



## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

# An Analysis and Critical Edition of the Resurrection Section of the Theology Part of the Book of Salvation Based on the Earliest Manuscripts

Leila Kiankhah<sup>1</sup> 

1. Assistant professor at Iranian Institute of Philosophy.

E-mail: [kiankhah@irip.ac.ir](mailto:kiankhah@irip.ac.ir)

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received 13 October 2024

Received in revised form 18 October 2024

Accepted 19 October 2024

Published online 21 December 2024

**Keywords:**

*resurrection, the soul's separation of the body, Avicenna (Ibn Sīnā), theology part of the Book of Salvation (al-Najāt), critical edition, Murad Molla 1410.*

### ABSTRACT

The *Book of Salvation* (al-Najāt) is one of Avicenna's most significant works, encompassing essays on logic, natural science, theology, and mathematics. The latter section was added by al-Jawjzānī, drawing from Avicenna's mathematical writings. The theology part presents Avicenna's metaphysical principles and his final views on metaphysics. The section on resurrection is a central topic within the theology part. Avicenna states in the introduction that one of his objectives in writing the *Book of Salvation* was to provide a philosophical explanation of resurrection. In this theology, Avicenna bases his account of resurrection on various principles from his theoretical and practical philosophy, making it, in fact, a culmination of both.

Since all currently published versions of the theology section of the *Book of Salvation* fail to meet the standards of a critical edition and have overlooked the valuable early manuscript of Murad Molla 1410, they cannot be regarded as critically edited texts. This highlights the necessity of producing a proper critical edition. The Murad Molla 1410 manuscript was transcribed by Riḍwān b. al-Sā'ī, a sixth-century AH scholar, and underwent a thorough comparison with other manuscripts and works by Avicenna for fifteen years after its transcription. At the end of this manuscript, there are five "balāgh" notes (collation statements certifying that the manuscript was collated with a more original copy held by the teacher and confirmed to match it). Additionally, numerous other collation statements appear throughout the manuscript. The scribe also inserted valuable marginal notes, comparing the *Book of Salvation* with Avicenna's other works, including the *Book of Healing* (al-Shifā') and *Origin and Destination* (al-Mabda' wa-l-Ma'ād).

Given the importance of resurrection in Avicenna's intellectual system and the theology of the *Book of Salvation*, this article prioritizes and presents a critical edition of the resurrection section of the book. The edition is based on three early and valuable manuscripts from the sixth century AH, housed in the following libraries: Āstān-i Quds Razavi, Haraççi Ođlu, and Murad Molla. These manuscripts surpass all other extant copies in terms of both temporal precedence and accuracy. The article offers an analysis of the resurrection section in the theology of the *Book of Salvation* and provides a detailed codicology of these three manuscripts.

**Cite this article:** Kiankhah, L (2025). An Analysis and Critical Edition of the Resurrection Section of the Theology Part of the Book of Salvation Based on the Earliest Manuscripts, *History of Islamic Philosophy*, 3 (4), 31-74. <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>



© The Author(s)

**Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>

## Extended Abstract

### Introduction

Over two hundred books and treatises are attributed to Avicenna, some of which are extensive and encyclopedic in nature, including the *Book of Salvation*. This work encompasses sections on logic, natural science, mathematics, and theology. The theology section presents Avicenna's metaphysical system and addresses key problems in metaphysics. Notably, the theology of the *Book of Salvation* closely resembles that of the *Book of Healing*, while the second article of the theology in the *Book of Salvation* bears similarities to *Origin and Destination* (al-Mabda' wa-l-Ma'ād). However, a closer examination reveals that, contrary to common belief, the theology of the *Book of Salvation* is not merely a summary of the *Book of Healing*, nor does the second article fully correspond to *Origin and Destination*. Instead, there are significant differences, with many passages from the *Book of Healing* either substantially edited or omitted in the *Book of Salvation*.

*The Book of Salvation* has two introductions. In the first, Avicenna outlines his objective for writing the book, explaining that a group of his peers requested him to compile a work containing essential knowledge. By mastering this knowledge, they could distinguish themselves from the common people and be counted among the intellectual elite, acquiring proficiency in philosophical principles. According to this introduction, they asked Avicenna to present the principles of logic, natural science, geometry, arithmetic, cosmology (*hay'a*), music, and theology in the clearest and most concise manner possible. They also sought guidance on resurrection, ethics, and practical deeds to attain "salvation" from misguidance. One of their specific requests was a philosophical account of resurrection. A review of Avicenna's works shows that a major distinction of the theological section in *The Book of Salvation* is its significant expansion of the resurrection topic, providing the most detailed philosophical account of how the soul separates from the body compared to his other works. While Avicenna revisits similar ideas in *Origin and Destination*, his discussion of resurrection in *The Book of Salvation* is more eloquent, comprehensive, and systematically presented (see the forthcoming critical edition, 2024, p. 388). Therefore, since his treatment of resurrection in *The Book of Healing* adds nothing new to that of *The Book of Salvation*, the latter offers Avicenna's finest exposition on resurrection. In these works, Avicenna acknowledges bodily resurrection

as outlined in religious teachings, but he presents a rational formulation of resurrection that pertains solely to the soul, which does not contradict religious doctrine. Avicenna's philosophical approach, deeply intertwined with his views on the analysis of pleasure, pain, and true happiness, provides a valuable model for understanding the path of life and the essence of genuine happiness.

Since all currently published versions of the theology section of the *Book of Salvation* fail to meet the standards of a critical edition and have overlooked the valuable early manuscript of Murad Molla 1410, they cannot be regarded as critically edited texts. This highlights the necessity of producing a proper critical edition. The Murad Molla 1410 manuscript was transcribed by Riḍwān b. al-Sā'ātī, a sixth-century AH scholar, and underwent a thorough comparison with other manuscripts and works by Avicenna for fifteen years after its transcription. At the end of this manuscript, there are five "balāgh" notes (collation statements certifying that the manuscript was collated with a more original copy held by the teacher and confirmed to match it). Additionally, numerous other collation statements appear throughout the manuscript. The scribe also inserted valuable marginal notes, comparing the *Book of Salvation* with Avicenna's other works, including the *Book of Healing* (al-Shifā') and *Origin and Destination* (al-Mabda' wa-l-Ma'ād).

Given the importance of resurrection in Avicenna's intellectual system and the theology of the *Book of Salvation*, this article prioritizes and presents a critical edition of the resurrection section of the book. The edition is based on three early and valuable manuscripts from the sixth century AH, housed in the following libraries: Āstān-i Quds Razavi, Haraççi Ođlu, and Murad Molla. These manuscripts surpass all other extant copies in terms of both temporal precedence and accuracy. The article offers an analysis of the resurrection section in the theology of the *Book of Salvation* and provides a detailed codicology of these three manuscripts.

### Method

The three manuscripts from Āstān-i Quds Razavi, Haraççi Ođlu, and Murad Molla are not only the earliest among the extant manuscripts, but, as a comparison of their content with other manuscripts reveals, they are also the most accurate. Among these three, although the Haraççi Ođlu and Murad Molla manuscripts are later than the Astan manuscript, they are

preferable. One reason for this is their more precise transcription of the text, and another is that the scribes of the Haraççi Oğlu and Murad Molla manuscripts were scholars from the sixth and seventh centuries AH. Therefore, the Astan manuscript is less preferable to these two. However, despite their antiquity, the Haraççi Oğlu and Murad Molla manuscripts were transcribed from distinct early sources, allowing them to complement each other. For this reason, none of the three manuscripts serves as the base for our critical edition; instead, our methodology is collative (in which no manuscript is considered more basic).

### Findings

Given what Avicenna presents in this section, it is essential to reflect on the following:

1. In the theology of *The Book of Salvation*, Avicenna explicitly acknowledges bodily resurrection based on religious teachings and the Prophet's report. Additionally, he provides a rational explanation of a resurrection exclusive to the soul, grounded in his account of true pleasure, pain, and ultimate happiness.
2. In this section, Avicenna presents a compelling connection between theoretical and practical wisdom on the one hand, and the true happiness of the soul on the other. He asserts that a happy individual is one who continuously acquires philosophical knowledge and reforms their practical conduct. Thus, according to Avicenna, theoretical and practical wisdom are not merely educational or didactic fields but play a direct and decisive role in shaping the course of human life and the afterlife.
3. Contrary to al-Fārābī, who limits resurrection to souls whose secondary perfections have been actualized, Avicenna asserts that all human souls survive bodily death. He further explains that even "ignorant" souls, which have not attained rational truths, can be recipients of divine mercy, provided they are not tainted by vices.
4. Avicenna attributes to certain scholars the view that some naïve (ignorant) souls join celestial bodies, making this attribution in both *Origin and Destination* and *Remarks and Admonitions* (al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt). In his commentary on the latter, Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī suggests that Avicenna is referring to al-Fārābī. However, a review of al-Fārābī's works indicates that he did not propose such a view regarding the fate of souls.



## تحلیل و تصحیح انتقادی بخش معاد الهیات النجاة بر اساس اقدم نسخ

لیلا کیان خواه<sup>۱</sup>

[kiankhah@irip.ac.ir](mailto:kiankhah@irip.ac.ir)

۱. استادیار گروه مطالعات ابن سینا مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

### اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۲۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۷/۲۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۷/۲۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۱

واژگان کلیدی:

معاد، مفارقت نفس از

بدن، ابن سینا، الهیات

النجاة، تصحیح

انتقادی، مرادملا

۱۴۱۰.

مجموعه النجاة یکی از مهم ترین آثار ابن سینا شامل رساله های منطوق، طبیعات، الهیات و ریاضیات است که البته بخش ریاضیات آن براساس تألیفات ریاضیاتی ابن سینا توسط جوزجانی به بقیه اجزاء ملحق شده است. بخش الهیات این مجموعه در بردارنده اصول مابعدالطبیعی نظام فکری سینوی و آراء نهایی او در مابعدالطبیعه است و بحث معاد از جمله مهم ترین مباحث ارائه شده در بخش الهیات است که تشریح و تبیین فلسفی آن، همان گونه که ابن سینا در مقدمه النجاة می گوید، از جمله اهداف او از تألیف النجاة بوده است. ابن سینا در الهیات النجاة تبیین معاد را بر بسیاری از مبانی حکمت نظری و عملی خود بنا کرده است و به نوعی می توان آن را ماحصل حکمت نظری و عملی او دانست. از آنجا که همه چاپ های فعلی الهیات النجاة علاوه بر اینکه معیارهای تصحیح انتقادی را رعایت نکرده اند، از نسخه نفیس و کهن مرادملا ۱۴۱۰ نیز غافل مانده اند؛ متنی مصحح محسوب نشده و باز تصحیح این اثر را ضروری می نمایند. نسخه مرادملا ۱۴۱۰، توسط رضوان بن الساعاتی یکی از علمای قرن ششم ه.ق کتابت شده و پس از کتابت، بارها در طول حدود پانزده سال با نسخه های دیگر و نیز آثار دیگر ابن سینا مقابله شده و پنج گواهی بلاغ در انتهای نسخه و نیز بلاغ های متعددی در طول متن مشاهده می شود. در یکی از این گواهی ها ادعا شده که نسخه کتابت شده با نسخه ای که اجازه ابن سینا بر روی آن درج شده، مقابله شده است. علاوه بر این، کاتب حواشی بسیار ارزشمندی حاصل از مقابله متن النجاة با سایر آثار ابن سینا از جمله الشفاء و المبدأ و المعاد درج کرده است.

نظر به اهمیت معاد در نظام فکری ابن سینا و در الهیات النجاة، تصحیح انتقادی بخش معاد بر سایر مباحث مقدم شده و در این مقاله ارائه می شود. این تصحیح انتقادی براساس سه رساله کهن و نفیس متعلق به قرن ششم ه.ق، موجود در کتابخانه های آستان قدس، حجاجچی اوغلو و مرادملاست که به لحاظ قدمت و صحت بر تمام نسخه های موجود ارجحیت دارند. آنچه در این مقاله ارائه می شود، پژوهش و ارزیابی بحث معاد الهیات النجاة، نسخه شناسی این سه نسخه ارزشمند و تصحیح انتقادی بخش معاد است.

استناد: کیان خوان، لیلا؛ (۱۴۰۳). تحلیل و تصحیح انتقادی بخش معاد الهیات النجاة بر اساس اقدم نسخ، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۴)، ۳۱-۷۴.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان



DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.483226.1107>

مقدمه<sup>۱</sup>

آثار متعددی بالغ بر دویست کتاب و رساله به شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا منسوب است که در بین آنها چند اثر مفصل از جمله *النجاة* به صورت مجموعه نگاشته شده است. این مجموعه شامل بخش‌های منطق، طبیعیات، ریاضیات و الهیات است و بخش الهیات آن در بردارنده اصول نظام مابعدالطبیعی ابن‌سینا و اهم مسائل مابعدالطبیعه است. متن الهیات *النجاة* شباهت قابل ملاحظه‌ای با الهیات *الشفاء* و مقاله دوم الهیات *النجاة* مشابه کتاب *المبدأ والمعاد* است اما بررسی و دقت در متن الهیات *النجاة* نشان می‌دهد که نه می‌توان همانند برخی اقوال رایج گفت که الهیات *النجاة* خلاصه الهیات *الشفاء* است و نه می‌توان مقاله دوم را منطبق بر *المبدأ والمعاد* دانست؛ بلکه ویرایش و اصلاح مطالب در بسیاری از موارد و نیز افزودن مطالب بسیار مهم نسبت به متن *المبدأ والمعاد* و نیز تغییر برخی عبارات و ویرایش متن الهیات *الشفاء* و حذف برخی مطالب نسبت به الهیات *النجاة*<sup>۲</sup> نشان از تفاوت این آثار با یکدیگر دارد.

*النجاة* دارای دو مقدمه است؛ یک مقدمه در ابتدای کتاب *النجاة* و قبل از شروع جزء منطق (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، صص ۳-۴) و یک مقدمه نیز در آغاز بخش ریاضیات (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۹۹) وجود دارد. ابن‌سینا در اولین مقدمه هدف خود را از تألیف *النجاة* تشریح کرده و توضیح می‌دهد که گروهی از برادران از وی درخواست کرده‌اند که برای آنها کتابی جمع‌آوری کند که مشتمل بر معارفی ضروری است که شخص با فراگیری آنها از عوام

۱. بعد از حمد و ثنای خداوند متعال، تشکر و قدردانی می‌کنم از اساتید بزرگوار جناب آقای دکتر سیدمحمود یوسف‌ثانی برای مساعدت و راهنمایی در تصحیح انتقادی و جناب استاد سیدمحمدحسین حکیم برای راهنمایی در نسخه‌شناسی و سپاسگزارم از صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور که در قالب کلان‌طرح احیای آثار ابن‌سینا از این اثر حمایت کردند.

