

The Human Place in Descending and Ascending Arcs in the Theology of Aristotle (*Uthulujiyya*)

Hassan Abbasi Hosseinabadi 

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 22 June 2023

Received in revised form 16
December 2023

Accepted 06 January 2024

Published online 20 March
2024

Keywords:

human, soul, *Uthulujiyya*,
descending arc, ascending arc

ABSTRACT

This question what human truth is? And what components it has, is expressed and answered in *Uthulujiyya*. Therefore, in this research, we want to examine the place of human in the arc of descent and the arc of ascent and answer these questions: how does human have a hierarchy in the arc of descent and ascension, and what does hierarchy in the arc of descent, and what are the ways to return in the ascending arc? The author of *Uthulujiyya* introduces thinking Soul as the truth of man and examines the encounter of a rational and thinking man with existence in the material world as well as the world of intellects, and it explains the purpose of the creation of the soul in the material world in the cycle of the arc of descent and ascension. He presents the three stages of human's intellectual, spiritual and sensual descent and introduces ways such as meditation and spiritual effort to purify the soul in order to return to the original position. the arc of descent into the system of grace and illuminations is from top to bottom, and the soul of human is one of its hierarchies, and the soul of human takes the way of return and ascent.

Cite this article: Abbasi Hosseinabadi, H. (2024). The Human Place in Descending and Ascending Arcs in the Theology of Aristotle (*Uthulujiyya*). *Journal of Philosophical Investigations*, 18 (46), 259-276. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2024.57352.3570>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2024.57352.3570>

Extended Abstract

Introduction

The question of human nature and its components is discussed in Aristotle's *Theology*, (*Uthulujiyya*) which is not independent of the book's discussions on the nature of the universe and God. The human place within the universe is explored through philosophical psychology and cosmology. Since the author of *Theology* discusses a triple categorization of humans in the tenth mimar of the book, we examine the book's discussion of human nature within the descending arc (*qaws al-nuzūl*) and ascending arc (*qaws al-ṣu'ūd*). Accordingly, the present research explores the human place within descending and ascending arcs, addressing questions such as the hierarchies of humans within these arcs, the degrees they traverse within the descending arc, and the paths of return within the ascending arc.

Methodology

This research employs the descriptive and analytic methodology.

Findings

In Aristotle's *Theology* (*Uthulujiyya*), three degrees of humanity are discussed within the descending arc: intellectual, psychic, and sensory.

The sensory human epitomizes the psychic human, which in turn epitomizes the intellectual human. The psychic existence of humans resides within the universal soul, weaker than their intellectual existence and distinct in terms of immateriality and perfection (Entezam 2005, 134-35). In *Theology* of Aristotle (*Uthulujiyya*), the intellectual human's components depend on the world of intellect, where they coexist rather than being distinct and isolated organs. This unity distinguishes the intellectual human from psychic and sensory humans, embodying the essence of humanity. The intellectual human encompasses all aspects inherent in lower degrees of humanity. The psychic human comprises three components: living, rational, and acting, bearing traces of the intellectual human within. Life, rationality, and creative capacity serve as manifestations of the intellectual human. The essence of humanity lies in its "soul" or "psyche," namely its rational soul, which embodies both life and thought. The sensory human represents the material aspect within the natural world, connected to nature, body, and bodily needs, with cognition geared toward the natural world and the body.

Humans within the ascending arc are explained in various ways through analogies:

- (1) Endeavoring to liberate oneself from the material world and its attachments,
- (2) through meditation,
- (3) through seeking God's pleasure and asking for forgiveness, and
- (4) the analogy of climbing the mountain.

Conclusion

In the descending arc, the author of *Theology* of Aristotle (*Uthulujiyya*) discusses three human degrees: intellectual, psychic, and sensory. The latter two are intertwined, with the soul or psyche situated between reason (intellect) and sense. In the psychology section of the book, the

three degrees—intellect, psyche, and sense—share the same attributes and characteristics, although they vary in their existential capacities. During the return in the ascending arc, the latter two degrees revert to their original place within the intellectual degree. This is because the return to the first creator happens through the intellect..

جایگاه انسان در قوس نزول و قوس صعود در اثولوجیا

حسن عباسی حسین آبادی

دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: h_abasi@pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پرسش از حقیقت انسان چیست؟ و چه مؤلفه‌هایی دارد؟ در <i>اثولوجیا</i> مطرح شده است و به آن پاسخ داده است. براین اساس در این پژوهش به دنبال آنیم جایگاه انسان در قوس نزول و قوس صعود را بررسی کنیم و به این پرسش‌ها پاسخ دهیم انسان در قوس نزول و صعود چگونه مرتبه‌بندی می‌شود و در مرحله قوس نزول چه مراتبی را طی می‌کند و چه راه‌هایی برای بازگشت در قوس صعود مطرح می‌شود؟ <i>اثولوجیا</i> به دلیل اهمیتی که به نفس ناطقه انسان می‌دهد آنرا حقیقت انسان معرفی می‌کند و نیز مواجهه انسان عاقل و ناطق با هستی را در عالم مادی و نیز عالم عقول را بررسی می‌کند و هدف از پیدایش نفس در عالم مادیات در چرخه قوس نزول و صعود را تبیین می‌کند. در قوس نزول سه مرتبه انسان عقلی، نفسی و حسی را مطرح می‌کند و راه‌هایی از جمله مراقبه و کوشش نفسانی برای تصفیه درون برای بازگشت به موطن اصلی معرفی می‌کند. قوس نزول به نظام فیض و افاضات از بالا به پایین نظر دارد که نفس مرتبه‌ای از مراتب آن است و راه بازگشت و صعود را در پیش می‌گیرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۱	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳	
کلیدواژه‌ها: انسان، نفس، <i>اثولوجیا</i> ، قوس نزول، قوس صعود	

استناد: عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۴۰۳). جایگاه انسان در قوس نزول و قوس صعود در *اثولوجیا*. *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۸ (۴۶)، ۲۷۶-۲۵۹.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2024.57352.3570>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

بحث از انسان در فلسفه‌های یونان در ضمیمه فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاسی مطرح شده است، چنانکه در تمثیل مشهور غار افلاطون به تصویر کشیدن انسان‌هایی زندانی و وارسته را می‌بینیم (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ۵۱۴-۵۱۶) و بعدها ابن‌باجه از این تمثیل افلاطون برای معرفی مراتب انسانی (جمهور، نظار و سعادت‌مندان) بهره می‌گیرد (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ۱۶۵-۱۶۷). ارسطو در فصل یکم کتاب یکم *آلفای بزرگ* می‌گوید: «همه انسان‌ها در سرشت خود جویای دانستن‌اند» (ارسطو، ۱۳۸۴، ۹۸۰ الف ۲۲) و یا انسان بالطبع موجودی اجتماعی است. «انسان به حکم طبیعت حیوانی اجتماعی است» (ارسطو، ۱۳۶۴، ۵) «آدمی برحسب طبیعتش در جامعه زندگی می‌کند» (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱). و این نگاه به انسان به عنوان موجود اجتماعی بعدها در اندیشمندان دیگر مثل فارابی (فارابی، ۱۹۹۵، ۴۴؛ ۱۹۹۶، ۷۳...) و ابن‌رشد (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ۷۴) هم ادامه می‌یابد.

انسان‌شناسی / *اثولوجیا* بحثی مستقل از مباحث جهان‌شناسی و خداشناسی او نیست و جایگاه انسان در عالم هستی در قالب علم‌النفس و جهان‌شناسی بحث می‌شود و باتوجه به اینکه مؤلف *اثولوجیا* در میمر دهم از دسته‌بندی سه‌گانه‌ای از انسان سخن گفته است انگیزه برای این شد بحث انسان‌شناسی / *اثولوجیا* را در قوس نزول و صعود دقیق‌تر پژوهش کنیم.

اثولوجیا درباره انسان‌شناسی مسائل مختلفی را مطرح می‌کند اعم از اینکه حقیقت انسان چیست، مؤلفه‌ها و مختصات انسان کدام است؟ و براساس این دو پرسش، مراتب انسانی نیز تبیین می‌شود. آنچه از انسان‌شناسی / *اثولوجیا* بدست می‌آید بحث انسان در آن مستقل از علم‌النفس و نیز جهان‌شناسی بطور کلی نیست. لازم است برای بحث از حقیقت انسان و نیز خصوصیات انسان به نفس و خصوصاً نفس ناطقه برگردیم. براین اساس انسان‌شناسی / *اثولوجیا* در نظام جهان‌شناسی و نظام فیض و در قوس نزول و صعود بطور اعم و در علم‌النفس بطور اخص قابل بحث و بررسی است. ابتدا درباره پدیده قوس نزول و صعود و تاریخچه آن مختصری می‌گوییم سپس به بحث اصلی می‌پردازیم.

