



Ontological reading of "Contemplation" in *Enneads* and *Uthulujyya*

Hasan Abasi Hosseinabadi¹ 

1. Associated Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e-Noor University, Tehran, Iran. E-mail: h_abasi@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 15 October
2023

Received in revised form
22 December 2023

Accepted 25 December
2023

Published online 20
February 2024

Keywords:

*Maad, physical
Resurrection, Agha
Mojtaba Qazvini,
Separation School.*

ABSTRACT

"Contemplation"(Gaze) is used in contrast to "action" in the new discourse, it is used in Uthulujyya and Enneads in cosmological and existential discussions. The problem of this writing is the analysis of the use of "contemplation" in Uthulujyya and Enneads with an existential approach. The question is, is the use of "contemplation"(Gaze) in the Uthulujyya and the Enneads the same and in the same sense, or is it different in the two works? How is "contemplation" expressed in these two books? The answer is, they are not different in terms of meaning; But they are different in terms of application and method of examining the subject. in the theology of Uthulujyya, "contemplation" (Gaze) can be attributed to both God and the mind and soul. "contemplation" is raised in the theory of grace and issuance and is connected with cosmology and theology. And in the Enneads, there is an "contemplation" in all stages of life about God, intellect, soul and nature, and it has a creative aspect. The important difference between these two works is that in the rendering of the Enneads, it pays attention to "contemplation" both in the existential aspect and the epistemological aspect as opposed to "action"; and "examines contemplation against action; While there is no such view in Uthulujyya. Therefore, in this article, we will explain the term "contemplation" in Uthulujyya and Enneads and examine its position in the cosmological system of these two works. The method of this writing is descriptive-analytical.

Cite this article: Abasi Hosseinabadi, H (2024). Ontological reading of "Contemplation" in *Enneads* and *Uthulujyya*, *History of Islamic Philosophy*, 2 (4), 61-86. <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039>



© The Author(s).

Publisher: Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039>

Extended Abstract

Introduction

"Contemplation" in theoretical intellect and theoretical science is placed in front of practical intellect and science or practical wisdom is a reflection of "thought" and thinking. But in Uthulujjiyya and Enneads, it finds an important place in the existential meaning in cosmology in the system of grace and issuance. The question is, is the use of "contemplation"(Gaze) in the Uthulujjiyya and the Enneads the same and in the same sense, or is it different in the two works? The answer is, they are not different in terms of meaning; But they are different in terms of application and method of examining the subject.

Method

The method of this writing is descriptive-analytical.

Findings

The theory of "contemplation" (θεωρία) is the heart of Plotinus' philosophy and is the "source" and goal of every action, production and creation at every level. For him, all life is intrinsically "Contemplation". Plotinus uses "Contemplation" to explain the creation of the world. In the Enneads, "Contemplation" is on the one hand a divine activity, and on the other hand, as it exists in the whole of life, it is placed in front of action in the rank of human beings. But in Uthulujjiyya it is only the divine activity.

"Contemplation" has the position of "creative activity" and also the position of "teleological". It is present in all life and has creative effects in the world, and it is the goal and purpose of creation and action at all levels of life and the life of the world. But in Uthulujjiyya, the position of "Contemplation" in relation to the first thing or God is the position of the first agent; In fact, God is the first agent who's his action is to create, and the agent of this creative action is "Contemplation". "Contemplation" itself is an immediate action of creation. So the role and position of "Contemplation" in Uthulujjiyya is the position of "creative and effective creator" in the world; But the teleological position and role has not been considered for it.

Conclusion

In terms of meaning, the term "Contemplation" has the same meaning in

Uthulujyia and Enneads. Both express a kind of "intuitive self-awareness and active and creative presence", without imagination and reasoning, expressing a kind of presence understanding. But it is different in terms of the usage of "Contemplation" and the type of origin of action and to act in both, in the sense that in Uthulujyia, the creative aspect of "Contemplation" is emphasized; In the Enneads, in addition to the aspect of creative and effective activity, it is also emphasized that it is the end and purpose of every action at any level, and in this sense, the issue of "Contemplation" in Uthulujyia and the Enneads does not concordance, and it is not possible to deliver "Contemplation" in Uthulujyia with the same issue in Ennead. But in both Enneads and Uthulujyia, "Contemplation" is to expand the theory of creation. In this respect, the issue of "Contemplation" coincides and overlaps in both.





پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني



خوانش وجودشناسانه «نظر» در ائولوجیا و ائادها

حسن عباسی حسین آبادی^۱

h_abasi@pnu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۰۱	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱	
واژگان کلیدی: نظر، عمل، ائولوجیا، ائادها، خداشناسی.	<p>«نظر» در گفتمان جدید در مقابل «عمل» به کار می‌رود، در ائولوجیا و ائادها در مباحث جهان‌شناسانه و وجودی معنا می‌یابد. مسئله این نوشتار واکاوی کاربرد «نظر» در ائولوجیا و ائادها با رویکردی وجودی است. پرسش این است: آیا کاربرد «نظر» در ائولوجیا و ائادها یکی و به یک معناست و یا متفاوت است؟ «نظر» در این دو کتاب چگونه تقریر می‌شود؟ پاسخ این است: از حیث معنایی تفاوتی با هم ندارند، اما از حیث کاربرد و نحوه بررسی بحث، متفاوت‌اند. در الهیات/ائولوجیا «نظر» را می‌توان هم به خدا و هم به عقل و نفس نیز نسبت داد. «نظر» در نظریه فیض و صدور مطرح می‌شود و با جهان‌شناسی و خداشناسی پیوند دارد. و در ائادها نیز «نظر» در تمامی مراحل زندگی از خدا، عقل، نفس و طبیعت وجود دارد و جنبه ایجاد دارد. تفاوت این دو اثر این است که در تقریر ائادها «نظر» چه در جنبه وجودی و چه در جنبه معرفتی، در مقابل «عمل» قرار دارد و «نظر» در نسبت با عمل بررسی می‌شود؛ در حالی که چنین نگاهی در ائولوجیا وجود ندارد. بر این اساس در این نوشتار بر آن‌هم اصطلاح «نظر» در ائولوجیا و ائادها را تبیین کرده و جایگاه آن را در نظام جهان‌شناسی این دو اثر بررسی کنیم. روش این نوشتار توصیفی - تحلیلی است.</p>
استناد: عباسی حسین آبادی، حسن (۱۴۰۲). خوانش وجودشناسانه «نظر» در ائولوجیا و ائادها، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۴)، ۸۶-۶۱. https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039	
ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه DOI: https://doi.org/10.22034/hpi.2023.420838.1039	