۲. براساس گزارشات جوزجانی در رساله سرگذشت (Avicenna, 1974, p65-66) می‌توان گفت که هرچند ابن‌سینا زودتر از *النجاة* اهتمام به تألیف مجموعه *مفصل الشفاء* داشته ولی به نظر می‌رسد که در یک دوره زمانی واحد، مشغول تصنیف *النجاة* و تکمیل *الشفاء* بوده است. درخصوص متن الهیات که در دستور کار نگارنده است، در بسیاری موارد به نظر می‌رسد که ابن‌سینا متنی را برای الهیات *النجاة* در نظر گرفته اما آن را اصلاح و ویرایش کرده، گاهی حذف کرده و گاهی منظم‌تر و پخته‌تر کرده و به الهیات *الشفاء* منتقل کرده است. البته بررسی این موارد در این مجال نمی‌گنجد و تحلیل و بررسی آنها در اثر دیگری ارائه خواهد شد.

متمایز شده، در زمره خواص به شمار آید و بر اصول حکمی احاطه پیدا کند. براساس این مقدمه، آنها از ابن سینا خواسته‌اند که اصول منطق، طبیعیات، هندسه، حساب، هیئت و موسیقی و سپس علم الهی را به روشن‌ترین و مختصرترین وجوه ارائه کرده و در آن مجموعه، معاد، اخلاق و افعال نافع در آن را نیز ذکر کند تا از غرق شدن در دریای ضلالت نجات یابند (*النجاة من الغرق في بحر الضلالات*)؛ بنابراین ابن سینا براساس درخواست آنها و با استعانت از درگاه خداوند و توکل بر او این کتاب را تصنیف کرده است (*صنّفْتُ الكتاب*) (ابن سینا، ۱۳۸۷، صص ۳-۴). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود از جمله درخواست‌های دوستان ابن سینا، تبیین فلسفی بحث معاد است و بررسی آثار ابن سینا نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین امتیازات الهیات النجاة، تکمیل قابل توجه بخش معاد و ارائه بهترین وجه تبیین فلسفی مفارقت نفس از بدن است. ابن سینا هرچند که در این بحث به *المبدأ و المعاد* نظر داشته ولی در الهیات النجاة بحث معاد را با مقدمه‌ای شیواتر و به صورتی کامل‌تر و با نظم و نسق بیشتری در الهیات النجاة ارائه کرده است (ابن سینا، تصحیح پیش‌رو، ۱۴۰۳، ص ۳۸۸).<sup>۱</sup> بنابراین، با توجه به اینکه ابن سینا در *الشفاء* چیزی به بحث معاد النجاة نیافزوده الهیات النجاة و الشفاء را می‌توان بهترین تحلیل و تبیین فلسفی ابن سینا از معاد دانست. ابن سینا در این مواضع، ضمن پذیرش معاد جسمانی براساس شرع، معادی را تبیین می‌کند که عقلانی است و مخصوص نفوس است و البته شرع نیز مخالفی با آن ندارد. این رویکرد فلسفی ابن سینا که ارتباط عمیقی با دیدگاهش در خصوص تحلیل لذت و الم و سعادت حقیقی دارد، می‌تواند الگوی مهمی در اصلاح مسیر زندگی و درک معنای حقیقی سعادت و خوشبختی باشد. با توجه به وابسته بودن بحث معاد به بسیاری از مباحث حکمت نظری و حکمت عملی و تبیین فلسفی سعادت نهایی انسان، تبیین فلسفی معاد در الهیات النجاة و الشفاء را می‌توان چکیده کل فلسفه ابن سینا دانست.

براین اساس و نظر به اهمیت این بحث در نظام فکری ابن سینا و با توجه به عدم وجود متنی مصحح از آن، بحث معاد از الهیات النجاة بر سایر مباحث آن مقدم شده و تصحیح

۱. با توجه به تصحیح انتقادی بخش معاد که برای اولین بار براساس اقدم نسخ در ادامه ارائه خواهد شد، بحث معاد النجاة به ادامه مقاله حاضر ارجاع داده می‌شود.

انتقادی آن براساس اقدام نسخ یعنی سه نسخه نفیس و کهن متعلق به قرن ششم ه.ق در مقاله حاضر ارائه خواهد شد. این سه نسخه علاوه بر قدمت، اصح نسخ نیز محسوب شده و دارای امتیازات ویژه‌ای نسبت به سایر نسخ هستند که در مقدمه تحلیلی سازواره انتقادی بررسی خواهند شد.

### درباره کتاب النجاة

براساس گزارش جوزجانی در رساله سرگذشت، ابن سینا *النجاة* را در مسیر شاپورخواست<sup>۱</sup> هنگامی که علاءالدوله را همراهی می‌کرده، تصنیف کرده است (... *وَصَنَّفَ أَيْضًا فِي الطَّرِيقِ كِتَابَ النِّجَاةِ*) (Avicenna, 1974, p 66).<sup>۲</sup> با توجه به اینکه علاءالدوله چندبار از جمله در سال‌های ۴۱۷ ه.ق و ۴۲۱ ه.ق و ۴۲۳ ه.ق به شاپورخواست حمله کرده (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۹، صص ۳۲۰، ۴۰۳، ۴۱۴) می‌توان تاریخ حدودی تألیف کتاب *النجاة* را بین سال‌های ۴۱۷ تا ۴۲۳ ه.ق یعنی اواخر عمر شیخ‌الرئیس دانست.

کتاب *النجاة* در کتاب‌های تاریخی در زمره آثار مسلم‌الانتساب ابن‌سینا ذکر شده است. جوزجانی چندبار در رساله سرگذشت از کتاب *النجاة* نام برده و نام کتاب *النجاة* در هر دو فهرست موجود در رساله سرگذشت و نیز فهرست الحاقی که در برخی نسخ *تتمة صوان الحکمة* وجود دارد، به چشم می‌خورد.<sup>۳</sup> کتاب *النجاة* در کتاب‌های تراجم متقدم همچون

۱. شاپورخواست از شهرهای دوره ساسانی است که به دستور شاپور در مکان فعلی خرم‌آباد ساخته شد اما در حمله مغول به‌طورکلی نابود شد.

۲. براساس اظهارات جوزجانی در سرگذشت، بخش منطق *النجاة* برگرفته از *المختصر الأوسط* است که قبلاً شیخ آن را در جرجان (گرگان امروزی) تألیف کرده (Avicenna, 1974, p 75-76) و براساس مقدمه‌ای که جوزجانی بر بخش ریاضیات نوشته، ابن‌سینا فرصت نکرده تا بخش ریاضی را به این مجموعه ضمیمه کند؛ بنابراین بعدها جوزجانی براساس تألیفات ابن‌سینا در ریاضیات، بخش ریاضیات را به این مجموعه افزوده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۹۹). نکته قابل توجه در گزارش‌های جوزجانی به کار بردن عبارت «صنّف» برای ابن‌سینا در مورد *النجاة* است که نشان می‌دهد ابن‌سینا در تصنیف و جمع‌آوری و تألیف بخش‌های منطق، طبیعیات و الهیات فاعلیت مستقیم البته با همکاری جوزجانی داشته است.

۳. گوتاس در کتاب *Avicenna and the Aristotelian Tradition* توضیح می‌دهد که برخی از نسخه‌های

تتمة صوان الحکمة (بیهقی، ۱۳۹۶، ص ۵۹) / إخبار العلماء (قفطی، ۱۳۲۶، ص ۲۶۸-۲۷۳)، عیون الأنباء (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۷۸)، و فیات الأعیان (ابن خلکان، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۱۶۰) و الوافی بالوفیات (صفدی، ۴۰۱، ج ۱۲، ص ۳۹۸) در زمره آثار ابن سینا گزارش شده است. مهدوی نیز این اثر را در زمره آثار مسلم الانتساب ابن سینا گزارش کرده است (مهدوی، ۱۳۳۳، ص ۲۲۵).

### ضرورت بازتصحیح الهیات النجاة

متن الهیات النجاة در ضمن مجموعه النجاة تاکنون سه بار چاپ شده که چاپ اول و دوم آن (ابن سینا، ۱۹۳۸؛ ابن سینا، ۱۹۸۵) تقریباً حروفچینی نسخ هستند؛ بنابراین تصحیح انتقادی محسوب نمی شوند. چاپ سوم، تصحیح انتقادی محمدتقی دانش پژوه براساس پنج نسخه خطی است که با وجود تلاش ارزشمند ایشان، به سه دلیل تصحیح مجدد الهیات النجاة ضروری است: اول: این چاپ اشکالات متعددی در انعکاس نسخه‌ها و حاشیه‌های آنها دارد؛ دوم: بازمینی و دقت در تاریخ کتابت دو نسخه ۱۳۴۸ دانشگاه تهران و ۵۳۴ بادلیان که مبنای تصحیح ایشان بوده و اقدم نسخ شمرده شده‌اند، نشان می‌دهد که برخی دستخط‌های موجود در آنها متعلق به قرن پنجم یا ششم ه.ق نیستند؛ بنابراین علاوه بر اینکه نسبت به نسخ برگزیده در این نوشتار، اصح محسوب نمی شوند، اقدم بر آنها نیز نیستند؛ سوم: چاپ دانش پژوه و نیز دو چاپ دیگر، نسخه کهن و ارزشمند ۱۴۱۰ مرادملا را ملاحظه نکرده و مبنای تصحیح قرار نداده است.

### بررسی و ارزیابی محتوای بخش معاد

ابن سینا در ابتدای بحث، معاد را بر دو قسم می‌کند. قسم اول، معادی است که هنگام بعث و برانگیخته شدن مخصوص بدن است و تنها از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت اثبات می‌شود؛ و قسم دوم که با عقل ادراک می‌شود، تبیین سعادت و شقاوتی است که براساس

---

کتاب تتمه صوان الحکمة، علاوه بر دو فهرست موجود در رساله سرگشت، مشتمل بر فهرست مفصلی (EB: extended bibliography) است که آثار دیگری از ابن سینا در آن درج شده است. قدیمی‌ترین این نسخه‌ها، نسخه ۱۴۰۸ مرادملا است (Gutas, 2014, p 401).

براهین عقلی برای نفوس اثبات می‌شود. البته ابن‌سینا تأکید می‌کند که این قسم دوم صرفاً عقلانی نیست و نبوت نیز آن را تصدیق کرده است (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

ابن‌سینا تبیین و تشریح معادی که در مورد سعادت و شقاوت نفوس است را بر چند اصل اساسی بنا می‌کند:

**اصل اول:** هر قوهٔ نفسانی لذت و خیر و نیز آزار و شر مخصوص به‌خود را داراست. خیر و لذت هرکدام از قوای نفسانی شعور و آگاهی آنها به امری ملایم و موافق با خودشان است و امری که بالذات و بالحقیقه با هر کدام از آنها موافق و سازگار باشد همان حصول کمال بالفعل آنهاست.

**اصل دوم:** قوای نفسانی به‌رغم اشتراکاتی که دارند، دارای مراتب مختلفی هستند. قوه‌ای که کمال آن تام‌تر، برتر، دائمی‌تر، بیشتر، نزدیک‌تر و حاصل‌تر از سایر قوا باشد و از نظر فعل کامل‌تر و برتر باشد، و نیز فی‌نفسه در ادراک شدیدتر از سایر قوا باشد، لذت آن قوه نیز بالاتر و تمام‌تر است.

**اصل سوم:** در برخی از کمالات، خروج از قوه به فعل به‌صورتی‌ست که با وجود علم به لذت بودن آن، کیفیت آن لذت روشن نیست و تا زمانی که آن لذت حاصل نشود، ادراک نمی‌شود و نفس تا زمانی که به آن لذت آگاهی نداشته باشد، به آن مشتاق نشده و به‌سوی آن حرکت نمی‌کند.

**اصل چهارم:** در برخی موارد کمال و امر ملائم برای قوهٔ درک‌کننده فراهم است اما به‌دلیل وجود مانعی، نفس نسبت به آن کمال کراهت دارد و یا اینکه از آن کمال لذت نمی‌برند و به‌سوی ضد آن گرایش پیدا می‌کند. همانند بیماری که نسبت به طعم شیرینی کراهت دارد اما به طعم‌های ناخوشایند علاقه نشان می‌دهد.

**اصل پنجم:** گاهی قوهٔ درک‌کننده، به ضد کمال خود مبتلاست و نسبت به ضد کمالش احساس تنفر ندارد، اما زمانی که مانع برطرف شود از ضد کمالش اذیت می‌شود و به حالت طبیعی برمی‌گردد. همانند بیماری که به‌دلیل مشکلات مزاجی در دهانش حالت تلخی ایجاد شده و آن تلخی را احساس نمی‌کند اما زمانی که مزاجش اصلاح شود، از آن حالت خود بیزار می‌شود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

ابن‌سینا پس از تشریح این اصول، توضیح می‌دهد که کمال خاص نفس ناطقه این است که به عالمی عقلی تبدیل شود که در آن، صورت کل و نظام معقول در کل و خیر افاضه شده در عالم هستی براساس سلسله‌مراتب نظام هستی نقش ببندد. نفس در این حالت، عالمی عقلی به موازات عالم موجودات می‌شود و حسن مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق را مشاهده کرده و با او متحد می‌شود. این قبیل لذت هرگز با لذت‌های قوای دیگر قابل مقایسه نیست؛ چراکه نه دوام ابدی، با دوام متغیر فاسد، قابل مقایسه است و نه وصول در عالم مادیات را می‌توان با وصول به معنای اتحاد که مخصوص لذت حقیقی و کمال حقیقی نفس است مقایسه کرد. علاوه بر این، این نوع لذت از نظر شدت هم متفاوت است. نفس ناطقه بیش از قوای مادی و جسمانی به ادراکات نائل می‌شود و می‌تواند به عمق حقایق دست پیدا کند، اما با وجود تمام برتری‌هایی که کمال خاص نفس ناطقه دارد، انسان به دلیل اینکه در عالم مادی و در بدن محصور است و در پستی‌ها غرق شده، این لذت را درک نکرده و در جست‌وجوی آن نیست، مگر اینکه از بند شهوت و غضب و امثال آنها خلاص شود، در این صورت خیال ضعیفی از لذت نفس ناطقه برایش حاصل می‌شود. زمانی که نفس از بدن جدا می‌شود، متوجه لذت و معشوق حقیقی است و در صورت دوری از آن لذت حقیقی، دچار دردی عظیم می‌شود که با درد و رنج‌های قوای مادی قابل مقایسه نیست. این درد و رنج، شقاوت و عقوبتی است که نمی‌توان آن را معادل سوزاندن آتش و سرمای زمهریر دانست. ابن‌سینا حال انسان‌ها را در این دنیا با حال کسانی مقایسه می‌کند که به دلیل وجود مانعی سوزاندن آتش و سرمای زمهریر را حس نمی‌کنند، اما بعد از برطرف شدن آن مانع، این بلاء عظیم را درک می‌کنند. اما اگر قوه عقلیه شخصی به کمالاتی دست یابد که نفس‌اش بعد از مفارقت از بدن بتواند به استکمال تامی که حد کمال نفس ناطقه است، دست یابد، همانند شخص بیهوشی است که از غذاهای لذیذ بهره‌مند می‌شده و به دلیل بیهوشی طعم آنها را حس نمی‌کرده است اما با برطرف شدن حالت بیهوشی با این لذت بزرگ مواجه می‌شود. این لذت نفس ناطقه برتر و شریف‌تر از هر لذت است و معنای سعادت و شقاوت دقیقاً همین است (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

