

نفوس فلکی در جهان‌شناخت سینایی و همانندی آنها با نفوس بشری

انشاءالله رحمتی^۱

چکیده

نفوس فلکی، به منزله موجودات مجردی که (برخلاف عقول) در فعل و تأثیرشان نیاز به جسم دارند، در فلسفه ابن‌سینا مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ اهمیت بحث درباره این وجودها، فقط به دلیل جایگاهشان در فلکیات قدیم نیست. می‌توان گفت قبول این نفوس از سوی ابن‌سینا و انکارشان از سوی ابن‌رشد، تأثیر اساسی در سیر و سرنوشت فلسفه در جهان اسلام و در جهان غرب داشته است. در این نوشتار ضمن نشان دادن جایگاه این نفوس در جهان‌شناخت ابن‌سینا، برهان ابن‌سینا بر اثبات آنها، مورد بحث قرار گرفته است. سپس نشان داده‌ایم که چگونه در اثر اعتقاد ابن‌سینا به نفوس فلکی، راه او از راه فیلسوفان مشائی جدا می‌شود و او گام در مسیر حکمت مشرقی می‌نهد. در حقیقت نظریه ابن‌سینا درباره نفوس فلکی یکی از خاستگاه‌های حکمت مشرقی اوست. و در نهایت همانندی میان نفوس فلکی و نفوس بشری مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا نوعی "دورهرمنوتیکی" برقرار می‌گردد، به این معنا که راه شناخت نفوس فلکی برای ما انسان‌ها، "خودشناسی" یا تأمل در نفس بشری خویش است، و در عین حال با شناخت نفوس فلکی، خودشناسی ما نیز متحول می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عقل، نفس فلکی، جسم فلک، حکمت مشرقی، نفوس بشری، دور

هرمنوتیکی.

مقدمه

هانری کربن نفوس فلکی را مضمونی فراتر از صرف یکی از مؤلفه‌های فلکیات قدیم دانسته است. او برای این مضمون اهمیت فلسفی و عرفانی خاصی قائل است و حتی معتقد است حضور یا عدم حضور آن می‌تواند تأثیر تعیین‌کننده‌ای در یک نظام فلسفی داشته باشد. اختلاف ابن‌سینا و دیگر مشائیان بر سر وجود نفوس فلکی، نه تنها تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر سیر و سرنوشت فلسفه اسلامی داشته است، که حتی ثنویت حاکم بر فلسفه مدرن نیز، معلول از دست رفتن عقیده به نفوس فلکی است. کربن در آثار مختلف خویش بر این عقیده پای می‌فشارد. اگر فلسفه غرب از رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) به بعد، هم انسان و هم جهان را منحصر در دو ساحت مادی و مجرد می‌بیند و به ساحت میانه‌ای، که در انسان از آن به نفس (به معنای واسطه‌ای میان مجرد و مادی) و در جهان از آن به عالم مثال تعبیر می‌شود، قائل نیست، ریشه آن را باید در حذف نفوس فلکی جستجو کرد.

تخریب مثال فلک (*Image Caeli*)... فقط به موجب تخریب دیگری امکان‌پذیر شد و آن تخریب انسجامی بود که ابتدا در ساختار سه‌وجهی هیكل‌های آسمانی (عقل، نفس و جسم فلک) نمایان بود و سپس در ساختار انسان‌شناخت عرفانی که عبارت بود از: روح، نفس، و بدن. این سه‌گانه انسان‌شناسانه به تدریج در تفکر مسیحی غربی در محاق افتاد. آنچه از آن باقی ماند، ثنویت نفس و بدن یا ثنویت روح و بدن یا ثنویت فکر و امتداد بود؛ ثنویتی که در آن موقع نمی‌شد دکارت را مسئول آن دانست. مشابه بارز این تخریب انسان‌شناسانه تخریبی بود که ابن‌رشد با اشتیاق به اینکه یک ارسطویی خالص باشد، در سپهر فلکیات ایجاد کرد. نتیجه این تخریب از میان رفتن سلسله فلکی دوم، یعنی سلسله فرشتگان فلکی یا نفوس فلکی به معنای مورد اعتقاد ابن‌سینا و سهروردی بود. (Corbin, 1986, p.276)

باری، انکار نفوس فلکی از سوی ابن‌رشد، تأثیر تعیین‌کننده و البته زیانباری به حال فلسفه، به خصوص فلسفه غرب داشته است. زیرا بدون نفس که از قوه خلاق خیال برخوردار است و قادر است عالم مثال (خیال) را درک کند، عالم مثال برای ما موجود نخواهد بود. و در این امر نفس فلکی بر نفس بشری تقدم دارد، زیرا همان‌طور که خواهیم گفت، آن فرشته بالفعل است و این فرشته بالقوه، و وقتی فرشته بالفعل موجود نباشد، فرشته بالقوه یا به تعبیر

دیگر، فرشتگی نفس نیز به فراموشی سپرده می‌شود. به همین دلیل، کربن، گناه حاکم شدن ثنویت بر فلسفه غرب را بیش از آنکه و پیش از آنکه به گردن دکارت بیندازد، آن را متوجه این‌رشد می‌داند. اما باید دید این نفوس فلکی چیستند.

در فلسفه اسلامی، وجود مراتبی دارد و این مراتب را به طور کلی در سه مرحله جسم، نفس و عقل خلاصه می‌کنند. نفس و عقل هر دو در مقابل ماده قرار دارند، مجرد و مفارق از ماده‌اند. اما همه موجودات مجرد و مفارق از ماده مرتبه وجودی یکسانی ندارند. برخی از آنها علاوه بر آنکه حقیقتی مجرد از ماده دارند، در نوع فعل و عملکردشان نیز کاملاً از ماده پیراسته‌اند. اینها را "عقول" می‌گویند. اما قسم دیگری از مجردات هستند که هرچند حقیقت و ذاتشان مجرد از ماده است، ولی در فعل و عملکردشان به ماده نیاز دارند. این موجودات تجرد تام ندارند. به علاوه، قسم اول که عقول باشند، تمامی کمالات ممکن برای خویش را به صورت بالفعل واجد هستند و بنابراین، حالت منتظره ندارند. ولی نفوس، موجودات مجردی هستند که همه کمالات قابل تصور برای آنها، بالفعل حاضر نیست. از طریق فعل و عملکردشان که با واسطه جسم انجام می‌شود، این کمالات را حاصل می‌کنند.

حال اگر بخواهیم تصویر ملموس‌تری از نوع و نحوه وجود این موجودات مجرد به دست دهیم، می‌توان این موجودات را با ملائکه در زبان دین تطبیق کرد و تصویری کم‌همین اعتقاد در ادیان ابراهیمی و به ویژه در اسلام، اصلی‌ترین منبع الهام برای فیلسوفان اسلامی در مقام طرح و تصویر نظام جهان‌شناسانه سه‌وجهی‌شان بوده است. بی‌راه نیست که هانری کربن همه مباحث فیلسوفان ما در این باره را ذیل فرشته‌شناخت (Angelology) مطرح می‌کند و توجه دارد که در ترجمه این اصطلاحات به زبان‌های اروپایی نمی‌توان از معادل‌های معمول در آن زبان‌ها استفاده کرد. مثلاً نمی‌توان "عقل" را به "Intellect" و "نفس" را به "Soul" ترجمه کرد. زیرا این اصطلاحات اولاً ناظر به بعد معرفت‌شناسانه "عقل" و "نفس" در مقام قوای معرفتی است و اگر هم دلالت بر بعد وجودشناسانه آنها نیز داشته باشد، لاقلاً این هر دو بعد توأمان از آن مراد می‌شود و بنابراین، بعد وجود شناسانه آنها در مقام مراتب جهان‌شناخت، تحت الشعاع قرار می‌گیرد. در ثانی و مهم‌تر اینکه در این نوع معادل‌گذاری بعد فرشته‌شناسانه این مفاهیم که تأثیر مهمی در طراحی و تصویر این نوع جهان‌شناخت داشته است، مغفول می‌ماند. بنابراین در ترجمه "عقول" واژه "Archanogles" یا "Angeli intellectuales" را

استفاده می‌کند که معنای تحت‌اللفظی واژه نخست "مهمین فرشتگان یا ملائکه مقرب" و معنای واژه دوم "عقول ملکی" است. در برابر "نفوس فلکی" نیز واژه‌هایی چون "Angelic Soul" یا "Angeli coelorum" را به کار می‌برد که معنای واژه نخست "نفوس ملکی" و معنای واژه دوم "ملک یا فرشته آسمانی" است. اما این وجودها چه جایگاهی در جهان‌شناخت سینایی دارند.

۱. صدور نفوس فلکی

نظام جهان‌شناخت ابن‌سینا، به یک معنا تحت سیطره قاعده "الواحد" قرار دارد. قاعده این است: "الواحد لا یصدُر عنه إلا الواحد" از واحد جز واحد، صادر نمی‌شود. مبدأ هستی، به حکم اینکه از "وحدت حقیقیه حقّه" برخوردار است از هرگونه کثرت و ترکیبی پیراسته است. نه تنها ترکیب خارجی ندارد که حتی ترکیب ذهنی (مانند "ترکیب از وجود و ماهیت" یا "ترکیب از وجود و عدم") نیز در مورد آن قابل تصور نیست. بنابراین از او که بسیط (واحد) حقیقی است، جز یک وجود صادر نمی‌تواند شد. حال باید برای تبیین کثرتی که در عالم مشهود است، راهی پیدا کرد. به اعتقاد ابن‌سینا اگر یک نظم طولی برای صدور (فیضان) وجود قائل شویم، این موضوع قابل تبیین است. به همین دلیل سلسله طولی عقول (حداقل ده عقل) در ابن‌سینا مطرح است. اما آنچه به بحث ما مربوط است، این است که جایگاه نفوس فلکی در این نظام فیضان وجود به چه صورت است.

در نظام فیضان جهان، کثرت در مرتبه صادر (معلول) اول ایجاد می‌شود. زیرا برخلاف مبدأ واجبی عالم که هیچ گونه تعدد حیثیت هم در او قابل تصور نیست، در مرتبه صادر اول، می‌توان تعدد حیثیت را تشخیص داد و بر همین مبنا لااقل صدور دو وجود جداگانه را (که حاکی از کثرت است)، تصور کرد. ابن‌سینا، در نمط ششم، الاشارات و التنبيهات، در فصلی پیرامون "صدور کثرت از مبدأ اول" می‌نویسد:

فَمِنْ الضَّرُورِي إِذْنِ أَنْ يَكُونَ جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ، يَلْزَمُ عَنْهُ جَوْهَرٌ عَقْلِيٌّ وَ جَرْمٌ سَمَاوِي، وَ مَعْلُومٌ أَنَّ الْاِثْنَيْنِ إِتْمَا يَلْزِمَانِ مِنْ وَاحِدٍ مِنْ حَيْثِيَّتَيْنِ، "بنابراین باید یک جوهر عقلی (همان عقل اول) باشد که از آن یک جوهر عقلی (عقل دوم یا عقل دیگری) و نفس آسمانی لازم بیاید. و بدیهی است که این دو از یک موجود واحد، به اعتبار دو حیثیت در آن، لازم می‌آید." (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۳، صص ۸۲۷ به بعد).

