

# افلوپین

## و نظریه وحدت وجود

زکریا بهارنژاد

استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

وحدت وجود همچنان از شورانگیزترین و در عین حال از حساسترین مسائل جنجال آفرین در حوزه علوم دینی بشمار می‌رود که بررسی درست آن می‌تواند تا حدودی این حساسیت‌ها را کاهش دهد. انتخاب افلوپین برای این بررسی بدین جهت است که فلسفه نوافلاطونی که افلوپین مؤسس آنست، کلیت اندیشه متفکران مسلمان را در زمینه‌های فلسفه و عرفان تحت تأثیر خود قرار داده است و این تأثیر از طریق کتابهای ائولوجیا<sup>۱</sup> و کتاب العلل<sup>۲</sup> بوده است. برخی از مورخان فلسفه و عرفان درباره تأثیرپذیری فلسفه و بخصوص عرفان اسلامی از فلسفه نوافلاطونی راه افراط پیموده‌اند، بطوری که ریشه همه اندیشه‌های متفکران اسلامی را فلسفه نوافلاطونی دانسته‌اند. در این مقاله تلاش شده تا یکی از مهمترین مسائل عرفان یعنی وحدت وجود از دیدگاه افلوپین و برخی از نوافلاطونیان مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد و پس از آن معلوم نماییم که آیا عرفای بزرگی مانند ابن عربی و قائلان به وحدت وجود متأثر از افلوپین بوده‌اند یا این مسئله از ابداعات عرفای اسلامی بوده است.

### کلیدواژگان

وحدت وجود

وحدت وجود

اقتنوم  
فیضان  
مقدمه  
برای بررسی دیدگاه افلوپین درباره وحدت وجود، لازم است نگاهی گذرا و کوتاه به سیر تاریخی این مسئله در فلسفه مغرب زمین بیندازیم. در فلسفه غربی هر متفکری که بنحوی قائل به وحدت بوده - اعم از وحدت نیروهای طبیعت با یکدیگر و یا وحدت جهان با خدایان باشد - بعنوان وحدت وجودی معرفی شده است.<sup>۳</sup> برین اساس فیلسوفانی مانند تالس، پارمیندس، هراکلیتوس، رواقیان، اسپینوزا، هگل، شلینگ، برگسون و وایتهد بعنوان مدافع پانته‌ایسم<sup>۴</sup> یا همان وحدت وجود تلقی شده‌اند.

1. *theologia*

2. *livre de causes*

۳. ر.ک. وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰، ص ۷۷۴، ۷۸۶، ۸۲۱، ۸۲۸ و ۸۴۶؛ گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، بنگاه صفی علیشاه، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۲؛ ج ۲، ص ۳۱-۳۳؛ غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، تهران، زوار، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹-۹۰.

4. Pantheism

این سوء برداشت بیشتر ناشی از آنست که نزد مورخان فلسفه غرب وحدت وجود بعنوان یک نظریه فلسفی تحت عنوان «پانته‌ایسم» بمعنای «همه خدایی» توصیف گردیده است، نه بعنوان یک نظریه عرفانی و یا یک نظریه عرفانی - فلسفی. اصطلاح «پانته‌ایسم» و همچنین اصطلاح «پان‌ته‌ایسم»<sup>۵</sup> بمعنای «همه در خدایی» افزوده‌های جدید در فلسفه غرب هستند که در قرن‌های هیجده و نوزدهم بترتیب توسط جان تالند<sup>۶</sup> متکلم آزاداندیش و عقل‌گرای ایتالیایی و کی، سی، اف، دراس<sup>۷</sup> ابداع گردیده‌اند،<sup>۸</sup> البته برخی نیز واضع آنها را نیکلسون دانسته‌اند.<sup>۹</sup>

بررسی دیدگاه‌های فیلسوفان یاد شده درباره وحدت وجود به کار پژوهشی گسترده نیاز دارد و ما در اینجا صرفاً به بررسی دیدگاه افلوپین که مؤسس فلسفه نوافلاطونی است، می‌پردازیم. بررسی مسئله وحدت وجود در فلسفه نوافلاطونی در قیاس با فلسفه‌های «ایلایی» و «رواقی» از اهمیت و حساسیت بیشتری برخوردار است، زیرا فلسفه نوافلاطونی کلیت اندیشه اسلامی اعم از فلسفه، عرفان و کلام را تحت تأثیر قرار داده است. تأثیر کتاب‌هایی مانند اثولوجیا و کتاب العلل - همان کتاب الخیر المحض که بغلط به ارسطو نسبت داده شده بود و اکنون معلوم گردیده است که متعلق به پروکلوس<sup>۱۰</sup> نوافلاطونی است - بر اندیشه متفکران مسلمان تردیدناپذیر است.