سؤال مهم مطرح در این موضوع این است که انسان تا چه حدی شایسته است که بر معقولات وقوف پیدا کند تا بعد از مفارقت از بدن به سعادت نائل شود؟ ابن‌سینا در پاسخ به

این سؤال مقدر، ضمن اینکه می‌گوید نمی‌تواند حد مشخصی برای آن ذکر کند، حد تقریبی نیل به سعادت و رهایی از شقاوت را دستیابی به معارف عقلانی‌ای می‌داند که انسان براساس آنها به مبادی مفارق علم تصویری حقیقی و از طریق برهان به وجود آنها علم تصدیقی یقینی دارد و علل غایی امور واقعی در حرکات کلی نامتناهی را می‌شناسد. در این صورت، انسان نظام کلی موجودات را براساس سلسله‌مراتبی که از موجود اول تا پایین‌ترین موجودات دارد و نیز نسبت اجزای این نظام کل را درک می‌کند و بر عنایت و کیفیت آن، عالم می‌شود. سپس به وجود مبدأ اول، وحدت خاص او و کیفیت علم او و نیز نسبت مبدأ با سایر موجودات آگاه می‌شود. هر اندازه که انسان در این زمینه استبصار بیشتری کسب کند استعدادش برای نیل به سعادت بیشتر می‌شود. ابن‌سینا بر این اساس راه رهایی از دنیا و تعلقات آن را در این می‌داند که انسان علاقه و رابطه خود را با مبادی عقلیه درک کند و شوق و عشقی نسبت به آن مبادی برایش حاصل شود که مانع از توجه به تمام امور دنیایی و مادی شود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

بعد از تبیین مطالب فوق، ابن‌سینا متذکر این نکته مهم می‌شود که دستیابی به این علوم تصویری و تصدیقی یقینی، برای نیل به سعادت حقیقی کافی نیست و این سعادت حقیقی تام و تمام نمی‌شود مگر اینکه انسان علاوه بر کسب علم یقینی جزء عملی نفس خود را نیز اصلاح کند (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

ابن‌سینا در این بخش نفوس انسانی را از جهت نیل به سعادت و شقاوت حقیقی بر چند قسم می‌داند:

- نفوس ساده و بُلّه، که در مرتبه عقل هیولانی و فاقد شوق به عالم عقلی هستند که از طریق برهان برای انسان حاصل می‌شود. این نفوس اگر دارای هیئت‌های پست نباشند، مشمول رحمت الهی شده و به آرامش می‌رسند. اما اگر دارای هیئت‌های پست بدنی باشند و هیئتی غیر از این هیئت‌های پست نداشته باشند، همچنان به شوق و علاقه به بدن گرفتارند، اما به دلیل اینکه علاقه به بدن در آنها باقی مانده و از سوی دیگر بدنی نیست تا از طریق آن به خواسته‌های خود دست یابند، دچار عذابی شدید می‌شوند. ابن‌سینا در اینجا سخن برخی علما را تأیید می‌کند که می‌گویند این قبیل نفوس، در صورتی که پاک باشند و در آنها اعتقادات و تصوراتی که

برای عوام شکل می‌گیرد، موجود باشد، هنگام مفارقت از بدن هیچ جاذبه‌ای به سمت عالم بالا نداشته و در این صورت کمالی ندارند که به سعادت برسند و از سوی دیگر فاقد کمالی هم نیستند که به شقاوت برسند؛ در نتیجه تمام هیئات نفسانی آنها به سمت عالم اسفل (عالم مادی) و اجسام متوجه است. البته توجه به عالم مادی بعد از مفارقت از بدن به معنی پذیرش تناسخ نیست بلکه ابن‌سینا توضیح می‌دهد که منعی وجود ندارد که این نفوس به مواد سماوی ملحق شوند و از طریق مواد سماوی، اموری از قبیل قبر و بعث و خیرات یا عقاب اخروی را تخیل کنند. البته ابن‌سینا تأکید می‌کند که این ادراکات خیالی از ادراک حسی نازل‌تر نبوده بلکه از جهت تأثیر و صفا بالاتر هستند (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

- نفوسی که از طریق برهان به عالم عقلی شوق پیدا می‌کنند اما بعد از مفارقت از بدن، به کمال نهایی خود نائل نشوند، دچار شقاوت ابدی می‌شوند. ابن‌سینا معتقد است که دو دسته انسان‌ها دچار این شقاوت ابدی می‌شوند؛ افرادی که با وجود شوق به معارف عقلانی در سعی و تلاش کوتاهی کرده‌اند؛ و انسان‌هایی که معاندند و در مورد آراء فاسد متعصب بوده و با آراء حقیقی مخالفت می‌کنند. ابن‌سینا معتقد است که گروه دوم حال بدتری خواهند داشت و به شقاوت بیشتری دچار می‌شوند (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

- در نهایت، نفوس مقدسی که به معارف عقلانی و کمالات قوه عملی دست یافته‌اند، به کمال ذاتی و لذت حقیقی نائل می‌شوند. البته اگر بعد از مرگ و مفارقت از بدن هنوز اثری از ملکات مادی در برخی از این قبیل نفوس باقی مانده باشد،<sup>۱</sup> دچار نوعی

۱. از دیدگاه ابن‌سینا با وجود اینکه نفس ناطقه در بدن منطبع نیست، اما به دلیل علاقه‌ای که به بدن دارد، ملکاتی از ناحیه بدن بر او عارض می‌شود که حتی بعد از مفارقت از بدن هم ممکن است باقی بماند. در این صورت، بعد از مرگ نیز حالت نفس ناطقه شبیه حالتی است که به بدن تعلق دارد و در نتیجه از آنجا که این ملکات حاصل از بدن در حقیقت متضاد با جوهر نفس ناطقه و آزاردهنده نفس ناطقه است، نفس ناطقه به جهت این تعلقات و ملکات دچار درد و الم شدید می‌شود. ابن‌سینا در ادامه بر عدم دوام این آلام عظیم تأکید کرده و توضیح می‌دهد که از آنجا که این آلام و آزارها به دلیل امری لازم بر نفس نیست بلکه به دلیل یک عارض غریب است و اینکه هیچ امر عارض غریبی دائمی و باقی نیست، این آلام نیز به دلیل عدم تکرار

درد و الم می‌شوند و به درجه «علیین» نائل نمی‌شوند که البته این حالت دائمی نیست و به مرور با از بین رفتن این ملکات دنیوی، الم ناشی از آنها نیز از بین می‌رود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

### توجه به برخی نکات مهم در تبیین عقلانی معاد

- براساس مطالبی که ابن‌سینا در این بخش ارائه کرده، تأمل در نکات زیر ضروری است:
۱. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا در الهیات *النجاة* با صراحت معاد جسمانی را براساس شرع و تصدیق خبر نبی می‌پذیرد و علاوه‌بر آن تبیینی عقلانی از معادی ارائه می‌دهد که مخصوص نفوس است و براساس دیدگاهش در تبیین لذت و الم حقیقی و سعادت غایی انسان بنا شده است.
  ۲. او در این موضع به بهترین وجه میان حکمت نظری و عملی با سعادت حقیقی نفوس ارتباط برقرار کرده و انسان سعادت‌مند را کسی می‌داند که در کسب علوم حکمی و نیز اصلاح جزء عملی ممارست داشته است؛ بنابراین، با این بیانات ابن‌سینا، حکمت نظری و عملی از اموری صرفاً آموزشی و تعلیمی خارج شده و به‌طور مستقیم دارای نقشی تعیین‌کننده در مسیر زندگی انسان و حیات پس از مرگ او خواهند بود.
  ۳. ابن‌سینا در این دیدگاه برخلاف فارابی که تنها معاد را مخصوص نفوسی می‌داند که کمالات ثانی آنها به فعلیت رسیده است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۱)، معتقد است که تمام نفوس بشری پس از مرگ باقی هستند و حتی توضیح می‌دهد که نفوس «بله» که به حقایق عقلانی دست نیافته‌اند می‌توانند در صورت عدم آلودگی به رذایل مشمول رحمت الهی شوند. دیدگاه ابن‌سینا در این زمینه نسبت به فارابی سازگاری بیشتری با تعالیم دینی دارد.

---

افعالی که باعث ایجاد این ملکات شده، زائل می‌شود و در نتیجه عقوبت این ملکات بدنی، خالد نیست و کم‌کم محو می‌شود تا جایی که نفس پاک شده و سعادت حقیقی که مختص نفس ناطقه است نائل می‌شود (ابن‌سینا، تصحیح پیش‌رو).

۴. براساس توضیحات ابن سینا در تبیین فلسفی معاد، او در زمره متفکرانی قرار دارد که معتقد به خلود گناهکاران در عذاب الهی نیستند.
۵. ابن سینا پیوستن برخی نفوس ساده (بُله) به اجرام سماوی را به قول «بعض العلماء» ارجاع می‌دهد و عین همین مطلب را در المبدأ و المعاد با عبارت «قال بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول...» نقل کرده (ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۹۸) و در الإشارات نیز همین مطلب را در مورد سرنوشت این قبیل از نفوس، با عبارت «لعل» بیان می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۵) که هم می‌تواند تا حدی مؤید پذیرش این دیدگاه باشد و هم نشان‌دهنده نوعی تردید از سوی ابن سینا است؛ تردیدی که به تدریج از فاصله تألیف المبدأ و المعاد تا الإشارات تقویت شده است. خواجه طوسی در شرح الإشارات، این بیانات شیخ را ناظر به کلام فارابی می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷) ولی مراجعه به آثار موجود فارابی نشان می‌دهد که او چنین دیدگاهی در مورد سرنوشت نفوس بیان نکرده است.

#### معرفی نسخه‌های برگزیده

نسخه‌های خطی متعددی از مجموعه النجاة برجای مانده که برخی از آنها مشتمل بر همه بخش‌های کتاب النجاة هستند و برخی تنها برخی بخش‌ها را ضبط کرده‌اند. در بین تمام نسخ موجود از النجاة سه نسخه متعلق به قرن ششم ه. ق هستند که علاوه بر اینکه اقدم نسخ محسوب می‌شوند،<sup>۱</sup> از جهات متعددی نسخه‌های بسیار حائز اهمیت و در مقایسه با سایر نسخ اصح نسخ محسوب می‌شوند؛ بنابراین، تصحیح حاضر براساس این سه نسخه کهن صورت گرفته است. شناسنامه و برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های این نسخ چنین است:

۱. نسخه شماره ۵۳۴ بادلیان و شماره ۱۳۴۸ دانشگاه تهران هم جزء نسخ قدیمی هستند ولی در زمره نسخ برگزیده انتخاب نشدند؛ در نسخه بادلیان به یک دستخط دو تاریخ کتابت در سال‌های ۴۶۶ ه. ق و ۶۳۴ ه. ق درج شده که بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاریخ ۶۳۴ ه. ق صحیح‌تر است و لذا این نسخه از سه نسخه منتخب متأخر است. نسخه دانشگاه تهران هم تاریخ کتابت ندارد و دستخط آن متناسب با قرن ششم یا هفتم ه. ق است. بنابراین، به دلیل اینکه این دو نسخه بر نسخ برگزیده تقدم زمانی ندارند و در ضبط متن نیز صحیح‌تر نیستند، مبنای تصحیح حاضر قرار نگرفته‌اند.

### نسخه «آس»، شماره ۹۲۳ آستان قدس رضوی، مشهد

این نسخه شامل بخش زیادی از منطق، طبیعیات و ریاضیات و فاقد صفحه عنوان است. بخش منطق این مجموعه که از صفحه ۲ شروع شده نیز فاقد مقدمه کتاب *النجاة* و قسمت‌های اول منطق تا اندکی قبل از مبحث «المعدولة والبسيطة» است. بیشتر این مجموعه به خط نسخ و در صفحات ۱۹ سطری تنظیم شده ولی صفحه ۵ تا ۷۰ و نیز ۲۶۷ تا ۲۷۰ به خط نسخ با سطرهای متغیر در هر صفحه، با دستخط دیگری کتابت شده است. براساس نوع خط می‌توان گفت که فاصله زمانی این دو دستخط بیش از ۱۵۰ سال است. بعد از بخش منطق، طبیعیات از صفحه ۴۴ تا ۱۵۲ قرار دارد و در انتها بخش الهیات از صفحه ۱۵۶ تا ۳۰۶ است. بررسی نسخه ۹۲۴ آستان که حاوی بخش ریاضیات *النجاة* است نشان می‌دهد که این دو نسخه در واقع یک مجموعه شامل تمام بخش‌های *النجاة* بوده‌اند که دچار آسیب شده و حتی برخی از صفحات آن از بین رفته است و در قرن یا قرن‌های بعدی ترمیم و در دو مجلد صحافی شده است.

در بخش دستخط قدیمی، حاشیه‌هایی درج شده که بیشتر آنها با جوهری کمرنگ‌تر از جوهر متن است و تعدادی نیز به رنگ جوهر متن است. این حاشیه‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد. برخی از آنها علامت بلاغ مقابله هستند که به‌طور تقریبی هر ده صفحه تکرار می‌شوند و به نظر می‌رسد متعلق به بلاغ خود کاتب در کتابت اولیه باشد و نه بلاغی که در نزد استاد انجام شده و یا در مقابله با نسخ جدید به دست آمده باشد. برخی دیگر از حاشیه‌ها اصلاح اشتباهات و جافتادگی‌ها در کتابت اولیه است و حاشیه‌هایی نیز وجود دارند که همراه با اضافات و یا اصلاحاتی است که به نظر می‌آید بعدها از مقابله با نسخه دیگری به دست آمده باشد.

این نسخه دو انجامه در پایان طبیعیات و پایان الهیات به خط کاتب قدیمی دارد:

انجامه طبیعیات:

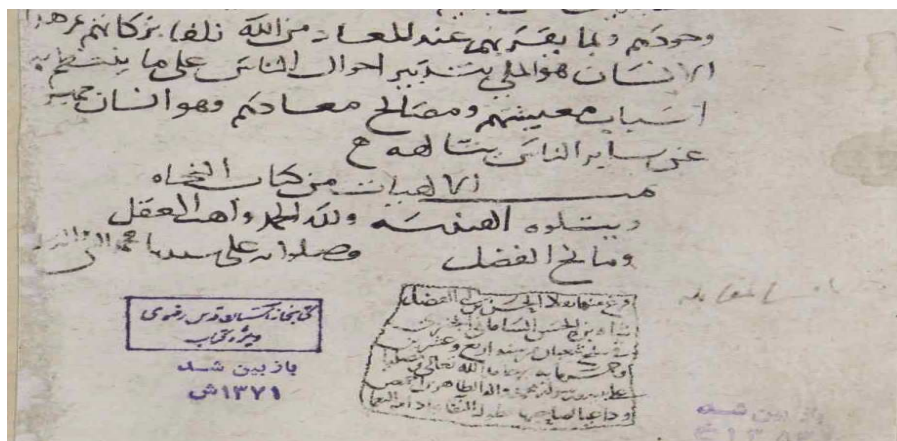
«فرغ منها نسخاً من أول الكتاب إلى آخر هذا الفصل الحسن بن أبي الفضل شاه بن الحسن الساماني الجنزي في سنة أربع وعشرين وخمس مائة حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه محمد وآل محمد».