خواجه نصیرالدین طوسی، شارح بزرگ اشارات، در شرح عبارت فوق می‌نویسد: "هر چند تعدد جهات و اعتبارات در مورد مبدأ اول (خداوند متعال) محال است، ولی در مورد معلول‌های او محال نیست". او ضمن بحث درباره انحاء صدور کثرت از واحد به طور کلی و بررسی احتمالات منطقی مختلف (ر.ک.: همان، ص ۸۲۹-۸۲۸) این مورد خاص را که کیفیت صدور کثرت از مبدأ اول، با واسطه معلول اول است، بررسی می‌کند. وقتی معلولی از مبدأ اول صادر می‌شود، آن معلول ضرورتاً هویتی متفاوت با هویت مبدأ اول دارد. بنابراین، در آن موجود دو حیثیت هست، یکی همان امری است که از مبدأ اول صادر شده است و از آن به "وجود" تعبیر می‌کنیم و دیگری هویتی است که ملازم با این وجود است و آن را "ماهیت" می‌نامیم.

حال وقتی این وجود و ماهیت را با هم بسنجیم معلوم می‌شود که به لحاظ خارج، وجود مقدم بر ماهیت است، زیرا تا از مبدأ اول چیزی صادر نشده باشد، اصولاً ماهیتی در کار نیست. ولی به لحاظ وجود ذهنی، وجود تابع ماهیت است (وجود عارض بر ماهیت است). در مقایسه ماهیت با وجود، به دو مفهوم دیگر یعنی "امکان" و "وجوب بالغیر" می‌رسیم. یعنی وقتی ماهیت را به تنهایی با وجود مقایسه می‌کنیم، آن را "ممکن الوجود بالذات" می‌یابیم و اگر ماهیت را نه به تنهایی بلکه به لحاظ ارتباطش با مبدأ اول در نظر بگیریم، این "ماهیت موجوده" صادر اول، "واجب بالغیر" است. اما "حیثیت‌های" صادر اول، به این چهار تا ختم نمی‌شود، بلکه دو حیثیت دیگر نیز در آن قابل تشخیص است. این صادر اول هم می‌تواند وجود خود را به تنهایی به صورت وجودی قائم به ذات تصور کند و هم می‌تواند وجودش را به این لحاظ که صادر از مبدأ اول است، در نظر بگیرد. در حالت نخست به "تعقل ذات خود" می‌پردازد و در حالت دوم به "تعقل ذات مبدأ اول". در مجموع شش حیثیت به شرح زیر در صادر اول قابل تشخیص است: وجود، ماهیت، امکان ذاتی، وجوب بالغیر، تعقل ذات و تعقل مبدأ.

اما این شش حیثیت را می‌توان به سه یا دو حیثیت تأویل کرد. در جمع‌بندی نخست (سه حیثیت)، قضیه به شرح زیر است: ماهیت و امکان، به لحاظ بالقوه بودن صادر اول، با هم مشترک‌اند. وجود و تعقل ذات نیز به این لحاظ که احوال ذاتی صادر اول از حیث بالفعل بودن آنند، با هم اشتراک دارند. می‌ماند وجوب غیری و تعقل مبدأ که این دو نیز در اینکه صادر اول

مستفاد از مبدأ است، با هم مشترک‌اند. اما در یک جمع‌بندی دیگر می‌توان این سه حیثیت را به دو حیثیت تأویل کرد. حیثیت اول و دوم با حیثیت سوم متفاوت‌اند. و در عین حال خود آنها یک وجه اشتراک اساسی دارند. در هر دو حیثیت اول و دوم صادر اول در حد ذات خود لحاظ شده است، حال آنکه در حیثیت سوم صادر اول در قیاس با مبدأش، مد نظر قرار می‌گیرد. (همان، ص ۸۳۰-۸۳۲).

اگرچه خواجه طوسی در شرح خود، اشاره‌ای به لوازم هر یک از این دو تحلیل نمی‌کند، ولی تصور می‌کنم با توجه به موضوع بحث ما که نفوس فلکی است، تفاوت میان این دو تحلیل، اهمیت حیاتی دارد. بر طبق تحلیل دو وجهی، جایی برای نفوس فلکی باقی نمی‌ماند. شگفت این است که ابن‌سینا در عین همه تأکیدی که در همین "نمط" بر اثبات نفوس فلکی دارد (که در ادامه بدان خواهیم پرداخت)، در بحث از معلول‌های صادر اول، جایی برای صدور نفوس فلکی باز نمی‌کند. در ادامه همین فصل می‌نویسد:

ولاحیثیتی اختلافِ هناكِ إلّا ما كان لِكُلِّ شیءٍ منها أَنَّهُ بذاته امکانی الوجود و بالأوّل واجب الوجود و أَنَّهُ یَعْقِلُ ذاتَهُ و یَعْقِلُ الأوّلَ، فیکون بما لَهُ مِنْ عَقْلِهِ الأوّلَ الموجب لوجودِهِ و بما لَهُ مِنْ حالِهِ عندَهُ مبدأ لشیءٍ و بما لَهُ مِنْ ذاتِهِ مبدأ لشیءٍ آخر،
 "و دلیل دو حیثیت مختلف [در عقول] فقط این است که هر یک از آنها در حد ذات خود ممکن الوجود است و به اعتبار مبدأ اول واجب الوجود و هر یک از آنها هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ نخستین را. بنابراین، از این لحاظ که تعقل می‌کند مبدأ نخستین را که ایجاد کننده وجود اوست و از این لحاظ که برای او حالتی نزد مبدأ نخستین هست، مبدأ [یا علت] چیزی است و به لحاظ ذاتش نیز مبدأ [یا علت] چیز دیگری است." (همان، ص ۸۳۳)

بر طبق این عبارت صادر اول، در نهایت دو حیثیت دارد، که یکی وجود آن به حسب ذات خود و دیگری وجودش به اعتبار نسبتش با مبدأ هستی است، یکی از این دو ساحت وجوب، غنا و نورانیت اوست و دیگری ساحت امکان، فقر و ظلمانیتهش. یکی اشرف است و دیگر آخس. و از هر یک وجودی متناسب با آن صادر می‌شود. از آن ساحت که برتر است، عقل صادر می‌شود و از آن ساحت که فروتر، جسم. بدینسان صادر اول دو معلول دارد، یکی عقل دوم است و دیگری جسم فلک اول. در اینجا دو پرسش مطرح است، یکی اینکه جایگاه

نفس فلکی در این فرایند صدور چه می‌شود؟ و دیگر اینکه آیا نمی‌توان گفت صادر اول به نوعی نسبت به مبدأ اول از فضیلتی برخوردار است، چرا که او قادر به افاضه موجودات کثیر (لااقل دو موجود) است، حال آنکه مبدأ اول را چنین توانی نیست.

پرسش نخست کاملاً به بحث ما مربوط است و به تفصیل درباره‌اش سخن خواهیم گفت، ولی پرسش دوم ارتباط چندانی با بحث ما ندارد. اجمالاً در پاسخ به همین پرسش دوم می‌توان گفت در وجود شناخت حکیمان ما، وحدت، نشانه کمال، و کثرت، نشانه نقصان است. یک موجود هر قدر که از نقصان به دور باشد، از کثرت هم پیراسته‌تر است و در مقابل به هر میزان که کمالات آن نقصان می‌پذیرد نشانه‌های کثرت، بیشتر در او هویدا است. از همین روی است که مثلاً عقل دهم که در مرتبه‌ای فروتر از عقل اول قرار می‌گیرد، برخلاف عقل اول که فقط مبدأ دو یا سه وجود است، مبدأ وجودهای متعدد (نفوس متعدد بشری) است. اما در پاسخ به سؤال دوم باید گفت ابن‌سینا در اینجا در فرایند صدور از مبدأ اول، نفوس فلکی را لحاظ نمی‌کند و شهاب‌الدین سهروردی نیز در *حکمة الاشراق* به همین راه می‌رود. او نیز در قالب اصطلاحات اشراقی خویش می‌نویسد از "نور اقرب" یک نور مجرد و یک برزخ حاصل می‌شود، که در حقیقت می‌توان این دو را با عقل و جسم فلک تطبیق داد. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۳۸)

اما شیخ‌الرئیس در *الهیات شفا*، این فرایند صدور را بر مبنای یک ضرب‌آهنگ سه‌وجهی تبیین می‌کند که بر طبق آن از عقل اول سه وجود صادر می‌شود و بنابراین نفس فلک نیز موجودی است که مستقل از عقل و جسم فلک، ایجاد شده است. در حقیقت، شیخ‌الرئیس در اینجا شش جهت مذکور در بالا را به سه جهت تأویل می‌کند. این سه جهت حاصل تعقل سه‌وجهی عقل اول، در خویش است. عقل اول سه جهت را در خویش می‌یابد و در این هر سه تعقل می‌کند. (باید توجه داشت که در فلسفه ابن‌سینا، اساساً ابداع یا ایجاد عالم، حاصل "فکرت یا تعقل" مبادی عالی، اعم از مبدأ اول یا عقول فروتر از اوست). عقل اول هم در مبدأ وجود خویش نظر می‌کند و هم در وجود خویش، اما این تعقل اخیر فقط یک وجه ندارد، بلکه این خود دارای دو وجه است، زیرا وجود او هم یک وجه وجوبی (وجوب بالغیر) دارد و هم یک وجه امکانی و از هر یک از این سه وجه، یک وجود صادر می‌شود که به ترتیب تقدم وجودی عبارت‌اند از: عقل، نفس فلک و جسم فلک. (ر.ک. : کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۷۰) بدین

صورت ابن سینا به این فیضان سه وجهی تصریح می کند:

فَتَحَتْ كُلَّ عَقْلٍ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ فِي الْوُجُودِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ امْكَانُ وُجُودِ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ عَنِ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ فِي الْإِبْدَاعِ لِأَجْلِ تَثْلِيثِ الْمَذْكُورِ فِيهِ، وَ الْأَفْضَلُ يَتَّبِعُ الْأَفْضَلَ مِنْ جِهَاتٍ كَثِيرَةٍ، فَيَكُونُ إِذْنُ الْعَقْلِ الْأَوَّلِ يُلْزَمُ عَنْهُ بِمَا يَعْقِلُ الْأَوَّلُ وُجُودُ عَقْلٍ تَحْتَهُ وَ بِمَا يَعْقِلُ ذَاتَهُ وَجُودَ صُورَةِ الْفَلَكَ الْأَقْصَى وَ كَمَالِهَا وَ هِيَ النَّفْسُ وَ بِطَبِيعَةِ امْكَانِ الْوُجُودِ الْحَاصِلِ لَهُ الْمَنْدَرَجِ فِي تَعْقُلِهِ لِذَاتِهِ وَجُودَ جَرْمِيَةِ لِكِ الْأَقْصَى،