مقدمه

درباره سرگذشت کتاب *اثولوجیا* که در قرن سوم هجری قمری به دست عبدالملک بن عبدالله بن ناعمه الحمصی (۷۸۰-۸۴۰ م) به عربی برگردانده شده است نظریات مختلفی ارائه شده. به گفته زیمرمان *اثولوجیا* ترجمه‌ای آزاد از بخش‌هایی از چهارم تا ششم *اثنادهای* فلوطین است و ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی مقدمه‌ای بر آن افزوده (خراسانی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۸۴). و به گفته پل آنری این اثر درس‌گفتارهای افلوطین است که احتمالاً شاگرد او آملیوس (Amelius) آن را یادداشت کرده و به نظر راقم این سطور، در متن *اثولوجیا* اضافاتی بر متن اصلی وجود دارد. اگر متن اصلی را تاسوعات افلوطین یا درس‌گفتارهای او به جمع‌آوری آملیوس بدانیم، در آن متون وجود ندارد؛ از جمله لفظ «میمر» که برای تقسیم‌بندی فصول در *اثولوجیا* به کار رفته است. اصل این واژه سریانی است و اعراب در قرن دوم هجری (نهم میلادی) آن را به کار گرفته‌اند (احمدی و عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۹۳-۹۴). علاوه بر آن، اصطلاح «احد» در *اثولوجیا* با الفاظ «نورالانوار» و «باری» معادل‌سازی شده است که از مفاهیم اسلامی است. بنابراین به نظر نگارنده، *اثولوجیا* در جهان اسلام گردآوری شده و صرفاً ترجمه‌ای از یک منبع فلسفه یونانی نیست (احمدی، عباسی حسین‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۹۳).^۱

این کتاب یکی از تأثیرگذارترین آثار فلسفی در دوره اسلامی است که جریان نوافلاطونی را وارد تفکر فلسفی جهان اسلام کرده است. یکی از آن مفاهیم مهم و مسائلی که خط فکری جدیدی در جهان اسلام باز کرد مفهوم «نظر» است. واژه «نظر» در اصل به معنای گردش چشم، و یا گردش فکر برای پی بردن به چیزی، یا مشاهده آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱۲، ماده «نظر») و از جهت اصطلاحی در عقل‌نظری در مقابل عقل عملی به کار 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، ص ۳۸۴).

«نظر» که در عقل‌نظری و علم نظری در مقابل عقل عملی و علم یا حکمت عملی قرار

۱. برای مطالعه بیشتر به مقاله «سرگذشت *اثولوجیا*» مراجعه کنید.

می‌گیرد بازتاب «اندیشه» و تفکر است. اما در اتولوجیا و انادها در معنای وجودی در جهان‌شناسی در نظام فیض و صدور، جایگاه مهمی می‌یابد. اهمیت این مسئله در این است «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.

درباره این مسئله در اتولوجیا و انادها پژوهشی صورت نگرفته است. این نوشتار پژوهشی وجودشناسانه درباره «نظر» در الهیات اتولوجیا و انادهاست و از آنجا که نظام فیض و صدور نیز مبحثی مرتبط با الهیات است، در قالب بحث‌های جهان‌شناسی و خداشناسی به خوانشی وجودشناسانه از «نظر» می‌پردازیم که خوانشی نو از اتولوجیا و انادهاست.

الف) پیشینه تاریخی بحث نظر

در بررسی پیشینه بحث «نظر» پیش از افلوپین، در افلاطون و ارسطو نظرات مختلفی می‌یابیم. دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: «نظر» به عنوان بالاترین فعالیت بشری و «نظر» به عنوان فعالیت الهی که شامل هر چیزی است. «نظر» یک مسئله اصلی فلسفی، و مسئله خاص در تفسیر افلاطون و ارسطو و افلوپین است (Corrigan, 2005, p. 104).

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 و با واژگان سوفیا (Sophia) و سوفوس (Sophos) و اپیستمه (Episteme) خوانده می‌شود و در ارسطو ناظر بر عقل نظری در مقابل عقل عملی است (جوادی، ۱۳۸۸، ص ۴). در ارسطو تأمل نظری بالاترین فعالیت سعادت برای آدمی است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲، ب، ۲۵-۳۰).

در افلاطون «سوفیا» و «حکمت» فعالیت «نظروزرانه» (contemplative) و متضاد با حکمت عملی است. نه تنها متعالی از هنر است بلکه قوه درونی تولید در خود آنهاست. «سوفیا»، «معرفت» و «عقل» بالطبع شرف دارند (Corrigan, 2005, p. 105). در انادها نیز این شرف و برتری نظر نسبت به عمل مشهود است.

در افلاطون «نظر» جایگاه برتر از فعالیت بشری دارد و فعالیتی الهی است. در تیمائوس می‌گوید:

آن‌که می‌خواهد چیزی به وجود آورد اگر چشمش را به آنچه پیوسته همان و با خود برابر است و بدوزد آن را سرمشق خود قرار دهد حاصل کارش از هر حیث خوب خواهد بود؛ ولی اگر آنچه را که حادث و دستخوش کون و فساد است سرمشق خود سازد حاصل کارش خوب نخواهد بود (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳ تیمائوس)، شماره ۲۸).

اگر جهان (کوسموس) زیباست و دمیورگوس آن خوب است، تردیدی باقی نمی‌ماند که او موجودات ازلی را پیش چشم داشته و از روی موجودات ازلی عمل کرده است؛ زیرا جهان بهترین مخلوقات است و او بهترین علت‌ها (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۱۰۹).

این اندیشه افلاطون در افلوپین بسط می‌یابد. افلوپین در *انثادها* می‌گوید: «یکی در حقیقت نظر می‌کند و دیگری به تصویر و تقلیدی از نظر و مشاهده قانع است». در واقع مسئله «نظر» در افلاطون که جای بحث و بررسی دقیق و اختصاصی دارد، هم در نسبت فعالیت الهی و پیدایش عالم توسط دمیورژ وجود دارد هم در عالم محسوسات، شخص با نظر به عالم محسوسات به ساختن اشیاء که همان «تقلید» است و نیز به هنر و تصویرپردازی از عالم محسوسات می‌پردازد. هنر از حقیقت دورتر است، «تقلید تقلید» است. مثال افلاطون برای این بحث، «تخت مثالی» و «تخت درودگر» و «نقاشی تخت» است (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۲، جمهوری، کتاب دهم، شماره ۵۹۸-۵۹۹). در *انثادها* نیز «نظر» از یک جهت فعالیتی الهی است و از سویی چون در کل زندگی و حیات وجود دارد در مرتبه انسان و بشر در مقابل عمل قرار می‌گیرد. اما در *انثولوجیا* صرفاً همان فعالیت الهی است.

ارسطو به حکمت نظری در مقابل حکمت عملی توجه دارد و «نظر» بالاترین فعالیت عقل است. او می‌گوید عقل هنگامی که فعالیت می‌کند دارای معقول است و این دارندگی درخور عقل الاهی است و مشاهده عقلی هم بهترین چیز است و زندگی نیز از آن اوست (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲، ب، ۲۵-۳۰). اگر فعالیت نظرورزانه ریشه در عقل الهی دارد و اگر عقل است نه تنها غرایز و امیال و عشق‌های چیزهای طبیعی را به سوی معشوق حرکت می‌دهد بلکه همچنین همراه با اصول حیاتی موجودات زنده سلامتی اساسی وجود آنها را تأمین می‌کند. ارسطو چنین نظریه‌ای را با صراحت مطرح نمی‌کند بلکه افلوپین آن را در سراسر

زندگی بسط می‌دهد (Corrigan, 2005, p. 105).