۱. قوس نزول و صعود (دیالکتیک خروج و بازگشت)

دیالکتیک نزد افلاطون جایگاه مهمی دارد و فلوطین نیز تنها در رساله سوم از اثناد اول درباره دیالکتیک بحث می‌کند. او در بحث از دیالکتیک دنباله‌رو افلاطون است. درواقع فلوطین با تأسی از افلاطون دیالکتیک را «روش تقسیم و جمع» دانسته (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، (فدروس)، ۲۶۵) و می‌گوید:

{همان راهنما با کمک} روش افلاطون در تقسیم و جمع، در جهان معقول به خود چیزها و نخستین نوع هستی راه می‌یابد و از راه بهم‌پیوستن آنچه از این نوع نخستین برمی‌آید دایره جهان معقول را می‌پیماید. سپس راه بازگشت در پیش می‌گیرد تا دوباره به نقطه‌ای که حرکت را از آن آغاز کرده بود بازمی‌گردد (فلوطین، ۱۳۶۶، ۱ و ۳ و ۴).

نکته مهم این مطلب این است خط سیر نگاه نسبت «خدا و جهان» را شکل می‌دهد که در جریان نوافلاطونی از آن به «خروج»^۱ و «بازگشت»^۲ نام می‌برند (کارابین، ۲۰۰۰، ۲۹). این نگاه به خروج از مبدأ و علت نخستین، و بازگشت به علت نخستین

^۱ exitus

^۲ reductus

تکیه دارد و در این مطلب فلوطین نیز حرکت از نقطه آغاز برای شناخت خود چیزها آغاز می‌شود و با بازگشت به نقطه آغاز پایان می‌یابد.

در *ثولوجیا* که اثری ترجمه شده در جهان اسلام است و نیز در فلسفه اسلامی، اصطلاح قوس نزول و قوس صعود در نظام جهان‌شناسی و نسبت خدا و جهان مطرح می‌شود.

قوس نزول به خروج از وحدت به کثرت توجه دارد و قوس صعود به بازگشت از کثرت به وحدت (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۷۴). براساس *ثولوجیا* نخستین اقنوم واحد محض (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۱۲-۱۱۳)، فعل محض (فلوطین، ۱۴۱۳، ۵۱)، خیر محض (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۶ و ۳۶)، نور، نورالانوار (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۲ و ۱۱۹)، فوق‌الکمال (فلوطین، ۱۴۱۳، ۵۶)، انبیت نخستین (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۷ و ۵۱)، باری و علت نخستین (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۷ و ۳۴ و ۵۱) نامیده شده است، همه عالم و اشیاء را دربردارد ولی خود، در چیزی نیست. همه عالم و اشیاء از او نشئت می‌گیرند و ثابت و قوام همه عالم به اوست و بازگشت همه عالم نیز به اوست (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۳۴). واحد محض فوق‌التمام است و از شدت و افراط تام بودن، شیء دیگری از او حادث می‌شود (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۳۵). چنین صفتی که فوق‌التمام آن را داراست «فیضان» نام دارد. عالم از شدت امتلاء فوق‌التمام، افاضه می‌شود و بدین ترتیب جریان فیض در عالم آغاز می‌شود.

سلسله مراتبی طولی و مشکک از کثرت وجود دارد که ضرورتاً از وحدتی مطلق افاضه می‌شوند. که در این امر، باری تعالی همواره به سوی پائین در حال فیضان است تا در خلال عقل و نفس به محسوسات برسد. در اینجا سه مفهوم کلیدی وجود دارد:

۱. مفهوم فیضان که همان صدور است؛ واژه‌ای که فهم آن کلید فهم مراتب فیض از نظر *ثولوجیا* است. به این معناست که واحد تمام قوا و اشیاء را داراست، ولی این دارا بودن 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. ضرورت؛ فیضان وحدت به کثرت امری است که ضرورتاً اتفاق می‌افتد و ناشی از اراده یا اختیار باری نیست. در جای‌جای *ثولوجیا* از جمله در میمر هفتم اشاره می‌شود که نحوه افاضه عقل، نفس و عالم طبیعی ناشی از ضرورت است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۷۶-۱۷۱).

۳. بازگشت دارای دو جنبه است:

الف. جنبه موقتی بازگشت نفس ناطقه به عالم عقل یعنی نفس به واسطه معرفت عقلی که در هنگام تفرّ در همین عالم طبیعی بدان دست می‌یابد. این جنبه ماهیت معرفت‌شناختی دارد و در بحث انسان در قوس صعود و بحث مراقبه به آن می‌پردازیم.

ب. جنبه دائمی بازگشت نفس ناطقه به عالم عقل که پس از مرگ تن صورت می‌گیرد. نفوسی که به کلی از تعلقات مادی جدا گشته‌اند پس از فساد بدن کاملاً به عالم عقلی باز می‌گردند.

در سیر فلسفه در جریان نوافلاطونی در مسیحیت از این قوس نزول و صعود با عنوان «دیاکتیک خروج و صعود» یاد کردند. چنانکه اریوگنا (۸۱۲ م) می‌گوید: (تقسیم طبیعت) از خالق و مخلوق شروع می‌شود و به انسان ختم می‌شود که آفرینش او تاج افعال الهی است. ابتدا از خدا است و با نزول درجات فیض به پایان آن در تقسیم انسان به مرد و زن می‌رسد و بازگشت به سوی «او» از انسان آغاز می‌شود و از طریق انسان به خود خدا که آغاز همه تقسیمات و پایان همه اتحادهاست صعود می‌کند (اریوگنا، ۱۹۸۷، ۵۳۱-۵۳۲ الف).

بنابراین دیالکتیک که زمانی در افلاطون معانی مختلف و کاربردهای مختلفی داشته است.^۱ در فلوطین با تأسی از افلاطون دیالکتیک (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، (فدروس)، ۲۴۸) دیالکتیک، سفر روح به سوی «خیر» و «نخستین» است و این سفر دو مرحله دارد: مرحله اول، صعود از پایین به سمت بالا است و مرحله دوم سیر در مرحله بالا تا رسیدن بلندترین نقطه جهان معقول است. (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۱، انتاد ۱، رساله ۳، شماره ۱) در این معنا و هدف دیالکتیک صعود نفس به مصدر آن، یعنی «خیر» است. در واقع احد، علت نخستین و علت فاعلی وجودی همه موجودات است و مقصد و هدف نهایی موجودات است و همه نفوس اعم از زمینی مانند انسان، حیوان و نباتات گرایش به سوی او دارند؛ زیرا احد هدف برای همه موجودات زنده و خیر مطلوب است (عباسی حسین آبادی، ۱۴۰۱، ۱۱۲).

فلاسفه در عالم مسیحیت و اسلام متناسب با فلسفه خود در حوزه الهیات و زبان دینی و یا در نسبت خدا و جهان و برای تبیین جهان‌شناسی، دیالکتیک خروج و بازگشت یا قوس نزول و صعود را وارد فلسفه خود کردند. با این بحث مقدماتی به بحث جایگاه انسان در نظام صدور از وحدت به کثرت و بازگشت آن از کثرت به وحدت در *اثولوجیا* می‌پردازیم.

۲. انسان در قوس نزول (دیالکتیک خروج)

در مرتبه قوس نزول و دیالکتیک خروج سه مرتبه انسانی در *اثولوجیا* مطرح شده است: انسان عقلی، انسان نفسی، و انسان حسی. انسان حسی صنم انسان نفسی است و انسان نفسی صنم انسان عقلی است. وجود نفسی انسان همان وجودی است که در نفس کلی وجود دارد. وجود نفسی انسان ضعیف‌تر از وجود عقلی او است و به لحاظ نوع تجرد و کمال، از وجود عقلی متفاوت است (انتظام، ۱۳۸۴، ۱۳۴-۱۳۵).