«در زیر هر عقل سه چیز موجود است و باید وجود این هر سه از عقل اول به دلیل حضور سه گانه مزبور در آن، ابداع شود؛ وجود برتر از جهت برتری که در میان آن جهت متعدد هست، صادر می شود. بنابراین، از عقل اول به لحاظ تعقلش در مبدأ نخستین، عقل دیگری در زیر آن لازم می آید و از تعقلش در ذات خود صورت فلک اقصی و کمال آن که همان نفس [این فلکها] باشد، صادر می شود. و با تعقلش در سرشت امکان وجودی که برایش حاصل شده است و این تعقل نیز مندرج در تعقلش در ذات خویش است (ولی به اعتبار دیگری)، جسم فلک اقصی صدور می یابد». (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۳۸)

همان طور که دیدیم، در نظام فیضان دو وجهی جایی برای صدور نفوس فلکی از عقل اول یا عقول دیگر وجود ندارد، گو اینکه امکان وجود آنها منتفی نیست و ممکن است فرآیند دیگری برای صدور آنها وجود داشته باشد. مثلاً همان طور که ابن سینا بعید نمی داند که جسم فلک، معلول عقلی غیر از عقل اول، برای مثال عقل دوم باشد، می توان گفت نفس فلک نیز معلول عقول دیگری در مراتب پائین تر است. ولی به نظر می رسد که نظام فیضان سه وجهی، تبیین معقول تر و منسجم تری در خصوص کیفیت صدور سه موجود، یعنی عقل، نفس فلک و جسم فلک به دست می دهد. در جهان شناخت ابن سینا وجود این سه، مورد قبول است و هر یک تبیین خاص خود را دارند. در اینجا نیازی به بحث از نحوه اثبات عقول و اجسام فلکی نیست، ولی باید دید که چه توجیهی برای قبول نفوس فلکی وجود دارد. گو اینکه لازمه اثبات نفوس، اثبات عقول نیز هست، زیرا همان طور که خواهیم دید تشبیه به عقول، علت غایی نفوس است.

۲. اثبات نفوس فلکی

برهانی که ابن سینا در آثار مختلف خود، برای مثال *شفا* (ص ۴۱۱ به بعد)، *اشارات* (ص ۷۲۹ به بعد) و *نجات* (ص ۶۱۷ به بعد)، برای اثبات نفوس فلکی اقامه می کند، بر حرکت

فلک مبتنی است. مدعای اصلی برهان این است که حرکت جاودانه فلک را نمی‌توان جز بر مبنای نفوس فلکی تبیین کرد. این برهان، چند مرحله دارد:

۱- حرکت فلک، حرکت ارادی است. حرکت فلک یا حرکت طبیعی است یا حرکت

ارادی. بنا بر طبیعیات ابن سینا حرکت طبیعی، حرکتی است ناشی از میل طبیعت شیء به یک غایت مشخص، مانند میل طبیعی اجسام به سقوط. در مقابل، حرکت ارادی، حرکتی است که فعل یک موجود مرید است، به این معنا که فاعل، غایتی را اراده و سپس به سوی آن حرکت می‌کند. حرکت فلک، حرکت طبیعی نمی‌تواند باشد، زیرا حرکت طبیعی فقط باید یا به صورت "جذب ملایم باشد یا به صورت جذب منافر" به این معنا که شیء یا به طرف غایت میل می‌کند یا از آن می‌گریزد، در این صورت حرکت طبیعی فقط باید جهت واحد داشته باشد و حرکت مستقیم باشد. حال آنکه حرکت فلک، حرکت دَوْرانی (دوری) است. در حرکت دورانی هر نقطه‌ای را که غایت فرض کنیم، چنان است که متحرک به محض وصول به آن نقطه، آن را ترک می‌کند و لازمه این سخن آن است که متحرک میل و نفرتی توأمان نسبت به غایت واحد داشته باشد و چنین چیزی محال است.

حرکت فلک اول، حرکت قسری هم نیست. حرکت قسری، در جایی اتفاق می‌افتد که شیء در اثر یک مانع (قاسر) بر خلاف طبع خود، حرکت کند، مانند حرکت سنگ به طرف بالا. اما، حرکت قسری در ذیل حرکت طبیعی قابل تصور است. در جایی که حرکت طبیعی وجود نداشته باشد، حرکت قسری هم تحقق نمی‌یابد. به علاوه، فلک اول، که فلک اقصی است به گونه‌ای است که قاسری هم برایش وجود ندارد. زیرا افلاک هر یک در مدار خویش حرکت می‌کنند و هیچ یک از آنها مانع و مزاحم دیگری نیست. بنابراین، حرکت فلک، حرکت ارادی است.

۲- حرکت ارادی فلک معلول دو اراده کلی و جزئی است. مدعا این است که هیچ

یک از این دو اراده به تنهایی کافی نیست، بلکه به وجود توأمان آنها برای تحقق حرکت ارادی فلک نیاز است. ابتدا باید دید منظور از هر یک از این دو اصطلاح چیست. اراده کلی، اراده‌ای است که به امر کلی یا امر معقول تعلق می‌گیرد. حال آنکه مراد و متعلق اراده جزئی، امر جزئی یا محسوس است. و برای تشخیص این دو از یکدیگر در مقام تعیین ملاک باید گفت کلی بر "افراد غیر محصور" دلالت دارد و جزئی بر "افراد محصور". به عبارت روشن‌تر مهم این

نیست که تعداد هر یک از افراد کلی و جزئی چقدر باشد، بلکه موضوع این است که جزئی، هر چند افراد متعدد داشته باشد، در نهایت آن افراد محدود و متناهی‌اند، حال آنکه کلی اگر هم تعداد افرادش اندک باشد ولی می‌تواند افراد نامحدود و نامتناهی داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۰) برای اثبات نیاز حرکت فلک اول، به اراده کلی می‌نویسد:

حَرَكَةُ الْجِسْمِ الْأَوَّلِ لَيْسَتْ لِنَفْسِ الْحَرَكَةِ، فَأَنَّهَا لَيْسَتْ مِّنْ كِمَالَاتِ الْحَسِيهِ وَ لَا الْعَقْلِيهِ وَ
أَنَّهَا تُطَلَّبُ لِغَيْرِهَا، وَ لَيْسَ الْأَوَّلِيُّ لَهَا إِلَّا الْوَضْعُ، وَ لَيْسَ بِمُعَيَّنٍ مَوْجُودٍ، بَلْ فَرَضِي وَ لَا
بِمُعَيَّنٍ فَرَضِي تَقِفُ عِنْدَهُ، بَلْ مُعَيَّنٌ كُلِّيٌّ، فَتِلْكَ ارَادَةُ عَقْلِيهِ،

"حرکت جسم فلک اول، برای خود حرکت نیست، زیرا حرکت نه از کمالات حسی است و نه از کمالات عقلی. حرکت برای چیز دیگری غیر از حرکت خواسته می‌شود [غایت حرکت چیزی غیر از حرکت است]. برای فلک اول [غایتی] جز وضع شایسته نیست و این وضع یک وضع معین موجود نیست، بلکه وضع معین مفروض است و از آن نوع وضع معین مفروض هم نیست که وقتی متحرک بدان برسد، حرکت متوقف شود. [یعنی یک غایت جزئی نیست]. بلکه وضع معین کلی است، پس آن اراده [که در اینجا در کار است]، اراده عقلی است". (همان، ص ۵۲۲-۵۲۳).

حرکت فلک اول (فلک محدود) باید غایتی داشته باشد؛ اما این غایت کدام است؟ یک احتمال این است که غایت، خود حرکت باشد، به این معنا که فلک، فقط به خاطر خود حرکت، حرکت کند. ولی این احتمال صحیح نیست، زیرا، حرکت کمال محسوب نمی‌شود، حرکت نه کمال حسی است و نه کمال عقلی، بنابراین نمی‌تواند مطلوب بالذات باشد، فقط مطلوب بالغیر می‌تواند بود. حرکت در سایه یک کمال دیگر که هدف غایی، تحصیل آن است، مطلوب واقع می‌شود. و این معنا از تعریف ارسطویی حرکت مستفاد می‌شود. در تعریف حرکت گفته‌اند: «کمال اول لما بالقوه من حیث أنها بالقوه»، «حرکت کمال اول است برای امر بالقوه از آن جهت که بالقوه است». در حقیقت نخستین کمالی که یک موجود بالقوه به اعتبار بالقوه بودنش، می‌تواند داشته باشد، این است که از سکون خارج شود. ولی این بدان معناست که شیء در مسیر کمال قرار گرفته است و بدیهی است که "کمال اول" در سایه یک "کمال ثانی" که حد غایی حرکت تحصیل آن است معنا پیدا می‌کند.

خواجه دلیل دیگری اقامه می‌کند بر اینکه خود حرکت نمی‌تواند غایت حرکت فلک

باشد. استدلال، به بیان ساده، این است: جسم فلک دارای ثبات و قرار است. از سوی دیگر حقیقت حرکت، بی‌قراری و عدم ثبات است. ممکن نیست یک امر ثابت، مقتضی امر متغیر باشد، زیرا این مستلزم تخلف معلول از علت است، به علاوه مستلزم این است که اشرف (امر ثابت) مستلزم اخس (امر متغیر) باشد. (همان، ص ۷۳۴).

پس غایت حرکت فلک اول چیست؟ تنها غایتی که شایسته حرکت فلک است، رسیدن به یک وضع است. زیرا در فلسفه مشاء اعتقاد بر این است که حرکت فقط در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع واقع می‌شود، غایت حرکت باید رسیدن به "کمّ معین" یا "کیف معین" یا "این معین" یا "وضع معین" باشد. و چون شیخ در جای خود (فصل شانزدهم از نمط دوم) اثبات کرده است که حرکت فلک، حرکت وضعی است پس باید غایت این حرکت وضع معین باشد. اما این وضع معین، یک وضع معین مفروض الوجود است. "مفروض الوجود" در اینجا در مقابل "محقق الوجود" به کار رفته است. غایت حرکت نمی‌تواند یک "وضع محقق الوجود" باشد. زیرا طلب یک امر محقق، مستلزم تحصیل حاصل (عبث) است. ولی یک وضع معین مفروض، هم می‌تواند کلی باشد و هم جزئی. (باید توجه داشت که "معین" بودن با "کلی" بودن منافات ندارد، برخلاف آنچه در نگاه نخست به نظر می‌رسد، "معین" در مقابل "مبهم" قرار دارد و "کلی" در مقابل "جزئی". بنابراین یک چیز می‌تواند در عین حال که "معین" است، "کلی" هم باشد).

غایت حرکت فلک باید کلی باشد، زیرا اگر "وضع" مورد نظر، جزئی باشد با توجه به اینکه تعداد افراد جزئی محدود (محصور) است، این وضع هر قدر هم افراد متعدد داشته باشد، چون این افراد متناهی‌اند، با چرخش‌های متناهی فلک به تعداد افراد آن وضع جزئی، غایت حاصل می‌شود و در آن صورت حرکت فلک باید متوقف گردد، حال آنکه حرکت وضعی فلک دائمی است (شاین ذکر است که در فلسفه مشاء علت وجود ابدی زمان را همین گردش فلک اول می‌دانند). پس آن وضع یک وضع کلی است و اراده‌ای هم که به آن وضع تعلق می‌گیرد، باید اراده کلی (عقلی) باشد. اما اراده کلی برای حرکت فلک کفایت نمی‌کند. برای این حرکت علاوه بر اراده کلی، به اراده جزئی هم نیاز است.