ب) نظر در ائاداها

افلوپتین در ائاداها، در ائادا سوم رساله هشتم به مسئله «نظر» پرداخته است و در این ائادا و نیز ائادا پنجم که از ائادها سخن می‌گوید تبیین وجودشناسه خود از «نظر» را ارائه می‌کند. افلوپتین در ائادا سوم تبیین مبحث «نظر» را از پایین‌ترین مرتبه وجود یا ائادها آغاز می‌کند، از طبیعت و همه موجودات و رستنی‌ها، سپس به اصلی که طبیعت به آن نظر می‌کند یعنی نفس می‌پردازد و پس از آن به عقل و در نهایت به واحد که در این سیر همه چیز «نظری» و مبتنی بر «نظر» است.

نظریه «نظر» (θεωρία) contemplation قلب فلسفه افلوپتین است و به عنوان «منبع» و هدف هر عملی و تولید و ایجاد در هر سطحی است. همه زندگی برای او به طور ذاتی «نظر» است. او نشان می‌دهد اذهان ما از پایین‌ترین سطح زندگی نظورزانه است؛ یعنی طبیعت، مرحله بعد نفس که مبدأ درونی رشد است. اگرچه «نظر» در «نظر» نفس به عقل و نظر عقل به «واحد» مشترک است، باید منبع و منشأ «نظر» و حیات در فراسوی آن قرار داده شود (Armstrong, 1980, V3, En3, 8, p. 358).

نظر، عمل و تولید در سطح نفس و در زندگی انسان است. اصلاً نظر همیشه هدف عمل است. این همانی کامل «نظر و منظور» در عقل است. همه زندگی نوعی از اندیشه و زندگی حقیقی، اندیشه حقیقی عقل است (Armstrong, 1980, V3, En3, 8, p. 358).

همه چیز خواهان «نظر» و نگرش است و تنها این هدف را دنبال می‌کند. نه تنها همه ذوات خردمند بلکه موجودات بی‌خرد و حتی نیروی طبیعی در رستنی‌ها، و زمین که رستنی‌ها از آن برمی‌آیند نیز چنین‌اند و هر چیز بسته به استعداد طبیعی‌اش از «نظر» بهره‌مند است: یکی در حقیقت نظر می‌کند و دیگری به تصویر و تقلیدی از نظر و مشاهده قانع است. حتی بازی کودکان نیز به خاطر نظر و مشاهده است یا فعالیت و کار جدی انسانی که به فعالیت می‌پردازد نیز به خاطر نظر است. علاوه بر اینها اعمال اجباری که از سر ضرورت انجام می‌شود و با اشیاء بیرونی بیشتر سر و کار دارد و اعمال آزادانه برای نظر و مشاهده است و «نظر» هدف نهایی است (افلوپتین، ۱۳۶۶، ج ۱، ائادا ۳، رساله ۸، شماره ۱).

افلاطون چیزها را بر حسب خیر نهایی آنها می‌بیند و ارسطو در حکمت نظری برای دیدن اشیاء بطور کل در نور میل کامل جهان برای حیات الهی تلاش می‌کند. برای افلوپین این دو راه دیدن چیزها با اینکه متفاوت هستند؛ اما ناسازگار نیستند (Corrigan, 2005, p. 106) در یک نگاه گذرا در *انئادها همه واقعت*، نظری است. فلوپین «نظر» را برای تبیین ایجاد جهان به کار می‌برد (Deck, 1967, p8).

۱. واحد و نظر

آیا «واحد» شناخت دارد؟ آیا آن نظر می‌کند؟ طبیعت و نفس و عقل ناظرند و نظر می‌کنند. واحد «نظر» دارد یا ناظر است؟ پاسخ نخستین فلوپین به این پرسش‌ها خط کلی نظریه سلبی او از «واحد» را دنبال می‌کند. شناخت به «واحد» استناد نمی‌شود مانند «بقا»، «زندگی» و غیره به او نسبت داده نمی‌شود؛ زیرا استناد چیزی به «واحد» آن را «دو» می‌سازد و باعث ایجاد ثنویت و دوگانگی در او می‌شود. بنابراین شناخت به «واحد» اضافه نمی‌شود چون نسبت دادن آن به «واحد» آن را «دو» می‌کند؛ شناسنده و خیر (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انئاد ۳، رساله ۸، شماره ۱۱).

واحد نیازی به شناخت ندارد و شناختی ندارد. در آن صورت «دو» خواهد شد و شناخت فی‌نفسه کاملاً بسیط نیست. شناخت به یک متعلق شناخت نیاز دارد؛ یک ذات. در عقل، جایی که شناخت در بالاترین مرتبه است وحدتی بین شناخت و متعلقش وجود دارد. اما این وحدت در «واحد» توصیف‌ناپذیر نیست (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، انئاد ۵، رساله ۶، شماره ۶). هیچ شناسنده‌ای مطلقاً بسیط نیست، بنابراین «واحد» نمی‌تواند یک شناسنده باشد (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، انئاد ۵، رساله ۳، شماره ۱۱). در حقیقت فلوپین به امتناع شناخت داشتن «واحد» معتقد است (Deck, 1967, p. 17).

«واحد» و «خیر» از طریق نیاز عقل به یک مبدأ و اصل و یک «خیر» اثبات می‌شود. نوس یا عقل غیر از «خیر» است. معلول غیر از علت است. «واحد» متمایز از ذات و متمایز از «طبیعت» است. «واحد» توصیف‌ناشدنی است. واحد همه چیزها را ایجاد می‌کند بی‌آنکه به آن نیاز داشته باشد. با وجود کاملش ایجاد می‌کند. هر چیزی که کامل است ایجاد می‌کند؛ یعنی «واحد» همیشه کامل است و همیشه ایجاد می‌کند (Deck, 1967, p. 13).

اما افلوپین در ائناد ششم به «نظر» داشتن واحد به خود می‌پردازد: او برترین است و همه چیز را زیر فرمان خود دارد و بر همه چیز حاکم است. در آنها نمی‌نگرد بلکه آنها در او می‌نگرند. او به اصطلاح در خود خویش می‌نگرد و در خود خویش فرو می‌رود و این به این معنی است که او خود، خود را پدید آورده است؛ زیرا آنچه او در خود خویش دوست دارد فعالیت بی‌حرکت است و نوعی عقل است و عقل حاصل فعالیت است. بنابراین خود او حاصل فعالیت است و چون این فعالیت، فعالیت موجود دیگری نیست پس او حاصل فعالیت خویش است... به‌علاوه اگر او به حد اعلی «هست» زیرا بر خود اتکا دارد و در خود می‌نگرد و این «در خود خویش نگرستن» هستی اوست پس تردیدی نیست که خود خود را پدید آورده است (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ائناد ۶، رساله ۸، شماره ۱۶).

