

The Ontological Exploration of “Thought” and “Contemplation” in Uthulujyya Theology

Hassan Abbasi Hosseinabadi¹ 

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. Email: H_abasi@pnu.ac.ir

Abstract

In Uthulujyya, "thought" (fikir) is discussed in various ontological, theological, cosmological, and psychological contexts, while "contemplation," (nazar) often contrasted with "action" in contemporary discourse, is explored in theological discussions on cosmology and existential meaning. This paper aims to examine the ontological usage of the terms "thought" and "contemplation" in Uthulujyya theological discourse. The central question is: How are "thought" and "contemplation" employed in relation to God and the world? Are these two concepts interchangeable? The answer posits that in Uthulujyya theology, "thought" cannot be attributed to God (a negative approach), while "contemplation" can be ascribed to God, intellect and soul (a positive approach). "Contemplation" is discussed in the context of the theory of emanation (feiz wa soudour), intertwined with cosmology and theology. Based on this foundation, in this essay, we aim to elucidate the theological meanings of "thought" and "contemplation" in Uthulujyya and examine their applications in its theology and cosmology.

Keywords: Uthulujyya, Thought (Fikr), Contemplation (Nazar), Emanation.

Introduction

Uthulujyya holds a significant place in Islamic philosophy, introducing Neoplatonic ideas to Islamic thought. One crucial concept that emerged in this new intellectual trajectory is the notion of "contemplation." The question "What is thought?" is raised in the headings of Uthulujyya, inspiring the author to investigate "thought" and "contemplation" in relation to God and the world, within Uthulujyya theology. The importance lies in how "contemplation" opens up a new line of thought in the system of emanation in the Islamic world. Therefore, addressing this issue is not merely a terminological and conceptual concern but marks the beginning of discussing the system of emanation in the Islamic world. The method of this paper is descriptive-analytical.

Research Findings

In Uthulujyya, "thought" can be defined both in terms of its object and its agent. Depending on whether its agent is the self or the intellect, the object and definition of "thought" varies accordingly. Thinking for God leads to multiplicity in Him; He is unitary and not a thinker or engaged in thought. "Contemplation" in Uthulujyya theology is not in opposition to action, and it does not mean thought. Instead, it is related to various fields such as theology, ontology, and cosmology, as it is associated with emanation, essential in explaining the

abundance and creation of numerous beings and the universe. "Contemplation" implies contemplation of presence and an intuition that carries the meaning of existence-giving. God performs His action by "contemplation"; it is the source of action, agency, and creation. After God, every act and creation is blessed with "contemplation." Reason, through "contemplation," relates to God, and the self, through "contemplation," relates to reason, while nature, through "contemplation," relates to the self and possesses the power of creation. In instances where a being lacks "contemplation," it can be considered only a creation and effect.

Conclusion

In Uthulujjiyya theology, "thought" is not attributed to God in any sense, and the approach towards the relationship between thought and God is negative. Both God is thoughtless, and the creation and invention of the world also take place without thought. "Contemplation" is the source of action and creation, whether in connection with God, or intellect, the soul, nature and the hierarchy of existence. The crucial distinction between "thought" and "contemplation" in Uthulujjiyya theology is that thought is not related to God but to levels coming after Him to prevent multiplicity and duality in Him. On the other hand, "contemplation" exists in all hierarchies, from God to reason, the soul, and beyond. In every hierarchy, "contemplation" is the source of action and creation. "Thought" and "contemplation" in Uthulujjiyya theology differ in terms of meanings and are not interchangeable in various applications, making them non-interchangeable.

References

- Adamson, Peter. (2002). *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth.
- Armstrong, A. H. (1984). *PLOTINUS, Enneads 5. 1-9*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. London: William Heinemann LTD.
- Armstrong, A. H. (1984). *PLOTINUS, Enneads 6. 6-9*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. London: William Heinemann LTD.
- Intezam, Seyyed Mohammad. (2014). *Uthulujjiyya and Transcendental Wisdom of Sadr al-Mutalahin*. PhD thesis, University of Qom. (in Persian)
- Plato. (2001). *Collection of Works (Four Volumes)*, translated by Mohammad Hasan Lotfi (and Reza Kaviani). Third edition. Tehran: Khwarazmi Publications. (in Persian)
- Plotinus. (1992). *Uthulujjiyya of Plotinus*, translated by Mohaghegh Abd al-Rahman Badawi. Third edition. Qom: Bidar Publications. (in Arabic)
- Plotinus. (1999). *Uthulujjiyya*, translated and described by Hassan Malekshahi. Tehran: Soroush. (in Persian)
- Plotinus. (1987). *The Period of Plotinu's Works*, translated by Mohammad Hasan Lotfi. Vol. 2. Tehran: Kharazmi Publications. (in Persian)



University of Tehran

Philosophy and Kalam

Faculty of Islamic Theology and Studies

Print ISSN: 2008-8422 Online ISSN: 2588-5014

homepage: <https://jftp.ut.ac.ir>

Cite this article: Abbasi Hosseinabadi, H. (2024). The Ontological Exploration of “Thought” and “Contemplation” in Uthuljiyya Theology. *Philosophy and Kalam*, 56 (2), 469-486. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.366738.523442>



Article Type: Research Paper

Received: 15-Oct-2023

Received in revised form: 22-Nov-2023

Accepted: 14-Jan-2024

Published online: 10-Mar-2024

پژوهشی وجودشناسانه درباره «فکر» و «نظر» در الهیات اثولوجیا

حسن عباسی حسین آبادی^۱

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: H_abasi@pnu.ac.ir

چکیده

در اثولوجیا «فکر» در حوزه‌های مختلف وجودشناسانه، خداشناسانه، جهان‌شناسانه و علم‌النفس مطرح می‌شود. «نظر» نیز که در گفتمان جدید معمولاً در مقابل «عمل» بکار می‌رود، در اثولوجیا در مباحث جهان‌شناسانه و وجودی معنا می‌یابد. مسئله این نوشتار واکاوی کاربری دو اصطلاح «فکر» و «نظر» در الهیات اثولوجیا با رویکردی وجودی است. پرسش این است که کاربری «فکر» و «نظر» در ارتباط با خدا و جهان چگونه است؟ آیا این دو مفهوم برهم تحویل‌پذیرند؟ پاسخ این است که الهیات اثولوجیا «فکر» را نمی‌توان به خدا نسبت داد؛ (رویکرد سلبی) اما «نظر» را می‌توان هم بر خدا و هم بر عقل و نفس نیز نسبت داد (رویکرد ایجابی). «نظر» در نظریه فیض و صدور مطرح می‌شود و با جهان‌شناسی و خداشناسی پیوند دارد. براین اساس در این نوشتار بر آنم تا معانی مدنظر اثولوجیا از «فکر» و «نظر» در الهیات را تبیین کنم و کاربری آن‌ها را در خداشناسی و جهان‌شناسی او بررسی کنم. روش این نوشتار توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: فکر، نظر، اثولوجیا، جهان‌شناسی، خداشناسی.

استناد: عباسی حسین آبادی، حسن (۱۴۰۲). پژوهشی وجودشناسانه درباره «فکر» و «نظر» در الهیات اثولوجیا. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۶ (۲)، ۴۶۹-۴۸۶.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳

بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.366738.523442>



مقدمه

کتاب اتولوجیا که در قرن سوم هجری قمری به دست عبدالملک بن عبداللّه بن ناعمه الحمصی (۸۴۰-۷۸۰ میلادی) به عربی برگردانده شده است و به گفته زیممان ترجمه‌ای آزاد از بخش‌هایی از انتادهای چهارم تا ششم فلوطین است و ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی مقدمه‌ای بر اتولوجیا اضافه کرده است (خراسانی، ۱۳۹۹، ج ۶: ۵۸۴). این کتاب یکی از تأثیرگذارترین آثار فلسفی در دوره اسلامی است که جریان نوافلاطونی را وارد تفکر فلسفی جهان اسلام کرد است. یکی از آن مفاهیم مهم و مسائلی که خط فکری جدیدی در جهان اسلام باز کرد مفهوم «نظر» است. «نظر» که در عقل نظری و علم نظری در مقابل عقل عملی و علم یا حکمت عملی قرار می‌گیرد بازتاب «اندیشه» و تفکر است. «فکر» در منطق «عبارت است از حرکت ذهن انسان به سوی مبادی مطالب، و بازگشت از آن به سوی مطالب»^۱. در رئوس مطالب اتولوجیا پرسش «الفکر ماهو؟» مطرح شده است و برای نویسنده انگیزه شده است «فکر» و «نظر» را در نسبت با خدا و جهان در اتولوجیا بررسی کند. اهمیت این مسئله در این است که «نظر» در نظام فیض و صدور خط فکری جدیدی در جهان اسلام می‌گشاید. از این رو پرداختن به این مسئله صرفاً دغدغه اصطلاح‌شناختی و مفهومی نیست؛ بلکه آغازی برای طرح مسئله نظام فیض و صدور در جهان اسلام است.