الرأی الکلی لا ینبعث منه شیء مخصوص جزئی، فأنه لا یتخصّصُ بجزئی منه دون

الآخر إلا بسببٍ مخصّصٍ لامحاله یقترن به، لیس هو وحده،

"از اندیشه کلی یک چیز جزئی خاص پدید نمی‌آید، اندیشه کلی به یک فرد جزئی از افرادش، اختصاص پیدا نمی‌کند مگر اینکه سبب تخصیص دهنده‌ای ناگزیر با آن همراه شود، و در این صورت، آن اندیشه کلی، به تنهایی سبب پدید آمدن آن چیز خاص نیست". (همان، ص ۵۲۷).

اندیشه (رأی) کلی با همه جزئیاتی که تحت آنند، نسبت یکسانی دارد. تحقق مراد و متعلق اندیشه کلی در گرو تحقق جزئیات آن است (زیرا "کلی بما هو کلی" موجود نیست، کلی فقط در ضمن افراد یا همان جزئیات، موجود است).

تحقق یک شیء جزئی نیز منوط به این است که ابتداء اراده به آن تعلق بگیرد (فاعل، آن را اراده کند). و چون همه افراد "کلی" نسبت واحدی به "کلی" دارند، برای تعلق آن به یک فرد خاص، ناگزیر باید دلیلی (مرجّحی) وجود داشته باشد، وگرنه "ترجیح بلا مرجّح" لازم می‌آید و این محال است. این "مرجّح" همان "اراده جزئی" است که به حسب آن، افراد کلی به صورت تک تک اراده می‌شوند. مثال زیر به تبیین مطلب کمک می‌کند. یک حکم کلی داریم که می‌گوید "درهم را باید بخشید"، از این حکم به تنهایی نمی‌توان نتیجه گرفت که پس "این درهم خاص را باید بخشید". بلکه باید علاوه بر این به خود آن درهم خاص آگاهی داشته و آن را اراده کرده باشیم (همان، ص ۵۲۷). بدین ترتیب باید میان اراده کلی و اراده جزئی، تعاملی برقرار گردد.

همان‌طور که انسان در فعل اختیاری‌اش، مثلاً رسیدن به یک مکان مشخص را اراده می‌کند (اراده کلی) و سپس قطعات مختلف مسافت را یکی پس از دیگری اراده می‌کند، محرک فلک نیز یک مطلوب نهایی مثلاً تشبه به عقل، را اراده می‌کند (اراده کلی) و سپس حرکات جزئی یعنی همان دوره‌های مستمر را برای نیل به آن مطلوب اراده می‌کند (و هر یک از اینها یک اراده جزئی است).

۳- محرک فلک، فقط نفس می‌تواند باشد. حال باید دید هر یک از این دو اراده در چه موجودی (چگونه وجودی) تحقق می‌توانند یافت. گفتیم که اراده کلی، اراده عقلی است و موجودی که قادر به تعقل باشد از این نوع اراده برخوردار است. جسم و جسمانیات (قوا یا صورت منطبق در جسم) قادر به تعقل نیستند و بنابراین اراده کلی هم ندارند. از گفته‌های ابن‌سینا در موضع دیگری (نمط سوم، فصل ۱۶) می‌توان برهان این مدعا را به دست آورد (گو

اینکه در آنجا، هدف بحث اثبات تجرد نفس ناطقه بشری است). معقولات (معانی کلی) قابل انقسام و دارای وضع نیستند؛ هر چیزی که خود وضع و انقسام نداشته باشد، محل آن نیز وضع و انقسام ندارد، حال آنکه جسم و جسمانیات دارای وضع و انقسام‌اند. (ر.ک. : مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۴) بنابراین موجودی که دارای اراده کلی است، باید موجودی ذاتاً مجرد باشد که نه جسم است و نه جسمانی.

چنین موجودی یا عقل است یا نفس، ولی عقل، مطلقاً نمی‌تواند اراده‌ای داشته باشد. نه اراده کلی و نه اراده جزئی. به اعتقاد ابن‌سینا، علت قریب حرکت فلک اول، نفس است و او حتی آسمان را به حیوانی که مطیع امر خداوند است، مانند می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۱۷) در نمط ششم/ اشارات (فصل ۱۰) با عبارتی گزیده و گویا، براهین این مدعا را که عقل، مطلقاً اراده ندارد، تقریر کرده است. پیش از بیان این براهین شایان ذکر است که در جای خود (فصول اول تا نهم از نمط ششم) اثبات کرده است که مبادی عالی (واجب تعالی و عقول) هیچ گونه غایتی نمی‌توانند داشته باشند. زیرا غایت داشتن به معنای آن است که بخواهند به نحوی از انحاء کمالی کسب کنند. حال آنکه این گونه وجودها، ذاتاً از هر جهت کامل‌اند. این گونه وجودها نمی‌توانند غایت داشته باشند و بنابراین چیزی را اراده کنند. به عبارت دیگر اراده زاید بر ذات ندارند و باید آنها را فاعل بالعنایه دانست. و "غایت" (که در این موجودات برجای "اراده" می‌نشیند) بدین معناست که یک موجود عالی «ذاتاً عالم به نظام خیر، ذاتاً علت نظام خیر و ذاتاً راضی به نظام خیر» باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۵۰) در این موجودات علم، علیت و رضایت (اراده) نسبت به فعل عین هم است. بنابراین اراده زائد بر ذات، خواه اراده کلی و خواه اراده جزئی، ندارند. اما ابن‌سینا با تفصیل و دقت بیشتر استدلال می‌کند که محرک قریب فلک، عقل نیست.

الف) محرک فلک با اراده خود در پی رسیدن به وضعی نیکوتر از وضع فعلی خویش است، به عبارت دیگر، در پی کسب کمال است. ولی عقول (مبادی عالی) در حد ذات خویش کامل‌اند و نیازی ندارند تا بخواهند در پی تأمین آن باشند.

ب) عقول اراده کلی ندارند، زیرا مراد کلی امری متجدد (نوشونده) نیست که به طور پیوسته یا گسسته حاصل شود، بلکه یا همواره موجود است یا همواره معدوم. اگر همواره موجود باشد طلب آن تحصیل حاصل است. و اگر همواره معدوم باشد، مستلزم آن است که

عقول کمالی را فاقد باشند و در صدد تحصیل آن برآیند و در نتیجه دچار تغییر در ذات شوند، حال آنکه ذاتشان ثابت و بی‌تغییر است. عقول اراده جزئی هم ندارند، زیرا کمالات عقول کمالات حقیقی است و برای آنها به صورت بالفعل حاصل است، حال آنکه مرادهای جزئی به دلیل ارتباط با جسم، ظنی و تخیلی‌اند، به این صورت که فاعل کمالی را تخیل می‌کند و همین که به آن دست یافت آن کمال را رها می‌سازد یا آن کمال معدوم می‌شود و او به تخیل و سپس طلب کمال بعدی مشغول می‌گردد.

ج) مبدأ حرکت فلک باید با آن متحد شود و اتحادی از نوع اتحاد میان نفس و بدن ما انسان‌ها، میان آنها برقرار گردد. این معیت نمی‌تواند معیت اتفاقی باشد، بلکه باید یک اتحاد حقیقی میان آنها شکل بگیرد. اتحاد حقیقی میان دو چیز، منوط به نیاز متقابل آنها به همدیگر است. ولی عقول از اجسام بی‌نیازند و اتحادی هم میان آنها شکل نمی‌گیرد. (ر.ک. : ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۹، و نیز شرح خواجه در همان، ص ۷۳۱-۷۳۰)

تا به اینجا ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد که اگر باید محرک فلک یک موجود ذاتاً مجرد باشد، و این محرک، از نوع عقل نیست، بنابراین محرک فلک نفس است. ولی عبارات او در پایان این فصل (دهم)، یعنی هم وجه سومی که ذکر می‌کند برای اثبات اینکه عقل، محرک جسم فلک نیست و هم آنچه در مقام نتیجه‌گیری کلی می‌شود، به لحاظ آنچه در ادامه خواهیم گفت، اهمیت بسیار دارد. وی می‌نویسد:

و لیست نَسْبُ أمثال ما ذکرناه إلی الاجسام السماویة نَسْبُ نفوسنا إلی اجسامنا فی أن یَحْصُلَ منها حیوانٌ واحدٌ کما علیه حالنا. لِأَنَّ نفسَ الواحدِ منّا مرتبطةٌ ببدنه مِن حیثُ تَتَمِّمُهُ لتَطلبَ مبادیءَ الکمالِ منه. و لولا هذا لکانا جوهرین متباینین. و أما نفسُ السماءِ فهی إما صاحبَ الإرادة الجزئیة أو صاحبَ ارادة کلیة تتعلَّقُ بها لِتَنالَ ضرباً مِن الاستکمالِ إن کان و فیه سرٌّ،

'نسبت موجوداتی از آن دست که نام بردیم [یعنی عقول] به اجسام آسمانی، نسبت نفوس ما به اجساممان نیست، یعنی [این گونه نیست که بشود] از نسبت و [اتحاد] آنها همان‌طور که در مورد ما انسان‌ها دیده می‌شود، یک جاندار واحد شکل بگیرد. زیرا نفس هر یک از ما برای تکامل خویش به بدن مرتبط [و متحد] است تا به کمک آن مبادی کمال را طلب کند، و اگر جز این بود، دو جوهر متباین می‌بودند. و اما نفس آسمان [فلک]، یا صاحب

اراده جزئی است یا صاحب اراده کلی است که این اراده به جسم فلک تعلق می‌گیرد تا بدین وسیله به نحوی از کمال دست بیابد و در این رازی است". (همان، ص ۷۳۰-۷۲۹)

دو مطلب مورد نظر، یکی در حقیقت همانندی میان نفوس فلکی و نفوس بشری است و دیگری اشارت معناداری است که تحت عنوان "و فیه سر" بیان شده است. در خصوص این اشارت، دو پرسش مطرح می‌شود، اولاً در یک بحث عقلی و منطقی چه جای ارجاع و اشارت به "راز" است و در ثانی به هر حال این "راز" چیست؟ تصور می‌کنم پاسخ هر دو پرسش را با تأملی در "حکمت مشرقی" ابن سینا می‌توان به دست آورد. بدین ترتیب در ادامه نوشتار ابتدا، جایگاه نفوس فلکی در حکمت مشرقی شیخ‌الرئیس را مورد بحث قرار می‌دهیم و سپس در بند دیگری به موضوع "همانندی نفوس بشری و نفوس فلکی" می‌پردازیم.