انجامه الهیات:

«فرغ منها نقلاً الحسن بن أبي الفضل شاه بن الحسن الساماني الجزري في سلخ شعبان من سنة أربع وعشرين وخمس مائة حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه ورسوله محمد وآله الطاهرين أجمعين وداعياً لصاحبها بطول البقاء وإدامة النعماء».

براساس این دو انجامه، کاتب کار کتابت را در سال ۵۲۴ ه.ق به پایان رسانده و عبارت «و داعياً لصاحبها...» در انجامه الهیات نشان می‌دهد که این نسخه به سفارش شخص دیگری انجام شده و به احتمال زیاد کاتب نسخه به استنساخ نسخ اشتغال داشته است.

گواهی مالکیت و سپس وقف به اولاد، متعلق به شخصی به نام سید محمد الحسینی الخراسانی (با دستخطی که حدوداً متعلق به قرن سیزدهم است) در پایان طبیعیات و صفحه ۱۵۵ موجود است و در برخی صفحات نیز مهر مالکیت و وقف اولاد مشاهده می‌شود.



#### نسخه «حر»، ۱۲۱۴ کتابخانه حراچی اوغلو، بورسا

این مجموعه شامل تمام بخش‌های کتاب النجاة است و بخش الهیات از صفحه ۱۰۷ پ تا ۱۵۳ پ کتابت شده است. در ادامه در صفحه ۱۵۴ پ، عناوین رساله‌های مختلف بخش ریاضیات که کاتب، آنها را الحاق ابو عبید جوزجانی به مجموعه النجاة می‌داند، معرفی شده‌اند. نکته قابل توجه در این نسخه کتابت آن به دو دستخط مختلف است که به هم ملحق شده‌اند. از ابتدای منطق تا بخشی از طبیعیات یعنی صفحه ۸۷ پ به دستخط اول است و از صفحه ۸۸ ر، مطالب با دستخط دیگری ادامه یافته است. بخش اول در صفحات ۱۷ سطر

به خط نسخ و به یک رنگ کتابت شده و بخش دوم در صفحات ۲۲ سطری به خط نسخ کتابت شده و در برخی مواضع از جوهر قرمز هم استفاده شده است. الهیات النجاة که با دستخط دوم نگاشته شده، شامل دو مقاله است و با عنوان «المقالة الأولى في الالهيات» شروع می‌شود. برخی حواشی در حاشیه بخش الهیات وجود دارد که گاهی اصلاح کلمه‌ای در متن است، گاهی اصلاح جافتادگی‌هایی است که به دلیل مشابهت عبارات از قلم کاتب افتاده و گاهی عباراتی در حاشیه درج شده که مشخص است کاتب آنها را براساس مقابله با نسخه دیگری ضبط کرده است. در بخش الهیات تعداد اندکی عنوان برای مطالب ذکر شده که برخی از آنها در حاشیه درج شده‌اند. عناوین فصول این نسخه بسیار کمتر از عناوینی است که در حاشیه نسخه مرادملا ضبط شده است. استفاده از رنگ قرمز در این نسخه پرشمار نیست و از موارد اندکی که از آن استفاده شده می‌توان به عنوان فصول، نشان دادن عبارات زائد (کلمه زیاده)، برخی علامات در متن و خط‌خوردگی برخی عبارات زائد اشاره کرد.

#### آغاز و انجامه نسخه

در صفحه عنوان رساله (۱ر)، عنوان «کتاب النجاة لرئيس الحكماء أبي علي بن سينا» و نیز سه یادداشت به دستخط‌های متفاوت در مورد ابن‌سینا درج شده است:

- ۱- حجة الحق ابوعلی سینا در شجع آمد از عدم به وجود  
در شصا کسب کرد جمله علوم در تکو کرد از جهان بدرود
- در این شعر، براساس حساب جمل، «شجع»<sup>۱</sup> سال ولادت ابن‌سینا مطابق با سال ۳۳۷ه.ق، «شصا»<sup>۲</sup> سال کسب تمامی علوم مطابق با سال ۳۹۱ه.ق و «تکو»<sup>۳</sup> سال وفات ابن‌سینا مطابق با سال ۴۲۶ه.ق گزارش شده است.
- ۲- لأبي علي بن سينا:

۱. شجع = ش + ج + ع = ۳۰۰ + ۳ + ۷۰ = ۳۷۳

۲. شصا = ش + ص + ا = ۳۰۰ + ۹۰ + ۱ = ۳۹۱

۳. تکو = ت + ک + و = ۴۰۰ + ۲۰ + ۶ = ۴۲۶

کفر چو منی گزاف و آسان نبود  
محکم تر از ایمان من ایمان نبود  
در دهر چون من یک و آن هم کافر  
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

۳- ما نفع الرئيس من حکمة الطب  
ولا حکمة علی النیرات  
وما شفاه الشفاء من ألم الموت  
ولا نجاه کتاب النجاة  
کدامین چاره کو آن سر نداند  
به جز مردن کزو بیچاره ماند

در بالای صفحه اب، یک مهر تملیک وجود دارد و پایان بخش منطق و طبیعیات  
انجامه‌ای درج نشده ولی کاتب بخش دوم در انتهای الهیات انجامه‌ای ذکر کرده است:

«تمت الالهيات من كتاب النجاة بحمد الله ومنه وحسن تيسيره واتفق الفراغ من  
تحريره لأبي الفضل ناصر بن محمد بن مسعود أسعد بن الهرمزدی صاحبی  
المایز نابادی بنیشابور وقت الضحی من یوم الثلاثاء الثاني عشر من جمادی الأولى  
سنة اثنتین وثلثین وخمس مائة.»

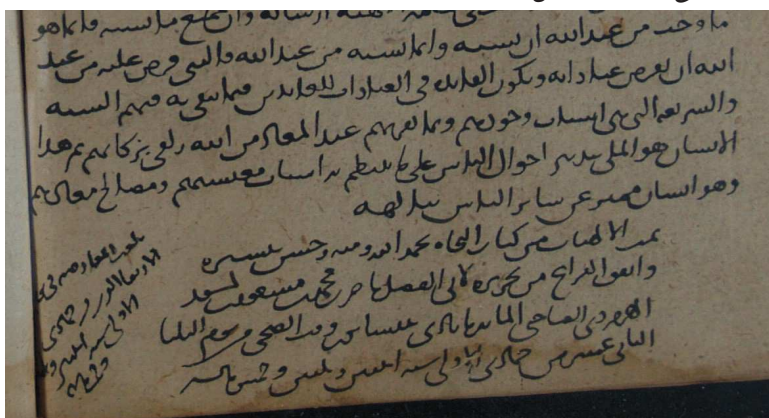
براین اساس، کار کتابت این بخش از نسخه دوازدهم جمادی‌الأولی سال ۵۳۲ ه.ق به  
پایان رسیده است. در حاشیه این انجامه نیز بلاغ مقابله‌ای به خط کاتب درج شده است که  
نشان می‌دهد کار مقابله نسخه یک هفته بعد از اتمام کتابت به پایان رسیده است:

«بلغت المعارضة في يوم الأربعاء العشرين من جمادی الأولى سنة اثنتین  
وثلثین وخمس مائة.»

براساس انجامه الهیات، کاتب این نسخه «ناصر بن محمد بن مسعود أسعد بن الهرمزدی  
الصاحبی المایز نابادی<sup>۱</sup>» از عالمان قرن ششم هجری قمری است که نام او در کتاب *تتمة  
صوان الحکمة* آمده است. بیهقی، حکیم ناصر هرمزدی ماسورآبادی را از نوادگان سلسله

۱. به نظر می‌رسد کلمه‌ای که در انجامه کاتب درج شده، مایز نابادی باشد اما در تصحیح محمد کردعلی از  
*تتمة صوان الحکمة*، ماسورآبادی ذکر شده که منسوب به ماسورآباد یکی از روستاهای جرجان است  
(سمعانی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۳۹) اما دهخدا گزارش بیهقی در تتمه را حکیم ناصر هرمزدی مایز نابادی خوانده  
است: «ناصر هرمزدی از حکما و شاعران قرن ششم هجری است. مؤلف *تتمة صوان الحکمة* آرد: «الحکیم  
ناصر الهرمزدی المایز نابادی از سلالة اکاسره بود...» (دهخدا، ۱۳۷۲-۱۳۷۳، مدخل ناصر هرمزدی). ظاهراً  
مایز ناباد همان نام قدیمی مژن‌آباد کنونی (از روستاهای شهرستان خواف خراسان) است که به گفته سیف  
هروی به دست مادر بیژن پیشدادی بنا نهاده شده است (هروی، ۱۳۸۳، ص ۷۵۵).

ساسانیان (اکاسره<sup>۱</sup>) می‌داند که عالم به اجزاء علوم حکمی بود و در شعر عربی و فارسی طبعی وقاد داشت و بیهقی دیوان شعری را به او منسوب دانسته است. بیهقی توضیح می‌دهد که او مدتی در نزد خود بیهقی و سپس در نزد قطب‌الزمان<sup>۲</sup> بود و سرانجام در نیشابور به مرگ طبیعی درگذشت. براساس گزارش بیهقی، حکیم هرمزدی در زمان حیات بیهقی از دنیا رفته است (بیهقی، ۱۳۶۵، صص ۱۵۹-۱۶۰).



۱. اکاسره، جمع کسری لقب پادشاهان ساسانی است و به این سلسله اشاره دارد.

۲. براساس گزارش بیهقی، قطب‌الزمان محمد بن ابوطاهر نصیری طبسی مروزی، استاد بیهقی، از فیلسوفان قرن ششم ه.ق و از شاگردان ابوالعباس لوکری بوده که پدرش از حکام قریه‌های مرو بود و در سال ۵۳۹ ه.ق در سرخس درگذشته است (بیهقی، ۱۳۶۵، صص ۱۲۸-۱۲۹).

## نسخه «مر»، ۱۴۱۰ کتابخانه مراد ملا، کتابخانه سلیمانیه، استانبول

این نسخه کهن و نفیس مشتمل بر تمام اجزاء کتاب النجاة، به خط نسخ خوش خط و خوانا در ۲۰۷ برگ ۲۱ خطی در سنت کتابت شامات کتابت شده است. صفحه ۱۰۱ صفحه عنوان (کتاب النجاة تصنیف الشیخ الرئیس اَبی علی الحسین بن سینا رحمة الله) است و در صفحه ۲۰۷ پ النجاة با بخش الهیات پایان یافته است. پس از اتمام الهیات، در صفحه ۲۰۸ پ یک حاشیه عبری با عنوان عربی «حاشیه» درج شده است.

کاتب این نسخه فخرالدین رضوان بن محمد بن علی بن رستم الخراسانی مشهور به ابن ساعاتی از علما نامدار قرن ششم و اوایل قرن هفتم ه.ق متولد شهر دمشق است. پدرش که از ساعت سازان مشهور آن دوران بوده است، اهل خراسان بود و به شام نقل مکان کرد و تا زمان وفات در همان بلاد ساکن شد.<sup>۱</sup> به گزارش کتب تاریخی مشهور همچون عیون الأنباء و الوافی بالوفیات، ابن ساعاتی طبیبی کامل و ادیبی فاضل، بسیار زیرک و باهوش و نیز آگاه به موسیقی و منطق و علوم حکمی بود. خط بسیار نیکویی داشت و شعر می سرود (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، صص ۱۶۰-۱۶۲؛ حموی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۳۰۸؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، صص ۱۲۸-۱۲۹). او دوستدار کلام شیخ الرئیس ابن سینا بود و حاشیه‌ای بر قانون و تکمله‌ای بر کتاب التولنج ابن سینا نگاشته است (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، صص ۱۶۰-۱۶۲؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، صص ۱۲۸-۱۲۹). برادر وی بهاءالدین ابوالحسن علی بن ساعاتی نیز از ادبا و شعرای مشهور است (ابن خلکان، بی تا، صص ۳۹۵-۳۹۶؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۲۲، ص ۷). رضوان بن ساعاتی در دمشق وزیر دو تن از امرای ایوبی نیز بوده (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، صص ۱۶۰-۱۶۲؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، صص ۱۲۸-۱۲۹) یاقوت حموی در دمشق با او ملاقات داشته و تاریخ وفات او را سال ۶۱۸ ه.ق در دمشق می داند (حموی، ۱۹۹۳، ج ۳، صص ۱۳۰۸-۱۳۰۹).

۱. بنا بر گزارش مورخان، پدر ابن ساعاتی در علم الساعات و نجوم یگانه بود و ساعتی در باب الجامع دمشق ساخت و برای نگهداری از آن ساعت تا زمان وفاتش در دمشق ماند (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۱۶۰؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۴، ص ۱۲۸) رضوان بن ساعاتی برای راهنمایی نگهداری و تعمیر این ساعت کتاب علم الساعات و العمل بها را تألیف کرده که از جمله مهم ترین کتابها در علم الساعات محسوب می شود.

امضای ابن ساعاتی که در صفحه عنوان نسخه به صورت «الله عون رضوان الساعاتی و حسبیه» درج شده، هم نشان از اهمیت جایگاه ابن ساعاتی به عنوان یکی از علمای دوران خود دارد و هم حاکی از آن است که ابن ساعاتی این نسخه را به سفارش و یا به رسم هدیه کتابت نکرده بلکه آن را برای استفاده خودش استنساخ کرده است.

براساس انجامه نسخه در پایان بخش الهیات، ابن ساعاتی کتابت این نسخه را در سال

۵۷۸ ه. ق انجام داده است:

«تمت الالهیات والحمد لله وحده حمداً كما هو أهله بلا نهاییه وهي آخر كتاب النجاة كتبها رضوان بن محمد بن علي الخراساني المعروف بابن الساعاتي في شهر سنه ۵۷۸ هجريه على صاحبها أفضل الصلاة والسلام. الحمد لله وحده كثيراً وصلوته على سيدنا محمد النبي وعلى آله الطاهرين وسلامه».

در این نسخه علاوه بر متن اصلی الهیات/النجاة، حاشیه‌هایی نیز در کنار صفحات درج شده که می‌توان آنها را به چهار نوع تقسیم کرد: بیشتر حاشیه‌ها به منظور تصحیح و اصلاح متن هستند، تعدادی برای ضبط نسخه بدل و برخی نیز به منظور توضیح و تفسیر متن النجاة نگاشته شده‌اند، در نهایت نوع چهارم حاشیه‌های ارزشمندی است که حاصل مقابله متن الهیات النجاة توسط کاتب با دیگر آثار ابن سینا همچون الهیات الشفاء و المبدأ و المعاد به دست آمده است. سه نوع حاشیه اول، به‌طور کلی با دو نمونه دستخط هستند که یکی متعلق به کاتب و دیگری با دستخط نستعلیق است که با توجه به نوع خط می‌توان آن را حدوداً متعلق به قرن هشتم ه. ق به بعد دانست. حواشی‌ای که به دستخط کاتب است، با رنگ جوهرهای متفاوت نگاشته شده که علت آن می‌تواند مراجعات مداومی باشد که کاتب به این نسخه داشته و در طول چند سال براساس نسخه‌های جدید آن را مقابله و اصلاح کرده است.

