّ جلاله، وكانت تلك الأنوار بحسب ذواتها تطلب الظهور والاستجلاء وليس العقل إلا جملة هذه الأنوار فاشتاق إلى الظهور من غیب الاستتار الجملي.

نداشته و به «عالم الفکر» هبوط کرده و این فکر آن نور را از او پوشانده است: حجت الفکره عنی ذلک النور والبهاء (همانجا)، چنین می‌گوید:

گر چه فکر راهی برای ادراک بسیاری از مسائل مربوط به خداشناسی است، ولی «ادراک» چیزی است و «مشاهده حقه» چیز دیگر. آنگاه که همت یکسره معطوف به واحد حق و برکنار از هر مانع و رادعی باشد ادراک واقع می‌شود. به گونه ای که با ادراک، شعور به مدرک هم واقع می‌شود، از آن جهت که ادراک شده امری ملائم ذات ادراک کننده و لذتبخش برای او است، نه فقط از این جهت که صرفاً مدرک و معقول است بلکه از این جهت که معشوق است.^۱

در این عبارات نسبتاً طولانی که از کلام شیخ نقل شد به صراحت و وضوح تمام راه ارتباط با حقایق عوالم فوق طبیعت و روحانیات و ورود در عالم نور و بهاء صرفاً تجربه مستقیم و مشاهده حقه فارغ از مفاهیم و استدلال‌ها و وسائط ذهنی و قیاسات فکری و امثال آن‌ها دانسته شده است که علی القاعده تنها کسانی که توانسته باشند از شبکه درهم تنیده تصورات و مفاهیم ذهنی رها شده و به مقام مواجهه مستقیم با حقائق وجودی نائل شده باشند، از آن بهره‌مند می‌شوند. این بهره‌مندی حتی حاصل ادراک عقلانی هم که بالاترین نوع ادراک مفهومی است، نیست بلکه امری است که مواجهه بی واسطه با آن لازم است، چنان‌که در تجربیات حسی هم عالی‌ترین ادراکات مفهومی ادراک کننده را به کنه ذات امر محسوس نمی‌رساند مگر آنکه رابطه حسی با آن برقرار شود و این همان چیزی است که شیخ با عنوان «تجربه» از آن یاد می‌کند. اینجاست که مدرک علاوه بر ادراک شدن باید معشوق (به تعبیر شیخ «عشیق») هم باشد تا ادراک حقیقی آن ممکن شود، همچون طعم^۲ و سایر لذات حسی. تعبیر شامخ و درخشان شیخ در اینجا «کنه أحوال المشاهدة للجمال الأعلى» است. مشاهده آن جمال اعلی و رسیدن به کنه مشاهده با مواجهه مستقیم با آن ممکن است.

برخی از محققان غربی این عبارات در تعلیقات بر *اثولوجیا* را عباراتی دانسته‌اند که ظاهراً دارای آب و رنگ عرفانی‌اند،^۳ به ویژه که اصطلاحاتی مثل «عشیق» به معنای معشوق و نیز «طعم» که معادل ذوق^۴ در تعبیر عرفانی است، دلالت بر این امر می‌کنند. اما این محقق غربی سخن خود را به این نحو پی می‌گیرد که ابن‌سینا در اینجا می‌گوید که در مورد دیدار الهی چیزی هست که با قیاس و استدلال فراچنگ نمی‌آید. اگر رؤیت حقیقت غیر قیاسی باشد از نوعی کاملاً متفاوت با تعقل محض است که تعقلی قیاسی است. به گفته او تأمل بیشتر در سخنان ابن‌سینا در این قسمت روشن می‌کند که این تفسیر نادرست است. همه آنچه که ابن‌سینا در اینجا می‌گوید این است که قیاس نمی‌تواند تجربه رؤیت حقیقی را به دست دهد، بلکه باید آن را مستقیماً به دست آورد. این بدان معنا نیست که به لحاظ معرفتی شناختی غیر قیاسی از خدا وجود دارد (Adamson, 2014).

ولی این تفسیر از سخن شیخ یکسره با ظاهر کلام او در تعارض است. زیرا چنان‌که نقل کردیم شیخ راه استدلال و قیاس را بر این نحو از ادراک حقیقت مسدود می‌داند و با مثالی که می‌آورد بر این امر تأکید می‌کند و ما را به نحو دیگری از دریافت حقیقت که «مشاهده حقه» است فرا می‌خواند.

^۱. تحریف: فإن النفس لو كانت رأت العالم العقلي لكانت استكملت، لأن رؤية الشيء هو قبول صورته؛ ولكن مغزاه إلى رؤية الأشياء التي في العقل، أي يشترك إلى أن يراها في العقل؛ وبالجملة فإن الشوق يكون جملة غير مفصلة.

^۲. هو نور وحده قائم ثابت بذاته.

^۳. أن الشيء من حيث هو واجب الوجود وهو ذات الحق الأول هو الجمال والكمال والترتبة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وسائر ما يقبح به وجود الشيء وينزل ويسفل. فإذا كان الشيء نوراً بذاته ليس بغيره جاز أن يصل بكل شيء إلى كل شيء من طريق كل شيء.

^۴. وإن كانت الفكرة قد تنهج سبيلاً إلى كثير من إدراك معنى الربوبية، لكن الإدراك شيء والمشاهدة الحق شيء؛ والمشاهدة الحق تالية للإدراك إذا صرفت الهممة إلى الواحد الحق وقطعت عن كل خالغ وعائق به ينظر إليه، حتى كان مع الإدراك شعور بالمدرک من حيث المدرک المناسب للذي الذي هو بهجة النفس الزكية التي هي في حالها تلك والمخلص عن كل محنة الواسلة إلى العشيق الذي هو بذاته عشيق.