۳. حکمت مشرقی

غالباً شارحان گفته‌اند اشارت به "راز" در اینجا از بابت آن است که ابن‌سینا در این قسمت نظریه‌ای متفاوت با نظریه مشائیان در خصوص محرک فلک دارد. مشائیان نیز همانند ابن‌سینا معتقد بودند که برای حرکت فلک به دو اراده جزئی و اراده کلی نیاز است. ولی مبدأ اراده جزئی را صورت منطبع در فلک (و نه یک نفس مجرد) و بنابراین یک امر جسمانی می‌دانستند و از سوی دیگر اراده کلی را به یک موجود مجرد تام (مجرد در ذات و فعل) یعنی همان عقل فعال نسبت می‌دادند. ولی شیخ تلویحاً بر آن است که لازمه چنین سخنی، قبول نوعی تجزیه و تقسیم در وجود فلک است (چه عقل فعال نمی‌تواند با جسم فلک و نفس منطبع در جسم آن متحد شود) و این از نظر شیخ سخن معقولی نیست و افزون بر این، اساساً عقل نمی‌تواند صاحب اراده باشد. پس نظریه‌ای متفاوت عرضه می‌کند مبنی بر اینکه محرک فلک نفس مجرد است که نه عقل است و نه جسم و جسمانی. اما چون نمی‌خواهد به صراحت با مشائیان مخالفت کند، از آن به "راز" تعبیر می‌کند. ولی تصور می‌کنم که این مخالفت و حواله دادن بحث به راز و حتی رازآموزی، فقط یک بحث موردی نیست. بلکه فقط نمونه‌ای است حاکی از اینکه ابن‌سینا راه نویی، متفاوت با فلسفه‌ورزی، مشائیان گشوده است. و این بحث فقط نمونه‌ای است که نشان می‌دهد، با کلید عقل جزئی استدلالی نمی‌توان بسیاری از قفل‌های فکری را گشود.

به هر تقدیر شیخ‌الرئیس در مواضع دیگری از کتاب ارجمند/اشارات، هر جا بحث نفوس

فلکی مطرح است، تلویحاً به اختلاف نظر خود با اسلاف مشائش اشاره می‌کند و دیدگاه خویش را به نوعی "راز" حواله می‌دهد. فخر رازی (۵۴۳/۵۴۴-۶۰۶)، شارح اشارات، این موارد را احصاء کرده است. وی می‌نویسد: «شیخ در چهار موضع از این کتاب درباره این مسئله [نفوس فلکی] سخن گفته است و در همه آن موارد یادآور شده است که در اینجا رازی وجود دارد، لیکن جز در موضع چهارم، این راز را نگشوده است.» (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۵) این مواضع عبارت‌اند از: نمط سوم، فصل ۲۸؛ نمط ششم، فصل ۱۰ و فصل ۱۴؛ نمط دهم، فصل ۹.

باری در موضع اخیر شیخ به نحوی پرده از این راز بر می‌گیرد و می‌نویسد:

ثُمَّ مَا يُلَوِّحُهُ ضَرْبٌ مِنَ النَّظَرِ مُسْتَوِراً إِلَّا عَلَى الرَّاسِخِينَ فِي الْحِكْمَةِ الْمُتَعَالِيَةِ أَنْ لَهَا بَعْدَ الْعُقُولِ الْمَقَارِقَةَ الَّتِي لَهَا كَالْمَبَادِيءِ نَفُوساً نَاطِقَةً غَيْرَ مَنْطُوعَةٍ فِي مَوَادِّهَا، بَلْ لَهَا عِلَاقَةٌ مَا، كَمَا لِنَفُوسِنَا مَعَ أَبْدَانِنَا وَأَنَّهَا لَتُنَالُ بِتِلْكَ الْعِلَاقَةِ كَمَا لَمْ...،

«و آنچه در پرتو گونه‌ای نظر عیان می‌شود و جز برای راسخان در حکمت متعالیه آشکار نیست، این است که در مرتبه‌ای پس از عقول مجرد، نفوس ناطقه‌ای قرار دارد، که این عقول به منزله مبادی آنها هستند و آن نفوس در اجسام خود منطوع نیستند، بلکه با آن اجسام نسبتی چونان نسبت نفوس ما با ابدانمان دارند، و از طریق این اجسامشان به کمالی دست می‌یابند...» (همان، ص ۱۱۲).

خواجه، همه این عبارت را ناظر به دیدگاه خاص ابن سینا که مخالف با نظر مشائیان است می‌داند و معتقد است که ابن سینا قائل است به نفوس ناطقه‌ای برای افلاک، که هم جزئیات را ادراک می‌کنند و هم کلیات را. و به علاوه اشاره می‌کند که این مسأله جزء حکمت متعالیه است. زیرا حکمت مشائیان، حکمت بحثی محض است حال آنکه برای درک چنین موضوع‌هایی علاوه بر بحث و نظر به ذوق و کشف هم نیاز است، و حکمت متعالیه جامع این هر دو است. و این جمع میان معرفت و معنویت یا بحث و کشف، همان حکمت مشرقی است.

این جمع میان بحث و کشف، فقط می‌تواند مستند و متکی به علم حضوری باشد. در حقیقت ابن سینا بر مبنای همان فرض "انسان معلق در فضا" این علم حضوری را تأسیس کرده است و بر همین اساس خود ابن سینا و دیگر فیلسوفان پس از او مانند سهروردی و ملاصدرا،

نوعی معرفت‌شناسی مشرقی یا اشراقی را طراحی کرده‌اند. (صاحب این قلم، در جای دیگری به طور مبسوط در اینباره بحث کرده است، ر.ک. : کرین، ۱۳۸۷، ص ۳۵ به بعد، مقدمه مترجم، "بنیاد معرفت‌شناسانه حکمت مشرقی"). در اینجا نیز، هرچند ابن‌سینا نظر خود دربارهٔ نفوس فلکی را به روش عقلی به اثبات می‌رساند، ولی همچنان تأکید دارد که درک عمیق موضوع نیازمند نوعی خودشناسی عرفانی است. کسانی که از این نوع خودشناسی بی‌بهره‌اند، درکی هم از نفوس فلکی و نوع و نحوه تدبیرشان نسبت به افلاک نخواهند داشت. بدین ترتیب این موضع بر نوعی خودشناسی عرفانی و سپس بر درک همانندی نفوس بشری و نفوس فلکی مبتنی است.

۴. همانندی نفوس بشری و نفوس فلکی

۱.۴. ابن‌سینا علت ناتوانی آدمی از درک این راز را آن می‌داند که آدمی در این عالم دچار "غربت" است. در عین حال، در مقام تبیین تحریک جسم فلک از طریق نفس، آن را به حرکات انسان از روی عقل عملی مانند می‌کند. به طور کلی حرکت نفس فلک، حرکت شوقیه است؛ این نفس به مبدأ وجودی خویش که همان عقل باشد، مشتاق است و همین اشتیاق آن را به جنبش و حرکت می‌دهد. این سخن، در نظر اول سخنی شاعرانه و استدلال‌ناپذیر، به نظر می‌رسد، ولی اگر در سیاق حکمت ذوقی یا حکمت مشرقی قرار گیرد و در پرتو خودشناسی عرفانی نگریسته شود، آن را معقول خواهیم یافت. با عنایت به همین شیخ می‌نویسد:

الآن لیس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة، فأن القوی

البشر و هم فی عالم الغریبة قاصرة عن إكتناه مادون هذا. فكیف هذا؟

«اینک لازم نیست، پس از آنکه این تشبیه را به صورت اجمالی شناختی به کنه آن نیز

دست یابی. زیرا قوای افراد بشر که در عالم غیب به سر می‌برند، از رسیدن به کنه کمتر از

این هم ناتوانند، چه رسد به کنه این [موضوع دشوار]؟» (همان، ص ۷۴۶)

باری، آدمی مادام که در "عالم غربت" گرفتار است، قادر به درک حقیقت این موضوع

نیست، ولی احساس غربت، یا همان غربت‌آگاهی، مضمونی است که در حکمت بحثی ابن‌سینا قابل فهم نیست. صاحب این قلم در جای دیگری به تفصیل بیان داشته است، که برخلاف فیلسوفان اگزیستانسیالیست که ترس‌آگاهی (anxiety) را نشانه زندگی اصیل

(authentic) آدمی می‌دانند، شرط زندگی اصیل، غربت‌آگاهی است، به این معنا که آدمی به اصل خویش، به نفس ازلی‌اش، به هیبوطش به این عالم آگاه شود و درک کند که ورودش به عالم دنیا او را دچار غربت ساخته است و او همواره باید در پی بازگشت به اصل باشد. از جمله عوارض این عالم غربت که تقدیر محتوم آدمیان است، محدود شدن دایره معرفت انسان یا به تعبیر دیگر کندشدن قوای معرفتی اوست و سخن ابن‌سینا ناظر به همین است. به همین دلیل ابن‌سینا هرکس را که طالب حقیقت است و در پی گشودن این راز است به "مجاهده" توصیه می‌کند (همان) و فخر رازی می‌نویسد که احتمالاً مراد از این "مجاهده" پیراستن نفس از علایق جسمانی است، زیرا نفس در اثر این صافی شدن، آماده پذیرفتن حقایق غیبی می‌شود. (فخر رازی، ۱۴۰۴، جزء دوم، ص ۱۶)

رساله تمثیلی *حی ابن‌یظان*، با تفصیل بیشتر، هر چند به زبان رمز، در این باره سخن گفته است:

به دورترین جای مغرب دریایی است بزرگ و گرم که اندر نامه خداوندی او را "چشمه گرم" نام کرده است و آفتاب به نزدیک وی فرو شود و رودهایی که بدین دریا آیند از زمینی ویران خیزند که کنارش پدید نیست و کس حد آن نتواند دانستن از فراخی که هست و آبادکنندگان آن غریبانند که از جایگاه دیگر آیند و تاریکی بر روی آن زمین ایستاده است و آن کس‌ها که بدان زمین شوند پاره‌ای روشنایی به دست آرند آنگاه که آفتاب فروخواهد شدن. (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص ۴۱)

شارح رساله (که احتمالاً ابوعبید جوزجانی است) این عبارت را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که گویی صرفاً تشبیهی از رابطه هیولی و صورت است و مقصود برتری را در آن تشخیص نمی‌دهد. بنا به شرح او هیولی، محض نیستی (تاریکی) است و هستی (روشنی) اش از صورت‌ها است. ولی همان‌طور که کربن می‌گوید اگر این عبارت را به معنای رمزی و تمثیلی (و نه استعاری یا مجازی محض) بگیریم، به عبارت دیگر اگر رمزها را به مرموز (حقیقت) شان بازگردانیم، به راستی "غریبانی" که به این "زمین شورستان" (به تعبیر شارح) یعنی هیولا (جسم بشر) وارد می‌شوند همان "نفوس" (فرشته‌های زمینی)‌اند. و این ورود در شورستان، عین هبوط و گرفتار شدن در عالم غربت است. و در این عالم غربت، نصیب آنها از "روشنایی" کاستی می‌پذیرد، و این روشنایی که همان معرفت است در این عالم غربت برای

آدمیان در حدی نیست که بتوانند به کنه هر چیزی، از جمله به کنه "تشبه‌جویی" نفس فلک برسند. اما این غربت خاص نفوس بشری نیست، بلکه سرنوشت محتوم نفوس فلکی نیز هست. در فصل دیگری از همان کتاب می‌نویسد:

از آن سوی این اقلیم که بنیاد آسمان‌ها است، زمینی است که بدین زمین ماند به چند چیز، یکی آنکه وی هامون است و اندر او کس نشیند جز از غریبان که از جای‌های دور آمده بودند و دیگر آنکه مر این جای را روشنایی از جایی غریب آمده است و گرچه آن جایگاه به روزن روشنایی نزدیک‌تر است از جای پیشین و دیگر اینکه این جای بنیاد آسمان‌ها است، چنان که آن جای بنیاد زمین و قرارگاه وی است. (همان، ص ۴۶)

در حقیقت در این جایگاه نیز هر آنچه روشنایی و آبادانی است، از جای دیگری است. این جایگاه همان ظلمتکده جسم آسمانی است که به خودی خود نور و فروع حیات در آن موجود نیست، حیات آن از جای دیگری است و مرهون وجودهایی است که اصلشان متعلق به آنجاست و به این سرزمین هبوط کرده و در آن دچار غربت شده‌اند و اینها همان فرشتگان آسمانی یا نفوس فلکی‌اند و از این جهت میان نفوس بشری و نفوس فلکی همانندی وجود دارد. و این سخن مولانا جلال‌الدین رومی در مورد نسبت هر دو با جسم خاص خود، صدق می‌کند:

اشتر آمد این وجود خار خوار مصطفی زادی بر این اشتر سوار
اشترا تنگ گلی بر پشت توست کز وجودش در تو صد گلزار رُست

درست است که "آبادکنندگان" یا "ساکنان" این سرزمین، یعنی همان نفوس فلکی، "غریبان" اند ولی یک تفاوت اساسی میان آنها وجود دارد، گو اینکه تفاوتی حذف‌پذیر نیست. در مورد این فرشتگان آسمانی می‌نویسد: «لکن آبادانی اندر این زمین پاینده است و میان آن غریبان که آنجا آمده‌اند و جایگاه گرفته‌اند جنگ نیست و خان و مان یکدیگر به ستم نستانند و مر هر گروهی را جایی است پدید کرده که دیگری بر او غلبه نکند، اندر آن جای». (همان)

این فرشتگان آسمانی با هم نزاع ندارند و در نتیجه دستخوش مرگ قرار نمی‌گیرند، ولی در فرشتگان زمینی، هم نزاع و هم مرگ رخ می‌نماید و گویی تقدیرشان همین است. اما این تقدیر را می‌توان تغییر هم داد. راز تفاوت این دو قسم فرشته در آن است که نفوس فلکی فرشته بالفعل‌اند و نفوس بشری، فرشته بالقوه. فرشته بالفعل، وجودی است که مقام فرشتگی را

واجد است ولی برخی از آنها یعنی فرشتگان آسمانی، برخلاف فرشتگان روحانی (عقول) همه کمالات خود را بالفعل واجد نیستند و بنابراین باید برای رسیدن به آن بکوشند و در حقیقت تشبیه جویی آنان به عقل محض، از همین جاست. این نوع فرشتگان بالفعل فقط به مافوق خود نظر دارند و بنابراین همه حرکات و اعمال آنها ناشی از عقل است یا به عبارت دیگر وجه عقلانی دارد. ولی فرشتگان بالقوه، یعنی همان نفوس بشری، هرچند می‌توانند به مرتبه فرشتگان آسمانی عروج کنند، ولی فی‌الحال در آن مرتبه قرار ندارند. بنابراین اعمال و حرکاتشان یکسره برخاسته از عقل نیست، بلکه خشم و شهوت نیز بر آنها سیطره دارد. ابن‌سینا که راه شناخت نفوس فلکی و اعمال و حرکاتشان برای ما انسان‌های "غربت زده" را روی آوردن به خودشناسی می‌داند، به این تفاوت توجه دارد. به همین دلیل بر آن است که رفتار فرشتگان آسمانی را می‌توان به آن قسم رفتار ما آدمیان که برخاسته از عقل عملی است، مانند کرد.

و لا یمكنُ أن یقالَ إنَّ تحریکها لِلسَّماءِ لداعِ شهوانی أو غَضَبی، بَلْ یَجِبُ أن یكونَ شَبَهُ بحركاتنا عن عقلنا العملي

"نمی‌توان گفت تحریک اجرام آسمانی به واسطه نفس، از روی انگیزه شهوانی یا غضبی است، بلکه باید این تحریک شبیه‌تر باشد به آن قسم حرکات ما انسان‌ها که از روی عقل عملی انجام می‌شود". (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۷۳۲)

همان‌طور که می‌دانیم ادراک عقلی، دو نوع است، ادراک نظری و عملی. ادراک نظری صرفاً در مقام ذهن و دارای بُعد معرفتی محض است، اما ادراک عملی در عین حال که از یک بُعد معرفتی برخوردار است، توأم با عمل بلکه عین عمل است. همه آنچه را که عقل عملی درک و به صحت آن اذعان می‌کند، در عمل، نمود می‌یابد. آنچه از روی عقل عملی انجام می‌شود در مقابل عملی است که برخاسته از خشم یا شهوت است. خشم و شهوت با ادراک حسی همراه است. آن نوع ادراک حسی که با عمل تلازم دارد، یا در پی رسیدن به یک حالت خوشایند ("جذب مُلائم") و یا در پی رسیدن به یک حالت ناخوشایند ("دفع مُنافر") است و این دو همان انگیزه‌های شهوانی و غضبی‌اند. چنین انگیزه‌هایی در اثر تغییر احوال در فاعل ایجاد می‌شود. در مورد نفوس بشری، که با اجسام زمینی (و از جمله بدن زمینی خودشان) معیت دارند، این تغییر احوال وجود دارد، ولی در مورد نفوس فلکی این‌گونه نیست. این نفوس به اجسامی تعلق گرفته‌اند، که بسیط (لطیف)‌اند و دارای حالات متشابه‌اند. بنابراین،

حرکاتشان از روی خشم و شهوت نیست. دیگر اینکه حرکات برخاسته از خشم و شهوت، به دلیل ارتباطشان با احوال متغیر، همیشگی نیستند، حال آنکه حرکت فلک، حرکت همیشگی است. (ر.ک. : ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۱۷؛ بهشتی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰)

در اینجا، یک نوع همانندی دوسویه وجود دارد. در حقیقت از سویی برای درک نفوس فلکی باید از خویش آغاز کرد و آن نفوس و عملکردشان را بر اساس همانندیشان به نفوس بشری (اعمال برخاسته از عقل عملی) شناخت. از سوی دیگر مطالعه در نفوس فلکی و درک همانندی میان آنها و نفوس بشری، یک بحث نظری صرف نیست. این بحث غایت عملی دارد و غایتش این است که آدمی با شناخت نفوس فلکی، خویش را بهتر بشناسد و بر الگوی آنها سلوک کند. همان طور که نفوس فلکی از خشم و شهوت پیراسته‌اند و بر مبنای عقل محض در پی کسب کمالات متصور برای خویش‌اند، انسان نیز باید پس از این بکوشد سیطره خشم و شهوت را بر خویش را کاهش دهد و هرچه بیشتر به فرمان عقل باشد، کمالات خویش از راه عقل درک کند و غایت خویش را کسب همان کمالات قرار دهد. به علاوه، نفوس فلکی، نه فقط از سلطان خشم و شهوت، که از سیطره مرگ در امان‌اند. انسانی هم که از سلطان خشم و شهوت، آزاد گردد، به مقام فرشتگی می‌رسد، دیگر فرشته بالقوه نیست، بلکه فرشته بالفعل است و این همان ولادت ثانی است.

در حقیقت، بر مبنای این همانندی دوسویه یک نوع "دور هرمنوتیکی" (hermenoutic circle) شکل می‌گیرد. این دور، یک دور باطل نیست؛ در نظر اصحاب هرمنوتیک فهم یک متن بر طبق "پیش‌فهم" خاصی امکان‌پذیر است، در عین حال وقتی جریان فهمیدن متن آغاز شود، "پیش‌فهم" نیز تغییر و به عبارت بهتر، تکامل پیدا می‌کند. جان کلام اینکه، برای شناخت اجمالی نفوس فلکی، باید از خودشناسی آغاز کرد ولی با شناخت تفصیلی نفوس فلکی، شناخت ما از خویش دگرگون و در نهایت کامل می‌شود. و اگر این شناخت را شناخت ذهنی محض نگیریم و آن را شناختی بدانیم که وجود ما را متحول می‌سازد، در آن صورت این اشارت را قابل فهم خواهیم یافت: "مفهوم دو وجهی نفوس فلکی (نفوس-فرشتگان آسمانی) و نفوس بشری (نفوس-فرشتگان زمینی) یعنی فرشتگان بالقوه، مفهوم تربیت ملکی را تثبیت می‌کند، کما اینکه غیبت این مفهوم نیز آن تربیت را بی‌اعتبار می‌سازد". (کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸) تربیت ملکی بدین معناست که فرشتگان آسمانی به دلیل سنخیتی که

با فرشتگان زمینی (نفوس بشری) دارند، علاوه بر اینکه می‌توانند به ترتیب نفس بشری ایفای نقش کنند (که در اینجا موضوع بحث ما نیست)، الگوی نفس بشر قرار می‌گیرند، نفس بشر می‌تواند بر مبنای رفتار آنها که یک رفتار عقلانی محض است، سلوک کند، فرشتگی خویش را به فعلیت برساند و حرکتی جاودانه را به سوی کمال در پیش بگیرد. حال باید دید اساساً سلوک نفوس فلکی چگونه است؟ و مؤلفه‌های اصلی این سلوک کدام است؟ همان‌طور که در ادامه به تفصیل بیشتر خواهیم گفت، به اجمال اشاره می‌کنم که دو مؤلفه اصلی این سلوک، عشق‌مداری و عقل‌مداری است. این همه حرکت و جنبش که در فلک هست، مولود شناخت نفس فلک به مبدأ خویش و اشتیاق وی برای تشبّه به آن مبدأ است. تا به اینجا درباره عقل‌مداری نفس فلک و شباهت اعمالش به آن قسم از اعمال ما که برخاسته از عقل عملی است سخن گفتیم، ولی این عقلانیت با محبت شدید یا همان عشق توأمان است. در ادامه نوشتار برای تبیین این موضوع تلاش بیشتری خواهیم کرد.

۲.۴. تا به اینجا علت قریب حرکت فلک اثبات شد. معلوم شد که نفس فلک، علت قریب حرکت آن است. ولی یک فاعل مرید در فعل خویش دارای غایت است. اعتقاد ابن‌سینا این است که غایت نفس فلک، تشبّه به عقلی است که مبدأ وجودی این نفس و جسم فلک است. حرکت فلک، حرکت از روی اشتیاق به آن مبدأ است. وی می‌نویسد: «لأبد أن یکون لمعشوق مختاراً». (همان، ص ۷۳۳) غایت این حرکت باید وجودی باشد که محرک (نفس فلک) آن را عاشقانه اختیار می‌کند. به اعتقاد خواجه هرچند شیخ می‌توانست تعبیر "محبوب مختار" را به کار ببرد و این نیز همان معنا را افاده می‌کند، ولی برای اشاره به این معنا که محبت نفس به مبدأ خویش، محبت شدید و خارق‌العاده‌ای است، به جای محبت، از واژه "عشق" استفاده می‌کند، زیرا "عشق مرتبه شدید محبت است". و آنچه غایت یک حرکت جاودانه قرار می‌گیرد، باید جمال روحانی‌اش به حدی باشد که طالب در طلب آن "سر از پا نشناسد" و جاودانه به آن عشق بورزد. حال ابتدا باید دید که تبیین ابن‌سینا از این عشق‌مداری چیست و سپس معلوم کرد که تا آنجا که به تربیت ملکی نفس بشر و فرشته‌خو شدن آدمی مربوط است، چه درس‌هایی می‌توان از آن فرا گرفت.