۲. عقل و نظر

در ائناد سوم عقل به دیدن و عمل کردن نیاز دارد و به یک اصل بالاتر وابسته است. این اصل «خیر است» که با «واحد» یکی است (Deck, 1967, p. 8). در عقل، «نظر» شناخت عقلی است. عقل دارای حقیقت است چون در آن، یک این‌همانی شناسنده و شناخت و متعلق شناخت، این‌همانی ناظر و نظر و منظور وجود دارد. (این اینهمانی‌ها در ائناد ۵، رساله ۳، شماره ۵ و ائناد ۳، رساله ۸ شماره ۸ آمده است). مطابق متن ائناد پنجم «نظر» یا یاد همان چیز مورد نظر یا منظور باشد و عقل همان چیز شناخته شده است. اگر همان نباشد حقیقت نخواهد بود (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ائناد ۵، رساله ۳، شماره ۵). و افلوپین این‌همانی شناخت و متعلق شناخت را اثبات می‌کند. و مطابق متن ائناد سوم:

اصول نخستین مشغول نظاره‌اند و چون هدف همه چیز رسیدن به اصل خویش است پس به ضرورت همه چیزها باید خواهان نظاره و مشاهده باشند. آفریدن یعنی آفریدن صورت‌ها و این خود یعنی آکندن همه چیز از نظر. عاشقان کسانی هستند که نظاره می‌کنند و با کمال اشتیاق می‌کوشند تا صورتی تازه پدید آورند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ائناد ۳، رساله ۸، شماره ۷).

«نظر طبیعت به نفس است و نظر نفس به عقل و نظر هر لحظه و با هر صعود درونی‌تر می‌گردد و با ناظر یکی می‌شود.» چون در نفس، موضوع‌های شناخته شده از طریق نظر، در

این کوشش‌اند که به عقل برسند و با شناسنده یکی شوند. پس روشن است در عقل، شناسنده و شناخته شده یکی و عین یکدیگر است. از آن جهت که اندیشیدن و هستی یکی است آن دو در عقل فرقی با هم ندارند و گرنه لازم می‌آید چیز سومی هم باشد که فرقی میان آن دو نباشد. پس در عقل هر دو یکی است (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، اناد ۳، رساله ۸، شماره ۸).

اگر بخواهیم بدانیم که در عقل آن چیست که خود را می‌شناسد چنین آدمی هنگامی که به نیروی عقل که در خود دارد در عقل می‌نگرد خودش عقل می‌شود؛ یعنی به نیروی خود، خود را می‌بیند؛ یعنی خود را به عنوان عقل می‌بیند. دیدن (contemplation) و دیده شدن (contemplated) باید یکی و عین یکدیگر باشد و عقل هم عین معقول باشد. اگر این‌طور نباشد حقیقتی هم وجود نمی‌تواند داشت؛ زیرا در آن صورت کسی که موجودی را می‌یابد تنها تصویری از آن را درمی‌یابد که غیر از خود موجود است و آن خود حقیقت نمی‌تواند باشد؛ زیرا محتوای حقیقت نباید چیزی بیگانه باشد بلکه باید عین همان چیزی باشد که حقیقت بیانش می‌کند (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۲، اناد ۵، رساله ۳، شماره ۴ & ۳، 4، En5، 3، 4، Armstrong, 1984, V5).
نظر و منظور در این سطح یعنی عقل یکی است؛ هر دو یکی است، اما این امر واحد برای آن کثیر می‌شود که وقتی در واحد می‌نگرد واحد نیست؛ زیرا وقتی در «واحد» می‌نگرد در آن به عنوان واحد در آن حال که خود واحد باشد و واحد بماند نمی‌نگرد و گرنه عقل به عنوان واحد شروع به نگرستن کرد و واحد نماند بلکه بی‌آنکه خود بدانند کثیر شد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، اناد ۳، رساله ۸، شماره ۸).

۳. نفس و نظر

نفس پیش از طبیعت است. برترین بخش از نفس که در بالا جای دارد از حقیقتی که بر فراز آن است کسب روشنایی می‌کند و در همانجا می‌ماند. ولی بخش دیگر از بخش نخست نفس که از راه بهره‌مندی مستقیم از بالا به دست می‌آورد، بهره‌ای می‌گیرد و در حال بهره گرفتن پیش می‌رود؛ زیرا نفس همیشه در حال سیر و حرکت است و همیشه از زندگی، زندگی پدید می‌آید و نیروی زندگی همه جا گسترده است و هیچ جایی نیست که نفس در آن نباشد؛ ولی بخش پیشتر خود را در همانجایی که از او جدا شده است می‌گذارد. نیروی اثربخشی یا از «نظر» ناشی است یا از عمل. و عمل در این مرحله هنوز نیست؛ زیرا پیش از

«نظر» نمی‌تواند باشد. پس هر فعالیت نفس باید نظر باشد؛ ولی هر مرحله ضعیف‌تر از مرحله دیگر است. تولید شده باید از تولید کننده ضعیف‌تر باشد و همه اینها در کمال سکوت روی می‌دهد؛ زیرا هیچ عمل بیرونی و محسوس لازم نیست. نفس نظر می‌کند. آنچه را که پس از اوست با «نظر» پدید می‌آورد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، اناد ۳، رساله ۸، شماره ۵).
نفس از یک سو در عقل و از سوی دیگر به جهان محسوس وصل است. بالاترین مرتبه نفس ریشه در جهان معقول دارد. به امور محسوس به عنوان حامل لوگوس (Logos) نزول می‌یابد. این نزول به امور محسوس ایجاد امور محسوس است. نفس هرچه بیشتر نزول یابد کمتر واقعی است و کمتر نظرورزانه و کمتر ایجاد می‌کند. طبیعت پایین‌ترین بخش نفس است و با کمترین نظرورزی ایجاد می‌کند و کمترین واقعیت، جهان محسوس را ایجاد می‌کند (Deck, 1967, p. 114).

۴. طبیعت و نظر

طبیعت برای ساختن و پدید آوردن به ابزار طبیعی و مصنوعی و دست و پا نیاز ندارد؛ اما وجود ماده ضروری است که طبیعت در ماده اثر بپاشد و به آن شکل بدهد. طبیعت آن اصل صورت‌بخش است که اصل دیگری پدید می‌آورد که محصول خود اوست. این اصل چیزی از خود به ماده می‌دهد ولی خود آن ساکن باقی می‌ماند. این اصل صورت‌بخش اخیر در شکلی که دیدنی است اثر می‌پاشد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، اناد ۳، رساله ۸، شماره ۲). طبیعت «طبايع» فردی یا مبادی صورتی در اندام‌های موجود زنده بر حسب گستردگی بدن‌ها و اجسام عمل می‌کند (Corrigan, 05, 47).