بیترید عناصری از فلسفه نوافلاطونی در عرفان اسلامی وجود دارد و افلوپین با ابن عربی که مؤسس عرفان نظری در اسلام است، مشترکاتی دارد و حتی گفته شده است نظریه وحدت وجود ابن عربی تحت تأثیر افلوپین است.<sup>۱۱</sup> بنابراین پژوهشگر مسائل عرفان اسلامی باید اندیشه‌های عرفانی، بخصوص وحدت

وجود از دیدگاه افلوپین و نوافلاطونیان را بشناسد.

### وجود و وحدت نزد نوافلاطونیان

پیش از پرداختن به دیدگاه افلوپین در باب وحدت وجود بایسته است نظر وی را درباره وحدت وجود بدانیم. برای تبیین دیدگاه افلوپین نسبت به وجود باید به جهان‌شناسی وی نظر افکنیم. جهان‌شناسی نوافلاطونی قائل به سلسله مراتبی<sup>۱۲</sup> برای الوهیت عالم است که هر مرتبه از آن را اقنوم<sup>۱۳</sup> مینامد. این مراتب عبارتند از: احد، عقل، نفس.<sup>۱۴</sup>

رابطهٔ اقانیم سه‌گانه با یکدیگر بنحو رابطه علی و معلولی است، باین معنا که احد علت عقل و عقل از طریق کسب فیض از احد علت نفس و یاروح میشود، آنگاه نفس در اشیاء جزئی و حادث عالم طبیعت تأثیر میکند. نویسنده اثولوجیا درباره این ترتیب مینویسد: «ما معتقدیم محققاً خدا [احد] علت عقل

5. Panentheism

6. John Tolant

7. K.C.F. Draus

8. "Pantheism", *New Encyclopededia*

*Britanica*, vol. 9, p. 118.

9. Chittic, William. C., "Rumi and wahdat wujud" in *Poetry and Mysticism in Islam*, Cambridge University Press, 1994, p. 9.

10. Proclus (412-485)

۱۱. ر.ک. غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۲؛

فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۸۶.

12. hierarchy

13. hypostasis

14. the One, Nous, Soul; Plotinus, *Enn.*,

5, 1, 10.

همچنین ر.ک. بدوی، عبدالرحمن، افلوپین عند العرب، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۷، ص ۲۷، ۵۰، ۸۵، ۸۶، ۱۳۶ و ۱۷۷؛

«رسالة الخیر المحض» در: بدوی، عبدالرحمن، الافلاطونیه

المحدثه عند العرب کویت، وكالة المطبوعات، بیتا، ص ۶.

■ عقل و وجود از یکدیگر تفکیک نمیشوند؛ زیرا عقل از آنجهت عقل است که وجود را تعقل میکند و وجود از آنجهت وجود است که از طریق عقل ادراک میشود... عقل و وجود با هم ابداع شده‌اند، بخاطر همین از هم تفکیک نمیشوند، جز اینکه هر چند عقل و وجود دو چیزند، با این حال هر دو با هم عقل و وجود و عاقل و معقولند.

سلسله مراتب وجود یا عالم از نظر پروکلوس باین ترتیب است: واحد، وجود، عقل، نفس.<sup>۱۸</sup> اقانیم سه‌گانه افلوپین از چند نظر متفاوت از یکدیگرند:

- ۱- احد اقنومی است نامتعیین، لیکن عقل و نفس هردو متعین هستند.<sup>۱۹</sup>
- ۲- اقنوم اول بسیط محض است ولی عقل و نفس بسیط محض نیستند، یعنی وحدت و کثرت در آنها بهم آمیخته است، با این تفاوت که عقل وحدتی است که دارای کثرت هم هست (ایجاد کثرت میکند) لیکن نفس وحدت به‌مراه کثرت است. (طبیعت و ذاتش اقتضای کثرت را دارد).<sup>۲۰</sup>
- ۳- احد فوق موجود است لیکن عقل و نفس موجودند.

۴- افلوپین احد را نور محض میداند و عقل را به خورشید تشبیه میکند؛ از آنرو که روشنایی و نور

۱۵. بدوی، افلوپین عند العرب، ص ۵۰.