ابن‌سینا در سه کتاب *شفا* (ص ۴۱۶ به بعد)، *نجات* (ص ۶۲۶ به بعد) و *المبدأ و المعاد* (ص ۵۸ به بعد) تقریباً با عبارات یکسانی به تبیین حرکت شوقیه فلک اول پرداخته است. پیش

از این معلوم شد که حرکت فلک اول، حرکت ارادی است. بنابراین مطلوب (معشوق) ارادی نیز باید یک امر ارادی باشد. این مطلوب یا مطلوب حسی است مانند لذت، یا مطلوب وهمی خیالی مانند غلبه (چیرگی)، یا ظنی است. مانند خیر مضمون (یعنی چیزی که خیر پنداشته شود)، و یا عقلی است که در این صورت ما به ازای آن خیر حقیقی است. جوینده هر یک از این چهار مطلوب نیز به ترتیب عبارت است از: شهوت، غضب، ظن و عقل. ولی شهوت و غضب با جوهر جسمی (چون جسم فلک) که دچار تغییر و انفعال نمی‌شود، سازگاری ندارد. و غالباً ظن نیز که غایت آن خیر مضمون است، پایدار نیست و بنابراین نمی‌تواند علت غایی یک حرکت جاودانه (مانند حرکت فلک) قرار گیرد. حاصل اینکه غایت این حرکت یک خیر حقیقی است که مطلوب عقل قرار می‌گیرد. اما باید دید چیست آن چیزی که مطلوب عقل قرار می‌گیرد. به طور کلی می‌توان استدلال کرد که غایت یا رسیدن به شیء موجود است یا یک امر معدوم. اگر شیء موجود باشد که طلب آن تحصیل حاصل (عبث) است و اگر هم امر معدوم باشد، طلب آن طلب محال است. در هر دو حالت حرکت فلک، که همان‌طور که دیدیم، حرکت عقلانی است، به خاطر عبث یا محال، تحقق نمی‌یابد. به علاوه به حکم این قاعده که "عالی طالب سافل نیست" غایت حرکت فلک که محرک آن نفس فلک است، متوجه موجودی است که برتر از اوست. ولی چون ذات آن موجود برتر نمی‌تواند غایت قرار گیرد، غایت حرکت متوجه به همانندی (تشبه) به اوست.

فبقي أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن يُنال، و كُلهُ

خير هذا شأنه فأنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان

"پس باید آن خیر که مطلوب (غایت) حرکت قرار می‌گیرد، یک خیر قائم بالذات باشد که دست‌یافتنی نیست، و هر چیزی که این‌گونه باشد، عقل فقط در حد توان درصدد تشبه به آن بر می‌آید." (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶)

آن خیر حقیقی که مطلوب چنین غایتی قرار می‌گیرد، یک وجود مستقل، قائم بالذات است و برتر از وجودی است که به این خیر عشق می‌ورزد. در حقیقت چنین غایتی در مقابل غایتی است که مستقل از فاعل، موجود نیست و او با فعل خویش می‌خواهد آن را حاصل کند. این غایت فقط در ذهن فاعل موجود نیست بلکه در عالم خارج نیز موجود است.

ذات چنین غایتی دست‌یافتنی نیست، حال سؤال این است که فاعل از آن غایت چه

چیزی را طلب می‌کند. به عبارت دیگر، به چه چیز آن غایت چشم دوخته است؟ فاعل در پی تشبیه (همانندی) به آن است. کمالاتی را در آن غایت می‌بیند و مشتاق می‌شود که خود نیز چون او، آن کمالات را واجد باشد. به عبارت فنی‌تر ذات آن وجود را با کمالات جاودانه‌اش تصور می‌کند و این تصور آتش عشق را در او شعله‌ور می‌سازد و می‌کوشد تا خود نیز چون او، در حد طاقت و توان، از آن کمالات جاودانه برخوردار گردد ("مَنْ لَا يُدْرِكُ كَلِمَةَ لَا يُتْرِكُ كَلِمَةً"؛ "آب دریا را اگر نتوان کشید/ هم به قدر تشنگی باید چشید").

اگر این کمالات برای آن، در ابتدای امر و تا بالاترین مرتبه، حاصل شوند، این تشبیه به صورت دفعی و از راه ثبات حاصل می‌شود، و بدیهی است که در این حالت حرکت جاودانه وجود نخواهد داشت. ولی اگر جز این باشد و این کمالات در عین حال که نامتناهی‌اند فقط به صورت تدریجی برایش محقق شوند، برای تحقق آن به حرکت جاودانه نیاز است و حرکت فلک نیز از همین جاست.

پیش از ادامه دادن سیر اصلی بحث، طرح دو مطلب خالی از فایده نیست. مطلب نخست این است که ابن‌سینا این حرکت بی‌وقفه فلک را که نوعی خروج تدریجی از قوه از به فعل است، در واقع بالفعل شدن "اوضاع" نامتناهی فلک دانسته‌اند. در حقیقت فلک قابلیت اوضاع نامتناهی را دارد و در اثر این حرکت آن اوضاع بالفعل می‌شوند. فخر رازی در ضمن اشکالاتی که به کل بحث ابن‌سینا وارد کرده است، از جمله اشکال می‌کند که چرا نتوان گفت نتیجه این حرکت نه بالفعل کردن اوضاع جزئی، بلکه بالفعل کردن تعلقات جزئی است. در حالی که وجه نخست نامعقول و عبث است، وجه دوم کاملاً معقول به نظر می‌رسد. «زیرا اگر کسی در عالم به راه بیفتد و بگوید هدفم خارج کردن "این" ها و "وضع" ها از قوه به فعل است او را معیوب و مجنون می‌شمارند، ولی اگر بگوید هدفم خارج کردن تعلقات از قوه به فعل است، خردمندش می‌دانند». (فخر رازی، ۱۴۰۴، جزء دوم، ص ۱۲). ولی همان‌طور که در ادامه خواهیم دید این اشکال به سخن شیخ وارد نیست، زیرا خروج "اوضاع" فلک از قوه به فعل با هدف فعلیت بخشیدن به قابلیت‌های نفس فلک است و این قابلیت‌ها نیز در مورد نفس مجرد عاری از شهوت و غضب (و به طور کلی احساس و عاطفه) جز تعلقات نمی‌تواند باشد. مطلب دیگر اینکه درست است که عقل را علت غایی نفس فلک دانستیم، ولی این غایت در

اینجا فقط برانگیزنده نفس فلک است و چیزی نیست که از طریق تلاش نفس فلک حاصل شود، بلکه آنچه از طریق این تلاش حاصل می‌شود، تشبه به آن عقل است و غایت حقیقی نیز همین است و باید گفت عقل غایت بالعرض است.

آیا عقل فقط علت غایی است یا علت فاعلی نیز هست. می‌دانیم که علت غایی در مقابل علت فاعلی، وجودی است که فاعل آن را تصور می‌کند و برای تحقق آن می‌کوشد. از همین روی گفته‌اند علت غایی در وجود ذهنی، علت فاعلیت فاعل و در وجود خارجی معلول فاعلیت فاعل است (اول‌الفکر آخر آمد در عمل). ولی عقل، علت غایی به این معنا نیست. در حقیقت آنچه در اینجا به معنای دقیق کلمه غایت است، تشبه به عقل است نه خود عقل و بدیهی است که تشبه به عقل، پس از فاعلیت فاعل محقق می‌شود. پرسش دیگر این است که آیا نفس فلکی در فاعلیت خود مستقل است، یا نه؟ اگر چه از برخی عبارات شیخ این گونه مستفاد می‌شود که نفس در فاعلیت خود مستقل است ولی با تأمل در مجموع عبارات وی معلوم می‌شود که علت بعید حرکت فلک، عقل است. شیخ در اشارات، برای تبیین این تشبیه‌جویی و نحوه تأثیر آن بر حرکت فلک، ما را به خودشناسی (تأمل در اعمال خویش) ارجاع می‌دهد. وقتی عقل ما انسان‌ها به تعقل موضوعی می‌پردازد، قوه خیال نیز فعال می‌شود و به محاکات (شبیه‌سازی) از کلیات و معقولات عقل می‌پردازد. و آن کلیات وقتی جزئی شدند، انفعالاتی را در نفس موجب می‌شوند، مثلاً آن را دچار دهشت یا آرامش می‌کنند و یا اینکه آتش عشق و طلب را در آن شعله‌ور می‌سازند. همان‌طور که فخر رازی می‌گوید هرگاه شاگردی بخواهد در برخی از کمالات به استادش تشبیه بجوید، انفعالاتی در او پدید می‌آید. به این معنا که این تأثیر از عقل به خیال و از خیال به بدن سرایت می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص ۷۴۶؛ فخر رازی، ۱۴۰۴، جزء دوم، ص ۱۶)

ولی برخلاف آنچه از این عبارت مستفاد می‌شود، نفس فلکی، استقلال در تأثیر ندارد و در این تأثیرگذاری و حتی در شوقی هم که در آن ایجاد می‌شود، ابتکار عمل از آن مبدایی است که نفس را ایجاد کرده است و این حالات شوقیه را پیاپی و به صورت بی‌پایان به آن افاضه می‌کند. تصور می‌کنم، تبیین ابن‌سینا در خصوص جاودانه بودن حرکت فلک، دلیل روشنی بر این موضوع است. وقتی سخن از جاودانه بودن حرکت فلک به میان می‌آید، سؤال می‌شود که مگر نه این است که نفس در تأثیر (فعل) خود جسمانی است و امور جسمانی فقط

می‌توانند تأثیر متناهی داشته باشند و بنابراین باید تأثیرشان بر جسم فلک نیز که همانا حرکت دادن آن است، متناهی باشد. در این صورت چگونه ممکن است از این تأثیر متناهی، حرکت نامتناهی (جاودانه) پدید بیاید. پاسخی که شیخ به این اشکال می‌دهد، می‌تواند روشنگر مباحث بعدی ما باشد. شیخ می‌نویسد:

و أعلم أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير المتناهي و التأثير الغير المتناهي على سبيل الواسطة غير تأثيره على سبيل المبدئية و إنما يمتنع في الاجسام أحد هذه الثلاثة فقط.