۱-۲. انسان عقلی

انسان در عالم اعلی انسان به ماهو انسان و همان انسان واحد است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۲؛ ۱۳۷۸، ۳۱۱). انسان عقلی انسان مجرد از ماده و انسان معقول در عالم عقل است که باری تعالی آنرا با همه کیفیات و خواصی که مخصوص آن و با آن هماهنگ و سازگار است باهم و یکباره آفرید نه آنکه ابتدا برخی از خواص را و به تدریج خواص دیگر را پدید آورده باشد، بلکه همه را یکباره پدید آورد و به همه حقیقت بخشید (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۳۹). فرض و مدعایی که مؤلف *اثولوجیا* برای معرفی عالم عقلی دارد و در میمر پنجم نیز بحث جامعی به آن اختصاص داده این است هرگاه صفات چیزی در چیزی باهم پدیدآمده باشند و در جایگاه واحدی باشد آن صفات و آن چیز یک شیء واحد هستند. هریک از آن صفات، همان ذات و ماهیت آن است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۶۹). مؤلف *اثولوجیا* در میمر پنجم درباره این واحد بودن اجزاء با کل، مثال «انسان حسی» را می‌آورد: انسان حسی همان صنم انسان عقلی است و دارای اعضای متعدد است. انسان غیر از چشم، و غیر از دست و غیر از پا است و تک‌تک این اعضا، انسان نیستند، بلکه اگر همگی اعضا در یک‌جا باهم جای بگیرند انسان بر آن اطلاق می‌شود (فلوطین، ۱۳۷۸، ۱۴۱-۱۴۲؛ ۱۴۱۳، ۷۰). در صورتی که همه اعضای چیزی باهم یک‌جا وجود داشته باشد و وحدتی میان آن اجزا باشد به‌صورتی که بدون آن وحدت، خواندن آن چیز با آن نام ممکن نباشد. ماهیت انسان چیزی جز آن مجموعه اعضای بهم‌پیوسته واحد نیست که نتوان آنرا جدای از هم با نام کلی انسان خواند.

^۱ برای اطلاعات بیشتر به مقاله «دیالکتیک در فلسفه افلاطون» حسن فتحی مراجعه شود.

اثولوجیا در میمر پنجم می‌گوید انسان عقلی روحانی و همهٔ اعضای آن روحانی است؛ به این معنا که جایگاه چشم و جایگاه دست، همهٔ جایگاه‌های اعضای دیگر آن مختلف نیست، بلکه همه در یک جای واحدی جای دارند. انسان حسی و مادی دارای اعضای چشم و دست است؛ اما انسان عقلی که در جهان عقلی است اعضای آن همه باهم و در یک جای واحد است. در مورد انسان عقلی پرسش از ماهیت انسان چیست؟ چرا انسان هست؟ یکی است. (فلوطین، ۱۳۷۸، ۱۴۱-۱۴۲؛ ۱۴۱۳، ۷۰).

مؤلف *اثولوجیا* در میمر پنجم دربارهٔ عقل می‌گوید «لم هو» و «ماهو» آن یکی است؛ چون تمام کیفیات و خواص و هرآنچه عقل دارد همه را یکجا و یکباره دارد و انسان عقلی هم همانطور است اعضای جداگانه ندارد همه باهم در یک جای واحد هستند. همهٔ آن مختصات و مؤلفه‌هایی که انسان در جهان محسوسات دارد، در جهان عقلی و جهان برین نیز دارد و هیچ حقیقتی در عالم عقلی نیست که در عالم محسوسات به آن افزوده شده باشد؛ بلکه حقیقت آدمی در جهان برین رسا و تمام است و همهٔ آنچه باید داشته باشد را دارد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۷۰ و ۱۳۹؛ ۱۳۷۸، ۱۴۲ و ۳۰۷).

اگر همهٔ خواص آدمی در جهان برین به حقیقت نپیوندند و با متحقق شدن انسان حسی در عالم محسوس خواصی در او بوجود آید که همراه با خواصی که در جهان برین داشته انسان را کامل کنند؛ در این صورت آدمی در جهان برین تغییرپذیر و پذیرای تباهی خواهد بود؛ چراکه افزایش و کاهش حقیقت‌های یک انسان بیانگر دگرگونی و تغییر و تحول در اوست با قبول تغییر و تحول انسان در جهان برین این اشکال پیش می‌آید که پدیدآورندهٔ این واقعیت‌ها ناقص و ناتمام خواهد بود. طبیعت ناقص و ناتمام است؛ چون همهٔ خواص و صفات را یکجا باهم پدید نمی‌آورد از اینرو واقعیات طبیعی افزایش و کاهش می‌پذیرند (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۳۹؛ ۱۳۷۸، ۳۰۸).

۲-۲. انسان نفسی

مؤلف *اثولوجیا* در میمر دهم که انسان عقلی را توصیف می‌کند آنرا در مقایسه با انسان حسی تبیین می‌کند و در مقایسهٔ بین ایندو از حقیقت انسان دیگری می‌پرسد و قسم سوم انسان یعنی انسان نفسی را نیز در پاسخ آن تبیین می‌کند. در *اثادها*ی فلوطین نیز همین حل مسئله را می‌بینیم. آنجا نیز می‌گوید برای فهم انسانی که در عالم بالا است بهتر است ابتدا آدمی را در جهان پایین‌تر بشناسیم (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، اثاد ۶، رسالهٔ ۷، شمارهٔ ۴-۵).

پرسش این است آیا انسان حسی را نیز با همان صفت نفس ناطقه که سبب زندگی و اندیشه در انسان است می‌شناسیم؟ انسان چیست و کدامیک را می‌توان به عنوان حقیقت انسان معرفی کرد؟ حقیقت انسان همان نفس انسانی و نفس ناطقهٔ او انسان است؟ یا انسانی که به کمک بدن فعالیت‌های گوناگونی انجام می‌دهد و اعمال متفاوتی از خود بروز می‌دهد انسان است؟

مؤلف *اثادها* در پاسخ به دنبال تعریفی از انسان است که جامع همهٔ اقسام سه‌گانه باشد و می‌گوید آدمی موجودی زنده و عاقل است؛ چون متشکل از نفس و تن است. پس آدمی نمی‌تواند عین مفهوم نفس باشد. از سوی دیگر اگر مفهوم آدمی شامل نفس اندیشنده و تن باشد، آن مفهوم نمی‌تواند ازلی باشد؛ زیرا هنگامی که پدید می‌آید که نفس و تن باهم بیپيوندند. چنین مفهومی تنها بیانگر ذاتی است که آنرا «آدمی فی‌نفسه» می‌نامیم (فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۲، اثاد ۶، رسالهٔ ۷، شماره ۴-۵). در این صورت اطلاعی دربارهٔ ماهیت آدمی به دست نمی‌دهد. مؤلف *اثولوجیا* نیز در پاسخ به این پرسش‌ها و جستجوی حقیقت انسان می‌گوید:

اگر حقیقت انسان به ترکیبی از نفس و بدن باشد بدن که پایدار نیست و اگر انسان برآیند ایندو نفس و بدن را انسان حقیقی بدانیم، این امر بر انسان عقلی دلالت ندارد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۳؛ ۱۳۷۸، ۳۱۱). پس حقیقت معنای انسان چیست؟ صفات و صوری که معرف انسان است چیست؟ آیا صفات و صوری که حقیقت یک انسان را بیان می‌کند همان است که آنرا زنده و اندیشمند

می‌کند؟ در این صورت معنای انسان و حقیقت انسان «موجود حی ناطق» خواهد بود. اساساً زندگی و حیات بدون نفس امکان‌پذیر نیست و نفس همان نمود زندگی اندیشمند را به آدمی می‌بخشد. پس حقیقت انسان دارای این دو ویژگی است حی بودن و ناطق بودن. اگر نفس عاقل و ناطق باشد همان انسان است. چون معنای آدمی پدیدهٔ نفس است. و اگر حقیقت انسان به نفس او نباشد می‌بایست بدنال صفتی دیگر در انسان باشیم که معرف حقیقت آن باشد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۳؛ ۱۳۷۸، ۳۱۱).

مؤلف *اثولوجیا* حقیقت آدمی را نفس ناطقه و اندیشندهٔ او می‌داند و می‌گوید نفس حی و ناطق یکی است و همان نفس حی در جهان برین خواهد بود پس حقیقت انسان در همان جا تحقق دارد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۹؛ ۱۳۷۸، ۳۱۹).

علاوه بر این که حی و ناطق است نشانه‌هایی^۱ (کلمه) از عقل و عالم بالا در خود دارد و آن فعل است که همان نمود زندگی و اندیشه است. پس حی و ناطق بودن پیش از اینکه در بدن قرار بگیرد همان صفات انسان است و این صفات متناسب با اینکه آن کالبد پذیرای حقیقت انسان است در کالبد و بدنی دیگر قرار می‌گیرد. آن صفات در انسان نخست و در چهره و صورت انسان واقعی قوی و نیرومند است و انسان محسوس نمونهٔ همان انسان حقیقی است. پس کسی بخواهد حقیقت انسان نخست را دریابد باید درون او چنان برتر و گرامی و نیکو شود که روشنایی و درخشندگی جهان برین را پذیرا شود (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۴-۱۴۲؛ ۱۳۷۸، ۳۱۴-۳۱۰).

انسان حقیقی نخست همان روشنایی و درخشندگی تابانی است که در آن همهٔ صفات آدمی به حقیقت پیوسته است همان انسانی که افلاطون نیز آنرا توصیف کرده است. انسانی که بدن را بکار گرفته و فعالیت‌هایش را با کمک بدن که دست‌افزار اوست انجام می‌دهد. در انسان نخست (انسان عقلی) نور تابانی هست که در آن همهٔ صفات آدمی به حقیقت پیوسته است مگر اینکه آن صفات در انسان نخستین به گونه‌ای برتر و گرامی‌تر هست. همین انسان همان انسان در تفسیر افلاطون است. پس حقیقت آدمی همان نفس است که از بدن استفاده می‌کند (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۵؛ ۱۳۷۸، ۳۱۴).