طبیعت نیز حاصل «نظر» است، اما حاصل نظر به یک ذات دیگر. ولی خود طبیعت چگونه دارای نظر است؟ افلوطين می‌گوید نظری که نفس به عقل دارد حاصل اندیشیدن نیست زیرا اندیشیدن و جستن به معنی هنوز نداشتن است؛ ولی طبیعت نظر دارد چون دارد می‌آفریند. هستی‌اش برای او، ساختن و آفریدن است. ولی او در آن واحد نظر و منظور است برای اینکه اصل معقول است. بنابراین از این طریق و از آن حیث که نظر و منظور و اصل معقول است می‌آفریند و می‌سازد. پس عمل سازندگی طبیعت، نتیجه «نظر» محض است و «نظر» از طریق نظر بودن می‌سازد و پدید می‌آورد (فلوطين، ۱۳۶۶، ج ۱، اناد ۳، رساله ۸، شماره ۳).

طبیعت یک نظر است و افلوپین معتقد نیست طبیعت امری زودگذر است بلکه چیزی واقعی‌تر از جهان مادی است. جهان وجود حقیقی یعنی عقل واقعی‌تر از طبیعت و جهان محسوس نیز یک نظر است (Deck, 1967, p. 11).

طبیعت نفسی است زاده نفسی که پیشتر از اوست و زندگی قوی و غنی دارد. در خویشتن آرام است و همیشه در حال نظر است. «نظر» کردن طبیعت به صورت خودآگاهی است. آن، در حال سکون و ثبات در خود خویش، و در حال خودآگاهی به بالا یا پایین نظر می‌کند. خودآگاهی طبیعت خودآگاهی کسی است که در خواب است در مقایسه با خودآگاهی شخصی که بیدار است. بر این اساس «نظر» طبیعت در نسبت با «نظر» نفس ناصاف و کدر است؛ زیرا طبیعت تصویری از نظر دیگر است (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انشاد ۳، رساله ۸، شماره ۴).

طبیعت بخش پایین‌تر نفس از میان همه، وجود جهان مرئی و محسوس، از عقل دورتر است. اما با فرض مراتبی از وجود که آنها سهمی در ایجاد نظرورزانة جهان مرئی دارند آنها عقل‌اند. بنابراین عقل از طریق یک واسطه یک واسطه متعالی ایجاد می‌کند. خطوط فکری فلوپین درباره جهان محسوس واسطه‌هایی میان عقل و جهان محسوس دارد. نفس از یک سو در عقل و از سوی دیگر به جهان محسوس وصل است (Deck, 1967, p. 114).

همه چیزها از نظر برمی‌آیند و خود نیز نظرند خواه چیزهایی که وجود حقیقی دارند خواه چیزهایی که از آنها برمی‌آیند وقتی که آنها نظر می‌کنند و خود نیز منظورند، بعضی از طریق ادراک حسی و بعضی دیگر از طریق شناسایی یا عقیده؛ و هدف اعمال، شناسایی است و انگیزه‌ای که سبب انجام یافتن آن اعمال می‌شود میل به شناسایی است (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انشاد ۳، رساله ۸، شماره ۶).

ب) نظر در اثولوجیا

در اثولوجیا که جهان‌شناسی بر اساس نظریه فیض دارد، «نظر» به معنای تأمل عقلانی است و چیزی غیر از فکر است.

در نظام جهان‌شناسی و وجودشناسی/اثولوجیا پیدایش کثرت از واحد بر اساس فیض و صدور تبیین شده است. 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 بعدی 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 در نهایت موجودات حسی هستند. بر این اساس فیض و صدور حقیقتی واحد است که از علت نخستین مرتبه به مرتبه فیضان می‌کند از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی 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 به طور ضروری افاضه می‌شوند. سلسله مراتب صدور همواره از علت نخستین به سوی پایین در حال فیضان است تا از خلال عقل و نفس به محسوسات برسد.

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 است 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 درباره‌ی عوالم موجودات چنین گفته است: «الله - عزّ و جلّ - علت عقل، عقل علت برای نفس، و نفس علت برای طبیعت، و طبیعت علت برای همه‌ی موجودات جزئی است» (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص 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 بما هو 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 ق، ص ۵۰-۵۱).

خدا فعل محض است. وقتی فعل خود را با نگاه کردن و نظر کردن به خود انجام می‌دهد آنگاه کارش را یکباره پدیدار می‌سازد^۱ 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 ق، ص ۵۱؛ Adamson, 2002, p. 199).

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 است که فعل محض است و وجودش بالذات است. موجودات دیگر مانند عقل و نفس با اینکه فعل هستند فعل محض نیستند، چراکه 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 ق، ص 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 در حالی که عقل با نگاه به امر نخستین عمل می‌کند. بر این اساس فعل خداوند که 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. 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 و موجودات را پدید می‌آورند. اولی را «فعل محض» نامیده‌اند و تنها از آن خداوند است. موجوداتی مانند طبیعت و نفس و عقل نیز بالفعل‌اند اما فعل محض نیستند چون از نظر کردن به موجود مافوق خود کسب نیرو می‌کنند (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۳-۶۴).

۱. «إذا فعل فإنما ينظر إلى ذاته فيفعل فعله دفعه واحده» (فلوطین، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۱).

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 خدا یا امر نخستین، به خود نظر می‌کند و ذات خود را شهود می‌کند؛ شهودی که مبتنی بر حس و بر ساخته و برآمده از مقدمات و گزاره‌ها و مبتنی بر تصور و تصدیق نیست بلکه تأمل حضوری و شهودی امر نخستین در نگریستن به خود، شهود و حضور خدا نزد خود است و نیازی به داده بیرونی و تصور و تصدیقی ندارد و علاوه بر آن قدرت ابداع نیز دارد.

«نظر» خدا به خود همان علم حضوری در اصطلاح امروزی آن است؛ علم حضوری که مستقیم و بی‌واسطه و شهودی است. نظر خدا به خود نیز حضوری و شهودی است و ذاتش برای خودش حاضر است و همین منشأ اراده و فعل ابداعی است.

خدا بعضی صور را بی‌واسطه و بعضی را با واسطه ایجاد کرد. او صرفاً موجودات و صور اشیاء را ایجاد کرد؛ زیرا او بالفعل چیزی را وجود می‌بخشد. بیشتر او فعل محض است. 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 ق، ص ۵۱) 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 را که باید 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 ق، ص ۵۱-۵۲).

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

عقل با نظر کردن به خدا که تأملی حضوری و شهود به خدا دارد خودش را در خدا و محاط شده 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 متفاوت‌اند؛ ناظر عقل است و منظور خداست. سبب دوئیت و کثرت می‌شود.