کاتب در این نسخه عناوینی را برای فصول مختلف بخش الهیات<sup>۱</sup> النجاة کتابت کرده است اما نکته مهم این است که غیر از چند مورد جزئی یعنی در ابتدای مقاله اول (الالهیات وهي مقالتان. المقالة الأولى منها) و ابتدای مقاله دوم (المقالة الثانية من الالهيات من

۱. با توجه به اینکه متن تصحیح شده متعلق به بخش الهیات است، نسخه خطی با تمرکز بر الهیات بررسی شده است.

کتاب النجاة) و نیز عبارت (في إثبات واجب الوجود) قبل از ارائه برهان بر اثبات وجود خدا، عنوانی در متن مشاهده نمی‌شود، اما ظاهراً ابن ساعاتی در مواجهه با نسخه‌های دیگری و مقابله‌های بعدی، عناوین دیگر را در حاشیه نسخه اضافه کرده است. در ابتدای همه این عناوین با دستخط دوم کلمه «فصل» اضافه شده و در پایان اکثر عناوین با دستخط دوم «صح» دیده می‌شود.

از امتیازات این نسخه مقابله‌های مکرری است که کاتب بعد از کتابت انجام داده و برخی از این مقابله‌ها سال‌ها پس از اتمام استنساخ نسخه و دست‌یافتن کاتب به نسخه‌های جدید صورت گرفته است. در حواشی متن عبارات متعددی دال بر بلاغ مقابله و تصحیح مشاهده می‌شود و در پایان بخش الهیات پنج گواهی بلاغ مقابله ضبط شده است که از بین آنها سه بلاغ بدون تاریخ هستند و دو بلاغ با ذکر تاریخ درج شده‌اند. اولین بلاغ تاریخ‌دار گواهی پایان قرائت، مقابله و تصحیح کاتب در سال ۵۸۹ ه.ق یعنی یازده سال پس از کتابت نسخه است:

«بلغت قراءة وعراضاً وتصحيحاً وانتهت القراءة في آ من جمادي آ سنة ۵۸۹ ه.ق وعورض بها مراراً وصححت بقدر الاجتهاد والطاقة والحمد لله رب العلمين»  
و گواهی تاریخ‌دار دوم، مربوط به سال ۵۹۴ ه.ق یعنی شانزده سال پس از کتابت نسخه است که البته اندکی متفاوت از خط کتابت اولیه ولی متعلق به ابن ساعاتی است:

«بلغت أيضاً قراءة وحلاً وتهذيباً لجميع كتاب النجاة من أوله إلى آخره في سلخ شهر رمضان من سنة ۵۹۴ هجرية على صاحبها أفضل الصلوة وكتب رضوان بن محمد الساعاتي حامداً لله تعالى على نعمه ومصلياً على سيد الأولين والآخرين محمد وآله»  
یکی از بلاغ‌های بدون تاریخ، عبارت «بلغت معارضة بالأصل» است که در حاشیه‌های متعددی در سراسر متن با عباراتی شبیه همین عبارت (بلغت عراضاً بالأصل، بلغ العراض بالأصل...) به این مقابله اشاره شده و به نظر می‌رسد این مقابله اولین مقابله‌ای باشد که کاتب پس از استنساخ اولیه در مقایسه با متن اصلی انجام داده است. گواهی بلاغ بعدی، عبارت ساده «بلغ» است که در برخی حواشی متن نیز با همین عبارت مشاهده می‌شود و آخرین گواهی بدون تاریخ که به احتمال زیاد به دستخط ابن ساعاتی است، عبارت «بلغت عراضاً بالنسخة المقررة على المصنف رحمه الله عز وجل وخطه عليها بالإجازة» است که از امتیازات منحصر به فرد این نسخه محسوب می‌شود. براساس این عبارت، این نسخه با نسخه‌ای که دستخط و اجازة ابن سینا بر روی آن درج شده مقابله شده و در آغاز

نسخه و همچنین در پایان منطق و طبیعیات نیز به آن اشاره شده است. در صفحه عنوان (۲ر) ادعا شده که بخش منطق با نسخه‌ای به خط مصنف (ابن سینا)، بخش طبیعیات و الهیات با نسخه‌ای که اجازه‌نامه ابن سینا بر روی آن درج شده و بخش ریاضیات با چند نسخه دیگر، تصحیح و مقابله شده است:

صفحه عنوان: «قولبت المنطقیات من هذه النسخة بخط المصنف رحمه الله وقدس روحه وقولبت الطبيعيات والالهيات بنسخه مقرونة على المصنف خطه عليها بالاجازه على هذه الصورة (متن اجازه‌نامه ابن سینا): قرأ علي هذا المجموع قرآنة فهم؛؟ صاحب أبو عبيد وفقه الله وكتبه الحسين بن سینا وقولبت؟ بنسخ عدة وصححت قابلاً وعملاً»

پایان منطق: بلغت المعارضة بخط الشيخ الرئيس مصنفها رحمه الله وكان في آخرها ما هذه حكايته وهذا تعليق الحسين بن عبدالله ابن سینا حامداً لله بجميع محامده ومصلياً على نبيه محمد ومسلماً»

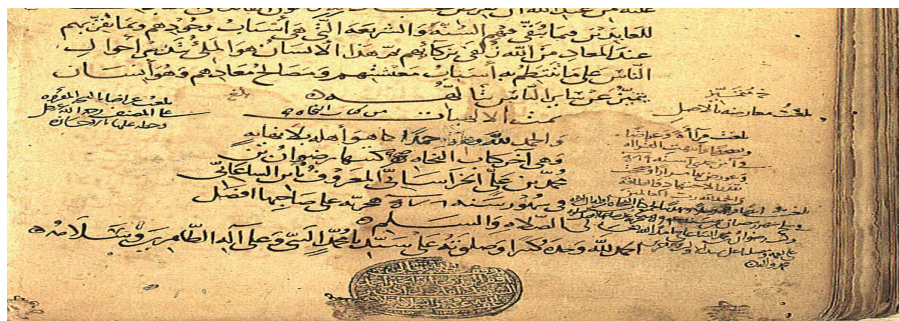
پایان طبیعیات: بلغ أيضاً عراضاً بالنسخة المقرونة على المصنف وإجازته عليها بخطه رحمه الله».

چند گواهی مطالعه و گواهی و مهر تملیک نیز بر روی صفحات این نسخه مشاهده می‌شود که برخی از آنها متعلق به بزرگان و علمای مشهور است. بر روی صفحه عنوان، گواهی مطالعه با عبارت «طالعه وكتب منه ما يحتاج إليه. حسن بن محمد النابلسي الحنبلي» درج شده که متعلق به حسن بن محمد بن صالح ابومحمد النابلسي الحنبلي از قاریان و مفسران قرآن و فقهای حنبلی قرن هشتم ه.ق و از اساتید محمد بن جزری<sup>۱</sup> است که ساکن مصر بوده است (جزری، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۵۵) و اقدام گواهی‌های تملیک، یک گواهی با عبارت «من عواري الزمان في يد الفقير إلى الله الغني، أحمد بن الحسن بن علي بن خليفه الحسيني أصلح الله شأنه» متعلق به یکی از علمای قرن هفتم و هشتم ه.ق است که در سال ۶۸۹ ه.ق به دنیا آمد، علوم عقلی و منطق و کلام و اصول فقه را فراگرفت و از شاگردان بدرالدین ششتري (تستري) و ابن مطهر علامه حلی بوده است. او در سال ۷۳۹ ه.ق به شام رفت و در سال ۷۶۵ ه.ق از دنیا رفت (سبکی، بی‌تا، ج ۹، صص ۷-۸) و نسخه‌هایی از برخی رساله‌های طبی ابن سینا نیز به خط وی باقی مانده است (احسان اوغلو، ۱۳۸۶، صص ۹۷، ۳۹۷).

گواهی تملیک دیگری بر روی صفحه عنوان موجود است که نام مالک از روی آن پاک

۱. شمس‌الدین محمد بن محمد جزری مقری، محدث و فقیه شافعی که در سال ۷۹۳ ه.ق قاضی القضاة دمشق بود (داوودی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۷).

شده است. مالک، این گواهی را در تاریخ دوازدهم ربیع الآخر سال ۹۰۰ ه. ق در قسطنطنیه نگاشته است. گواهی تملیک بعدی با عبارت «من كتب الفقير إليه سبحانه أحمد بن مصطفى» به احتمال زیاد متعلق به احمد بن مصطفی دامادزاده از علما و علاقه‌مندان به فلسفه و نیز از قضات عثمانی در قرن دوازده ه. ق است (شقیرات، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۶۵۸-۶۶۰)<sup>۱</sup> که مهر وقفش نیز در همین صفحه عنوان به چشم می‌خورد که حاکی از وقف کتاب پس از مالکیت آن است. این مهر وقف با عبارت «وقف لوجه الله تعالى أفقر الوری أبوالخیر أحمد الشهير بدماد زاده عفا الله عنه وعن أسلافه وأخلافه سنة ۱۱۳۷» هم در صفحه عنوان و هم پایان متن الهیات مهور شده است. گواهی‌های تملیک دیگر که در صفحه عنوان به چشم می‌خورند، دو گواهی «صاحب الكتاب ومالکة أضعف عبادالله إسمعیل بن عبدالله عفی عنهم» و «ملك سليمان بن عبدالحق» هستند.



### مقایسه نسخ و روش تصحیح

همان‌گونه که ذکر شد این نسخ نه تنها در بین نسخ موجود از الهیات النجاة اقدم نسخ هستند بلکه بررسی مفاد آنها و مقایسه با دیگر نسخه‌ها نشان می‌دهد که این نسخه‌ها اصح نسخ نیز محسوب می‌شوند. در مقایسه این سه نسخه، نسخه حر و مر با اینکه متأخر از آس هستند، نسبت به آن ارجحیت دارند. یکی از وجوه ارجحیت آنها ضبط دقیق‌تر و صحیح‌تر کلمات است و وجه ارجحیت دیگر این است که کاتبان حر و مر کاتب معمولی نبوده و در زمره

۱. ابوالخیر احمد بن مصطفی ملقب به دامادزاده در سال ۱۰۷۶ ه. ق در استانبول به دنیا آمد و پس از طی مراحل کسب علم به‌عنوان قاضی در چند شهر از جمله سلانیک (از شهرهای عثمانی و واقع در یونان کنونی)، بروسه (بورسای کنونی واقع در ترکیه) و استانبول منصوب شد و در سال ۱۱۵۴ ه. ق در استانبول از دنیا رفت (شقیرات، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۶۵۸-۶۶۰).

علمای قرن ۶ و ۷ ه.ق هستند که به علوم عقلی آگاه بوده‌اند. بنابراین، نسخه‌آس در رتبه‌ای پایین‌تر از این دو قرار دارد. اما در مقایسه دو نسخه حر و مر، با وجود اینکه در حاشیه مر ادعا شده که با نسخه‌ای مقروئه بر ابن‌سینا مقابله شده اما وجود برخی اشتباهات باعث می‌شود که نتوان آن را ارجح بر حر دانست؛ بنابراین، شاید نتوان یکی از دو نسخه را بر دیگری ترجیح داد. علاوه بر این، بررسی متن این دو نسخه نشان می‌دهد که این دو نسخه با وجود قدمت، متعلق به دو شاخه متفاوت بوده و از نسخه‌های اولیه متفاوتی استنساخ شده‌اند؛ در نتیجه می‌توانند مکمل یکدیگر باشند؛ بنابراین، هیچ‌کدام از نسخه‌ها، نسخه اساس نیستند و روش تصحیح روش بینابینی است.

### راهنمای علائم:

ح: حاشیه نسخه

ص: حاشیه نسخه با علامت صح

ف: کلمه اضافه شده در بالای خط

\*: دستخط متفاوت

ع<sup>ا</sup>: تغییر داده شده از...

ع<sup>ب</sup>: تغییر داده شده به...

خ: نسخه بدل

؟: واژه ناخوانا

### فصل في المعاد<sup>۱</sup>

وبالحري أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارتقت أبدانها، وأنها إلى أي<sup>۲</sup> حالة ستصير. فنقول: يجب أن تعلم أن المعاد منه ما هو<sup>۳</sup> مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة<sup>۴</sup>، وهو الذي للدين عند البعث. وخبرات البدن وشروبه معلومة، لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة<sup>۵</sup> التي أتانا بها نبينا<sup>۶</sup> حال السعادة والشقاوة التي بحسب

۱. [فصل في المعاد] آس، حر، مر: - فصل في المعاد؛ حر، مرص: فصل في المعاد.

۲. [أي] آس: آية.

۳. [ما هو] آس: - ما هو.

۴. [النبوة] آس: للنبوة.

۵. [الشريعة] آس، حر، مر<sup>\*</sup>: + الحقة.

۶. [نبينا] حر: + محمد عليه السلام؛ مرص: + وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم.

البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس<sup>١</sup> البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصوّرهما<sup>٢</sup> الآن<sup>٣</sup> لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتم في إصابة السعادة<sup>٤</sup> البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول وعلى ما نصفه عن قريب. فلنعرف حال هذه السعادة<sup>٥</sup> والشقاوة المضادة لها، فإن البدنية مفروغ منها في الشرع

فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة<sup>٦</sup> وخيراً بخصتها وأذى وشرّاً بخصتها. مثله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة<sup>٨</sup>. ولذة الغضب الطفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية. وأذى كل واحد منها ما يضاده. وتشارك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمتها هو الخير. واللذة الخاصة<sup>١٠</sup> بها وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل؛ فهذا أصل. وأيضاً فإن هذه القوى وإن اثيرت في هذه المعاني، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة. فالذي كماله أفضل وأتم، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدم، والذي كماله أوصول إليه وأحصل له،<sup>١١</sup> والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً، فاللذة له أفضل<sup>١٢</sup> وأبلغ وأوفى لا محالة؛ وهذا أصل.