این نوشتار پژوهشی وجودشناسانه به روش توصیفی-تحلیلی درباره «فکر» و «نظر» و ارتباط آن با مباحث فیض و صدور در الهیات اتولوجیا است. از آنجا که نظام فیض و صدور نیز مبحثی وجودشناختی است، من در قالب بحث‌های جهان‌شناسی و خداشناسی به خوانشی وجودشناسانه از مبحث «فکر» و «نظر» می‌پردازم. این خوانش، خوانشی نو از اتولوجیاست.

۱. پیشینه بحث فکر و نظر

اندیشه‌ورزی و تأمل نظری از دیرباز نزد حکیمان به عنوان کمال و ویژه انسانی لحاظ شده است. در ارسطو تأمل نظری بالاترین فعالیت سعادت برای آدمی است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲ ب، ۲۵-۳۰). پیش از او، رواقیان، اپیکوریان و سوفسطائیان، سقراط و افلاطون فلسفه را به عنوان راهی برای نشان دادن مسائل زندگی انسان نشان دادند. پیشینه بحث «نظر» در مباحث حکمت عملی بیشتر با سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز می‌شود. «یکی از اصل‌های فلسفه سقراط که متناظر با پیوند ناگسستنی نظر و عمل نزد اوست این است که کردار نیک برآمده از دانایی و کردار بد برآمده از نادانی است» (شفیع‌بیگ، ۱۳۹۵: ۵۴). اینهمانی معرفت و فضیلت ἀρετή در لاکس (۱۹۴-۱۹۹) و پروتاگوراس (افلاطون، ۳۳۲، ۵-۱۰) بیش از هر چیزی به دنبال معرفتی است که ما را از فضیلت اخلاقی آگاه کند.

^۱ «و الفکر حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ للمطالب ليرجع منها إلى المطالب...» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۳: ۲۵۹).

بحث فکر و نظر در پیش از ارسطو برهم منطبق هستند. اینطور نیست فکر تعریفی جداگانه از «نظر» داشته باشد. اندیشمندان یونانی مانند سقراط و افلاطون هر فعالیت ذهنی و فکری و تأمل نظری و اندیشه‌ورزی و حتی دانایی و معرفت را «نظر» تلقی می‌کردند. در ارسطو با تفکیک «عقل نظری» و «عقل عملی» بحث فکر و نظر در حوزه معرفت‌شناسی و نیز حکمت عملی مطرح می‌شود. در اندیشه یونانی فکر و نظر با واژگان «سوفیا» (Sophia) و «سوفوس» (Sophos) و «اپیستمه» (Episteme) خوانده می‌شود. «نظر» در اندیشه یونانی بیشتر گویای «دانایی» و «معرفت» است و در ارسطو ناظر بر عقل نظری در مقابل عقل عملی است (جوادی، ۱۳۸۸: ۴).

آدمیان در گذشته و امروز به سبب حیرت به اندیشیدن فلسفی روی آوردند. ابتدا در برابر امری توجیه‌ناپذیر حیرت می‌کردند سپس درباره مسائل بزرگ‌تر اندیشه کردند. کسی که درباره موضوعی می‌اندیشد یا در برابر چیزی به حیرت می‌افتد به جهل خود نسبت به آن چیز واقف است. پس آدمیان برای رهایی از نادانی به اندیشیدن فلسفی پرداختند و علم را تنها برای اینکه بدانند می‌جستند (ارسطو، ۱۳۸۴: ۹۸۲ ب، ۲۰-۲۵).

ارسطو معتقد است فعالیت انسان در سه حوزه است: ۱. شناختن؛ ۲. عمل؛ ۳. ابداع و ساختن و براساس این سه فعالیت سه دسته حکمت نیز لحاظ نمود: حکمت نظری، عملی، و تولیدی. (ارسطو، ۱۳۸۴: ۹۸۱ الف، ۱۰). عقل نظری به امور مستقل از عمل و امور انتزاعی می‌اندیشد و عقل عملی به اموری که انتزاعی نیستند و به امور جزئی مربوط است می‌اندیشد (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۷۷)^۲. پیشینه بحث «فکر» در ارسطو و مابعدالطبیعه چنین است: «مبدأ، فکر $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ است و فکر به سبب موضوع فکر به حرکت می‌آید. جوهر در مقام نخستین جای دارد و در جوهر آنچه بسیط است و وجود بالفعل دارد مقام نخستین را حائز است.» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲ الف، ۲۵-۳۰). او در مابعدالطبیعه «فکر» را دارای موضوع و فاعل تفکر در نظر می‌گیرد که هر فکری، فکر به چیزی توسط کسی است و موضوع فکر سبب حرکت فکر می‌شود.

در متون اسلامی «واژه «نظر» در اصل به معنای گردش چشم، و یا گردش فکر برای پی‌بردن به چیزی، یا مشاهده آن است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۲، ماده «نظر») و از جهت اصطلاحی در عقل نظری در مقابل عقل عملی بکار می‌رود و تعریف آن چنین است: «قوه‌ای که با آن ادراک امور کلی و معانی مجرد تمام می‌شود». و عقل عملی «قوه‌ای که با آن تصرف در امور جزئی با فکر و رویت تمام می‌شود» (اعسم، ۱۹۸۹: ۳۸۴).

کاربست «نظر» در فلسفه و کلام و سنت اسلامی متفاوت است و می‌توان نظر را براساس حوزه‌های مختلف فکری به چند دسته تقسیم نمود: ۱. کاربست نظر در عقل نظری در مقابل عمل

۲. در اخلاق نیکوماخوس کتاب ششم آمده است: «حکمت عملی علم نیست و هرچه موضوع عمل است از امور جزئی است» (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱۷۷).

در عقل عملی؛ ۲. نظر در جهان‌شناسی به‌عنوان فعل آفرینش؛ ۳. «نظر» در کلام اسلامی کاربست روشی عقلی برای دستیابی به معرفت است.

در اندیشه متکلمانی مانند شیخ مفید و قاضی عبدالجبار معتزلی، «نظر» به معنای «تفکر» پایه مباحث شناخت خصوصاً وجوب شناخت خدا است (بیدهندی، ۱۳۹۸: ۸۹). در کلام اسلامی «نظر» با «فکر» و «استدلال عقلی» یکی است و مراد از «نظر»، همان «فکر» نزد حکمای اسلامی است. در این پژوهش ابتدا مبحث فکر در ائولوجیا و سپس نظر را بررسی می‌کنم.

۲. تعریف فکر در ائولوجیا

فکر در ائولوجیا را از جهت متعلق، و نیز از جهت محل یا فاعل می‌توان تعریف کرد. از جهت اینکه محل آن نفس باشد یا عقل باشد متعلق آن و تعریف فکر نیز متناسب با آن جایگاه متفاوت می‌شود. مؤلف ائولوجیا در میمر هفتم درباره وجود دو بُعدی نفس سخن می‌گوید که وجودی میان وجود عقلی و طبیعت دارد و اساساً طبیعت دوگونه عقلی و حسی است. نفس هم با جهان عقلی و هم با جهان محسوس هماهنگ است. نفس پایان جوهرهای عقلی و آغاز جوهرهای طبیعی حسی است.^۳ و در میمر هشتم می‌گوید نفس هم مانند عقل مجرد از ماده است؛ «هرگاه در عقل قرار بگیرد، عقلی شدن نفس و دریافت عقلی داشتن آن، از راه فکر (الفکر) و تأمل (الرویه) است و نفس که تفکر می‌کند؛ به دلیل اینکه دریافت عقلی آن ناقص است، عقل متمم آن است» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۰۹؛ فلوطین، ۱۳۷۸: ۲۳۰).