بر این اساس «نظر» در *اثولوجیا* نه در مقابل عمل و نه به معنای فکر است بلکه به حوزه‌های مختلف خداشناسی، وجودشناسی و جهان‌شناسی با هم مرتبط است. به معنای تأمل عقلانی است که در خود معنای وجودبخش نیز داشته باشد. در *اثولوجیا* نیز «نظر» نوعی تعقل است که منشأ ایجاد موجودات است.

بنابراین نظام طولی فیض و صدور، نظامی دارای مراتب تشکیکی است که بنابر کمال و نقص شدت و ضعف شکل یافته است. خدا به عنوان فعل محض و نیز علت نخستین فوق تمام و کمال است و عقل 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، ص ۹۸).

فیض و صدور بر اساس «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.

ج) تحلیل و بررسی

۱. در نگاه «نظرمحور» فیلسوفان یونان از جمله افلاطون و ارسطو و افلوپین، «نظر» در جایگاهی برتر از عمل قرار دارد و افلوپین در انادا سوم رساله هشتم جایگاه برتر نظر نسبت به عمل را با مثال بیان کرده است، حال آنکه چنین تلقی در *اثولوجیا* وجود ندارد. در *اناداها* هر پدیدآمده‌ای حاصل نظر است و نظر، منظور را پدید می‌آورد همان‌طور که مهندسان در حال نظر کردن اشکال را رسم می‌کنند؛ اما در نظر ایجاد چیزی رسم نمی‌شود بلکه نگریستن در سکوت اجسام را پدید می‌آورد. «ساختن و عمل کردن یا ضعف نظر است یا حاصل فرعی نظر». هر کس بتواند به حقیقت نظر کند به تصور آن توجهی نمی‌کند و در اینجا با مثال کودکان کم‌استعداد که توانایی فکر کردن و آموختن دانش ندارند به کاردستی روی می‌آورد، برتری «نظر» بر عمل را تبیین می‌کند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انادا ۳، رساله ۸، شماره ۴).

افلوپین «نظر خلاق» را در عمل در همه سطوح و در هر فکری طرح می‌کند یا فرایند ساختن جهان فیزیکی یک امر ابتکاری و بسط احتمالات واقعی نهفته در غایت‌شناسی ارسطوست. افلوپین نظر با عمل یا تولید را در یک دیدگاه جدید قرار می‌دهد. ما می‌سازیم به این منظور که قادر باشیم آنچه را نمی‌توانیم مستقیماً ببینیم با عمل ببینیم. و نیروهای طبیعی که به خودی خود قابل درک‌اند اما نمی‌توانیم مستقیماً از طریق تجربه یا ادراک یا استدلال به آن دست یابیم از طریق عمل آن را می‌یابیم. بنابراین کنش‌ها و تولیدها محتوای متحد واقعیت نظرورزانه در حالت‌های گفتمانی ادراک (استدلال و تخیل و غیره) هستند به طوری که بتوانیم از میان آنها بگذریم و به دیدن آنها آن‌طوری که هستند پردازیم (Corrigan, 2005, p 106). در *اثولوجیا* نگاه غایت‌انگاری به «نظر» آن‌هم در مقایسه با عمل و اساساً در مقایسه با نظر با عنوان امری برتر و والاتر از عمل وجود ندارد. نگاه غالب و برجسته به «نظر»، جایگاه وجودی و ایجاد و فعالیت مؤثر است. در واقع «نظر» به دو نحوه در فلسفه یونان مورد بحث قرار گرفته: یکی فعالیت

بشری، آن‌هم بالاترین فعالیت بشری که در *انثادها* در مثال‌هایی که برای صنعتگران و نیز اشتیاق کودکان به کاردستی می‌آورد «نظر» را در همه سطوح حیات الهی و اقانیم و فعالیت بشری انسان قرار می‌دهد که در *اثولوجیا* چنین تلقی وجود ندارد. دیگر، «نظر» به عنوان فعالیت الهی که در *انثادها* و *اثولوجیا* نظر به این معنا وجود دارد.

۲. افلوپین در بحث از «نظر» در *انثادها* رویکرد وجودی در پیش داشته نه معرفت‌شناسانه؛ به این معنا که در انثاد سوم، رساله هشتم نظریه «ایجاد» هم معقول و هم محسوس را بسط می‌دهد و هم به عنوان عمل، و تولید و ایجاد محسوس و نیز به عنوان تولید هنری، آشکالی از «نظورزی» را بیان می‌کند. «نظر» از یک سو مقدمه عمل است؛ از سوی دیگر «نظر» غایت و هدف هر عملی است. «نظر» در تمامی حیات و کائنات ساری و جاری است. از بالاترین مرتبه یعنی احد، «نظر به خود» وجود دارد تا مرتبه طبیعت که «نظر» به امر بالاتر از خود است. «نظر به خود» احد، منفعل و بی‌اثر نیست بلکه تأثیرات خلاق در کل حیات دارد، چراکه از طریق «نظر»، «اندیشه، هستی، و حیات» (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انثاد ۳، رساله ۸، شماره ۹) - همگی - از او به عنوان اصل و مبدأ جهان به تمام حیات ساری می‌شود.

بر این اساس وقتی افلوپین در *انثادها* بر «عمل» به عنوان غایت و هدف «نظر» سخن می‌گوید و وقتی «نظر» را ساری و جاری در کل حیات موجودات می‌یابد هر گونه کنش و عمل را حاصل «نظر» می‌داند و غایت آن را نیز نظر می‌داند و از بازی کودکان و ساختن صنعتگران نیز مثالی می‌زند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، انثاد ۳، رساله ۸، شماره ۱) که این عمل آنها برای این است حاصل کار خود را به تماشا بنشینند به دلیل این است که «نظر» جایگاه «فاعلیت خلاق» و نیز جایگاه «غایی»^۱ دارد. هم در

۱. درباره اینکه علیت «نظر» در انثاد سوم رساله هشتم چگونه علیتی است، نگارنده بر اساس مطالعات خود به این نتیجه رسیده است. و جان دیک در تحلیلی که درباره این انثاد داشته است علیت را «علیت فاعلی مؤثر خلاق» دانسته و کوین کومیگان در کتاب خوانشی بر افلوپین که بسیار کوتاه این انثاد را بررسی کرده است بر «علیت صوری و غایی» نظر دلیل آورده.

تمام حیات ساری و جاری است و تأثیرات خلاق در جهان دارد هم غایت و هدف ایجاد و عمل در همه سطوح زندگی و حیات جهان است. اما در *اثولوجیا* جایگاه «نظر» در نسبت با امر نخستین یا خدا، جایگاه فاعل نخستین است. در واقع خدا فاعل نخستینی است که فعل او ابداع و ایجاد است و عامل این فعل خلاق، «نظر» است. «نظر» به خود، فعل دفعی کون است. پس نقش و جایگاه «نظر» در *اثولوجیا* جایگاه «ایجادگر خلاق و مؤثر» در جهان است؛ اما جایگاه و نقش غایی برای آن لحاظ نشده است.