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذذة<sup>١٣</sup> ما لم يحصل. وما لم يشعر به لم يُشتمق إليه ولم يُزرع نحوه<sup>١٤</sup>؛ مثل العنين، فإنه متحقق أن للجماع لذة، ولكنه لا يشتميه ولا يحن نحوه<sup>١٥</sup> كما يشتميه ما<sup>١٦</sup> يجرب من حيث يحصل به إدراك وإن كان مؤدياً. وفي الجملة فإنه<sup>١٧</sup> لا يتخيله. وكذلك حال الأكمة عند الصور الجميلة، والأصم عند الألحان المنتظمة. ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للعمار في بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة، وأن رب العالمين<sup>١٨</sup> ليس له في سلطانه وخاصيته<sup>١٩</sup> البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف<sup>٢٠</sup> والطيب<sup>٢١</sup>، نجلة عن أن يسمى «لذة». ثم للبهائم والعمار حالة طيبة ولذيدة؛ كلا، بل أي نسبة

١. [القياس] أس: للقياس.
٢. [تصوّرهما] أس، حر: تصوّرهما.
٣. [الآن] أس: الآن؛ أس: الآن.
٤. [السعادة] أس: للسعادة.
٥. [ولا] مر: فلا.
٦. [السعادة] أس: + التي هي مقارنة الحق الأول وعلى
٧. [لذة] أس: + لها كمال.
٨. [الخمسة] مر: ؟.
٩. [الأمور] مر: + المألوفة.
١٠. [الخاصة] أس: والخاصة.
١١. [له] مر: ؛ مرص: + له.
١٢. [أفضل] أس، حر: ..
١٣. [باللذذة] أس: باللذة؛ أس: بالتذاده.
١٤. [نحوه] أس: نفسه؛ أس: نحوه.
١٥. [نحوه] حر، مر: + الاشتهاه والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة أخرى.
١٦. [مايجرب] مر: من يجرب.
١٧. [فإنه] أس: ذاته؛ مر: ذاته.
١٨. [العالمين] أس: + عز وجل.
١٩. [خاصيته] أس: خاصته؛ حر: خاصة.
٢٠. [والشرف] حر: و الشوق.
٢١. [والطيب] أس: + الذي؛ مرص: + الذي.

تكون لما للعالية إلى<sup>٢</sup> هذه الخسيصة؟<sup>٣</sup> ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك؛ بالاستشعار، بل بالقياس. فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عدمه تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها؛ وهذا أصل.

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكية وهناك مانع أو شاعل للنفس، فتكرهه<sup>٤</sup> وتؤثر<sup>٥</sup> ضده عليه. مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ؛ كالخائف يجد الغلبة واللذة<sup>٦</sup> فلا يشعر بها<sup>٧</sup> ولا يستلذها؛ وهذا أصل.

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الدراكية ممنونة بضد ما هو كمالها ولا تحسن به ولا تنفر عنه، حتى إذا زال العائق، تأذت<sup>٨</sup> به ورجعت إلى غريزتها؛ مثل الممرور، فربما لم يحسن بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وتستتقي أعضاؤه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتته للغذاء البتة، بل كارهاً له وهو أوفق شيء له. ويبقى عليه مدة طويلة. فإذا زال العائق، عاد إلى واجبه في طبعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقده. وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إجراق النار وتبريد الزمهير، إلا أن الحسن مؤوف<sup>٩</sup> فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة، فيحسن حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقدرت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمّه، فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها<sup>١٠</sup> صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل، مبتدئاً من مبدأ الكل وسالماً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما<sup>١١</sup> بالأبدان،<sup>١٢</sup> ثم الأجسام العلوية بعبئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفي في<sup>١٣</sup> نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به ومتنقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه وصائراً من جوهره.

وإذا قيس هذا<sup>١٤</sup> بالكلمات المعشوقة التي للقوى الأخرى، وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال: أنه أفضل وأتم منها، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة وسائر ما يتم به إذاً المدركات<sup>١٥</sup> ممّا ذكرناه. وأمّا الدوام، فكيف يقاس دوام<sup>١٦</sup> الأبدى بدوام المتغير الفاسد؟

١. [البهائم والحمائر] أس، حر: للحمائر والبهائم.

٢. [إلى] أس: + ميل.

٣. [الخسيصة] مر: في الشفاء للعالمية إلى هذه الحسية.

٤. [ذلك] أس: + إلا.

٥. [وهو] مر: + متخيل لته.

٦. [الدراكية] أس: الداركة.

٧. [فتكرهه] أس: فتكرهه؛ أس: هه.

٨. [وتؤثر] أس: أو تؤثر.

٩. [للطعم] أس: الطعم.

١٠. [الاستلذاذ] أس: للاستلذاذ.

١١. [أو اللذة] حر: مر: أو اللذة.

١٢. [بها] مر: بهما.

١٣. [تأذت] أس: تأذت؛ أس: ت.

١٤. [مؤوف] از ريشة آفة، طعام مؤوف أي أصابته آفة (الأزهرى، ١٤٢١، ج ١٥، ص ٤٢١).

١٥. [فيها] مر: فيه.

١٦. [صورة] أس: صور.

١٧. [ما] أس: + من التعلق بالأبدان؛ مر: + من التعلق بالأبدان/ مر: بالأبدان.

١٨. [بالأبدان] مر: بالأبدان.

١٩. [في] مر:؛ مر: + في.

٢٠. [من] أس: في.

٢١. [هذا] أس: هذه.

٢٢. [المدركات] أس: للمدركات.

وأما شدة الوصول، فكيف<sup>٣</sup> يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال؟<sup>٤</sup> إذ العقل والعقل والمعقول<sup>٥</sup> واحد أو قريب من الواحد، وأما أن المدرك في نفسه أكمل، فأمر لا يخفى. وأما أنه أشد إدراكاً، فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكر<sup>٦</sup> لما سلف بيانه. فإن النفس النطقية أكثر عدد مدركات، وأشدّ تفصيلاً<sup>٧</sup> للمدرك وتجربداً له عن الزوائد<sup>٨</sup> الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض. وله الخوض في باطن المدرك وظاهره، بل كيف يقاس بهذا الإدراك<sup>٩</sup> بذلك الإدراك؟<sup>١٠</sup> أو كيف تقاس هذه اللذة<sup>١١</sup> باللذة<sup>١٢</sup> الحسية والبهيمية والعنصرية؟ ولكننا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا<sup>١٣</sup> في الرذائل لا<sup>١٤</sup> نحسن بتلك اللذة، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها، كما أوماننا إليه في بعض ما قدمناه من الأصول، ولذلك لا نطلبها<sup>١٥</sup> ولا نحزن إليها، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا<sup>١٦</sup> ريقه الشهوة والغضب وأخواتهما<sup>١٧</sup> عن أعناقنا وطالعنا شيئاً<sup>١٨</sup> من تلك اللذة. فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً وخصوصاً عند انحلال<sup>١٩</sup> المشكلات واستيضاح المطلوبات النفسية<sup>٢٠</sup> ونسبة التداونا هذا<sup>٢١</sup> إلى التداونا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي ينتشق<sup>٢٢</sup> روائح المذاقات اللذيذة إلى الالتذاذ بتطعمها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود.

وأنت<sup>٢٣</sup> تعلم إذا<sup>٢٤</sup> تأملت عويصاً يهملك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين، استخفت بالشهوة إن كنت كريم<sup>٢٥</sup> النفس. والآنفس العامية أيضاً فإتها<sup>٢٦</sup> تترك الشهوات المعترضة<sup>٢٧</sup> وتؤثر

١. [مما] أس، مر: ما.
٢. [دوام] مر: عيب: الدوام.
٣. [فكيف] أس: وكيف.
٤. [بلا انفصال] أس: بالانفصال.
٥. [المعقول] مر: ص: + شيء.
٦. [الطيب] أس: واحداً.
٧. [تذكر] مر: ص: + منك.
٨. [تفصيلاً] أس: ف: نقيضاً.
٩. [الزوائد] أس: الزوليد.
١٠. [بذلك الإدراك] أس، مر: -؛ أس: مر: ص: + بذلك الإدراك.
١١. [اللذة] أس: -؛ أس: للذة.
١٢. [باللذة] أس: اللذة.
١٣. [وانغمارنا] حر، مر: وانغماسنا.
١٤. [لا] أس: إلا.
١٥. [نطلبها] أس: نطلبنا.
١٦. [خلعنا] أس: خلقتنا.
١٧. [وأخواتهما] أس: وأخوانهاتها، مر: وأخواتها.
١٨. [شيئاً] أس: شيء.
١٩. [انحلال] أس: ؟؛ أس: انحلال.
٢٠. [النفسية] مر: النفسية.
٢١. [هذا] أس: بها.
٢٢. [ينتشق] أس: ينشق.
٢٣. [وأنت] أس: تعلم إذا، إذا؛ مر: ص: + تعلم.
٢٤. [تعلم إذا] أس: -؛ مر: إن؛ مر: إن.
٢٥. [كريم] أس: ؟.
٢٦. [فإتها] أس: + تقول.
٢٧. [المعترضة] أس: المعرضة.

الغرامات والألام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعبير أو سوء حالة<sup>١</sup>. وهذه كلها أحوال عقلية، فيعضها وأعداد بعضها تؤثر على المؤثرات الطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية. فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس في محقرات الأشياء؛ فكيف<sup>٢</sup> في الأمور النبوية؛ العالية؛ إلا أن الأنفس الخسيسة تحسن بما تلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحسن بما تلحق الأمور النبوية؛ لما قيل من المعاذير. وأما إذا انفصلنا عن البدن - وكانت النفس متأتمنت في البدن لجمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه - إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا إن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المريض<sup>٣</sup> الحاجة إلى بدل ما يتحلل، وكما ينسى المرض الاستئذان بالحلوق واشتهائه وتميل بالشهوة من المريض إلى المكروهات في الحقيقة، عرض حينئذ لها من الألم بفقدانه كفاء ما<sup>٤</sup> يعرض من اللذة التي أوجبت وجودها وذللتها على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعديها تفريق النار للاتصال<sup>٥</sup> وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج. فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف، أو<sup>٦</sup> الذي عمل فيه نار أو زمهرير فسنعت المادة اللابسة<sup>٧</sup> وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ. ثم<sup>٨</sup> عرض أن زال العائق فشعر بالتلاء العظيم. وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً<sup>٩</sup> من الكمال، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال<sup>١٠</sup> الذي لها<sup>١١</sup> أن تبلغه كان مثلها مثل الخدر<sup>١٢</sup> الذي أديق طعم<sup>١٣</sup> الأذ وعرض للحالة<sup>١٤</sup> الأشهي وكان<sup>١٥</sup> لا يشعر به، فزال عنه الخدر<sup>١٦</sup> فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية<sup>١٧</sup> والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطبية التي للجواهر الحية<sup>١٨</sup> المحضة، أجل من كل لذة وأشرف فهذا هو السعادة وتلك هي الشقاوة، وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين اكتسبوا القوة<sup>١٩</sup> العقلية الشوق إلى كمالها وذلك عندما تبرهن<sup>٢٠</sup> أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم

١. [سوء حالة] أس: شوقاً له. القالة: القول الفاشي في الناس (الأزهرى، ١٤٢١، ج ٩، ص ٢٣١)
٢. [في] حر: من؛ مر: من.
٣. [فكيف] أس: وكيف.
٤. [النبوية] أس: اللاهية؛ أس: النفسية.
٥. [النبوية] أس: اللاهية؛ أس: النبوية.
٦. [إليه] أس: لليه.
٧. [المريض] أس: المريض.
٨. [كفاء ما] مر: كفاء؛ مر: كفاء؛ مر: كفاء.
٩. [للاتصال] أس: الاتصال.
١٠. [أو] حر: و.
١١. [اللابسة] أس، حر: الملابس.
١٢. [ثم] أس: و.
١٣. [حداً] أس: حد.
١٤. [الاستكمال] مر: ص: + التام.
١٥. [لها] أس: له.
١٦. [الخدر] مر: في الشفاء الخدر.
١٧. [طعم] حر: المطعم؛ مر: ع: المطعم.
١٨. [للحالة] حر: للحاجة.
١٩. [و كان] مر: + لا يعرض بهمو.
٢٠. [الخدر] مر: في الشفاء الخدر أيضاً.
٢١. [الحسية] أس: الحسنة.
٢٢. [الحية] أس: ع: أس: الحية.
٢٣. [المحضة] حر، مر: ص: + وهي.
٢٤. [للقوة] أس: القوة.
٢٥. [تبرهن] مر: \* + لهم.

والاستكمال بالفعل. فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها<sup>١</sup> إنما يحدث بعد أسباب<sup>٢</sup>. وأما النفوس والقوى؛ الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكنسب اليته هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينبثق في جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية<sup>٣</sup> أن هاهنا أموراً تكنسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت. وأما قبل ذلك، فلا يكون؛ لأن هذا الشوق يتبع رأياً، إذ كل شوق يتبع رأياً. وليس هذا الرأي للنفس؛ أولياً، بل رأياً مكتسباً. فهؤلاء إذاً اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارق فلم يحصل معه ما تبلغ به بعد الانفصال التمام، وقع في هذا النوع من الشقاء الأبدى؛ لأن أوائل الملكة العلمة إنما كانت تكنسب بالبدن لا غير، وقد فات. وهؤلاء إنما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الإنسي، وأما معاندون جاحدون متعصبون لأراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية. والجاحدون أسوأ حالاً لما اكتسبوا من هيات مضادة للكمال.

وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشفاوة، وفي تعديته وجوازه ترجى<sup>٤</sup> هذه السعادة، فليس يمكنني أن أنص عليه<sup>٥</sup> نصاً إلا بالتقريب.

وأظن أن<sup>٦</sup> ذلك أن يتصور<sup>٧</sup> الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلة الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنتهي. وتتفرز عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الأخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه. ويتصور العناية وكيفية. ويتحقق أن الذات<sup>٨</sup> المتقدمة للكل أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتيب نسب<sup>٩</sup> الموجودات إليها. ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً. وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما<sup>١٠</sup> هناك وعشق لما هناك، فصدته<sup>١١</sup> عن الالتفات إلى ما خلفه<sup>١٢</sup> جملة. ونقول أيضاً أن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس. ونقدم لذلك مقدّمة، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف، فنقول: إن الخلق هو<sup>١٣</sup> ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم روية. وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بأن يفعل أفعال التوسط، بل أن يحصل ملكة التوسط. وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة والقوى الحيوانية معاً. أما للقوى<sup>١٤</sup> الحيوانية، فإن تحصل فيها هيئة الإذعان<sup>١٥</sup>. وأما للقوة<sup>١٦</sup> الناطقة، فإن تحصل فيها

١. [بل] مرصص: + هي؛ مر: هي ليست في الشفاء وعلى ما في دستور الشفاء؟ بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما وهو الصحيح؟ في عدد من نسخ النجاة؟.
٢. [بكمالاتها] أس: + و.
٣. [أسباب] مر: بلغت قراءة و معارضة و تصحيحاً، بلغ.
٤. [والقوى] أس: -؛ أس: والقوى.
٥. [النفسانية] حر: + إلى.
٦. [للفنس] أس ح: + رأياً؛ مر: + رأياً.
٧. [إذا] أس: + حصل؛ مر: + حصل.
٨. [النفس] مر: -؛ مر: النفس.
٩. حر: + له.
١٠. [عليه] أس: فيه؛ مر: عليك؛ مر: ص: عليه.
١١. [أن] أس: -.
١٢. [يتصور] حر، أس، مر: ص: + نفس.
١٣. [الذات] أس: للذات.
١٤. [نسب] أس، حر: نسبة.
١٥. [ما] أس: -.
١٦. [فصدته] حر: يصده.
١٧. [خلفه] حر: خلفه.
١٨. [هو] مر: + لم.
١٩. [كتب]: كتاب.
٢٠. [للقوى] أس: القوى؛ مر: القوى.