مؤلف ائولوجیا در میمر دوم نیز تمایزی وجودشناسانه بین دو سطوح نفس-نفس در جایگاه عقلی و نفس در جهان فرومایه-مطرح می‌کند که با تفاوت بین فعالیت نفس مطابق است (Adamson, 2002: 103). می‌گوید نفس در جایگاه عقلی گفتار و کردارش شبیه آن جایگاه متعالی است و در جهان فرومایه نیازمند یادآوری دانش‌های جهان عقلی است؛ دانش‌های این جهان محسوس و متغیر دانشی متغیر است و درخور نفس نیست تا وجودهای متغیر را نگه دارد و به آن دلبستگی و تعلق پیدا کند و در جهان عقلی دانشی تغییرپذیر وجود ندارد؛ زیرا مجرد از ماده است. و نفس همین که از پلیدی‌های مادی منزّه شود وجودهای مجرد از بی‌واسطه به یاد خواهد آورد (فلوطین، ۱۳۷۸: ۵۴ و ۶۵).

بنابراین مؤلف ائولوجیا فکر را وظیفه نفس دانسته و آنرا به دریافت تعقلی نفس تعریف می‌کند که متعلق آن هم موجودات حسی و محسوس است و هم موجودات و جواهر عقلی و کلیاتی که در عقل حضور دارند. درواقع تفکری که نفس درباره محسوسات می‌کند مبتنی بر این است که نفس در ابتدای ورودش به جهان محسوسات، قوه دریافت محسوسات و قوای حسی را از عقل دریافت کرده است.

۳. «فإنها آخر تلك الجواهر و أول الجواهر الطبيعية الحسية». (فلوطین، ۱۴۱۳: ۸۷)

نفس مابین عقل و محسوسات و ماده است. بنابراین توجیه وجود حواس و نفس در عالم ماده، همان کنترل بدن و تدبیر و چاره‌گری درباره بدن است. اما تفکر نفس درباره امور نامحسوس و مجرد از ماده و جواهر عقلی با بازگشت به عالم عقل است. نفس با تأمل درباره صورت‌های معقول در عالم عقل، چراکه آن صورت در نفس نیست با یادآوری آنها در عالم عقل، می‌تواند به آن حقایق دست یابد و اینگونه در مورد آنها تفکر می‌کند.

بنابراین نفس انسانی برترین و بزرگوارترین نفس است؛ دارای قوای حس و عقل هر دو با هم است و می‌تواند حقیقت را از کذب تشخیص دهد. حرکت نفس انسانی برآمده از عقل است؛ یعنی حرکت نفس با تعقل و شناخت است.^۴

فکری که کار «عقل» است؛ یعنی بخش عقلانی نفس، مبتنی بر حرکات نفس است که هر فکری به فکر قبلی مبتنی است و آن فکر هم به فکرهای پیشین. یا فکر حاصل مقدماتی است که به نتیجه منجر می‌شود؛ یا فکر از طریق گزاره‌ها و قضایا بدست می‌آید. فکر بدون متعلق فکر و بدون فاعل اندیشینده تحقق نمی‌یابد (فلوطین، ۱۴۱۳: ۶۶). در اثناهای افلوپین نیز در نفی محاسبه و تفکر از خدا، این مبحث بیان شده است (فلوطین، ۱۳۶۶، اثنا ۶، رساله ۷، بخش ۱: ۹۸۵-۹۸۶).

اما فکر که به «نفس» مربوط می‌شود تدبیر و چاره‌گری برای بدن است و نوعی کنترل‌گری که نگذارد نفس در بند تن و محسوسات گرفتار شود و او را از محسوسات رها کند و به جایگاه واقعی خود در میان جواهر معقول و مجرد از ماده برساند. بنابراین در علم النفس و معرفت‌شناسی در ایتولوجیا تعریف یکسان و کارکرد یکسانی برای فکر لحاظ نشده است. کارکرد فکر در «بخش عقلی نفس» معرفت‌شناسانه است به این معنا که با کمک مقدمات و گزاره‌ها به نتایج دست می‌یابیم یا فکر مبتنی بر افکار دیگری است. اندیشه به معرفت نظری منجر می‌شود. اما فکر که وظیفه نفس است، کارکرد عملی دارد؛ یعنی تدبیر و تأمل (رویت) برای رهایی نفس از محسوسات و رساندن نفس به جایگاه اول خود میان معقولات است، چنین کارکردی از نوع آگاهی و هوشیاری است؛ زیرا نفس را متنبه می‌کند که آگاه باشد و در بند محسوسات گرفتار نماند.

افلوپین در اثناها نیز درباره فکر می‌گوید هر تفکری، تفکر از چیزی و درباره چیزی است. دو نوع تفکر وجود دارد:

۱. نوعی از تفکر که نزدیک به آن چیزی است که از آن سرچشمه می‌گیرد، مبنای آن چیزی است که این فکر است و موضوع را که به نحو بالقوه وجود دارد به فعلیت درمی‌آورد؛ ولی نه از این طریق که خود چیزی پدید آورد؛ بلکه به عنوان نیروی مکمل منبع عمل می‌کند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، اثنا ۶، رساله ۷، بخش ۴۰) (Armstrong, 1988, Enneads 6, 7, 40).

^۴ «...وذلك لأن حركتها تكون حينئذ من حيز العقل، أعنى أن حركة النفس و حسنها يكون بأن تعقل و تعرف» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۳۷).

۲. نوع دیگر تفکر که با جوهر substance ارتباط دارد و جوهر را به وجود می‌آورد و به عنوان یک نیروی ایجاد‌ی بالذات، ایجاد می‌کند و فعلیتش جوهر است. همچنین در جوهر و با آن است و این اندیشه و این جوهر چیز متفاوتی نیستند. در آن این طبیعت خودش را می‌اندیشد و آنها جز در تعریف متفاوت نیستند. آنچه اندیشه‌است و آنچه فکر می‌کند یک کثرت است» (Armstrong, 1988, Enneads 6, 7, 40).

افلوپین در اثناها بحث تفکر را هم به مبدأ و منبع آن از جهت حسی و عقلی ربط می‌دهد و نیز تفکر با وجود گره می‌زند چه در اثولوجیا و چه در اثناها، و در این صورت فروتر از واحد یا اصل نخستین قرار می‌گیرد که در ادامه بحث به آن می‌پردازیم.

۳. فکر در خداشناسی اثولوجیا

خدا در اثولوجیا ناندیشنده‌است و برای برای ابداع نیاز به تفکر ندارد. حال پرسش این است اثولوجیا فکر را در چه معنایی بکار برده‌است که آنرا از خدا نفی می‌کند و حتی ابداع نیز بدون فکر صورت می‌گیرد؟ «باری نخستین-عزوجل-هیچ چیزی را با فکر ابداع نکرد؛ زیرا هر فکری آغازی و ابتدایی دارد و باری-عزوجل-هیچ نخستینی و نیز فکری که از فکر دیگر پدید آید ندارد»^۵ (فلوطين، ۱۴۱۳: ۶۶). خدا هیچ چیزی را در این جهان مادی و یا جهان مجردات با فکر (بفکره) و تأمل (رویه) ابداع نکرد. پس شایسته چنان است که در باری نخستین، تأمل و فکری نباشد (فلوطين، ۱۴۱۳: ۶۶).

کسانی که می‌گویند موجودات با تأمل و فکر پدید آمده‌اند؛ یعنی موجودات با حکمت و دانش نخستین نظام یافتند. اگر فرد فاضلی بخواهد با تأمل خود همانند آنرا ابداع کند هرگز نخواهد توانست با تأمل خود بدین استواری که از روی حکمت نظام یافته موجودات را ابداع کند (فلوطين، ۱۴۱۳: ۶۷؛ فلوطين، ۱۳۷۸: ۱۳۷-۱۳۸).