قاطع‌ترین بخش دربارهٔ مرکب بودن انسان از بدن و نفس در میمر دهم *اثولوجیا* دیده می‌شود، که به موازات بخشی از *انتادها* می‌توان آن را بررسی کرد. فلوطین در *انتادها* شرح می‌دهد که چگونه انسان از اقنوم عقل به اقنوم نفس و سپس به عالم ماده وارد شده است. فلوطین در بخش بعدی *انتادها* از سه انسان نام می‌برد؛ انسان در مرتبه یا اقنوم عقل، انسان در مرتبه یا اقنوم نفس و انسان در مرتبه ماده (فلوطین، ۱۳۶۶، جلد ۲، انتاد ۶، رسالهٔ ۷، شماره ۴-۵).

مؤلف *اثولوجیا* انسان سوم فلوطین را همان انسان «در باب نفس» ارسطو می‌داند. این انسان همان موجود زنده‌ای است که مرکب از نفس و بدن است. *اثولوجیا* این دیدگاه را کاملاً از خود *انتادها* اخذ کرده است.

مؤلف *اثولوجیا* در میمر نهم دربارهٔ نفس ناطقه و نامیرا بودنش بحث می‌کند می‌گوید حقیقت انسان نفس اوست و این نفس وقتی به کالبد ربط پیدا کند وجودش همچنان تغییرناپذیر است. نیاز نفس به بدن همان نیاز صورت به هیولاست یا نیاز پیشه‌ور به ابزارهاست. پس حقیقت انسان همان نفس است و حقیقت آدمی به بدن تغییرپذیر نیست؛ چون بدن و جسم از اجزایی تشکیل یافته است که هرچیزی که متشکل و مرکب از اجزاء باشد تقسیم‌پذیر است و چنین چیزی تباهاشده است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۲۲). بدن در حکم ابزاری است که نفس برای رسیدن به مقاصد از آن استفاده می‌کند تا هنگامی که نفس به ابزار نیازمند است، بدن را حفظ

^۱ مترجم محترم کتاب *اثولوجیا* به زبان فارسی، همه‌جا «کلمه» را نشانه و نمود ترجمه کرده است. در این نوشتار نیز با نویسنده همراه شدیم و «نشانه» به جای «کلمه» آوردیم.

می‌کند و به محض اینکه از بکارگیری آن بی‌نیاز شود آنرا رها کرده و به خود وامی‌گذارد. با جدا شدن نفس از بدن، بدن نابود می‌شود؛ اما انسان همان انسان است؛ زیرا آنچه ملاک انسان بودن اوست نفس اوست که هنوز باقی است (انتظام، ۱۳۸۴، ۱۶۴). طبیعت و سرشت دوگونه است: عقلی و حسی و نفس تا در جهان عقلی جای داشت برتر بود، همین که به جهان ماده فرود آمد و در بدنی جای گرفت فرومایه شد. نفس اگرچه خود از جهان عقلی است پس به ناچار باید از جهان ماده چیزی به او برسد و نفس در آن جای بگیرد و بدان سبب نفس هم با جهان عقلی و جهان محسوس هماهنگ و سازگار است. نفس در میانه دو جهان عقلی و حسی نهاده شده است. نفس جوهری خدایی است، اما هستی آن پایان هستی جوهرهای عقلی و آغاز جوهرهای طبیعی و محسوس است. بنابراین نفس با جهان طبیعی محسوس همسایه شد و نیروهای خود را به جهان حس و ماده فرستاد و این جهان را به نیکوترین صورت آراست (فلوطین، ۱۴۱۳، ۸۷؛ ۱۳۷۸، ۱۸۱).

نفس اگرچه درون جسم جای گرفته، اما به بیرون آمدن از جسم و بازگشت به جهان عقلی و نزدیک کردن دو جهان حس و عقل به یکدیگر توانا است؛ چون به برتری‌های آن جهان پی ببرد به جهان برین بازخواهد گشت (فلوطین، ۱۴۱۳، ۸۸؛ ۱۳۷۸، ۱۸۲).

عقل چون قدرت هبوط و بخشش را از خدا گرفته، به حرکت به جهان پایین‌تر نیاز دارد. پس ناگزیر به سوی جهان پایین‌تر از جایگاه خود رهسپار می‌شود تا نورانیت و تابندگی خود را به چیزهای آن جهان ببخشد؛ اما عقل فقط تا عالم نفس می‌تواند حرکت کند و به جهان ماده فرود نمی‌آید، زیرا نفس پایان جهان عقلی است. نفس نیز همین که به نور و روشنایی دست یابد و از فضایل لبریز شود رهسپار جهان پایین می‌شود و به جهان برین نمی‌رود؛ چون عقل به فضایل او نیازی ندارد و خود علت و پدیدآورنده آن فضایل در نفس است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۸۹؛ ۱۳۷۸، ۱۸۳).

۳-۲. انسان حسی

مؤلف/تولوجیا در میمر دهم که به توصیف سه دسته انسان می‌پردازد ابتدا درباره انسان عقلی می‌گوید که انسان عقلی در عالم اعلی است؛ اما برای فهم دقیق‌تر انسان عقلی، آنرا در مقایسه با انسان حسی توصیف می‌کند. برخی فکر می‌کنند انسان مادی و محسوس همان انسان معقول و مجرد از ماده است هر دو به یک معنا هستند. براین اساس می‌کشیم معنای انسان محسوس را بیابیم (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۳؛ ۱۳۷۸، ۳۱۱).

نفس آدمی نشانه‌های (کلمه من انواع الکلم) عقل که پدیدآورنده آن است را با خود دارد نمود زندگی و اندیشه است که به چهره نفس مادی و هیولانی درمی‌آید و همین که در بدنی قرار بگیرد که پذیرای حقیقت انسان است. همانطور که مجسمه‌ساز چهره انسان حسی را مطابق با انسان حسی در ماده می‌سازد، پیکر ساخته شده پست‌تر از چهره انسان مادی است. بنابراین حقیقت انسان حسی همان نمونه و صنم انسان نخست حقیقی است و دارای قوای حس ظاهری است. این انسان مادی و محسوس نمونه‌های همان انسان حقیقی است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۴؛ ۱۳۷۸، ۳۱۳).

نشانه (کلمه) جهان برین مجرد از ماده، که در جهان ماده قرار می‌گیرد، نفس است. پس نفس نشانه همین انسان است. اگرچه نفس که در آدمی است ناتوان است و برای پذیرا شدن نور و درخشندگی، و پذیرای نفس برین پذیرا تر خواهد بود (فلوطین، ۱۴۱۳، ۳۱۵؛ ۱۳۷۸، ۱۴۵).

انسان دومین که نمونه و صنم انسان نخست در جهان ماده است اجسام را به حس درمی‌یابد و می‌شناسد نشانه آن در عالم ماده به حقیقت خواهد پیوست. در انسان نخست نشانه‌های انسان عقلی مجرد از ماده است و انسان مجرد از ماده، روشنایی خود را

به انسان دومی می‌بخشد. به همین ترتیب انسان دوم نیز تابندگی و نور خود را به انسان سومی می‌بخشد. انسان سوم همان انسانی است که در جهان مادی است. پس در انسان مادی، همان انسان نفسانی و انسان عقلی به حقیقت پیوسته است. انسان حسی، نمونه و صنم آن دو انسان است؛ چون نشانه‌های انسان عقلی و انسان نفسانی است پس انسان مادی حقیقت هر دو انسان را به نحو ضعیف در خود جمع دارد؛ زیرا انسان مادی نمونه و صنم انسان است. پس انسان نخست که حس دارد حس را به نحو برتر دارد. انسان جهان برین انسان مادی را با حس درک نمی‌کند او را با دید چشم نمی‌بیند. او در دریافت و دیدن حقایق برتر و و پرتوان‌تر از انسان مادی است. او همه کلیات را به دیدن چشم درمی‌یابد، ولی انسان مادی تنها جزئیات را با دید چشم می‌بیند. انسان برین همیشه به حقایق برتر و بخشنده‌تر نگاه می‌کند و چشم انسان مادی نمی‌تواند آنرا ببیند (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۶؛ ۱۳۷۸، ۳۱۶).