هيئة الاستعلاء<sup>٥</sup> واللائفعال<sup>٦</sup>. كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً، ولكن بعكس هذه النسبة. ومعلوم أنّ الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى الحيوانية. فإذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلانية، حدثت في النفس الناطقة هيئة إدعائية وأثر<sup>٨</sup> أنفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها أن يجعلها قويّ العلاقة مع البدن شديد الانصراف إليه. وأمّا ملكة التوسط، فالمراد<sup>٩</sup> منها التبرئة<sup>١٠</sup> عن الهيئات الانقيادية، وتيقية النفس الناطقة على جبنها، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزّه. وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة<sup>١٢</sup> البدن، بل عن جهته، فإنّ المتوسط يسلب<sup>١٣</sup> عنه الطرفين دائماً. ثمّ جوهر<sup>١٤</sup> النفس<sup>١٥</sup> إنّما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه<sup>١٦</sup> ويغفله عن الشوق الذي يخصّه، وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له أو الشعور<sup>١٧</sup> باللم<sup>١٨</sup> الكمال إن قصر عنه؛ لا بأن النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه، ولكن للعلاقة التي كانت بينهما، وهو الشوق الجبلي إلى تدبيره و الاشتغال بأثاره و بما يورده<sup>١٩</sup> عليه من عوارضه و بما يتقرّر فيه من ملكات مبدؤها البدن. فإذا فارق و فيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به، كان قريب الشبه من<sup>٢٠</sup> حاله و هو فيه. فيما<sup>٢١</sup> ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى<sup>٢٢</sup> كماله، وبما يبقى<sup>٢٣</sup> معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرّف بمحلّ سعادته، ويحصل<sup>٢٤</sup> هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم آذاه. ثمّ إن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها مؤدبة له. وإنّما كان يلهيه عنه أيضاً البدن وتماغمها فيه. فإذا<sup>٢٥</sup> فارقت النفس البدن، أحست بتلك المضادة العظيمة وتآدت بها أذى عظيماً. لكنّ هذا الألم وهذا الأذى ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب<sup>٢٦</sup>.

١. [فيها] أس: فيه.
٢. [الإذعان] أس: + الانفعال.
٣. [للقوة] أس: القوة؛ حر: للقوى.
٤. [هيئة] أس: قوة.
٥. [الاستعلاء] أس: وللاستعلاء.
٦. [واللائفعال] أس: واللائفعال؛ مر: ب: والانفعال.
٧. [فإذا] أس: وإذا.
٨. [وأثر] أس: أثرا.
٩. [فالمراد] مر: والمراد.
١٠. [التبرئة] أس: التنزيه.
١١. [جهة] مر: جملة.
١٢. [البدن] حر: + إلى جهة البدن.
١٣. [يسلب] حر: مسلوب؛ مر: تسلب.
١٤. [جوهر] أس: جوهره.
١٥. [النفس] أس: للنفس.
١٦. [ويلهيه] مر: في الشفاء يبلّغه.
١٧. [الشعور] أس: الشعوب.
١٨. [باللم] مر: نقصان + نقصان.
١٩. [يورده] مر: يورده.
٢٠. [من] أس: في.
٢١. [فيما] أس: فيما.
٢٢. [إلى] أس: - .
٢٣. [يبقى] حر، أس، مر: منه + منه.
٢٤. [ويحصل] أس، حر: و يحدث.
٢٥. [وإذا] أس: وإذا.
٢٦. [غريب] أس: بلغت المقابلة.

والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول<sup>١</sup> ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تُثبت تلك الهيئة بتكرارها. فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك<sup>٢</sup> غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصّها.

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت<sup>٣</sup> غير مكتسبة الهيئات؛ الرديئة،<sup>٤</sup> صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة. فإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه، فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها، فتتعذب<sup>٥</sup> عذاباً شديداً يفقد البدن<sup>٦</sup> ومقتضيات<sup>٧</sup> البدن<sup>٨</sup> من غير أن يحصل المشتاق إليه؛ لأن آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي.

ويشبهه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً، وهو أنّ هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالهم على مثل<sup>٩</sup> ما يمكن أن يخاطب به العامة وتصور في أنفسهم من<sup>١٠</sup> ذلك، فاتهم إذا فارقوا الأبدان ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم، لا<sup>١١</sup> كمال فتسعد<sup>١٢</sup> تلك السعادة، ولا<sup>١٣</sup> عدم<sup>١٤</sup> كمال<sup>١٥</sup> فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هياتهم النفسانية<sup>١٦</sup> متوجهة نحو الأسفل<sup>١٧</sup> منجذبة إلى الأجسام، ولا منع<sup>١٨</sup> من<sup>١٩</sup> المواد السماوية عن<sup>٢٠</sup> أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها. قالوا: فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الآخرة وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً<sup>٢١</sup> من الأجرام السماوية، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الآخرة<sup>٢٢</sup>. وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد<sup>٢٣</sup> العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه. بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً كما تشاهد في فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسيه، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً كما تشاهد في

١. [يزول] حر: + ولا يزول.
٢. [ذلك] أس: تلك.
٣. [وكانت] أس: - .
٤. [للهيئات] أس، مر: الهيئات؛ حر: + البدنية.
٥. [الرديئة] مر: الرديئة.
٦. [فإن] أس، حر: وإن.
٧. [فتتعذب] حر: فيتعذب.
٨. [البدن] أس: للبدن.
٩. [ومقتضيات] حر: + آلة.
١٠. [البدن] مر: + على.
١١. [مثل] أس: - .
١٢. [من] أس: - .
١٣. [لا] مر: ص: + تام.
١٤. [فتسعد] أس: فتستعد.
١٥. [عدم] أس، مر: -؛ حر: شوق؛ مر: ص: + عدم.
١٦. [كمال] أس: + شوق؛ مر: + عدم.
١٧. [النفسانية] أس: النفسانية.
١٨. [الأسفل] أس: للأسفل.
١٩. [ولا منع] مر: ؟؛ مر: ؟؛ ولا منع.
٢٠. [من] حر: في؛ مر: في.
٢١. [عن] أس: غير؛ أس: عن.
٢٢. [شيئاً] أس: شيء؛ مر: شيء.
٢٣. [الآخرة] أس: الآخرة.
٢٤. [تشاهد] حر: شاهد.

المنام. فربما كان المعلوم<sup>١</sup> به<sup>٢</sup> أعظم شأناً في باب<sup>٣</sup>ه من المحسوس. على أن الأخرى؛ أشد استقراراً من الموجودة في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التي ترى في المنام، بل<sup>٤</sup> والتي تحسن<sup>٥</sup> في اليقظة كما علمت. إلا المرتسمة في النفس؛ إلا أن أحدهما يبتدى من باطن وينحدر إليه، والثاني يبتدى من خارج ويرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس، تمّ هناك الإدراك المشاهد. وإنما يلد ويؤدي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج. فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله، وإن<sup>٦</sup> لم يكن بسبب<sup>٧</sup> من خارج. فإن السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج بسبب بالعرض أو سبب السبب<sup>٨</sup>. فهذه هي السعادة والشقاوة الخسبستان<sup>٩</sup> اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسبسية.

وأما الأنفس المقدسة فأتها تبعد عن مثل هذه الأحوال فتتصل<sup>١٠</sup> بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبترأ<sup>١١</sup> عن النظر إلى ما خلفها وإلى الملكة<sup>١٢</sup> التي كانت لها كل التبرؤ. ولو<sup>١٣</sup> كان بقي فيها أثر<sup>١٤</sup> من ذلك اعتقادي أو خلقي، تأدت و تخلفت لأجله عن درجة العليين<sup>١٥</sup> إلى أن ينفسخ<sup>١٦</sup>.

١. [المعلوم] مرغ: المحكوم؛ مرص: المعلوم.

٢. [به] مر: + عليه.

٣. [بابه] حر: منامه.

٤. [الأخرى] مر: في الشفاء الأخرى.

٥. [ترى] أس: تؤدي؛ أس: ترى؛ مرغ: تؤدي.

٦. [بل] حر: بل.

٧. [تحسن] مر: تحسن؛ مرغ: تحسن.

٨. [وإن] مر، أس: -.

٩. [بسبب] أس، مر: سبب.

١٠. [السبب] حر: -/ حر: + السبب؛ أس: بالسبب.

١١. [الخسبستان] أس، مر: + و.

١٢. [فتتصل] أس، مر: وتتصل.

١٣. [وتبترأ] حر، أس: تتبترأ.

١٤. [الملكة] أس: للملكة؛ حر: المملكة.

١٥. [ولو] أس، مر: لو.

١٦. [أثر] أس: أثرا.

١٧. [العليين] حر، مر: عليين.

١٨. [ينفسخ] مر: بلغت قرأته ومعارضه، بلغ.

## منابع و مأخذ

١. ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (١٢٩٩ ه.ق). *عيون الأنبياء في طبقات الأطباء*، قاهره: المطبعة الوهبيّة.
٢. ابن اثير، علي بن محمد (١٣٨٥ ه.ق). *الكامل في التاريخ*، بيروت: دار الصادر.
٣. ابن خلكان، احمد بن محمد (١٩٦٨ م). *وفيات الأعيان و أنباء ابناء الزمان*، تصحيح احسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
٤. ابن سينا (١٤٠٣). *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحيح سيد حامد هاشمي، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران.
٥. ابن سينا (١٩٣٨ م). *النجاة*، تحقيق محيى الدين صبرى كرى، قاهره: دار الصادر.
٦. ابن سينا (١٩٨٥ م). *كتاب النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية*، ماجد فخري، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
٧. ابن سينا (١٣٨٧). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، ويرايش و ديباجه محمدتقى دانش پزوه، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
٨. احسان اوغلو، أكمل الدين (١٣٨٦). *فهرس مخطوطات الطب الإسلامى في مكتبات تركيا*، مقدمه محمد مهدى اصفهاني، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ايران.
٩. الأزهرى، محمد بن احمد (١٤٢١ ه.ق). *تهذيب اللغة*، محقق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
١٠. بيهقى، ظهيرالدين (١٣٩٦ ه.ق). *تاريخ حکماء الإسلام (تنمة صوان الحكمة)*، تحقيق: محمد كردعلى، دمشق: مكتبه ترقى.
١١. حموى، ياقوت بن عبدالله (١٩٩٣ م). *معجم الأدياء*، محقق: احسان عباس، بيروت: دارالغرب الإسلامى.
١٢. جزرى، محمد بن محمد (١٤٢٩ ه.ق). *غاية النهاية في طبقات القراء*، تصحيح مهدى فتحى سيد و جمال الدين محمد شرف، مصر: دار الصحابة للتراث.
١٣. داوودى، محمد بن على (بى تا). *طبقات المفسرين*، تصحيح لجنة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون.
١٤. دهخدا، على اكبر (١٣٧٢-١٣٧٣). *لغت نامه*، زير نظر محمد معين، سيدجعفر شهيدى، تهران، دانشگاه تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ روزنه.
١٥. سبكي، عبدالوهاب بن على (بى تا). *طبقات الشافعية الكبرى*، محقق محمود محمد طناحى و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
١٦. سمعانى، عبدالكريم بن محمد (١٣٨٢ ه.ق). *الأنساب*، تصحيح عبدالرحمن بن يحيى معلمى، حيدرآباد: مطبعة مجلس، دائرة المعارف العثمانية.
١٧. شقيرات، احمد صدقى على (١٤٢٣ ه.ق). *تاريخ مؤسسه شيوخ الإسلام في عهد العثماني*، اردن: دار الكندى.

۱۸. صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۰۱ ه.ق.). *الوافی بالوفیات*، تحقیق هلموت ریتز، بیروت: دار نشر فرانز شتاينر.
۱۹. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶ ه.ق.). *السیاسة المنذیة*، مقدمه و شرح: علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۲۰. قفطی، جمال‌الدین یوسف (۱۳۲۶ ه.ق.). *اخبار العلماء باخبار الحکماء*، مصر: دارالکتب الحدیویة.
۲۱. مهدوی، یحیی (۱۳۳۳). *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. هروی، سیف بن محمد بن یعقوب (۱۳۸۳). *تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد*، تهران: اساطیر با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
23. Avicenna, *The life of IBN SINA*, A critical edition and annotated translation by William Gohlman, Albany, New York: State university of New York press, 1974.
24. Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden: Brill, 1988.

## References

1. Avicenna. 1974. *The life of Ibn Sina, A critical edition and annotated translation by William Gohlman*. Albany, New York: State University of New York Press. (in Arabic)
2. Bayhaqī, Zāhīr al-Dīn. 1396 AH. *Tārīkh ḥukamā' al-Islām (tatimma siwān al-ḥikma)*. Edited by Muhammad Kurd Ali. Damascus: Taraqqi Library. (in Arabic)
3. Dāwūdī, Muḥammad b. 'Alī. n.d. *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn. (in Arabic)
4. Dehkhoda, Alī Akbar. 1372-1373 Sh. *Lughatnāmih*. Edited by Mohammad Moein and Seyed Jafar Shahidi. Tehran: University of Tehran and Rozaneh Publishing Institute. (in Persian)
5. Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad. 1996. *Al-Siyāsāt al-madaniyya*. Prefaced by Alī Bu Malham. Beirut: Maktabat al-Hilāl. (in Arabic)
6. Gutas, Dimitri. 1988. *Avicenna and the Aristotelian Tradition, Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.
7. Ḥamawī, Yāqūt b. 'Abd Allāh. 1993. *Mu'jam al-udabā'*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic)
8. Hirawī, Sayf b. Muḥammad b. Ya'qūb. 1383 Sh. *Tārīkh-nāmi-yi Herat*. Edited by Gholamreza Tabatabaei Majd. Tehran: Asatir and International Center for Dialogue Among Civilizations. (in Persian)
9. Ibn Athīr, 'Alī b. Muḥammad. 1385 AH. *Al-Kāmil fī al-tārīkh*. Beirut: Dār al-Ṣādir. (in Arabic)
10. Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad. 1968. *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Thaqāfa. (in Arabic)
11. Ibn Sīnā. 1387 Sh. *Al-Najāt min al-gharq fī baḥr al-dalālāt*. Edited by Mohammad Taghi Daneshpajouh. Tehran: University of Tehran Press. (in Arabic)
12. Ibn Sīnā. 1403 Sh. *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Edited by Seyed Hamed Hashemi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (in Arabic)
13. Ibn Sīnā. 1938. *Al-Najāt*. Edited by Muhyiddin Sabri Kurdi. Cairo: Dār al-Ṣādir. (in Arabic)
14. Ibn Sīnā. 1985. *Kitāb al-najāt fī al-ḥikmat al-mantiqiyya wa-l-ṭabī'iyya wa-l-ilāhiyya*. Edited by Majid Fakhry. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. (in Arabic)
15. Ibn Uṣaybi'a, Aḥmad b. Qāsim. 1299 AH. *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. Cairo: al-Maṭba'at al-Wahbiyya. (in Arabic)
16. Iḥsanoglu, Ekmeleddin. 1386 Sh. *Fihris makhtūṭāt al-ṭibb al-Islāmī fī maktabāt Turkiyā*. Prefaced by Mohammad Mahdi Esfehāni. Tehran: Iran University of Medical Sciences. (in Arabic)
17. Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad. 1429 AH. *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*. Edited by Mahdi Fathi Sayyid and Jamaluddin Muhammad Sharaf. Egypt: Dār al-Ṣahāba li-l-Turāth. (in Arabic)
18. Mahdavi, Yahya. 133 Sh. *Fihrist-i nuskhi-hāyi muṣannaḥāt-i Ibn Sīnā*.