مؤلف اثولوجیا در تبیین اینکه خدا بدون فکر فعالیت می‌کند و فعالیت او مانند انسان از روی خواست و اراده نیست و دلیلی که برای مسئله می‌آورد، منظور خود از «فکر» را روشن می‌کند. دلیل اثولوجیا برای این مسئله که خدا برای ابداع نیازی به فکر و تأمل ندارد این است که هر فکر از فکر دیگر بوجود می‌آید و آن فکر نیز بر فکر دیگری مبتنی است به این ترتیب تا بی‌نهایت پیش می‌رود یا به جایی می‌رسد. اگر تا بی‌نهایت پیش رود معرفتی حاصل نمی‌شود و اگر به جایی منتهی شود نیز فکر یا به حس یا به عقل مبتنی است؛ به این معنا که عامل و پدیدآورنده فکر یا قوه حس است یا عقل (فلوطين، ۱۴۱۳: ۶۶).

درواقع اگر خدا تفکر داشته باشد و اطلاق فکر به او سبب تکثر در او می‌شود؛ چراکه هر فکری وابسته و مبتنی بر فکر پیش از او هست و این مراتب افکار به چیزی منتهی می‌شود که آن فکر از آن

^۵ . «أنته لم یبدع الباری الأول-عزوجل- شیئا من الأشياء برویه ولا فکر، لأن للفکر أوائل، والباری-عزوجل- لا أوائل له، و الفکره إنما تكون من فکره احرى» (فلوطين، ۱۴۱۳: ۶۶).

آغاز شده باشد و این منبع و مصدر یا حس است یا عقل. بنابراین از یکسو برای عمل اندیشیدن به ثنویت فاعل تفکر و متعلق فکر نیاز است. و همین یعنی کثرت، و اصل نخستین واحد محض است (Adamson, 2002, 236). از سوی دیگر مبدأ فکر حس یا عقل است و همین خود دلیلی برای نفی اسناد فکر به خدا است. در انتادهای افلوپین نیز در سلب فکر از خدا مطرح شده است.^۶

مؤلف اثولوجیا در ادامه هردو شق را بررسی می‌کند اگر قوه حس مبدأ فکر باشد چه اشکالی وارد می‌شود و اگر عقل باشد با چه اشکالی مواجه می‌شود. او استدلال می‌کند قوه حس عامل پدیدآمدن فکر نیست؛ چرا که تقدم حس بر فکر پیش می‌آید این امر ممکن نیست؛ در مراتب وجود موجودات در قوس نزول، حس بعد از عقل است. اما شق دوم اگر عقل، مبدأ فکر باشد. این شق نیز معذوری و اشکالی پیش می‌آورد؛ زیرا ایجاد تفکر دو حالت دارد: ۱. یا گزاره‌ها و قضایا فکر را پدید می‌آورند؛ ۲. یا فکر از نتایج بدست می‌آید. هردو حالت فکر (گزاره‌ها و نتایج) در موجودات مادی اتفاق می‌افتد. عقل راهی به موجودات مادی ندارد و چیزی از محسوسات را با علم حسی نمی‌شناسد (فلوپین، ۱۴۱۳: ۶۶). عقل به خودی خود با عالم مادی و محسوسات مرتبط نیست و از آنها آگاه نیست پس آغازگر فکر، عقل نیست. اما وقتی نفس با عالم ماده ارتباطی ندارد چگونه به تأمل و فکر درباره محسوسات راه می‌یابد؟

برای پاسخ به آن به مسئله پیدایش نفس و حقیقت آن می‌رسیم که «نفس پیش از آنکه به جهان مادی بیاید در عالم اعلی حساس به حس عقلی است و وقتی در عالم مادی و میان اجسام قرار گرفت نیز دارای حس است حس به جسم. پس نفس مابین عقل و اجسام است و از عقل قوه را می‌پذیرد و به جسم آن قوه‌ای که از عقل آمده را افزایه می‌کند؛ اما همین قوه در ماده و جسم به گونه دیگر است که به آن «حس» می‌گویند.» (فلوپین، ۱۴۱۳: ۶۷-۶۸).

در اثولوجیا در مورد دو نوع حس سخن می‌گوید حس در عالم عقل، و حس در عالم محسوسات، و می‌گوید نفسی که در عالم عقل که مجرد از ماده است دارای نیروها و قوای دریافت حسی بوده‌اند؛ این قوا متناسب آن عالم بوده‌است. وقتی به عالم ماده می‌آید قوایی متناسب با این عالم با ابزار و اعضای بدن آماده می‌کند و چون با جسم سروکار دارد به آن «حس» می‌گوییم.

ملاصدرا نیز در اسفار به این مطلب اثولوجیا می‌پردازد و می‌گوید در اثولوجیا انسان عقلی نیز حساس است؛ دارای حسی شدیدتر از حس موجودی است که در مرتبه پایین‌تر قرار دارد و اساساً موجود اسفل حس خود را از انسان علوی می‌گیرد و حسی که در عالم اعلا و جوهر عقلی است؛ شبیه این حس عالم پست نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۳: ۹۹).

^۶ . مبدأ محاسبه و تفکر یا باید ادراک حسی باشد یا عقل. ولی آن زمان ادراک حسی هنوز وجود نداشت. پس عقل بود؛ اما آنجا که مقدمات تفکر ساخته و پرداخته عقل باشد نتیجه علم است و از اینرو سروکاری با محسوسات ندارد... بنابراین پیش‌بینی در مورد موجود زنده و این جهان، نتیجه تفکر نبوده است» (فلوپین، ۱۳۶۶، رسالة ۷، بخش ۱: ۹۸۵-۹۸۶).

در اثولوجیا نفس رابطه‌ای دوگانه با عقل دارد: یکبار با گریختن از قوای حسی به عقل روی می‌آورد. یکبار نیز با نرم و لطیف ساختن امور محسوس به‌گونه‌ای که عقلی و شبیه و نزدیک معقولات باشد و به حس [عقلی] می‌رسد. نرم و لطیف ساختن امور محسوس، یعنی با تفکر درباره داده‌های حسی مؤلفه‌های مادی را از آن می‌زداید از این طریق نوعی تجرید به عقل نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین فکر به این معنا مربوط به عالم محسوسات است که حتی از عقل نیز نفی شده‌است و هرگونه فکری که با محاسبه و سنجش بدست آید درباره خدا کاربرد ندارد.

۴. نظر در نظام فیض اثولوجیا

«نظر» در فیلسوفان مسلمان مانند فارابی و ابن‌سینا که به نظریه فیض و صدور معتقد هستند به معنای «تعقل» است و به حوزه‌های خدانشناسی و جهان‌شناسی مرتبط است؛ چون چگونگی پیدایش کثرت در جهان با نظریه فیض و صدور تبیین می‌شود و فیض بر مبنای تعقل است. فارابی در بسیاری از آثارش مانند احصاء العلوم، فصوص الحکمه، فصول منتزعه، رساله فی‌العقل درباره نظام فیض سخن گفته‌است (خادمی، ۱۳۸۶ الف: ۷۹) ابن‌سینا نیز در برخی آثارش مانند مبدأومعاد، تعلقات و اشارات و تبیهات به نظام فیض پرداخته‌است (خادمی، ۱۳۸۶ ب: ۴۲). در اثولوجیا که جهان‌شناسی براساس نظریه فیض دارد، «نظر» به معنای تأمل حضوری و شهودی است و چیزی غیر از فکر است؛ چرا که گفتیم فکر مبتنی بر مقدمات و گزاره‌هاست و در اصطلاح فلسفه اسلامی به علم حصولی منجر می‌شود؛ اما «نظر» و تأمل حضوری و شهودی بیانگر همان علم حضوری است که ذات امر نخستین نزد خود حاضر است.