انسان مادی یا محسوس قوای خود را از عالم عقلی دریافت می‌کند، زیرا حقایق این جهان وابسته و برگرفته از حقایق عالم عقلی است منشا حس و قوای نفس همان از سان معقول است، با این تفاوت که حواس در انسان معقول به نحو دیگری عمل می‌کنند؛ یعنی انسان معقول حقایق را دریافت می‌کند ولی انسان محسوس فقط می‌تواند با حواس خود جزئیات را درک کند (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۴۶-۱۴۷). از سانی که در جهان مادی است همانند صورت حقیقی انسان در جهان برین نیست پس از سان مادی همانند انسان در جهان برین نیست.

پس نفس از آنرو که توانایی ندارد به جهان برین رهسپار شود به جهان ماده می‌رود و روشنایی و درخشندگی و دیگر برتری‌ها خود را به آن موجودات جهان مادی می‌بخشد آنگاه خود به جهان عقلی باز می‌گردد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۸۹؛ ۱۳۷۸، ۱۸۴).

نفس که به جهان فرومایه و حس فرود می‌آید همه نفس فرود نمی‌آید از آنجا که جای نفس در جهان عقلی پایدار است از آن بیرون نمی‌آید. بنابراین اگرچه نفس به جهان ماده می‌آید، اما به جهان خود وابسته است و نفس در همان جهان جای بگیرد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۹۰؛ ۱۳۷۸، ۱۸۵).

هر مخلوقی که به آفریدگار نخست نزدیک است آفرینش و کنش او پیداتر و بیشتر و آشکارتر است و هر مخلوقی که از آفریدگار نخست دور است کنش او کمتر و آفرینش‌های او نیز کمتر است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۹۵؛ ۱۳۷۸، ۲۱۴).

۳. انسان در قوس صعود (دیالکتیک بازگشت)

مؤلف اتولوجیا در میمر نخست درباره بازگشت نفس آدمی می‌گوید نفس آدمی به هنگام بازگشت، از کالبد بدن جدا می‌شود. نفس پاکی که با پلیدی‌های مادی درنیامیخته همین که از جهان ماده و حس جدا شود با شتاب به جوهرهای عقلی جایگاه نخستین خود بازخواهد گشت. ولی آن نفسی که به کالبد تن وابسته است مطابق خواسته‌های او عمل می‌کند به دلیل وابستگی به خوشی‌های تن، مادی می‌شود. انسان مادی و حسی با جدا شدن از تن، فقط با رنج بسیار و خستگی‌ناپذیر به جهان خود که همان جهان عقول است برمی‌گردد نفسی که در این جهان رهسپار جهان برین شد نخواهد مرد و نیست نخواهد شد و به زندگی پاینده زنده و پایدار است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۰؛ ۱۳۷۸، ۴۲-۴۳).

مؤلف اتولوجیا در ادامه میمر نخست در توصیف یک مراقبه نفسانی می‌گوید:

چه بسا در خلوت خودم، بدنم را به کناری نهادم و خودم را جوهری مجرد بدون ماده و بدون بدن یافتم و در این زمان در درون خود بودم و به ذات خودم بازگشتم و از ذات خود به سایر اشیاء رفتم در خود علم و عالم و معلوم را باهم یافتم و در ذات خود زیبایی و بهاء و نور و درخشندگی را یافتم و از خود به شگفت

آمده و حیرت کردم پس دانستم جزیی از اجزای عالم شریف فاضل الهی هستم که دارای حیات فعال است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۲؛ ۱۳۷۸، ۴۳-۴۴).

در ادامه توصیف این حالت مراقبه می‌گوید نفس وقتی حقیقت را به یقین درک کند از جهان محسوس به جهان متعالی و برین بالا می‌رود و در جایگاه عقل و حتی بالاترین جایگاه آن نزد خدا قرار می‌گیرد و از نور و روشنایی بی‌حدوحصر او بهره‌مند می‌شود؛ اما چون این نور و روشنایی تمام وجود نفس را دربرمی‌گیرد از پذیرش همه آن ناتوان است، از جایگاه عقل به سوی اندیشه فرود می‌آید؛ در این صورت اندیشه خود حجاب واسطه میان نفس و روشنایی محض می‌شود. پس همین که نفس بتواند کالبد تن را رها کند و به خویشتن خود بازگردد و به جهان عقلی بالا رود اگرچه در تکاپوی بالا رفتن احساس خستگی و درماندگی کند و رنج و سختی ببیند درنهایت به نیکوترین پاداش می‌رسد و آسایش و آرامش بدون وصفی نصیب او خواهد شد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۲؛ ۱۳۷۸، ۴۳-۴۴).

در ادامه مؤلف *تولوجیا* دلیل فرود آمدن به جهان مادی را از زبان فیلسوفان یونان مانند امپدوکلس، فیثاغورس و افلاطون بیان می‌کند. امپدوکلس گفته است فرود آمدن به این جهان برای گریز از ناخشنودی خدا بود؛ براین اساس باید این جهان و متعلقات آنرا رها کرد و به جهان متعالی برتر نخستین خود بازگشت. و از خدا آموزش خواست تا به آسایش و خوشی که نخست دارای همان فراوانی نعمت بودید دست یازید.

و داستان فیثاغورس در این باره را نیز توصیف می‌کند که او نیز با این نظر و اندیشه امپدوکلس هم‌داستان است و او نیز مردم را به رها ساختن این جهان و بازگشت به جهان نخستین فرمان می‌دهد. افلاطون نیز در تفسیر نفس، چگونگی فرود آمدن نفس به پایین و جای گرفتن آن در جهان را یادآور شد و به بازگشت به جهان پایدار و تغییرناپذیر نخستین تأکید کرد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۲۴-۲۳؛ ۱۳۷۸، ۴۵).

اگر گفته می‌شود انسان از عالم عقل به عالم طبیعت هبوط کرده است به اعتبار جلوه بودن آن نسبت به نفس کلی است و نیز به این اعتبار که نفس انسان، صنم نفسی است که در نفس کلی وجود دارد (انتظام، ۱۳۸۴، ۱۳۸). برخی از نفوس جزیی بعد از جدا شدن از بدن به عالم عقل صعود می‌کنند و برخی از آنها در آنجا می‌مانند و برخی نیز دوباره به عالم طبیعت هبوط می‌کنند و به یکی از اجرام آسمانی و حتی زمینی تعلق می‌گیرند (فلوطین، ۱۴۱۳، ۳۵).

دلیل اینکه در این جهان مادی نمی‌توانیم جهان برین را دریافت کنیم این است جهان ماده و حس برما چیره شده است و نفس‌های ما از خواسته‌های ناپسند آن لبریز شدند پس آنچه در جهان عقلی است را در نمی‌یابیم و تنها هنگامی بر دریافت جهان عقلی و آنچه نفس از آن جهان فرستاده توانا می‌شویم که از این جهان مادی بالا روییم و خواسته‌های این جهان مادی را رها کنیم (فلوطین، ۱۴۱۳، ۹۱؛ ۱۳۷۸، ۱۸۵-۱۸۶).

نفس چون بین عقل و حس قرار گرفته است هم به جهان ماده و هم به عقل و جهان عقل پیوند دارد. نفس‌های جزیی که در بدن‌های جزئی است، بدن‌ها را با اندیشه و «رویت» تدبیر و چاره‌اندیشی می‌کند. قوای حس، نفس را مشغول محسوسات می‌کند و درد و رنج‌هایی بر او وارد می‌کند. نفس می‌خواهد نگاهش را به خود و جهان عقلی باز گرداند و برای رهایی خود از خواسته‌های حس و تمایلات مادی، آنرا تدبیر می‌کند. نفس جزئی در تدبیر بدن مانند نفس کلی در تدبیر عالم مادی است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۹۱؛ ۱۳۷۸، ۱۸۵-۱۸۶).

مؤلف اثنولوجیا برای تبیین صعود نفس به جهان برین تشبیهی بیان می‌کند. بالا رفتن نفس به سوی موجودات جهان برین، مانند بالا رفتن از کوه هست. کسی که بالای کوه رفته از آنجا به موجودات بالا و پایین می‌نگرد و کسی که بالای کوه نرفته باشد چنین توانی ندارد که همه موجودات بالا و پایین را دریابد. نفس نیز همین که قوای خود از جهان ماده و حس بالا ببرد موجودات برین را درمی‌یابد (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۰۲؛ ۱۳۷۸، ۲۲۲-۲۲۳) در مسیر تکاپوی بالارفتن نفس از جهان مادی، ابتدا به آسمان خواهد رفت و سپس از آسمان به بالای آن خواهد رسید. و آغاز یادآوری از آسمان است؛ زیرا همین که نفس همانند موجودات آسمانی شد همان‌ها را به یاد خواهد آورد و خواهد دانست که او پیش از فرود آمدن به جهان ماده، آن موجودات را می‌شناخته است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۰۳-۱۰۲؛ ۱۳۷۸، ۲۲۴). همین که انسان به موجودات متعالی آسمانی بنگرد و بطور طولانی آنرا درک کند از روشنایی و زیبایی او لبریز می‌شود گویا هر دو یک هستی دارند (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۱۶؛ ۱۳۷۸، ۲۴۱).