۳. *اثولوجیا* درباره نسبت نظر با خدا رویکرد ایجابی دارد و نظر را به خدا اطلاق می‌کند. نظر در *اثولوجیا* نوعی تأمل حضوری است که وجودشناسانه است و معرفت‌شناسانه نیست. نظر نوعی تأمل عقلانی است که با فعل وجود بخشیدن و وجود دادن و افاضه یکی می‌شود. *اثولوجیا* «نظر» را به علت نخستین و عقل و نفس نسبت می‌دهد. «نظر» بیانگر فعل ایجاد است. فعل ایجاد همان نظر کردن است. «نظر» در *اثولوجیا* حامل معنای «تعقل به عنوان منشأ عمل» یا تعقل و عمل ایجاد است. همین معنایی که در «نظر» نهفته است در جهان اسلام به تعقل تغییر می‌یابد.

۴. «نظر» از حیث معنایی در *انادها* و *اثولوجیا* به یک معناست؛ در هر دو بیانگر نوعی «خودآگاهی شهودی و حضوری فعال و خلاق»، بدون تصورات و استدلال، بیانگر نوعی درک حضوری است. بر این اساس 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 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. بر این اساس این مسئله در نظام فیض و صدور و جهان‌شناسی *اثولوجیا* و *انادها* مطرح می‌شود. بحث «نظر» در *انادها* و *اثولوجیا* به معنی علم حضوری و شهود و تأمل در ذات و حضور نزد خود است و از حیث معنایی در *انادها* و *اثولوجیا* تفاوتی نمی‌بینیم.

۵. تفاوت کاربست «نظر» در *انثادها* و *اثولوجیا* در نوع تبیین و مواجهه این دو اثر با این مسئله است - که در سه مورد آن را بیان می‌کنیم. این تفاوت عبارت است از: ارتباط «نظر» و عمل در *انثادها* و ارتباط نداشتنشان در *اثولوجیا* - که در شماره اول همین تحلیل آن را بیان کردیم.

۶. تأکید آشکار *اثولوجیا* به اطلاق نظر به «واحد» و «باری تعالی»؛ در حالی که در *انثادها* در انثاد ششم این مسئله با نگاه سلبی‌تری مطرح شده است به این معنا که «نظری» که در مراتب دیگر است در «واحد» نیست، چون آن مراتب به امری والاتر از خود می‌نگرند؛ ولی «واحد» فقط به خود می‌نگرد و این‌چنین اصل اندیشه، هستی، زندگی در کل موجودات می‌شود. در انثاد ششم می‌گوید او به خود نظر می‌کند؛ اما در انثاد سوم، رساله هشتم «نظر» را درباره طبیعت و نفس و عقل به طور مفصل بیان می‌دارد. افلوپین در این انثاد از طبیعت آغاز می‌نماید که به مرتبه پیش و برتر از خود نظر می‌کند و آن نفس است، و نفس نیز دوجهی است: نفسی که در عقل و عالم برتر است و نفسی که به عالم طبیعت وصل است. نیز در هر دو مرتبه به مرتبه پیش از خود یعنی عقل نظر می‌کنند و با این نظر حامل «عقل» برای ایجاد می‌شوند. و عقل نیز به «واحد» نظر می‌کند و قدرت و استعداد ایجاد را از «واحد» بهره می‌گیرد. در این نوشتار ما مطالب را معکوس بیان کردیم؛ از «واحد» آغاز کردیم، سپس عقل و نفس و طبیعت را بیان داشتیم تا «نظر» کردن به مرتبه بالاتر را بهتر نشان دهیم. اما در *اثولوجیا* به صراحت می‌گوید «واحد» یا «باری تعالی» به خود «نظر» می‌کند و حاصل آن فعل دفعی و «کون» است. همین نگرستن در خود، فعل اوست و چون فعلی ایجاد است می‌توان گفت فعل او نوعی اراده کردن است. با نظر به خود، اراده می‌کند. چنانکه در قرآن کلمه «کُن» (باش) (یس، ۸۲) نقش ایجاد می‌یابد.

تفاوت سوم این است که در *اثولوجیا* فقط در مرتبه «باری تعالی» ناظر و منظور یکی است و در باقی مراتب پایین‌تر ناظر و منظور متفاوت است؛ مثلاً عقل به عنوان ناظر، به «امر نخستین» به عنوان منظور نظر می‌کند و در مرتبه نفس نیز ناظر نفس است و منظور عقل. اما در *انثادها* در مرتبه عقل ناظر و منظور یکی

می‌شود و این همانی کامل صورت می‌گیرد. در مراتب پایین‌تر چنین نیست.

۷. «نظر» در اندیشه پیشینیان و یونانیان، افلاطون، و ارسطو و تطبیق آن با افلوپین نیاز به بررسی مجزا و پژوهشی جداگانه دارد و از این حیث که اگر داده‌ها را در این نوشتار بگنجانیم برای بررسی و تحلیل دقیق‌تر شاید از موضوع و مسئله اصلی که تطبیق با/اثولوجیا است خارج شویم. اما بر اساس نظر نگارنده طرح مسئله «نظر» در افلاطون با دو نگاه معرفتی و وجودی است. در تیمائوس صانع با سرمشق و الگو قرار دادن امر ازلی و زیبا عالم را نظم می‌دهد (افلاطون، ۱۳۶۶، ج ۳، تیمائوس، شماره ۲۸-۳۱). در ارسطو مُحرک اول بر اساس میل و عشق عمل می‌کند؛ علت غایی نامتحرک مانند معشوق، محرک است. محرک نخستین مسبب حرکت مستدیر است (ارسطو، ۱۳۸۴، ۱۰۷۲، ب، ۱۰). افلوپین تألیف و سنتز دیدگاه افلاطون و ارسطوست. «نظر» کردن صانع به سرمشق و الگو، در افلوپین بسط می‌یابد به «نظر» کردن در کل حیات و موجودات، که ایجاد و مؤثر است؛ و نگاه غایت‌انگاری ارسطویی که حامل میل و عشق برای حرکت در عالم است در/انادها/ی افلوپین با فاعلیت خلاق و غایی بسط می‌یابد. اما در/اثولوجیا جنبه ایجاد و خلاقانه «نظر» اهمیت دارد و صدور کثرت از وحدت با «نظر» امر نخستین به خود به عنوان فعل نخستین و ابداع آغاز می‌شود، راهی برای تبیین نظام آفرینش، فیض و صدور، ربط کثرت و واحد و سلسله‌مراتبی موجودات نزد فیلسوفان و عارفان جهان اسلام می‌گشاید.