در نظام جهان‌شناسی و وجودشناسی اثولوجیا پیدایش کثرت از واحد براساس فیض و صدور تبیین شده‌است. آنچه از واحد محض صادر می‌شود عیناً مانند او نیست یا بهتر از او نیز نیست. پس باید فروتر یا ناقص‌تر از واحد باشد. بنابراین آنچه از واحد صادر می‌شود هم می‌بایست واحد باشد هم بُعدی از کثرت داشته باشد؛ چراکه اگر کثیر نباشد واحد محض خواهد بود و با علت نخستین تفاوتی نخواهد داشت. بنابراین جریان فیض یا صدور در یک نظام طولی و دارای مراتب و شدت و ضعف از کامل‌تر به کامل و از کامل به ناقص و نیز از ناقص به ناقص‌تر صورت می‌گیرد. در این نظام طولی بعد از خدا یا واحد محض، عقل قرار دارد و پس از او نفس و پس از آن، طبیعت و درنهایت موجودات حسی قرار دارند. براین اساس فیض و صدور حقیقی واحد است که از علت نخستین مرتبه به مرتبه فیضان می‌کند از مرتبه‌ای به مرتبه فروتر تا به عالم حس و طبیعت برسد. و هرچه فیض از مبدأ هستی فاصله بگیرد ضعیف‌تر و از شدت و کمال آن کاسته می‌شود.

ساختار عالم از نظر اثولوجیا ساختاری مبتنی بر فیض و صدور است و سلسله مراتبی طولی و مشکک از کثرت وجود دارد که از امر نخستین واحد بطور ضروری افاضه می‌شوند. سلسله مراتب صدور همواره

از علت نخستین به سوی پائین در حال فیضان است تا از خلال عقل و نفس به محسوسات برسد. در نظریه فیض و صدور اثولوجیا دو مفهوم کلیدی مشاهده می‌شود:

۱. مفهوم «فیضان» که همان صدور است؛ واژه‌ای که فهم آن کلید فهم مراتب فیض از نظر اثولوجیاست. واحد تمام قوا و اشیاء را داراست ولی این دارا بودن فقط و فقط از طریق جاری شدن در کثرت آشکار می‌شود؛ همه چیز در او هست و او تنها از طریق فیضان به کثرت و مراتب پائین، آنها را بسط می‌دهد.

۲. مفهوم «ضرورت»: نظریه فیضان مبتنی بر «ضرورت» است نه «اختیار» یا «اراده». فیضان و صدور، امری ضروری است؛ به این معنا که فیضان وحدت به کثرت امری است که ضرورتاً اتفاق می‌افتد و ناشی از اراده یا اختیار باری تعالی نیست. در جاهایی از اثولوجیا از جمله در میمر هفتم به آن اشاره می‌شود که نحوه افاضه عقل، نفس و عالم طبیعی ناشی از ضرورت (اضطرار) است (فلوطین، ۱۳۷۸: ص ۱۷۱-۱۷۶).

مراتب فیض در نظام وجودشناسی و جهان‌شناسی اثولوجیا چگونه است؟ خدا مبدأ فیض است و فیض از او تا مراتب پایین در قوس نزول جاری می‌شود. عقل، نخستین موجودی که از مبدأ فیاض ظهور یافته است. پس از آن نفس و پس از آن طبیعت و سپس طبیعت اجرام و موجودات حسی قرار دارند. بنابراین مراتب فیض عبارت‌اند از: عقل، نفس، طبیعت، عالم حسی.

اثولوجیا در میمر سوم درباره عوالم موجودات چنین گفته است «الله-عزوجل-علت عقل، عقل علت برای نفس، و نفس علت برای طبیعت، و طبیعت علت برای همه موجودات جزئی است» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۰). شیء بالقوه جز با چیز دیگری از قوه به سوی فعل خارج نمی‌شود و آنچه بالقوه است ذاتاً نمی‌تواند بالفعل شود؛ ولی آنچه بالفعل است اگر بخواهد چیزی را از قوه به فعل خارج کند به ذاتش نظر می‌کند نه به امری خارج از خود. چون آنچه به ماهو بالفعل است نیازی ندارد به خارج از ذاتش نظر کند؛ بلکه تنها با نظر کردن به ذاتش شیء را از قوه به فعل خارج می‌کند (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۱-۵۰).

خدا فعل محض است وقتی فعل خود را با نگاه کردن و نظر کردن به خود انجام می‌دهد آنگاه کارش را یکباره پدیدار می‌سازد.^۷ علم خدا به خود و به اشیاء حاصل «نظر کردن در خود» است و خدا به خارج از خود «نظر» ندارد و نیازی به خارج از خود ندارد که به آن نظر کند. او تنها به ذات خود نظر می‌کند. در اثولوجیا خدا برای ابداع نیاز به تفکر ندارد. او فعل محض است وقتی فعل خود را انجام می‌دهد با دقت به خودش نگاه می‌کند آنگاه کارش را یکباره پدیدار می‌سازد (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۱) خدا به عنوان «فاعل نخستین» فعلیت محض دارد؛ چون فعلش را با نظر کردن به ذات خود و نه به خارج انجام می‌دهد او تنها موجودی که فعل محض است و وجودش بالذات است موجودات دیگر مانند

^۷. «فإذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعلة دفعه واحده» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۱).

عقل و نفس با اینکه فعل هستند؛ اما فعل محض نیستند؛ چرا که از نظر کردن به موجود مافوق خود فعل انجام می‌دهند و خدا به عنوان «فاعل نخستین» «فعل محض» است؛ فعلش را با نظر به ذاتش انجام می‌دهد (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۰-۵۱).

مؤلف اثولوجیا با استدلال به اینکه نخستین، بهترین است و هیچ چیزی بالای او نیست نتیجه می‌گیرد که نخستین، بالاترین فعلیت است یا فعل محض است. فعل را با نگاه کردن به خود انجام می‌دهد. امر نخستین با نگاه به خود نه به چیزی خارج از خودش عمل می‌کند؛ درحالی که عقل با نگاه به امر نخستین عمل می‌کند. براین اساس فعل خداوند که با نظر به خودش حاصل می‌شود فعل محض است و فعل عقل با توسل به امر نخست محض است. امر نخستین با نظر به خودش حاصل می‌شود فعل محض است و فعل عقل با توسل به امر نخست محض است. خدا با «نظر کردن» فعلش را انجام می‌دهد؛ آنچه مبدأ فعل و فعلیت و آفرینش است «نظر» است. «نظر کردن» یعنی نگرستن در خود یا در موجودی بالاتر از خود. با «نظر کردن» فعلش را انجام می‌دهد؛ آنچه مبدأ فعل و فعلیت و آفرینش است «نظر» است. یا در موجودی بالاتر از خود. موجوداتی که اهل نظر و بالفعل هستند یا در خود نظر می‌کنند و با نیروی خود و یا با نظر کردن بر موجود بالاتر از خود نیرو کسب کرده موجودات را پدید می‌آورند. اولی را «فعل محض» نامیده‌اند و تنها از آن خداوند است. موجوداتی مانند طبیعت و نفس و عقل نیز بالفعل هستند؛ اما فعل محض نیستند؛ چون از نظر کردن به موجود مافوق خود کسب نیرو می‌کنند (فلوطین، ۱۴۱۳: ۶۳-۶۴).

نظر کردن امر نخستین یا خدا به خود نوعی تأمل حضوری و شهودی است. وقتی می‌گوییم خدا به خود نظر می‌کند؛ یعنی خود او برای او حضور دارد؛ اما او امر نخستین است و چیزی خارج از او و فرای او نیست و وقتی از نگرستن در خود درباره خدا سخن می‌گوییم تفاوت آن با فکر در متن اثولوجیا از اینجا روشن می‌شود که نگرستن در خود، نوعی دریافت حضور ذات است، علم حضوری به ذات خود است. خدا یا امر نخستین به خود نظر می‌کند و ذات خود را شهود می‌کند شهودی که مبتنی بر حس نیست. و گفتیم فکر مبتنی بر حس یا عقل است و بر ساخته و برآمده از مقدمات و گزاره‌ها و دست یافتن به نتایج و قیاس‌هاست که با اصطلاح فلسفه اسلامی بیان و درک آن ساده‌تر است. فکر مبتنی بر تصور و تصدیق است. فکر به تصور و تصدیق نیاز دارد پس علمی حصولی نتیجه می‌دهد؛ اما تأمل حضوری و شهودی امر نخستین در نگرستن به خود، شهود و حضور خدا نزد خود است نیازی به داده بیرونی و تصور و تصدیقی ندارد و علاوه بر آن قدرت ابداع نیز دارد. همین نگرستن در خود، فعل اوست و چون فعلی ایجاد می‌توان گفت فعل او نوعی اراده کردن است. با نظر به خود، اراده می‌کند. چنانکه در قرآن کلمه «کن» (باش) (یس/ ۸۲) نقش ایجاد می‌یابد، در اثولوجیا «نظر» نقش ایجاد می‌دهد و به حوزه جهان‌شناسی و خداشناسی مربوط می‌شود.