عقل از نفس به آفریدگار نخست نزدیک‌تر است و از او پذیراتر است و نفس هم از موجودات اجرام آسمانی پذیراتر است و اجرام آسمانی هم هستی آفریدگار نخست را بیشتر از موجودات متغیر فناپذیر خواهد پذیرفت. وجود ما به وجود او وابسته است اگرچه وجود ما از وجود او جدا و دور است، ولی همگی به سوی او بازمی‌گردیم همانگونه که همه خطاهای دایره به مرکز برمی‌گردند (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۳۰-۱۳۱؛ ۱۳۷۸، ۲۷۵).

اگر کسی بخواهد وجود نفس و عقل و آفریدگار نخستین را دریابد باید نیروی شنوایی حس را به یکسو نهد و نیروی شنوایی عقل را بکار برد. در این حالت همه آهنگ‌های برتر و نیکو را درخواهد یافت و درمی‌یابد همه آن آهنگ‌های مادی و محسوس، نشانه‌های همان آهنگ‌های برتر، پاک و پاکیزه و نیکو و درخشان است (فلوطین، ۱۴۱۳، ۱۳۲-۱۳۳؛ ۱۳۷۸، ۲۷۶).

۴. تحلیل و بررسی

اثنولوجیا در قوس نزول سه مرتبه برای انسان معرفی می‌کند؛ انسان عقلی، انسان نفسی و انسان حسی. انسان نفسی صنم انسان عقلی است و انسان حسی صنم انسان نفسی است. بنابراین مرتبه نخست انسان در قوس نزول انسان عقلی است. انسان عقلی در اثنولوجیا مؤلفه‌هایی دارد که وابسته به عالمی است که در آن است؛ یعنی عقل. آنچه مؤلف اثنولوجیا در توصیف و تبیین عالم عقل می‌آورد را می‌توان بر متعلقات آن عالم نیز حمل نمود. در دو میمر پنجم و دهم مبنایی برای معرفی انسان عقلی و عالم عقل بیان می‌کند مبنی بر اینکه هرآنچه وجود و ماهیت آن و صفات و خصوصیات آن کامل باهم و یکباره موجود باشد عقل و مربوط به عالم عقل است. براین اساس انسان عقلی نیز این مؤلفه را دارد و اعضای انسان عقلی چشم و گوش و دیگر اعضا، مجزا و جدای از هم نیستند همه باهم و یکباره در یک جای واحدی وجود دارند و این تمایز انسان عقلی از انسان‌های نفسی و حسی است؛ چراکه انسان حسی اعضای مختلف در جای مخصوص به خود هستند چشم کار بینایی را انجام می‌دهد و دست و پا نیز کار مخصوص خود را در جایگاه مخصوص به خود هستند. بنابراین هرآنچه وجود و ماهیتش یکی نباشد و هرآنچه صفات و کیفیات او عین ماهیتش نباشد ناقص و ناکامل است و تغییرپذیر است و از قوه به فعل می‌رود و به کمال می‌رسد. اگر برای انسان عقلی تمام صفات و خواص آن در جهان معقول و برتر باهم و یکباره وجود نداشته باشد لازم می‌آید انسان حسی برای جبران نواقص آن پدید آید و درواقع انسان حسی خواصی را که انسان عقلی ندارد داشته باشد و انسان عقلی و حسی باهم انسان را کامل کنند. حال چنین چیزی نشانه تغییر و دگرگونی در عالم عقل است و عالم عقل ثابت است و هرآن حقایق و فضایی که دارد ثابت و پایدار دارد.

مؤلف *اثولوجیا* از دو نوع حس سخن می‌گوید حس در عالم عقل، و حس در عالم محسوسات، و می‌گوید نفسی که در عالم عقل است دارای نیروها و قوای دریافت حسی است؛ اما این قوا متناسب آن عالم است.

- مشخصه و مؤلفه دیگر انسان عقلی این است که تمام حقایق و فضایل را به نحو ثابت و همیشگی دارد و چون نزدیک‌ترین به آفریدگار نخستین است نور و درخشندگی و همه حقایق را به نحو کامل دارد. او انسان به‌ماهو انسان و همان انسان واحد و مطلق انسان است. انسان عقلی هرآنچه را که در مراتب بعدی انسان وجود دارد در خود دارد؛ در واقع انسان در مراتب بعدی نشانه‌هایی از عقل و انسان عقلی در خود دارد؛ مثلاً ناطق در عالم عقل به‌گونه‌ای دیگر است (فلوطین، ۱۳۷۸، ۳۲۱) و حس نیز در عالم عقل به‌صورت دیگر است (فلوطین، ۱۳۷۸، ۳۰۹-۳۱۰). آن گونه که اقتضای مرتبه وجودی آنرا دارد است.

- مرتبه دوم انسان در قوس نزول انسان نفسی است. انسان نفسی در عالم نفس است و مشخصات عالم نفس را در مراتب عالم دارد. نفس بعد از عقل است. ابتدا عقل از آفریدگار نخست افاضه می‌شود و عقل نیز از فرط لبریزی از نور و روشنایی، نفس را افاضه می‌کند. نفس نیز طبیعت را پدید می‌آورد. بنابراین پدیدآورنده عقل همان آفریدگار نخستین است؛ اما پدیدآورنده نفس و طبیعت خود مخلوق است و خود توسط آفریدگار نخست آفریده شده است؛ به این سبب نقصان و کاستی‌هایی نسبت به عقل در عالم عقل دارند. وقتی مؤلف *اثولوجیا* از انسان نفسی سخن می‌گوید برای آن مؤلفه‌های چندی برمی‌شمارد: زنده و حی بودن، ناطق بودن و پدیدآوردگی.

- پرسشی در *اثولوجیا* درباره «حقیقت انسان» مطرح شده است و بحث‌هایی درباره آن می‌کند بطوری که حقیقت انسان را طوری معرفی کند جامع هر سه مرتبه انسان باشد. او ابتدا بحث می‌کند اگر حقیقت انسان، روح محض باشد و مرکب از جسم و بدن نباشد، همان انسان عقلی و ازلی است و شامل دو مرتبه دیگر انسان نیست. اگر انسان، مرکب از نفس و بدن باشد نیز شامل انسان عقلی نمی‌شود. انسان حسی نیز که پایین‌ترین مرتبه است. مؤلف *اثولوجیا* از انسان مرکب از نفس و بدن سخن می‌گوید؛ چراکه فلسفه وجودی نفس در عالم نفس و نفوس جزئی در بدن، این است بدن را سامان داده و تدبیر نمایند. براین اساس برای اینکه قوس نزول و نیز جریان فیض در نظام عالم معنادار باشد نیازمند به این مراتب با مختصات آن است. در جایی آشکارا می‌گوید آفریدگار نخست هدفش از ایجاد نفس در عالم نفس و نفوس جزئی در بدن‌ها، تدبیر عالم و تدبیر بدن است. نفس از حیث جایگاه وجودی 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. پس اهمیت ترکیب نفس و بدن برای معرفی حقیقت انسان، نوعی نظام فیض را توجیه می‌کند. همین پیوند خوردن با طبیعت و بدن، قوس صعود و بازگشت را نیز توجیه می‌کند.

- گفتیم مؤلفه‌های انسان نفسی سه مورد است: حی، ناطق و فعل انجام دادن. در واقع انسان نفسی نشانه‌هایی از انسان عقلی در خود دارد. چون انسان نفسی صنم و نمونه انسان عقلی در عالم نفس است. حیات و ناطق بودن و پدیدآوردگی نشانه‌های انسان عقلی است. اما ناطق بودن در عقل بطور دیگری است و اندیشیدن مختص نفس ناطقه در عالم نفس است نه عقل. مشخصه دیگر انسان نفسی، آفرینندگی است؛ چنانکه نفس خود پدیدآمده از عقل است طبیعت و عالم ماده نیز پدیدآمده از نفس است. پدیدآوردگی و فعل یعنی حیات بخشیدن. چون عقل این قدرت را دارا بوده و سبب شده نور و درخشندگی را که از آفریدگار نخست گرفته است به مرتبه بعدی ببخشد. نفس نیز که به نور و روشنایی دست یابد آنرا به جهان پایین‌تر و عالم طبیعت می‌بخشد. وقتی مؤلف *اثولوجیا* می‌گوید حقیقت انسان به «نفس» اوست، مراد نفس ناطقه اوست. نفس ناطقه، نمود زندگی و اندیشه است. نفس ناطقه انسان نامیرا و فناپذیر و تغییرناپذیر است. وقتی از انسان مرکب از نفس و بدن سخن بگوییم به رابطه نفس و بدن نیز می‌بایست اشاره کنیم

که این بدن چه نسبتی با نفس نامیرا و فناپذیر دارد. *اثولوجیا* این نسبت را مانند نسبت صورت به ماده یا نیاز پیشه‌ور به ابزارها می‌داند. نفس برای رسیدن به مقاصدی به این جهان مادی فرستاده شده است که ناگزیر از بدن داشتن و مواجهه با بدن و جسم است تا آنرا تدبیر کند و سامان دهد. همین بدن داشتن برای انسان، فلسفه قوس صعود و دیالکتیک بازگشت را روشن می‌کند.