۱۶. همان، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۱۷. همو، الافلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۶.

۱۸. همانجا.

۱۹. ایلخانی، محمد، متافیزیک بوئتیوس، تهران، الهام، ۱۳۸۰

ص ۴۹.

20. Plotinus, *Enn.*, 5, 1, 8.

است و عقل علت نفس و نفس علت طبیعت و طبیعت علت همه حوادث و اشیاء جزئی است.<sup>۱۵</sup> فلاسفه نوافلاطونی از جمله پروکلوس در دوره‌های بعد، این سلسله مراتب را افزایش دادند. بنظر میرسد عناصر این افزایش در فلسفه افلوپین وجود داشته است؛ زیرا پروکلوس «وجود» را به سلسله مراتب افزوده است، افلوپین نیز وجود را مطرح ساخته است و بنابراین طرح وجود توسط پروکلوس از ابداعات او نیست. تفاوت ایندو در اینست که پروکلوس وجود را از عقل جدا کرده و آن را قبل از عقل قرار داده است در صورتی که افلوپین وجود و عقل را یک چیز میداند. او مینویسد:

هر یک از اشیائی که در این عالم است، هم عقل است و هم وجود و مجموع آنها نیز هم عقل است و هم وجود و عقل و وجود از یکدیگر تفکیک نمیشوند؛ زیرا عقل از آنجهت عقل است که وجود را تعقل میکند و وجود از آنجهت وجود است که از طریق عقل ادراک میشود... عقل و وجود با هم ابداع شده‌اند، بخاطر همین از هم تفکیک نمیشوند، جز اینکه هر چند عقل و وجود دو چیزند، با این حال هر دو با هم عقل و وجود و عاقل و معقولند.<sup>۱۶</sup>

اینکه افلوپین میگوید «عقل و وجود دو چیزند» منافاتی با عبارات قبلی وی ندارد که مدعی وحدت آندو است؛ زیرا مقصودش اینست که هر چند عقل و وجود بلحاظ مفهومی دو چیز و متغایر با یکدیگرند لیکن بلحاظ مصداقی با هم متحدند، یعنی در جهان بیرون از ذهن هر آنچه عقل است، وجود است و هرآن چیز که وجود است، عقل است. این ایده را کسانی مانند پروکلوس تغییر و شرح بیشتری داده‌اند.<sup>۱۷</sup>

خورشید ذاتی نیست و از احد کسب نور نموده است و نفس را نیز به ماه تشبیه کرده است که نور خود را از خورشید (عقل) کسب میکند.<sup>۲۱</sup>

### سلسله مراتب علل و وجود

در اینجا لازم است میان سلسله علل و سلسله وجود، در فلسفه پروکلوس، فرق گذاشته شود. اگر هدف تبیین سلسله مراتب علی باشد «احد» نیز در این سلسله مراتب و در رأس آن قرار میگیرد. باین ترتیب این سلسله عبارت خواهد بود از: احد، وجود، عقل، نفس؛ لیکن اگر هدف تبیین سلسله مراتب وجودی باشد، نمیتوانیم «احد» را جزو سلسله و در رأس آن قرار دهیم، زیرا «احد» فوق وجود و فوق موجودات است و بنابراین سرسلسله وجود و موجودات نیست؛ در صورتی میتوان «احد» را سرسلسله قرار دهیم که او خود وجود یا موجود باشد.

### وجود نزد نوافلاطونیان

در جهانشناسی پروکلوس وجود یک امر انضمامی است و نخستین صادر از احد و فراتر از عقل و نفس و حس است.<sup>۲۲</sup> لیکن افلوطین «وجود» را بعنوان امر مستقل از «معرفت» بکار نمیبرد. وجود نزد افلوطین در معنای مصدری یعنی «بودن» بکار رفته و با تعقل (دانستن) مترادف است. او مینویسد: «هیچ تفاوتی میان وجود و دانستن نیست.»<sup>۲۳</sup>

یعنی بودن (وجود) با متعلق اندیشه بودن یکی است. بیان دیگر، بودن با معقول بودن نزد افلوطین یکسان است. از نظر افلوطین جاییکه شناخت هست، هستی هست و جاییکه هستی هست، شناخت هست. بر همین اساس افلوطین میگفت که احد فاقد شناخت است، چون که فاقد هستی