خدا بعضی صور را بدون واسطه و بعضی را با واسطه ایجاد کرد. او صرفاً موجودات و صور اشیا را ایجاد کرد؛ زیرا او فعل محض است و بالفعل چیزی را وجود می‌بخشد. عقل، گرچه بالفعل است؛ چیز

دیگری بالای آن وجود دارد که قدرت را به او می‌دهد و تمایل دارد به فاعل نخستین شبیه شود که فعل محض است. وقتی او تمایل به فعل دارد و چون معلول و اثر علت نخستین است تنها به آنچه بالای اوست نظر می‌کند (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۱)^۸ تا فعلش را انجام دهد و فعلش را در نهایت نیکی انجام می‌دهد همچنین نفس، چیزی بالفعل است؛ زیرا عقل بالای آن وجود دارد. وقتی نفس فعل انجام می‌دهد به عقل نظر می‌کند و آنچه که باید را انجام می‌دهد؛ اما فاعل نخستین، فعل محض است و فعل خود را با نظر به خود او انجام می‌دهد نه به چیزی خارج از او، زیرا هیچ چیز دیگری خارج از او نیست که بالاتر یا بهتر از او باشد (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۱-۵۲).

نظر خدا به خود همان علم حضوری در اصطلاح امروز آن است علم حضوری که مستقیم و بدون واسطه و شهودی است، نظر خدا به خود نیز حضوری و شهودی است و ذات خود برای خودش حاضر است و همین منشأ اراده و فعل ایجاد است.

بنابراین در مراتب بعد از خداوند نیز هر فعل و ایجاد به برکت «نظر» است. عقل از «نظر» به خداوند و نفس از «نظر» به عقل و طبیعت از «نظر» به نفس قدرت ایجاد دارند و آنجا که موجودی، فاقد «نظر» می‌شود تنها می‌تواند مخلوق و معلول باشد؛ چون توان ایجاد کردن از طریق «نظر کردن» پیدا می‌شود و چنین موجودی فاقد آن قدرت است.

براین اساس «نظر» در اثولوجیا نه در مقابل عمل، و نه به معنای فکر است. بلکه به حوزه‌های مختلف خداشناسی، وجودشناسی و جهان‌شناسی باهم مرتبط است. به معنای تأمل حضور و شهودی است که حامل معنای وجودبخش است. بعدها ابن‌سینا ایجاد مخلوقات را بر اساس نظریه «فیض» توجیه می‌کند و معتقد است از آن‌جا که خود خداوند وجود محض است در هر لحظه در حال فیضان و سرازیری وجود مخلوقات است و خداوند با تعقل و علمی که به نظام عالم و مخلوقات دارد، منشأ وجود و ایجاد مخلوقات واقع می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۱۴-۱۵). در واقع تعقل و علم خدا سبب ایجاد موجودات است. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۹۲-۳۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۰). در اثولوجیا نیز «نظر» نوعی تأمل حضوری است که منشأ ایجاد موجودات است.

باتوجه به پذیرش قاعده "الواحد لایصدر عنه الا الواحد" از سوی بیشتر فلاسفه مسلمان رابطه بین علت العلل که امری بسیط و واحد است با عالم مادی که سرتاسر تکثر است باید به گونه‌ای تعریف شود که بدون انکار قاعده فوق چگونگی ایجاد عالم مادی و موجودات آن به شکلی کاملاً عقلی تبیین شود.

بنابراین نظام طولی فیض و صدور نظامی دارای مراتب تشکیکی است که بنابر کمال و نقص شدت و ضعف شکل یافته‌است. خدا به عنوان فعل محض و نیز علت نخستین فوق‌تمام و کمال است و عقل

^۸ . «فإذا أراد فعلاً فإِنما ينظر إلی ما هو فوقه..» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۵۱).

تمام و عالم طبیعت ناقص است. نفس نیز بین عالم طبیعت و عقل قرار دارد نسبت به عقل ناقص و نسبت به طبیعت کامل است.

مشخصه دیگر این صدور و فیض این است که هرچه فاصله موجودی در قوس نزول از او بیشتر باشد وحدتش کمتر و به کثرت نزدیکتر است و از آنجا که علت نخستین و مبدأ وجود واحد محض است هر موجودی به او نزدیکتر باشد از وحدت بیشتری بهره‌مند است و بین مخلوقات، وحدت عقل از همه بیشتر است و وحدت و جامعیت او از همه مخلوقات بیشتر است. در عین وحدت همه کثرت‌های پس از خود را در خود دارد؛ همانطور که خدا همه اشیاء است عقل و نفس نیز همه اشیاء مادون خود هستند (انتظام، ۱۳۸۴: ۹۸).

فلسفه طرح مسئله «نظر» در ائولوجیا حل و تبیین مسائل جهان‌شناسی و نظام فیض و صدور است و گفتیم فیض و صدور براساس «نظر» است و خدا در خود «نظر» می‌کند و از برکت این «نظر»، عقل پدید می‌آید و عقل با «نظر» در مبدأ فیض از برکت آن، نفس فیضان می‌یابد. نفس نیز با نظر کردن به عقل پر می‌شود و از پری آن طبیعت پدید می‌آید. نظر کردن، نگریستن، آگاهی یافتن است. آگاهی از جنس شهود و حضور، نه از قسم تصور و تصدیق و گزاره.

عقل نیز با نظر کردن به خدا که تأملی حضوری و شهود به خدا دارد، خودش را در خدا و محاط‌شده در خدا می‌بیند و به همه اشیاء نیز علم می‌یابد. تفاوت نظر کردن خدا به خود با نظر کردن عقل به خدا و نتیجه آنها که نزد هر دو فعل ایجاد است، در این است که وقتی خدا به خود نظر می‌کند، خود برای خود حاضر است و از برکت نظر به خود به ذات خود، عقل از او پدید می‌آید؛ درباره خدا ناظر و منظور هر دو یکی است و موجب کثرت در خدا نمی‌شود؛ اما وقتی عقل به خدا نظر می‌کند این نظر نیز حضوری و شهودی است و خود را در خدا می‌یابد؛ و همین منشأ توان و اراده برای ایجاد نفس می‌شود با این تفاوت که در عقل ناظر و منظور متفاوت هستند ناظر عقل است و منظور خداست سبب دوئیت و کثرت می‌شود.

۵. تحلیل و بررسی

۳. مؤلف ائولوجیا درباره فکر و نسبت آن به خدا رویکرد تنزیهی و سلبی دارد به این معنا که فکر را با دلایلی از خدا سلب می‌کند؛ اما درباره نسبت نظر با خدا رویکرد او ایجابی است به این معنا که نظر را به خدا اطلاق می‌کند. اولاً فرق فکر و نظر در ائولوجیا در این است فکر و نظر چه از حیث محل و منبع آن که حس یا عقل باشد و یا خدا با یکدیگر متفاوت هستند. فکر از منبع و محل حس یا عقل پدید می‌آید که مؤلف ائولوجیا حتی اطلاق فکر به عقل را نیز نفی می‌کند و آنرا مربوط به عالم محسوسات و عالم موجودات مادی می‌داند پس براین اساس اطلاق آن از خدا نیز نفی می‌شود. و دیگر تفاوت فکر و نظر در خود معنا و تعریف آنها نزد ائولوجیا است. براساس متنی که از ائولوجیا ارائه کردیم مؤلف ائولوجیا فکر را از خدا نفی و سلب می‌کند؛ چون منشأ و عامل فکر دو

چیز است: فکر یا از حرکت و گذار از مقدمات به نتایج و نیز خود آنها گزاره و مقدماتی برای نتایج دیگر می‌شوند حاصل می‌شود یا از طریق قیاس و استدلال براساس داده‌هایی که از عالم محسوسات برمی‌گیرد. و هردو اینها معرفتی بدست می‌دهد و فکر با این تلقی کارکردی معرفت‌شناسانه دارد؛ چرا که مبتنی بر کنارهم چیدن گزاره‌ها و مقدمات و سپس دست یافتن به نتایج است و نیز اینکه هر فکری به فکر دیگری وابسته است و سلسله‌ای از افکار بهم مربوطند تا فهمی و درکی از عالم بدست دهند بیانگر رویکردی معرفت‌شناسانه به فکر است. فکری که به معرفتی و فهمی از عالم منجر شود. پس این فکر و معرفت بنابر متعلقات و داده‌های آن به این عالم مربوط است و اطلاق آن به خدا سبب تکثر و دوگانگی فاعل تفکر و متعلق تفکر در او می‌شود. ۴. درحالی‌که نظر در اثولوجیا نوعی تأمل حضوری است و کارکردی وجودشناسانه دارد نه معرفت‌شناسانه. نظر نوعی تأمل شهودی و حضوری است که با فعل وجود بخشیدن و وجود دادن و افاضه یکی می‌شود. براین اساس فکر و نظر در نسبت با خدا و جهان با یکدیگر متفاوت هستند. فکری که اثولوجیا از خدا سلب و نفی کرده است خوانشی معرفتی است.