- مرتبه سوم انسان، انسان حسی است. *اثولوجیا* و همینطور *انثادها* برای معرفی انسان عقلی آنرا در مقابل انسان حسی قرار داده و آنرا تعریف می‌کند و انسان مادی نمونه و صنم انسان نفسی و انسان عقلی است. صنم و نمونه هر دو انسان است و در خود حقیقت هر دو انسان را به نحو ضعیف و متناسب با عالم طبیعت در خود دارد. انسان حسی همان انسان مادی در عالم طبیعت است که در پیوند با عالم طبیعت و بدن و نیازهای بدن و دارای شناخت‌هایی مربوط به عالم طبیعت و بدن است. او قوای حسی و حواس ظاهری را برای شناخت و ارتباط با عالم پیرامون خود بکار می‌گیرد. شناختی که باحواس خود بدست می‌آورد شناختی جزئی است. این انسان مادامی که گرفتار تن و در بند و پیوند با تن و عالم طبیعت است به آن انسان حسی گفته می‌شود. اگر بتواند نفس خود را از عالم طبیعت برهاند و پلیدی‌های عالم ماده را از خود پاک کند از این عالم به مرتبه بالاتر عبور می‌کند.

- **انسان در قوس صعود:** انسان در قوس صعود در *اثولوجیا* از راه‌های مختلف، و با تمثیل تبیین شده است. ۱. تلاش و کوشش برای رهانیدن خود از عالم ماده و متعلقات آن؛ ۲. از راه مراقبه؛ ۳. از راه خشنودی خدا و طلب آمرزش؛ ۴. تمثیل بالا رفتن از کوه.

۱. یکی از راه‌هایی که در تمام کتاب *اثولوجیا* بر آن تأکید شده رهانیدن نفس از عالم مادی و متعلقات آن است. نفس با تدبیر و سامان دادن بدن، و وابسته نشده به آن، می‌تواند خود را از آن برهاند. فلسفه نظام فیض در قوس نزول این است که خواست آفریدگار نخست این بوده است نفوس در جایگاه‌های فرومایه و پست جای گیرند نه در جایگاه بزرگوار و مجرد از پلیدی‌ها و زشتی‌ها (فلوطین، ۱۴۱۳، میمر ۵، ۱۳۶-۱۳۷). فلسفه قوس نزول، فلسفه قوس صعود را نیز در خود دارد؛ یعنی تدبیر و سامان دادن به بدن، چنانکه نفس کلی عالم مادی را سامان می‌دهد. نفس ناطقه با فکر به تدبیر و چاره‌گری بدن می‌پردازد و فکر نفس ناطقه در نسبت با بدن، نوعی کنترل‌گری است که نگذارد نفس در بند تن و محسوسات گرفتار شود؛ به این منظور او را از محسوسات رها کند و به جایگاه واقعی خود در میان جواهر معقول و مجرد از ماده برساند. حتی برای رهانیدن از بند تن و متعلقات آن نیز اگر کسانی وابستگی کمتری داشته باشند راحت‌تر به جهان عقلی بازمی‌گردند؛ اما کسانی که بیشتر درگیر عالم ماده شدند رنج بیشتری می‌برند تا نهایتاً به جهان عقلی بازگردند.

۲. مراقبه: در این بحث از یک تجربه مراقبه سخن می‌گوید که بعدها ابن‌سینا آنرا در برهانی برای اثبات وجود نفس با عنوان «انسان معلق در فضا» مطرح می‌کند. انسانی که خود را از همه شواغل رها کند و حتی بدن خود را نیز به کنار بگذارد و به خویشتن خویش برگردد، در خود همه نیکوئی‌ها و زیبایی‌ها را می‌یابد. این مسئله هم تجرد نفس را اثبات می‌کند هم امکان رها شدن از همه متعلقات مادی و حتی بدن. در این صورت انسان می‌تواند تمام زیبایی‌ها و فضایل را که در عالم معقول هستند دریابد. فلسفه دیالکتیک نزول در این مرحله این است که نفس توان آنهمه نور و روشنایی و زیبایی را ندارد و از آن جایگاه عقل به سوی اندیشه و فکر فرود می‌آید اما فکر و اندیشه خود، حجاب نفس برای دریافت روشنایی می‌شود. و از اینرو نفس دوباره بعد از این نزول به جایگاه فکر، در تلاش است به جایگاه خدایی صعود کند و به جایگاه عقلی برسد.

۳. مؤلف *اثولوجیا* از زبان فیلسوفان پیشین می‌خواهد صعود و بازگشت را توجیه و تبیین کند. در نظر امپدوکلس فلسفه دیالکتیک نزول و قوس نزول ناخوشنودی خدا از انسان‌هاست و برای بدست آوردن این خوشنودی راه طلب آموزش را معرفی می‌کند. ناخوشنودی خدا دلیل نزول و راه بازگشت، طلب آموزش است.

۴. مؤلف *اثولوجیا* از تمثیلی نیز برای تبیین قوس صعود و بازگشت به جهان عقلی استفاده می‌کند بازگشت نفس به عالم عقل مثل بالا رفتن از کوه است. کسی که در بلندای کوه ایستاده تمام مناظر پایین را می‌بیند. نفس هم با رها کردن عالم ماده در طی مراحل به عالم عقل می‌رسد ابتدا در آسمان، سپس به عالم عقل باز می‌گردد. مراتبی میان موجودات از حیث نزدیکی و دوری به آفریدگار نخست لحاظ می‌شود آنکه نزدیک‌ترین است بیشترین فضایل و نور و روشنایی را مستقیم از خدا دریافت می‌کند و در مرتبه دوم نفس و در مرتبه سوم اجرام آسمانی و در مرتبه آخر طبیعت قرار دارد. حال نفسی که در حال صعود و بازگشت به جایگاه نخستین خود در عالم عقل است؛ انسانی مادی در عالم طبیعت است؛ چراکه نفس دو جایگاه دارد یکی در عالم عقل و یکی در عالم طبیعت. نفسی که در عالم طبیعت است با این عالم دمساز و عجین شده است بنابراین با رها شدن از عالم طبیعت به مرتبه بعد یعنی اجرام آسمانی می‌رسد سپس از آنجا به مرتبه عقل صعود می‌کند. در واقع نفس دو حرکت دارد: یکی مربوط به نفسی است که در عالم عقل است و حرکت آن در عالم عقل برای شناخت عالم معقول است این حرکت صعودی است و شناختی که بدست می‌آورد نیز شناختی عقلی است؛ اما دیگری مربوط به نفسی است که در عالم طبیعت است نفس در عالم ماده، بیشتر دارای حرکت نزولی است و حاصل حرکت او بهره‌گیری از تفکر در عالم ماده و در ارتباط با بدن، و شناخت آن نیز جزیی از عالم محسوسات است. پس در هر دو عالم، نفس هر دو حرکت را دارد اما در هر یک به میزانی که متناسب با آن عالم است (فلوطين، ۱۴۱۳، ۵۷). اما حرکت سومی نیز برای نفس در این مبحث متصور است و آن بازگشت و حرکت صعودی با تلاش برای رها کردن خود از عالم طبیعت و طی مراتب رفتن به اجرام آسمانی و سپس عالم عقل است. بنابراین سه قسم حرکت می‌توان برای نفس متصور شد یکی حرکت نفس در عالم عقل که در راه مراقبه که از بدن و شواغل آن رها می‌شود در عالم معقول سیر می‌کند. حرکت دوم در عالم محسوسات زمانی نفس با بدن در عالم طبیعت است و به شناخت جزئیات با ابزارهای حسی می‌پردازد. حرکت سوم که این حرکت نیز صعودی است برای بازگشت به موطن اصلی.

نتیجه‌گیری

۱. مؤلف *اثولوجیا* در قوس نزول از سه مرتبه انسانی سخن می‌گوید مرتبه عقلی، نفسی و مرتبه حسی. مرتبه نفسی و مرتبه حسی بهم گره می‌خورند؛ چراکه جایگاه نفس در میان عقل و حس قرار دارد. نفسی که در عالم طبیعت و با عالم ماده و محسوس مرتبط می‌شود همان انسان حسی و مادی است. در واقع نفسی که مرتبط با بدن است نمود انسان حسی است؛ اما انسانی که نفس ناطقه است و حقیقت و ذات نفس است، انسان نفسی است. انسان نفسی به واسطه نفس ناطقه دارای مؤلفه‌هایی است که نمود و نشانه عالم عقل است؛ از جمله اینها زندگی و اندیشه و پدیدآوردگی است.