است.<sup>۲۴</sup> همین دیدگاه درباره وجود را نزد «پروکلوس» نیز میبینیم. او نخست توضیح میدهد که فیض نازل از احد به همه مخلوقات به یک اندازه و یکسان صادر میشود و اشیاء بتناسب قرب و بعدشان از احد و همچنین به اندازه قابلیت و استعداد خود، از احد فیض دریافت میکنند.<sup>۲۵</sup> آنگاه مینویسد: «آنچه شیء از علت خود دریافت میکند و از آن لذت میبرد، از طریق وجودش است و مقصودم از وجود معرفت است.»<sup>۲۶</sup>

رابطه وجود با عقل نزد افلوطین بصورت واضح تبیین نشده است، گاهی ایندو را با هم و به یک معنا بکار میبرد و میگوید: «عقل با هستی یکی است.»<sup>۲۷</sup> بنظر میرسد چنین اعتقادی تحت تأثیر پارمیندس شکل گرفته است؛ زیرا پارمیندس معتقد بود که «عقل با هستی برابر است.» امیل بریه درباره این برداشت از یکسانی عقل و وجود مینویسد:

اقتنوم دوم وجود یا ذات است؛ عبارت دیگر همان امر انضمامی یا ثبوتی است که شیء حاوی آن میشود و بهمین سبب میتواند مورد معرفت باشد... اقتنوم دوم نفس وجود است، یعنی هر آن چیزی که موجب میشود صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به این واقعیت تعلق گیرد.<sup>۲۸</sup>

21. *Ibid*, 5, 6, 4.

۲۲. بدوی، الأفلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۶.

23. Plotinus, *Enn.*, 3, 8, 8.

24. *Ibid*, 5, 3, 12; 5, 3, 13.

۲۵. بدوی، الأفلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۲۱.

۲۶. همان، ص ۲۴-۲۵.

27. Plotinus, *Enn.*, 5, 4, 2.

۲۸. بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علیمراد داوودی، تهران،

دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۵۱.

پروکلوس نیز عقل و وجود را در موارد یکسان بکار میبرد، یعنی با اینکه تصریح میکند که وجود نخستین مرتبه عالمی است که احد آفریده است و مرتبه آن را قبل از عقل و نفس و حس قرار داده است، لیکن در موارد زیادی نخستین مخلوق احد را عقل معرفی میکند.<sup>۲۹</sup> بدیهی است که مقصود او در اینگونه موارد از عقل همان وجود است و گرنه با طبقه‌بندی سلسله هستی مترتب توسط او که در رأس آن وجود قرار دارد، ناسازگار خواهد بود.

افلوپین نیز گاهی عقل را از وجود تفکیک میکند، مثلاً آنجا که - مطابق گفته مترجم انگلیسی نه گانه‌ها - مقولات نخستین را می‌شمارد که عبارتند از «عقل، وجود، غیریت، عینیت، حرکت و سکون»<sup>۳۰</sup> عقل را از وجود تفکیک کرده است. امیل بریه در اینباره مینویسد: «عقل همان است که وجود یا ذات را می‌شناسد.»<sup>۳۱</sup> وی آنگاه با صراحت بیشتری این تفاوت را بیان کرده و می‌افزاید:

اما بین وجود یا معقولی که شناخته میشود و عقلی که آن را می‌شناسد گویی باید قائل به تفاوت بود. وجود از ابتدا از آن حیث که معقول بالفعل است، وضع میشود و بعداً از آن حیث که عقلی است که قوای آن در حین ادراک وجود فعلیت می‌پذیرد.<sup>۳۲</sup>

در اینجا بریه میان اندیشنده (عقل) و موضوع اندیشه (امر معقول یا همان وجود) تمایز قائل شده است. عقل چیزی است که قدرت اندیشیدن دارد و این قدرت محتاج به موضوعی است که عقل بتواند قدرت و توان خود را در آن به فعلیت رساند و این موضوع همان وجود است.

بنابراین میتوان نتیجه گرفت که افلوپین در کنار معنای مصدری وجود، آن را در معنای انضمامی نیز بکار میبرد و در مواردی که عقل را از وجود تفکیک

مینماید، در واقع غرض و مقصودش از وجود «موجود» است. برهمین اساس در فلسفه او کلمه اوسیا<sup>۳۳</sup> قابل تبدیل به جوهر،<sup>۳۴</sup> ذات و وجود است.