استفاده از اصطلاحات خاص عرفانی «مشاهده» و «تجربه» و «تجلی» و «هتک حجب» و «جلیه الحق» و امثال آن‌ها که در این تعلیقات از آن‌ها استفاده شده و در هماهنگی کامل با رویکرد عرفانی معنوی صاحب *اثولوجیا*ست حکایت از آن دارد که شیخ در این رویکرد اشراقی و عرفانی کاملاً با او همراه است، بلکه آن را تشدید و تقویت نیز کرده است و برخلاف مبحث قبل خود را ناچار از قول به تحریف و یا تأویل و تفسیر سخن بما لا یرضی صاحب‌نشد است.

نتیجه‌گیری

قرائت نوافلاطونی از آثار ارسطو که همراه با ترجمه آثار او به زبان عربی به دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان درباره ارسطو شکل می‌داد و اعتمادی که بر این متون به عنوان حاصل اندیشه‌ورزی بزرگترین فیلسوف باستان به وجود آمده بود، و نیازی که اندیشمندان اعصار اولیه دوره اسلامی به در اختیار داشتن منابعی جهت دیدگاهی عقلانی درباره خدا و انسان احساس می‌کردند و نیز اعتقاد اجمالی آن‌ها به وحدت حقیقت در نظام‌ها و مکاتب گوناگون اصیل فکری، ایشان را بر آن می‌داشت که در میان مجموعه متون غنی‌ترین فرهنگ عقلی متقدم بر خود، یعنی فرهنگ یونانی، به دنبال یافتن پاسخ‌های معقول به مهمترین پرسش‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی خود و نیز هماهنگ جلوه دادن دستاوردهای عقل بشری با تعالیم و آموزه‌های وحیانی و فراطبیعی برآیند.

در این میان علاوه بر آثار ارسطو، که به عنوان منابع سرشاری از تأملات عقلانی و فلسفی در اختیار آن‌ها بود، چند منبع دیگر که هریک در خصوص پاسخگویی به نیازهای مذکور نقش داشتند و از قضا مهمترین آن‌ها یعنی *اثولوجیا* نیز به ارسطو منسوب بود، در اختیار آنان قرار گرفت و *اثولوجیا* در این میان مهمترین این متون تلقی می‌شد تا حدی که در این میان تأثیر آن بر فلسفه اسلامی را از تأثیر *مابعدالطبیعه* ارسطو هم بیشتر دانسته‌اند.

تعلیقات ابن سینا بر *اثولوجیا*ی ارسطو که بخشی از کتاب بزرگ او با نام *الإنصاف* بوده است در سه محور کلی نفس‌شناسی، خداشناسی و شناخت رابطه میان نفس و خداوند قابل تقسیم است. برخی از این تعلیقات منتقدانه و برخی همسو با دیدگاه صاحب متن می‌باشند. مهمترین بخش از تعلیقه‌هایی که منتقدانه نوشته شده‌اند مربوط به بخش‌های مربوط به نفس‌شناسی‌اند. شیخ که قائل به پیدایش نفس همراه با پیدایش بدن است و نه مقدم بر آن، نمی‌تواند وجود پیشینی نفس را بپذیرد و از این رو هر کلام دال بر آن را یا انکار و یا تأویل می‌کند. علاوه بر آن لوازم چنین قولی را نیز که حضور پیشینی نفس در عالم عقل و برخورداری از مشاهده‌های عقلانی و رؤیت معقولات در آن عالم باشد منکر می‌شود. حضور نفس در این جهان را نیز برای رفع نقائص خودش می‌داند نه افزودن کمالی به عالم مادی. نفس در رابطه با کمال و جمال اعلی نمی‌تواند به ادراکات عقلی و کلی خود بسنده کند و برای وصول به کنه حقیقت آن باید از طریقی جز فکر و استدلال که همان مشاهده حقه و تجربه مستقیم است بهره بگیرد و ادراک بی‌واسطه به دست آورد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

ملاحظات اخلاقی

تمامی اصول اخلاقی در نگارش این مقاله رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان این مقاله مشارکت یکسانی داشته‌اند.

References

- Adamson, P. (2014). *A History of Philosophy Without Any Gaps: Classical Philosophy*. Oxford University Press.
- Adamson, P. (2020). *Studies on Plotinus and al-Kindi*. Routledge.
- Aristotle. (1990). *On the Soul*. Hikmat Publishing.
- Badawi, A. (1978). *Aristotle Among the Arabs*. The Publications Agency.
- Davoudi, A. (1970). *Reason in Peripatetic Philosophy*. Dehkhoda Publishing.
- Endress, G. (1997). The Circle of al-Kindi. In G. Endress & R. Kruk (Eds.), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Research School CNWS.
- Gilson, É. (2015). *The Spirit of Medieval Philosophy*. Elmi Farhangi Publishing.
- Gutas, D. (2014). *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004262072>
- Ibn Sina, H. i. A. (1952). *Al-Shifa (The Book of Healing)*. Al-Amiriyya Press.
- Ibn Sina, H. i. A. (1985). *Al-Najat (The Book of Salvation)*. University of Tehran Press.
- Plotinus. (2022). *The Theology (Theologia)*. Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran.
- Sabzevari, M. H. (1990). *Sharh al-Manzuma (Commentary on the Philosophical Poem)*. Nab Publishing.