۲. نکته مهم دیگر در انسان‌شناسی *اثولوجیا* این است هر سه مرتبه عقل و نفس و حس، همه خصوصیات و صفات را دارند؛ اما متناسب با ظرف وجودی و جایگاه، آن خصوصیات و صفات متفاوت می‌شود. مثلاً انسان عقلی در عالم عقل نیز حس دارد؛ اما این حس متناسب عالم عقل است. در واقع هیچ کمالی و صفاتی در مراتب پایین‌تر نفس نیست که در عالم عقل نباشد؛ بلکه این صفات در مراتب بعدی به صورت نشانه هستند. نشانه و نمود عقل در نفس همان زندگی و اندیشه و پدیدآوردگی است و

همین نمودها در انسان حسی نیز هست. چنانکه یک مجسمه‌ساز بنا بر یک انسان محسوس، مجسمه انسانی را می‌تراشد. مشخصات آن انسان را در ظاهر این انسان می‌یابیم؛ اما به نحو ضعیف‌تر. پس همین شدت و ضعف کمالات و صفات از عقل تا حس، سلسله مراتب مختلف انسان را نیز شکل می‌دهد.

۳. در بازگشت و قوس صعود نیز یک مرجع و بازگشت برای هردو مرتبه بعدی است که به مرتبه عقل و جایگاه نخستین بازگردند. چون بازگشت و مقصد بازگشت به آفریدگار نخست از طریق عقل است. بنابراین فنا را نمی‌توان تصور کرد. بلکه همان اتصال به عقل فعال را که در فلاسفه بعدی اسلامی ظهور کرده است نتیجه می‌دهد و این بحث نیاز به پژوهشی مجزا دارد.

References

The noble Quran.

- Amir, A. (1998). *Maḥmūd al-ghā'iyat al-insāniyya ladā Ibn Rushd*. Maṭba'a 'Akrama. [In Arabic]
- Farah, A. (1994). *Falsafa Ibn Rushd*. al-Hay'at al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb Publishing. [In Arabic]
- FarajiPak, M., & Saeedimehr, M. (2011). Ibn Rushd, fi'l-i ilāhī va qā'idih-yi al-vāhid. *Pazhūhish-nāmih-yi falsafih-yi dīn (nāmih-yi hikmat)* 9 (2), 1-18. <https://doi.org/10.30497/pr.2012.1045> [In Persian]
- Ghomi, M., @ and Mousavipour, M. H. (2014). Vākāvī-yi mas'alih-yi sa'adat az dīdgāh-i Ibn Rushd. *Ā'm-i hikmat*, 6 (21), 121-52. [In Persian]
- Ghorbani, A. (2016). Aql-i hayūlānī-yi mufāriq dar falsafih-yi Ibn Rushd. *Pazhūhish-hāyi falsafī*, 10 (18), 171-87. [In Persian]
- Hosseini, S. H. (2020). Insānshināsī-yi falsafī: madkhalī bar insānshināsī-yi sāhatī, naqd kitāb-i *Insānshināsī-yi falsafī. Pazhūhish-nāmih-yi intiqādī-yi mutūn va barnāmih-hāyi 'ulūm-i insānī*, 20 (7), 67-91. <https://doi.org/10.30465/crtls.2020.5565> [In Persian]
- Ibn Rushd, M. (1950). *Talkhīṣ kitāb al-naḥs li-Abī al-Walīd ibn Rushd wa-arba 'rasā'il: risālat al-itṭiṣāl li-Ibn al-Ṣā'i', Kitāb al-naḥs li-Ishāq ibn Ḥunayn, Risālat al-itṭiṣāl li-Ibn Rushd, Risālat al-'aql li-Ya'qūb al-Kindī*. Edited by A. F. al-Ahwani. Maktabat al-Nahḍat al-Miṣriyya Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (1986). *Kitāb faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayn al-shar'ā wa-l-hikma min al-itṭiṣāl*. Edited by B. N. Nadir. Dār al-Mashriq Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (1993). *Tahāfut al-tahāfut*. Edited by M. Y. Aribi. Dar al-Fikr al-Lubnani Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (1994). *Risāla māba'd al-ṭabī'a*. Edited by J. Jayhami & A. Rafiq. Dār al-Fikr al-Lubnani Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (1998). *Al-Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. Prefaced by M. A. Jabri. Markaz Dirāsāt al-Wahdat al-'Arabiyya Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (1998). *Talkhīṣ kitāb māba'd al-ṭabī'a*. Edited by A. Uthman. Hekmat Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (2002). *Al-Ḍarūrī fī al-siyāsa*. Translated by A. Shahlan. Edited by M. A. Jabri. Markaz Dirāsāt al-Wahdat al-'Arabiyya Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (2006). *Kitāb al-naḥs*. Edited by M. F. Jabr. al-Takwin Publishing. [In Arabic]
- Ibn Rushd, M. (2008). *Tahāfut al-tahāfut*. Translated by H. Fathi. Hekmat Publishing. [In Persian]
- Ibn Rushd, M. (2010). *Manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. Edited by M. A. Shaghul. al-Maktabat al-Azhariyya li-l-Turath Publishing. [In Arabic]

- Ibn Rushd, M. A. (n.d.). *Falsafa Ibn Rushad*. al-Maktabat al-Mahmūdiyya al-Tijāriyya Publishing. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. (1983). *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-shifā'*. Edited by S. Zayid. Ayatollah Mar'ashi Library. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. (1985). *Al-Nijāt min al-gharq fī baḥr al-dilālāt*. Edited by M. T. Daneshpajooh. University of Tehran. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. (1996). *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt ma' sharḥ Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī wa-Quṭb al-Dīn Rāzī*. Nashr al-Balagha. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. (1997). *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-shifā'*. Edited by H. Hassanzadeh Amoli. Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibrahim, S. M. (2022). Al-'Illiyat al-ghā'iyā fī falsafa Ibn Rushd. *Kānūn al-awwal*, No. 91, 539-558. <https://doi.org/10.33899/radab.2022.176758> [In Arabic]
- Jabri, M. A. (1998). *Ibn Rushd sīra wa-fikr*. Markaz Dirāsāt al-Waḥdat al-'Arabiyya Publishing. [In Arabic]
- Jami, M. A. (1983). *Al-'Aql wa-l-naql 'ind Ibn Rushd*. Islamic University of Madinah. [In Arabic]
- Milkawi & Muharrir Azmi, T. (1999). *Al-'Aṭā' al-fikrī li-Abī al-Walīd ibn Rushd*. al-Ma'had al-'Ālamī li-l-Fikr al-Islāmī Publishing. [In Persian]
- Saady Abbas, O. (2021). Mafhūm al-insān fī al-fikr al-falsafi: dirāsa fī ḍaw' al-fikr al-Islāmī. *Majalla kulliyat al-ma'arif al-jāmi'a* 32 (2), 1-19. <https://doi.org/10.51345/v32i2.364.g213> [In Arabic]
- Safedian, M. (2001). Falsafih va dīn az dīdgāh-i Ibn Rushd. *Ma'rifat*, No. 42, 36-40. [In Persian]
- Shakeri Zavardehi, R. (2011). Huviyat-i ma'rifatī-yi tadāvum-i fayz va istimrār-i vujūd-i khalīfat Allāh. *Andīshih-yi nuvīn-i dīnī*, 7 (27), 221-44. [In Persian]
- Sini Ghorbani, A., & Akbari, F. A. (2014). Ḥaḥiqat-i dugānih va nazariyih-yi 'aql-i hayūlānī-yi Ibn Rushad, *Falsafih va kalām-i Islāmī*, 47 (2), 309-23. [In Persian]
- Ubayd, S. (2022). Al-Insān fī falsafa Ibn Rushd. *Al-Jamī' al-yībiyya li-'ulūm al-tarbiya*, No. 2: 77-88. [In Arabic]
- Vakili, H. (2009). Falsafih-yi zihni az Kindī tā Ibn Rushd. *Zehn*, No. 38: 41-78. [In Persian]
- Yousofian, H. (2010). Āmūzih-yi Ibn-Rushdī-yi vaḥdat-i 'aql (nafs-i nāṭiqih) va inkār-i jāvdānigī-yi shakhsī. *Naqd va Nazar*, 11 (3), 29-42. [In Persian]
- Ziviar, F., & Majidi, E. and Etemadi Bozorg, A. (2015). Sharī'at dar falsafih-yi siyāsī-yi Ibn Rushd. *Pazhūhish-hāyi 'ilm va dīn*, 6 (1), 61-76. [In Persian]