نتیجه

«نظر» با معنای مد نظر در/اثولوجیا پیشرو فلاسفه مسلمان در مبحث نظریه فیض و صدور نیز است، بر خدا اطلاق می‌شود و «نظر» مبحثی جهان‌شناختی در نظریه فیض و صدور اثولوجیاست که زمینه بحث را برای فلاسفه مسلمان درباره 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. در/انادها نیز «نظر» بر واحد اطلاق می‌شود، اما با نگاهی سلبی، «نظر» در واحد مانند «نظر» در اقسام‌های دیگر نیست که «نظر» بالغیره است. نظر در «واحد»/انادها و «باری تعالی»/اثولوجیا «نظر بنفسه» و

«به خود نظر داشتن» است. در *اثولوجیا* و *اناداها* «نظر» در همه مراتب از خدا، عقل، نفس وجود دارد. در هر مرتبه «نظر» منشأ عمل و فعل و ایجاد است. بنابراین نظر در *اثولوجیا* و *اناداها* از جهت کاربست، جنبه عملی و فعلی دارد؛ جنبه معرفتی ندارد، بلکه جنبه وجودی دارد. از حیث معنایی اصطلاح «نظر» در *اثولوجیا* و *اناداها* به یک معناست، ولی از جهت کاربست «نظر» و نوع منشأ عمل و فعل بودن در هر دو متفاوت است به این معنا که در *اثولوجیا* بر جنبه خلاق بودن «نظر» تأکید می‌شود؛ در *اناداها* علاوه بر جنبه فاعلیت خلاق و مؤثر بر غایت بودن و هدف بودن آن برای هر عملی در هر سطوحی نیز تأکید می‌شود و از این حیث طرح مسئله «نظر» در *اثولوجیا* و *اناداها* بر هم منطبق نیست و نمی‌توان «نظر» در *اثولوجیا* را به همان مسئله در *اناداها* تحویل نمود. اما در هر دو، «نظر» برای بسط نظریه ایجاد و آفرینش است. از این حیث مسئله «نظر» در هر دو بر هم منطبق است و همپوشانی دارد.

منابع و مأخذ

قرآن.

۱. احمدی، حسن، و حسن عباسی حسین آبادی، (بهار ۱۳۸۷). «سرگذشت اثولوجیا». فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۸ (۱)، ۸۱-۱۰۴.
۲. ارسطو (۱۳۸۴). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
۳. اعسم، عبد‌الامیر (۱۹۸۹). *کتاب المبین فی شرح ألفاظ الحكماء و المتکلمین (المصطلح الفلسفی عندالعرب)*. قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. افلاطون (۱۳۶۶). *دوره آثار افلاطون*. ج ۱-۳، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۵. انتظام، سیدمحمد (۱۳۸۴). «اثولوجیا و حکمت متعالیه صدرالمتألهین». پایان‌نامه دکتری، دانشگاه قم.
۶. جوادی، محسن، و علیرضا صیادنژاد (۱۳۸۸). «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۳۲: ۲۸-۱.
۷. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۴ و ۱۳۹۹). «اثولوجیا». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داود، بیروت، دارالعلم؛ و دمشق، الدار الشامیة.
۹. عباسی حسین آبادی، حسن (۱۳۹۷). «مفهوم خدا در اثولوجیا با تأثیرپذیری از اندیشه ارسطو». *اندیشه دینی*، ۱۸ (۴)، پیاپی ۶۹، ۱۱۹-۱۳۶.
۱۰. فلوطین (۱۴۱۳). *اثولوجیا افلوطین عندالعرب*. تحقیق عبدالرحمن بدوی، الطبعة الثالثة، قم، انتشارات بیدار.
۱۱. فلوطین (۱۳۷۸). *اثولوجیا*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۱۲. فلوطین (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۳. گاتری، دبیلو کی سی (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه یونان*. ج ۱۷، افلاطون ۵ (لذت و آفرینش)، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.

References

1. Abbasi Hosseinabadi, Hassan (2017). "The concept of God in Uthlujjiyya influenced by Aristotle's thought". *Religious Thought*, vol. 18, n. 4, series 69, p. 119-136. (in Persian).
2. Adamson, Peter (2002). *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth.
3. Adamson, Peter (2002). *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth. (in English).

4. Ahmadi, Hassan & Hassan Abbasi Hosseinabadi (1387). "Uthulujyya History". *Islamic Philosophy and Theology Quarterly, Mirror of Knowledge*, vol. 8, n. 1, p. 81-104. (in Persian).
5. Aristotle (1384). *Metaphysics*. translated by Sharafuddin Khorasani, Ch3, Tehran, Hekmat Publications. (in Persian).
6. Armstrong, A. H. (1980). *PLOTINUSUS*. with an English translation, seven volumes, Enneads 3, 1-9, Cambridge Massachusetts Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, MOMLXXXIV. (in English).
7. Armstrong, A. H. (1984). *PLOTINUSUS*. with an English translation, seven volumes, Enneads 5, 1-9, Cambridge Massachusetts Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, MOMLXXXIV. (in English).
8. Armstrong, A. H. (1988). *PLOTINUSUS*. with an English translation, seven volumes, Enneads 6, 6-9, Cambridge Massachusetts Harvard University Press; London, William Heinemann LTD, MOMLXXXIV. (in English).
9. Assem, Abdul Amir (1989). *Kitab al-Mubin fi Sharh al-Faz al-Hikama wa al-Mutkallamin* (Al-Mustilah al-Filasfi and al-Arab). Al-Masriyyah al-Kattab, Cairo - Egypt. (in Arabic).
10. Corrigan, Kevin (2005). *Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism*, the United States of America: Purdue University Press West Lafayette, Indiana.
11. Deck, John N. (1967). *Contemplation and the One, A Study in the Philosophy of Plotinus*. Canada, University of Toronto Press.
12. Guthrie, Debito K.C. (1377). *History of Greek philosophy, Plato 5 pleasure and creation*. translated by Hassan Fathi, vol. 17, Tehran, Fekr Rooz. (in Persian)
13. Javadi, Mohs & Alireza Siyadanjad (2008). "Examination of the gap between ethical opinion and practice from Aristotle's point of view". *Shiraz University Religious Thought Quarterly*, 32 series, p. 1-28. (in Persian).
14. Khorasani, Sharafuddin (1374). "Uthulujyya". *Islamic Encyclopedia*, vol. 6. (in Persian).
15. Plato (1366). the period of *Plato's Works*. V. 1-3, translated by Mohammad Hasan Lotfi & Reza Kaviani, Tehran, Khwarazmi. (in Persian).
16. Plotinus (1366). *Period of Plotinus's Works*. translated by Mohammad Hasan Lotfi, 2 vol., Tehran, Kharazmi Publications. (in Persian).
17. Plotinus (1378). *Uthulujyya*. translated and described by Hassan Malekshahi, Tehran, Soroush. (in Persian).
18. Plotinus (1413). *Uthulujyya of Aplotinus and al-Arab*. mohaghegh: Abd al-Rahman Badavi, third edition, Qom, Bidar Publications. (in Arabic).
19. Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Research: Safwan Adnan Daoud, Beirut, Dar al-Alam; Damascus, Al Dar al-Shamia. (in Arabic).
20. Tzam, Seyyed Mohammad (2004). "Uthulujyya and Transcendental Wisdom of Sadr al-Mutalahin". PhD Thesis, University of Qom. (in Persian).