۵. در اندیشه پیشینیان و یونانیان افلاطون، «نظر» در معرفت اخلاقی در مقابل عمل قرار می‌گیرد و «نظر» در ارسطو در رویکرد معرفت‌شناسانه همان «فکر» و اندیشه است که فعالیت مخصوص عقل است و عقل نظری اندیشیدن به امور انتزاعی است و در عقل عملی اندیشیدن به امور جزئی. در اثولوجیا چنین نیست و «نظر» به معنای فعالیت اندیشنده در معرفت‌شناسی و یا در مقابل عمل نیست. «نظر» در حوزه وجودشناسی و جهان‌شناسی و خداشناسی است. در قوس نزول خدا با «نظر» به ذات خود سبب ایجاد موجودات است. عقل نیز با نظر به خدا قدرت ایجاد نسبت به نفس می‌یابد و نفس نیز به طبیعت چنین است. در قوس صعود نفس انسانی با تفکر و تدبیر بدن و نیز با دور نگه داشتن خود از امور محسوس می‌خواهد به عقل بازگردد.

۶. «نظر» به حوزه وجودشناسی و جهان‌شناسی مربوط است؛ زیرا با فیض و صدور که دو عامل مهم در تبیین کثرت و پیدایش موجودات کثیر و عالم است. درواقع فیض و صدور در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه اسلامی - که متأثر از جریان نوافلاطونی است - اهمیت ویژه دارد و مشخصاً در اثولوجیا فیض و صدور بدون «نظر» اتفاق نمی‌افتد و آنچه سبب صدور عقل از واحد، نفس از عقل، و طبیعت از نفس می‌شود و آنچه نظام مراتب صدور و مراتب وجود را تبیین می‌کند، «نظر» است. براین اساس این مسئله در نظام فیض و صدور و جهان‌شناسی اثولوجیا مطرح می‌شود و با «نظر» که به حوزه علم نظری در مقابل علم عملی مربوط می‌شود و «نظر» در مقابل «عمل» متفاوت است. آن نظر به حوزه علوم حصولی و استدلالی مربوط می‌شود و بحث «نظر» در اثولوجیا به علم حضوری و شهود و تأمل در ذات و حضور نزد خود می‌باشد.

۷. ربط فکر به خداشناسی از آنجاست که فکر را به خدا نمی‌توان نسبت داد. خدا کارهایش را بدون فکر و اندیشه (رویت) انجام می‌دهد و این موجودات هستند که برای انجام کارهایشان به مقدمات

و قضایا و گزاره‌ها و سلسله تفکر نیاز دارند. تفکر داشتن برای خدا سبب تکثر در او می‌شود و واحد است، بنابراین نه فکر است و نه به چیزی فکر می‌کند. فکر به حوزه معرفت‌شناسانه و «نظر» به حوزه جهان‌شناسانه و خداشناسی مربوط می‌شود جایی که ائولوجیا نفی فکر از علت نخستین می‌کند و فکر را به عقل در مرتبه دوم اقامیم سه‌گانه و به نفس مربوط می‌داند آنرا از علت نخستین سلب می‌کند؛ اما در مقابل «نظر» را به علت نخستین و عقل و نفس نسبت می‌دهد. «نظر» بیانگر فعل ایجاد است. فعل ایجاد همان نظر کردن است. «نظر» در ائولوجیا نیز حامل معنای «تأمل» حضوری به عنوان منشأ عمل» یا تأمل و عمل ایجاد است. همین معنایی که در «نظر» نهفته است در جهان اسلام به تعقل تغییر می‌یابد.

۸. برداشت نگارنده اینست که ائولوجیا کتاب بسیار مهمی نزد فیلسوفان مسلمان است که از مباحث مختلف آن بهره گرفته‌اند؛ اما مسئله این نوشتار فکر و نظر است، ائولوجیا با طرح مسئله «نظر» در جهان‌شناسی، راهی برای تبیین نظام آفرینش، فیض و صدور، ربط کثرت و واحد و سلسله مراتبی موجودات نزد فیلسوفان و عارفان جهان اسلام می‌گشاید. نتیجه و ماحصل این مسئله در جهان اسلام بیشتر بسط می‌یابد؛ چراکه یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی نیز بحث‌های اولیه فلسفی در یونان باستان، مسئله واحد و کثیر و نیز ربط ثابت و متغیر بوده است. حال مسئله «نظر» در ائولوجیا، کلید بحث را در اختیار اندیشمندان مسلمان قرار می‌دهد که هم واحد بودن خدا را با وجود کثرت مخلوقات و موجودات تبیین کنند، هم ثابت و تغییرناپذیری او در نسبت با جهان متغیر مادی توجیه کنند. قاعده مهم «الواحد لایصدر عنه الا واحد» از این مسئله «نظر» در ائولوجیا نتیجه می‌شود؛ چراکه در مسئله نظر خدا به خود، آنچه اهمیت دارد حفظ یگانگی خدا است. ناظر و منظور یکی است و از او تنها یک چیز صادر می‌شود و آن «عقل» است. اما عقل چون به خدا نظر می‌کند خدا را فراتر از خود دارد در نظر کردن به خدا، ناظر و منظور دو چیز است یکی عقل و دیگری خدا و همین سبب کثرت می‌شود و با نظر به خدا، نفس از او صادر می‌شود و با تبیین دوگانگی ناظر و منظور در مراتب پایین‌تر از مبدأ نخستین، ربط کثرت به واحد تبیین می‌شود. بازتاب این نظریه در جهان اسلام در مسئله عقول ده‌گانه و تبیین واسطه‌هایی بین خالق یا واجب‌الوجود با مخلوقات است که نیاز به بررسی جدی دقیق دارد.

۶. نتیجه

در ائولوجیا «فکر» با هیچ معنایی بر خدا اطلاق نمی‌شود و درباره نسبت فکر و خدا رویکرد سلبی و تنزیهی دارد. هم خدا نااندیشنده است و هم ابداع و آفرینش جهان نیز بدون فکر و اندیشه صورت می‌گیرد. اما «نظر» با معنای مدنظر ائولوجیا که پیشرو فلاسفه مسلمان در مبحث نظریه فیض و صدور نیز هست، بر خدا اطلاق می‌شود و «نظر» مبحثی جهان‌شناختی در نظریه فیض و صدور ائولوجیا است که زمینه بحث را فلاسفه مسلمان برای مسئله فیض و صدور و خصوصاً ربط تعقل و تأمل عقلانی

با ایجاد باز می‌کند. «نظر» منشأ فعل و عمل است. چه در ارتباط با خدا چه در ارتباط با عقل و نفس و طبیعت و مراتب هستی. فرق مهم «فکر» و «نظر» در اثولوجیا این است فکر به مراتب بعد از خدا مربوط می‌شود و به خدا نسبت داده نمی‌شود؛ چون سبب تکثر و دوئیت در خدا می‌شود؛ اما «نظر» در همه مراتب از خدا، عقل، نفس وجود دارد. در هر مرتبه «نظر» منشأ عمل و فعل و ایجاد است. بنابراین فکر و نظر در اثولوجیا هر دو جنبه عملی و فعلی دارند؛ اما فکر علاوه بر جنبه عملی، جنبه معرفتی نیز دارد. «نظر» در اثولوجیا جنبه معرفتی ندارد، بلکه جنبه وجودی دارد. منشأ عمل و فعل بودن در هر دو متفاوت است. منشأ عمل در فکر، تدبیر و سامان دادن و کنترل است. تدبیر و چاره‌گری برای بدن است و نوعی کنترل‌گری که نگذارد نفس در بند تن و محسوسات گرفتار شود و او را از محسوسات رها کند و به جایگاه واقعی خود در میان جواهر معقول و مجرد از ماده برساند. اما منشأ عمل و فعل در «نظر»، ایجاد و آفرینش است. براین اساس فکر و نظر در اثولوجیا از جهت معانی باهم متفاوت، از جهت کار بست در حوزه‌های مختلف نیز برهم منطبق نمی‌شوند و به این دلیل برهم تحویل‌پذیر نیستند.