### وحدت نزد نوافلاطونیان

در آثار نوافلاطونیان از دو نوع وحدت سخن بمیان آمده است که عبارتند از:

۱- وحدت حقیقی که از آن به تعابیر دیگری نیز یاد میشود از قبیل: وحدت نامتعیین، وحدت محض، وحدت مطلق، وحدت فی‌نفسه، وحدت بالذات و وحدت نخستین.

۲- وحدت غیرحقیقی یا وحدت بالعرض.

وحدت نوع اول اختصاص به «احد» دارد و وحدت نوع دوم مربوط به اشیاء و موجودات است. پروکلوس در تفاوت این دو نوع وحدت مینویسد: «اگر وحدت امر ثابت و مستقل باشد، چنین وحدتی، وحدت حقیقی نخستین است - چنانکه بیان نمودیم - و اگر وحدت از طریق غیر موجود گردد، وحدت غیرنخستین خواهد بود».<sup>۳۵</sup>

آنگاه می‌گوید که اگر اشیاء دیگر را واحد مینامیم و وحدت را به آنها نسبت میدهیم، از آن نظر است که وحدت خود را از طریق علت خود (احد) بدست آورده‌اند.<sup>۳۶</sup> این سخن پروکلوس همانست که فلاسفه

۲۹. بدوی، الأفلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۱۰، ۱۶، ۱۸، ۱۹ و ۲۳؛ همو، افلوپین عند العرب، ص ۵.

30. Plotinus, *Enn.*, 5, 1, 4.

۳۱. بریه، تاریخ فلسفه، ج ۲، ص ۲۵۱.

۳۲. همان، ص ۲۵۲.

33. Ousia

34. Substance

۳۵. بدوی، الأفلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۳۲.

۳۶. همانجا.



و عرفای اسلامی از آن به «وحدت بالعرض» یاد کرده‌اند.

افلوپین از سه نوع وحدت نام میبرد و البته اینکه گفتیم «در نوشته‌های نوافلاطونیان از دو نوع وحدت یاد شده است» منافاتی با این نظر افلوپین ندارد؛ زیرا وحدت نوع اول وحدت حقیقی است و دومی و سومی از آن وحدت بالعرض است.

افلوپین پس از آنکه تقسیم مورد نظر خود را درباره «سلسله علل» یا همان «اقانیم سه گانه» بیان میکند، میگوید آنچه در باب اقانیم گفته‌ام مطلب تازه‌یی نیست زیرا پیش از من «افلاطون» ترتیب اقانیم را بیان کرده بود و من آن را با وضوح بیشتری بیان نموده‌ام. آنگاه یاد آور میشود که پایه و اساس این نظریه را پیش از همه «پارمنیدس» بنا نهاده بود. با اینکه پارمنیدس «واحد» را امر نامتحرک و هویت آن را غیر جسمانی میداند، لیکن «تعقل» و اندیشیدن را به آن نسبت میدهد و از این نظر واحد مورد نظر او بصورت کثرت ظاهر میشود.

افلوپین هر نوع اندیشیدن و علم و آگاهی را از «احد» سلب میکند، زیرا به نظر او تعقل و اندیشیدن با بساطت و وحدانیت احد ناسازگار است و از این دیدگاه است که او بر پارمنیدس ایراد میگیرد که وحدت مورد نظر او وحدت محض نیست و میگوید نظر پارمنیدس در رساله پارمنیدس افلاطون دقیقتر و قابل قبولتر از نظر خود پارمنیدس آمده است. او مینویسد:

لیکن سخن پارمنیدس نزد افلاطون دقیقتر و قابل قبولتر بیان شده است، زیرا افلاطون میان واحد نخستین – که کاملاً واحد محض است – و واحد دوم که واحد کثیر [واحد دارای کثرت] است و واحد سوم که واحد و

■ افلوپین پس از آنکه تقسیم مورد نظر خود را درباره «سلسله علل» یا همان «اقانیم سه گانه» بیان میکند، میگوید آنچه در باب اقانیم گفته‌ام مطلب تازه‌یی نیست زیرا پیش از من «افلاطون» ترتیب اقانیم را بیان کرده بود و من آن را با وضوح بیشتری بیان نموده‌ام. آنگاه یاد آور میشود که پایه و اساس این نظریه را پیش از همه «پارمنیدس» بنا نهاده بود.