- Tehran: University of Tehran Press. (in Persian)
19. Qifṭī, Jamāl al-Dīn b. Yūsuf. 1326 AH. *Ikhbār al-‘ulamā’ bi-akhbār al-hukamā’*. Egypt: Dār al-Kutub al-Ḥudaywiyya. (in Arabic)
  20. Ṣafadī, Khalīl b. Aybak. 1401 AH. *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Edited by Hellmut Ritter. Beirut: Franz Schteiner. (in Arabic)
  21. Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad. 1382 AH. *Al-Ansāb*. Edited by ‘Abd al-Raḥmān b. Yaḥyā Mu‘āllimī. Hyderabad: Maṭba‘a Majlis, Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyya. (in Arabic)
  22. Shaqīrāt, Aḥmad Ṣidqī ‘Alī. 1423 AH. *Tārīkh mu’assasa shuyūkh al-Islām fī ‘ahd al-‘Uthmānī*. Jordan; Dār al-Kindī. (in Arabic)
  23. Subkī, ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī. n.d. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyya al-kubrā*. Edited by Mahmud Muhammad Tannahi and Abdel Fattah Muhammad Hulw. Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya. (in Arabic)



## Evaluation of Ibn Rushd's Criticisms on the Sufi Method in Theology

Majid Zamani Alavijeh<sup>✉1</sup>  | Fateme Nazari<sup>2</sup>  |  
Seyyed Ahmad Fazeli<sup>3</sup> 

1. Phd student of moral philosophy, Faculty of Theology, Qom University.  
E-mail: [majidza.al1993@gmail.com](mailto:majidza.al1993@gmail.com)
2. Phd student of moral philosophy, Faculty of Theology, Qom University.  
E-mail: [nazari.fa90@gmail.com](mailto:nazari.fa90@gmail.com)
3. Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Theology, Qom University.  
E-mail: [ahmad.fazeli@gmail.com](mailto:ahmad.fazeli@gmail.com)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received 25 August 2024  
Received in revised form  
1 November 2024  
Accepted 1 November  
2024  
Published online  
21 December 2024

#### Keywords:

*Sufi theology, Ibn Rushd's  
theology, methodology in  
theology, Ibn Rushd,  
Sufism*

### ABSTRACT

For the purpose of criticizing the method chosen by the "mystics" in their theological inferences, Ibn Rushd attributes two claims to them: one- the mystics do not believe in theoretical methods and, two- the mystics believe in knowledge only by adorning the soul with lust, and induction from God. He believes that the only proof of the Sufis for these claims is the appearance of verses from the Qur'an; But the appearances of the mentioned verses are not enough to prove their meaning. In order for a method to be justified and acceptable, it must simultaneously estimate the three components of "generality", "compatibility with the appearances of the Qur'an", and "compatibility with the framework of Aristotelian logic". According to him, the "mystic" method does not have any of the three mentioned components.

We assume Ibn Rushd's understanding of mysticism and do not question its correctness. Then we argue that: (1) it is possible to provide a logical formulation of the claims attributed to the Sufis; A formulation that is compatible even with Ibn Rushd's methodological assumptions. (2) The appearance of disputed verses can equally prove both Sufis' claim and Ibn Rushd's claim. (3) Ibn Rushd is faced with semantic skepticism in his search for the Qur'an's verses, (4) In his semantics, Ibn Rushd chose interpretation based on the foundations of Aristotelian philosophy; This way of interpreting is neither general nor compatible with the appearances of the Qur'an; Therefore, the objection that Ibn Rushd makes to Sufis is self-defeating.

**Cite this article:** Zamani Alavijeh, M & Nazari, F & Fazeli, A (2025). Evaluation of Ibn Rushd's criticisms on the Sufi method in theology, *History of Islamic Philosophy*, 3 (4), 75-105.

<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>

## Extended Abstract

### Introduction

The dispute over the possibility or impossibility of proving God, and providing the best reason for proving his existence, is one of the most important controversies in the philosophy of religion. The question of God's existence is the most important theological issue in most theological systems. Assuming the possibility of proving God's existence is accepted, three basic questions arise:

(1) What is the best way to prove God?

(2) Is belief in God a prerequisite for accepting a method of proving God, or do we first choose an established method of proving God, and then start proving God based on that method?

(3) What is the science attributed to God? Is the only possible method a method that falls within the realm of Aristotelian forms of logic, and is it possible to study and search for said method in the form of an Aristotelian form of logic?

Of these three emerging methodological conflicts, only (3) has been addressed; we have pursued it in light of the conflict between Averroes and Sufism, and have shown that even by referring to Averroes' views, a justifiable formulation of Sufi claims can be obtained.

It must be noted that we have assumed Averroes' understanding of Sufi claims as a Muslim, and we do not dispute its validity; we have gone to Averroes' epistemological and logical views to prove this claim that what Averroes attributes to the Sufi is consistent and justified with his principles, and that the Sufi has nothing to do with any of Averroes' criticisms.

### Method

In this research, we have followed the method of philosophical analysis; a priori epistemological analysis; that is, we ignore all psychological and social background evidence so that the discussion can proceed in a completely rational manner. Intuition is independent of the knower's experiences; the previous methods are methods that rely entirely on our intellectual intuition; in this set of methods the researcher can conduct the research even if they do not have any empirical data.

However, a posteriori methods are directly related to our psychological and social experiences, so that these methods cannot be used without empirical data. Our research is text-oriented and starts with reference to

Averroes' main texts. This means that we made his treatise *Al-Kashf* the centerpiece of the analysis, and then by referring to his other works, we proved the inconsistency of his claims in his attribution and criticisms of Sufism.

### **Findings**

1. Averroes did not have a justified and accurate understanding of Sufi claims; nor was he able to properly articulate their epistemological and semantic foundations.
2. Sufi claims can also be compatible with Averroes' analytical approach; that is, Averroes is committed to accepting Sufi claims even on his own epistemological and logical grounds.
3. Sufis have not made claims against Qur'anic phenomena; their disagreement with Averroes is in the interpretation, explanation, and exemplification of Qur'anic phenomena, not in the principle of proof of Qur'anic phenomena.
4. The epistemological foundations of Sufism have much in common with psychological epistemology, especially with the philosophical views of John Stuart Mill; both pay attention, in the process of acquiring knowledge, to the mental and emotional state of the knower and offer an enlightened interpretation of it.
5. Averroes' semantics does not have a systematic and defensible structure because inference from appearances cannot be identified and defined within the framework of Aristotelian logic, and this logic fails to provide a solution for finding appearances; therefore, he finally suffers from a kind of "semantic skepticism"

### **Conclusion**

1. Averroes' Sufi claim is not alien to Aristotelian logical reasoning.
2. The Sufi claim has the potential to be compatible with Averroes' epistemological premises.
3. The formulation of the mystic's claim may be compatible with the foundations of psychological epistemology - an epistemological theory that holds that knowledge formation depends on the mental states of the knowing subject.
4. Another reason Averroes gives for criticizing the Sufi doctrine is the incompatibility of the Sufi's claims with Qur'anic manifestations. This issue is also not included because, first, the Qur'anic manifestations

refer to both Averroes' and Sufis' claims equally; second, Averroes' method of semantics is ineffective, does not clarify the meanings of the verses, and ultimately leads to semantic doubt. Thirdly, the contradiction with the Qur'anic phenomenon alone is not a proof of the invalidity of the claim, because Ibn Rushd also deviated from the phenomenon many times.



## ارزیابی نقدهای ابن رشد بر روش متصوفه در الاهیات

مجید زمانی علویجه<sup>۱</sup> | فاطمه نظری<sup>۲</sup> | سید احمد فاضلی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم (نویسنده مسئول). [majidza.al1993@gmail.com](mailto:majidza.al1993@gmail.com)  
۲. دانشجوی دکتری فلسفه‌ی اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم. [nazari.fa90@gmail.com](mailto:nazari.fa90@gmail.com)  
۳. دانشیار گروه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم. [ahmad.fazeli@gmail.com](mailto:ahmad.fazeli@gmail.com)

### چکیده

ابن رشد به هدف نقد روشی که «متصوفه» در استنباط‌های الاهیاتی خود برگزیده‌اند، دو ادعا به آنان نسبت می‌دهد: (۱) متصوفه به روش‌های نظری باور ندارند و (۲) به‌باور متصوفه، معرفت تنها با پیراستن نفس از شهوت، و القاء از جانب خداوند شکل می‌گیرد. او معتقد است، تنها دلیل صوفیان بر این دعوی ظاهر آیتی از قرآن است؛ اما ظواهر آیات یادشده برای اثبات مقصودشان بسنده نیست. یک روش برای آن که موجه و مقبول افتد، باید همزمان سه مؤلفه «عمومیت»، «سازگاری با ظواهر قرآن»، و «سازگاری با چارچوب منطقی ارسطویی» را برآورد. از نظر او روش «متصوفه» هیچ‌یک از سه مؤلفه گفته‌شده را ندارد. ما فهم ابن رشد از متصوفه را مفروض می‌گیریم و در درستی آن چون‌وچرا نمی‌کنیم و سپس استدلال می‌آوریم که: (۱) می‌توان از مدعای نسبت داده شده به صوفیان، صورت‌بندی منطقی و نظری ارائه داد؛ صورت‌بندی‌ای که حتی با پیش‌فرض‌های روش‌شناختی ابن رشد سازگار باشد. (۲) ظواهر آیات مورد نزاع، به یک‌سان می‌تواند هم مدعای صوفیان را اثبات کند و هم مدعای ابن رشد را. (۳) ابن رشد در ظهوریابی خود از آیات قرآن به شکاکیت معناشناختی دچار می‌شود، از این رو نمی‌تواند از پس تبیین هیچ آیه‌ای برآید. (۴) ابن رشد در معناشناسی خود، تأویل براساس مبانی فلسفه‌ی ارسطویی را برگزیده است؛ این نحوه تأویل کردن نه عمومیت دارد و نه با ظواهر قرآن سازگار است؛ از این رو ایرادی که ابن رشد به متصوفه وارد می‌کند، خودشکن است. (۵) ابن رشد از یک‌سو حق تأویل را از متصوفه سلب می‌کند؛ اما خود، فراوان با مفروضات ارسطویی به تأویل مبادرت می‌ورزد. (۶) ابن رشد بین «اطلاق» و «عمومیت» خلط کرده است.

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۰۴

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۳/۰۸/۱۱

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۸/۱۲

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۰۱

#### واژگان کلیدی:

تمدن اسلامی، علم، انقلاب علمی، روش، اشاعره، جامعه علمی، دستاوردهای تجربی.

استناد: زمانی علویجه، مجید؛ نظری، فاطمه؛ فاضلی، سیداحمد (۱۴۰۳). ارزیابی نقدهای ابن رشد بر روش متصوفه در الاهیات، تاریخ فلسفه اسلامی، ۳ (۴)، ۱۰۵-۷۵.  
<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.474949.1100>



## مقدمه

آیا خداباوری وابسته به روش خداشناسی است؛ یا روش خداشناسی بر سازنده‌ی روشی برای خداشناسی است؟ شاید نتوان به این پرسش پاسخ دقیقی داد، و شاید تنها بتوان از یک سو روشی برای شناخت خدا عرضه کرد؛ و از دیگر سو، با نظر در شواهد الاهیاتی، همواره در روش‌های خداشناسی بازنگریست، و آنها را متناسب با شواهد مرتبط حکم و اصلاح کرد؛ یعنی برقراری نوعی دیالکتیک بین روش‌های الاهیاتی و شواهد مرتبط.

روش‌های متنوع و متکثر خداشناسی بیش از آن‌که به تفاوت در دین یا مذهب مرتبط باشند؛ وابستگی کاملی به مبانی معرفتی در پیوند با یک روش دارند. اختلاف در مبانی معرفتی به در انداخته شدن انواع و اقسام روش‌های خداشناسی در یک دین یا یک مکتب فلسفی واحد انجامیده است. به دو طریق می‌توان چرایی گونه‌گونی روش‌ها را بررسی کرد: گاه بررسی پسینی<sup>۱</sup> است؛ پژوهشگر به سراغ امور جامعه‌شناختی و روان‌شناختی می‌رود؛ باورهای عمومی، فرهنگ‌ها، پیش‌فرض‌ها، تعلیم و تربیت، و ویژگی‌های روانی پیروان یک روش را برمی‌رسد؛ خاستگاه آن روش را درمی‌یابد، و تحلیلی پسینی از چرایی اتخاذ روشی خاص توسط گروه ویژه‌ای از مردمان ارائه می‌دهد. اما طریق دوم<sup>۲</sup> تحلیل پیشینی<sup>۳</sup> است؛ در این شیوه از پژوهش امور پسینی در پرانتز گذاشته می‌شوند؛<sup>۳</sup> و موضوعیتی ندارند؛ بحث صرفاً محدود می‌شود به بررسی و تحلیل آن دسته از مبانی معرفتی‌ای که با روش پیوند منطقی مستقیم دارد. ما در این پژوهش راه دوم (بررسی پیشینی معرفت‌شناسانه) را برگزیده‌ایم. امر پیشینی امر مستقل از تجربه‌های شناسنده است؛ روش‌های پیشینی روش‌هایی هستند که وابستگی کاملی با شهودات عقلی ما دارند؛ در این دسته از روش‌ها شناسنده می‌تواند پژوهش کند حتی اگر هیچ‌گونه داده تجربی در دست نداشته باشد. اما، روش‌های پسینی<sup>۱</sup> بی‌واسطه با تجربه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی ما پیوند برقرار می‌کنند، به گونه‌ای که بدون داده‌های تجربی امکان کار بست این دسته از روش‌ها وجود ندارد. اشاره به این دسته‌بندی به سبب آن است که نشان دهیم، سنخ پژوهش پیش‌رو کاملاً عقلانی و متن‌محور است و همه‌ی شواهد تجربی مرتبط با نزاع متصوفه و اهل فلسفه را

1. a posteriori  
2. a priori  
3. bracketing