منابع

- قرآن.
- ابن سینا (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۱۸). الهیات من کتاب الشفاء. آیت الله حسن زاده آملی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، مرکز نشر.
- _____ (۱۴۰۵). منطق شفا. ج ۳. قم: مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل.
- ارسطو، (۱۳۸۴). متافیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی. ج ۳، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۹۲). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه صلاح الدین سلجوقی. تهران: مؤسسه انتشارات عرفان.
- _____ (۱۳۹۱). درباره نفس، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داودی، چاپ دوم: تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- اعسم، عبد الامیر (۱۹۸۹). کتاب المبین فی شرح ألفاظ الحكماء و المتکلمین (المصطلح الفلسفی عند العرب)، مصر-قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- افلاطون (۱۳۶۶)، دوره آثار افلاطون جلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی-رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- انتظام، سیدمحمد (۱۳۸۴). اتولوجیا و حکمت متعالیه صدر المتألهین. پایان نامه دکتری. دانشگاه قم.
- جوادی، محسن؛ صیادنژاد، علیرضا (۱۳۸۸). بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۲، ۱-۲۸. <http://dio.org/10.22099/jrt.2013.1241>
- خادمی، عین الله (۱۳۸۶ الف). چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه فارابی. فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۳(۱۰)، ۷۳-۱۰۰.
- _____ (۱۳۸۶ ب). بررسی دیدگاه شیخ الرئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)، فصلنامه آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی، ۱۲، ۳۸-۶۶.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۹۹). اتولوجیا، دایره المعارف اسلامی، ج ۶.
- راغب اصفهانی حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داود. دارالعلم. بیروت: الدار الشامیة، دمشق.

- شفیع‌بیگ، ایمان (۱۳۹۵). معرفت‌شناسی اخلاقی سقراط: پیوند نظر و عمل در نوشته‌های آغازین افلاطون. حکمت و فلسفه، ۱۲(۲)، ۵۱-۷۳.
<https://doi.org/10.22054/wph.2016.6749>
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی). ۹ جلد. ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰). ترجمه اسفار. محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
- عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۳۹۷). مفهوم خدا در اثولوجیا با تأثیرپذیری از اندیشه ارسطو. اندیشه دینی، ۱۸(۴)، ۶۹-۱۱۹. <http://doi.org/10.22099/jrt.2018.30135.1892>
- فلوطین (۱۴۱۳). اثولوجیا افلوطین عندالعرب، محقق عبدالرحمن بدوی. الطبعة الثالثة. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۷۸). اثولوجیا. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین. ترجمه محمدحسن لطفی. ۲ مجلد. تهران: انتشارات خوارزمی.

References

- Quran.
- Abbasi Hosseinabadi, H. (2017). The Concept of God in Uthulujiyya Influenced by Aristotle's Thought. *Andisheh Dini*. 18(4), Serial 69, 119-136. (in Persian) <http://doi.org/10.22099/jrt.2018.30135.1892>
- Adamson, P. (2002). *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, 2002.
- Armstrong, A. H. (1984). *PLOTINUS*, With an English translation. Seven Volumes, Enneads 5. 1-9. Cambridge Massachusetts Harvard University Press. London: William Heinemann LTD, MOMLXXXIV.
- Armstrong, A. H. (1988). *PLOTINUS*, With an English translation. Seven Volumes, Enneads 6. 6-9. Cambridge Massachusetts Harvard University Press. London: William Heinemann LTD, MOMLXXXIV.
- Aristotle, (1384). *metaphysics*. Translated by Sharafuddin Khorasani. Ch3, Tehran: Hekmat Publications. (in Persian)
- Aristotle, (2012). *Nicomachus ethics*. Translated by Salah al-Din Seljuqi. Tehran: Irfan Publishing House. (in Persian)
- Aristotle, (1391). *On the soul*. translation and annotations and margins of Ali Murad Davoudi, second edition: Tehran: University of Tehran Publications Institute. (in Persian)
- Assem, A. A. (1989). *Kitab al-Mubin fi Sharh al-Faz al-Hikama wa al-Mutkallamin* (Al-Mustilah al-Filasfi and al-Arab). Cairo – Egypt: Al-hayat al-Masriyya al-amah al-Kattab. (in Arabic)
- Ibn Sina (1375) Pointers and Reminders (*Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*). Qom: Nash al-Balagha. (in Arabic)

_____ (1418). The Metaphysics of The Healing (*Al-Ilahiyyat min Kitāb al-Shifā*). Ayatollah Hassanzadeh Amoli. Qom: Al-Alam al-Islami School, Publishing Center. (in Arabic)

_____ (1405). Healing, Logic (*Al-Manṭiq min Kitāb al-Shifā*). vol3. Qom: Marashi Najafi. (in Arabic)

_____ (1363). The Principle and the Resurrection (*Al-mabdā' wa al-Ma'ād*). To the attention of Abdullah Noorani. Tehran: Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University. (in Arabic)

Intzam, S. M. (2004) *Uthulujiyya and Transcendental Wisdom of Sadr al-Mutalahin*, PhD Thesis, University of Qom. (in Persian)

Javadi, M.; Siyadanjad, A. (2008). Examination of the gap between ethical opinion and practice from Aristotle's point of view. *Shiraz University of Religious Thought Quarterly*. 32, 1-28. (in Persian) <http://dio.org/10.22099/jrt.2013.1241>

Khademi, A. (1386a). How the multiplicity of unity (Nizam Faiz) appeared from Farabi's point of view. *scientific-research quarterly of modern religious thought*. 3(10), 100-73. (in Persian)

_____ (1386b). Examination of Sheikh Al-Raees's point of view on the issue of how to create multiples from one unit (faiz system), *Shahid Beheshti University's Ayneh Maarefat*, 12, 38-66. (in Persian)

Khorasani, Sh. (2019). *Uthulujiyya, Islamic encyclopedia*, vol.6. (in Persian)

Plato, (1366), *the first volume of Plato's works*, translated by Mohammad Hasan Lotfi-Reza Kaviani, Tehran: Khwarazmi. (in Persian)

Plotinus, (1413). *Uthulujiyya of Plotinus end al-Arab*, Mohaghegh Abd al-Rahman Badawi, third edition, Qom: Bidar Publications. (in Arabic)

_____ (1378). *Uthulujiyya*, translated and described by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush. (in Persian)

_____ (1366). *The Enneads of Plotinus*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, 2 volumes, Tehran: Kharazmi Publications. (in Persian)

Ragheb Esfahani H. M. (1412). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, research: Safwan Adnan Daoud, Dar al-Alam, Beirut; Eldar al-Shamia, Damascus. (in Arabic)

Shafi Bey, I. (2015). Socrates' moral epistemology: the link between opinion and action in Plato's early writings. *Hikmat and Philosophy*, 12(2), 51-73. (in Persian) <https://doi.org/10.22054/wph.2016.6749>

Shirazi, Sadr al-Din, M. (1981). The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (*Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi 'l-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*) (with the footnotes of Allameh Tabatabai), 9 volumes, ch. 3, Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi. (in Arabic)

_____ (1380). translated by Asfar. Mohammad Khajawi. Tehran: Molly. (in Persian)