«بدان که میان پذیرش تأثیرات نامتناهی و تأثیرگذاری متناهی، فرق است. و نیز تأثیرگذاری نامتناهی با واسطه با تأثیرگذاری نامتناهی بی‌واسطه فرق دارد. فقط یکی از این سه حالت در مورد اجسام محال است.» (ابن سینا، ۱۳۸۶، ۷۸۰)

باید میان سه مفهوم فرق گذاشت: الف) تأثیرپذیری نامتناهی؛ ب) تأثیرگذاری نامتناهی بی‌واسطه؛ و ج) تأثیرگذاری نامتناهی با واسطه. میان تأثیرپذیری و تأثیرگذاری فرق است؛ اشکالی ندارد که یک شیء متناهی پذیرای تأثیرات نامتناهی باشد و در مورد تأثیرگذاری نیز باید قائل به تفصیل شد. یک امر جسمانی در فعل نمی‌تواند مستقلاً تأثیرات نامتناهی داشته باشد. ولی اشکالی ندارد که واسطه تأثیرات نامتناهی قرار گیرد. بنابراین شیخ می‌گوید: از سه حالت فوق، فقط حالت (ب) محال است، ولی دو حالت دیگر، یعنی (الف) و (ج) اشکالی در بر ندارد، گو اینکه در اصل می‌توان این دو حالت را به یک حالت برگرداند و هر دو را از قسم تأثیرپذیری نامتناهی دانست. بدین ترتیب عقل اول که غایت نفس فلک اول قرار می‌گیرد، یک غایت ذهنی محض نیست، بلکه یک امر وجودی است که در آن واحد هم علت غایی است و هم علت فاعلی و همه فیض و تأثیری که در مورد نفس فلک اول مشاهده می‌شود، در حقیقت از اوست. بنابراین به اعتبار علت فاعلی بودن این عقل، باید آن را "علت بعید" خواند. بدین ترتیب نفس فلک و به تبع آن جسم فلک به واسطه تعقل نفس در عقل اول نیرویی بی‌کران حاصل می‌کنند و این به دلیل آن است که عقل نور و نیروی خویش را پیوسته به نفس افاضه می‌کند. خود نفس نیروی نامتناهی ندارد، بلکه این نور و نیرو از آن موجودی است که این نفس به تعقل آن می‌پردازد.

در اشارات (نمط ششم، فصل ۲۷)، این موضوع به بیان روشن‌تری توضیح داده شده است.

پیوسته از عقل اول، تحریک‌های نفسانی، به نفس فلک، در قالب حالات شوقیه نفسانی افاضه می‌شود، و این شوق حرکات جسم فلک را موجب می‌گردد و چون این تأثیر همیشگی و پاینده است، حرکت فلک نیز باید پاینده باشد. (در حقیقت این یک برهانی لمی است که از تأثیر همیشگی عقل، بر تأثیرپذیری همیشگی نفس فلک و در نهایت تأثیرپذیری همیشگی جسم فلک استدلال می‌کند) (همان، ص ۷۸۲).

سهروردی این دیدگاه را به بیان روشن‌تری توضیح داده است. در *المشارع و المطارحات* ابتدا، نظر مشائیان را درباره حرکت وضعی دائمی فلک تشریح می‌کند. به اعتقاد آنان عقول از تمامی جهات بالفعل اند و افلاک نیز از هر جهت بالفعل اند مگر از جهت وضع. اگر فلک بر وضع واحد باقی بماند، اوضاع دیگر آن بالقوه خواهد ماند زیرا جمع میان دو قوه یا بیشتر از آن ممکن نیست. بنابراین باید این اوضاع بالقوه یکی پس از دیگری بالفعل شوند. در این صورت بقاء وضع فلک نه به واسطه فرد واحدی از آن وضع بلکه به واسطه فرد منتشر آن است، به عبارت دیگر وضع فلک وحدت فردی ندارد، بلکه دارای وحدت نوعی است. و این تغییر اوضاع دو فایده دارد، یکی غایت بالذات آن است که تشبّه جستن به مبدأ عالی آن است و دیگری غایت بالعرض آن که رسانیدن نفع به موجودات فروتر است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۴۴۲-۴۴۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶۱)

سهروردی اگر چه در اینجا ظاهراً به تفکیک میان نفس فلک و جسم فلک قائل نیست و فقط از واژه "فلک" استفاده می‌کند ولی به هر حال صرف تشبّه جویی فلک اول یا نفس فلک اول به عقل اول را برای تبیین حرکت جاودانه فلک کافی نمی‌داند. به خواننده خطاب می‌کند که اگر به مقامی‌برسی که جلوه تابنده نورالهی را در خویش ادراک کنی، خواهی دانست که حرکات افلاک صرفاً برای تشبّه و در آوردن اوضاع از قوه به فعل انجام نمی‌شود. زیرا اگر برای ما انسان‌ها که با شهوت و غضب دست به گریبانیم، لذات روحانی دست می‌دهد و انوار الهی حادث می‌شود، افلاک که از خشم و شهوت پیراسته‌اند، برای بهره‌مندی از این لذات روحانی شایسته‌ترند. بنابراین در تبیین حرکت جاودانه فلک می‌نویسد:

«بل هی تنال انواراً لامعه قدسیه، فتنبعث عنها حرکات، ثم تعد تلك الحركات لإشراق»

آخر، فلا تزال الاشراقات موجبه للحركات و الحركات معده للإشراقات»

«افلاک، انوار درخشان قدسی را دریافت می‌دارند و در اثر این حرکاتی از آنها پدید

می آید و سپس این حرکات زمینه‌ساز اشراق دیگری می‌شوند و پیوسته [این سیر ادامه می‌یابد] و اشراقات موجب حرکات می‌شود و حرکات زمینه‌ساز اشراقات». (همان، ص ۴۴۳-۴۴۴)

سهروردی نیز بر همانندی میان نفوس فلکی و نفوس بشری تأکید می‌ورزد و به علاوه در اینجا او نیز نوعی "دور هرمنوتیکی" را به اجرا در می‌شود. حتی در برخی مواضع، به خصوص در کتاب *التلویحات*، به صراحت بر این همانندی تأکید می‌ورزد. وی می‌نویسد: «و نسبة كل عقل معشوق إلى نفس فلکیة كنسبة العقل الفعّال إلى نفوسنا»، «و نسبت هر عقل که معشوق واقع می‌شود، با نفس فلکی، همانند نسبت عقل فعال با نفوس ماست». (همان، ۵۸)

همان‌طور که از همه عقول مافوق عقل فعال، هرکدام یک نفس فلکی صادر می‌شود، نفوس ما نیز از عقل فعال صادر می‌شوند با این تفاوت که نفوس ما، برخلاف نفوس فلکی، واحد نیستند. ولی این تفاوت در اینکه باید هر دو مسیر واحدی را برای بازگشت به مبدأ در پیش بگیرند، تغییری ایجاد نمی‌کند. به همین دلیل به اقتضای حکمت مشرقی و به حکم آن دور هرمنوتیکی که میان فهم این دو گونه نفس برقرار است، سهروردی حکم می‌کند که همه این نفوس فقط با واسطه علتشان به حقیقت حق نایل خواهند شد. و همه مکاشفات انسان‌های اهل معنا را نیز بر همین مبنا تبیین می‌کند. همان‌طور که همه اشراقاتی که بر نفوس فلکی فائض می‌شود از ناحیه عقولی است که مبادی وجودشان هستند، همه اشراقات و مکاشفات انسان‌های اهل معنا نیز باید از طریق عقل فعال به آنها افزوده شود. (اگر توجه داشته باشیم که در کتب عرفانی، عقل فعال را با جبرئیل امین یا دیگر ملائکه مقرب تطبیق داده‌اند، این معنا کاملاً به وضوح می‌پیوندد). خود شیخ نیز حرکت فلکی را در حقیقت همان عبادت فلکی می‌داند.

"فالحركة الفلکیة... لیس أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول و هذه الحركة كأنها عبادة ما ملکية أو فلکیة"، "مقصود از حرکت فلک، اولاً و بالذات حرکت نیست، و این حرکت گویا نوعی عبادت ملکی یا عبادت فلکی است". (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۲۰، و نیز ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۳۲). در حقیقت در این عبادت ملکی یک نوع نسبت دوطرفه میان نفس فلک و عقل ایجاد می‌شود، این همان نسبت ربّ و مربوب است که حافظ به زیبایی تمام به بیانش آورده است.

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

بدیهی است این نسبت میان ربّ و مربوب در نهایت برای رسیدن به ربّ الارباب است، چرا که در نظام جهان‌شناسانه سینایی، این عقول نیز استقلالی از خویش ندارند و در نهایت عقول متعدد، واسطه‌هایی برای رسیدن به آن معبود واحدند. نفس بشر نیز در اقتدای به نفوس فلکی می‌تواند سلوک حقیقی خویش را در پیش بگیرد. آدمی در اقتدای به نفوس فلکی، نوعی عقل مداری و عشق‌مداری توأمان را پیشه خود می‌سازد. غایتی که برای خویش اختیار می‌کند، خیر حقیقی است و این همان عقل فعال است که وجودش صادر از اوست (و این عقل در لسان دین از ملائکه مقرر است). این عقل همان وجودی است که در رساله تمثیلی شیخ، در چهره حی ابن یقظان بر ابن سینا در مقام سالک عیان می‌شود، و جمال ظاهر و باطنش او را بی‌تاب می‌سازد.

در اثر نیروی بی‌پایان این وجود روحانی، نفس سالک نیرویی خارق‌العاده و نشاطی وافر پیدا می‌کند و به همین دلیل کرین معتقد است: «هر نظام فرشته‌شناسی و جهان‌شناسی که مفهوم نفس فلکی را قربانی نکند، به حکم همین واقعیت، علم‌النفس خویش، و معنای آن علم‌النفس را به مخاطره می‌اندازد. شکاف در فرشته‌شناسی، مایه تباهی تربیت مبتنی بر فرشته‌شناسی است و هدف از این تربیت تأویل نفس است که باید به مبدأش در ملأ اعلا بازگردانده شود. عظمت و اصالت ابن سینا و مکتب سینایی در این است که مفهوم نفوس فلکی را حفظ و اثبات کرده است.» (کرین، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸)

فهرست منابع:

1. Corbin, Henry, 1989, *Temple and Contemplation*, tr. Philip Shereard, Islamic publications Limited.
۲. ابن سینا، ۱۳۸۶، *الاشارات و التنبيهات* در شرح *الاشارات و التنبيهات*، الخواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲ و ۳، قم، بوستان کتاب.
۳. ابن سینا، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. ابن سینا، ۱۳۸۷، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا، ۱۳۶۶، *حی ابن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به تصحیح

- هانری کربن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. ابن سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (شعبه تهران) با همکاری دانشگاه تهران.
۷. بهشتی، احمد، ۱۳۸۲، *غایات و مبادی* (شرح نمط ششم از کتاب *الاشارات و التنبيهات*)، قم، بوستان کتاب.
۸. رازی، فخرالدین، ۱۴۰۴، "شرح الاشارات" در شرحی *الاشارات*، للخواجه نصیرالدین طوسی و للامام فخرالدین رازی، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۲، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. کربن، هانری، ۱۳۸۷، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، انشاءالله رحمتی، نشر جامی و حوزه هنری.
۱۱. مصطفوی، سید حسن، ۱۳۸۷، *شرح اشارات و تنبیهات* (نمط سوم)، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.