کثیر است، فرق نهاده است. بنابراین افلاطون نیز مطابق با نظر ما درباره سه نوع اقنوم [یا جوهر] مشی نموده است.<sup>37</sup>

مقصود افلوپین اینست که وحدت «واحد» وحدت نخستین و وحدت محض است، لیکن وحدت اقنوم دوم یعنی عقل وحدتی دارای کثرت است، زیرا اقنوم دوم صور اشیاء را در خود دارد و بعلاوه به آنها می‌اندیشد و به اشیاء علم و آگاهی دارد و این توجه به مادون سبب پیدایش کثرت در عقل میگردد. اقنوم سوم (نفس) نیز بگونه‌یی است که وحدت آن آمیخته به کثرت است، در نتیجه وحدت اقنوم دوم و سوم وحدت حقیقی نیست.

این نظر مطابق با این دیدگاه افلوپین است که در سلسله مراتب علل، هرچه یک موجود به «احد» نزدیکتر باشد درجه وجودی آن قویتر و وحدت آن محکمتر و پایدارتر است و هر اندازه از «احد» دورتر باشد از وحدت و وجود کمتری برخوردار خواهد بود؛ بهمین جهت او وحدت عقل را قویتر از وحدت نفس میداند. پروکلووس مینویسد:

پس از علت نخستین، گسترده‌تر و پردامنه‌تر از معلولهای چهارگانه (وجود، عقل، نفس و

37. Plotinus, *Enn.*, 5, 1, 8.

حس) چیزی وجود ندارد و بهمین جهت این معلولها عالیترین بلحاظ وحدت و قوت گردیده‌اند. باین دلیل این وحدت و قوت را پیدا کرده‌اند که به وجود محض واحد حقیقی — که بهیچوجه کثرتی در او راه ندارد — نزدیک میباشند.<sup>۳۸</sup>

آنگاه وی میگوید که هرچند معلولهای نخستین (وجود، عقل، نفس و حس) واحدند و وحدت خود را از «احد» دریافت نموده‌اند، لیکن از آن نظر که مرکب از نهایت و بی‌نهایتند، میتوانند پذیرای کثرت باشند. او می‌افزاید:

هر آنچه که پس از علت نخستین می‌آید، او عقل کامل و در نهایت تمامیت است بلحاظ قوه و نیرو و فضایل و صور عقلی در او بلحاظ کلیت شدیدتر و وسیعتر است و آنچه پس از عقل است (نفس) در تمامیت و کمال و نیرو و فضایل به پایه آن نیست و صور عقلی نیز در آن به وسعت صور در عقل نمیباشد.<sup>۳۹</sup>

افلوپین در تفاوت واحد حقیقی و غیرحقیقی میگوید که واحد حقیقی «جنس» واقع نمیشود، یعنی یک معنای کلی دارای انواع نیست. بیان دیگر، واحد حقیقی امر مشترکی بین احد و غیر احد نیست، از همین طرز تفکر افلوپین میتوان فهمید که او فیلسوف وحدت وجودی نیست. او مینویسد:

اگر مقصود واحد مطلق است که چیز دیگری به آن ضمیمه و ملحق [اسناد داده] نمیشود، او نه عقل است و نه روح و نه هیچ چیز دیگری؛ بنابراین او جنس نیست. لیکن اگر مراد واحدی است که نشان و علامت موجود در وجود است [یعنی واحدی که به وجود ملحق میشود] در آن مورد که ما وجود را به

وحدت نسبت میدهیم، چنین وحدتی، وحدت نخستین نیست.<sup>۴۰</sup>

از دیگر ویژگیهای واحد حقیقی اینست که واحد حقیقی با خیر یکسان است و چون «خیر و واحد یکی هستند»<sup>۴۱</sup> واحد حقیقی بسیط و در نهایت بساطت است، در مقابل واحد غیرحقیقی مرکب، ناقص و محتاج است.<sup>۴۲</sup>

### وحدت وجود

اکنون پس از بررسی مفاهیم وحدت و وجود به موضوع اصلی این مقاله که وحدت وجود است، میپردازیم. افلوپین در هیچیک از آثار خود ادعای «وحدت وجودی» بودن نکرده است و در آثار او نیز چنین مسئله‌ی مشاهده نمیشود. شواهد و دلایل ثابت میکنند که نمیتوانیم او را وحدت وجودی بدانیم و حداکثر میتوانیم او را طرفدار وحدت شهود<sup>۴۳</sup> بخوانیم. دلایل و شواهدی که ثابت میکنند افلوپین وحدت وجودی نیست، عبارتند از:

۱- همچنانکه قبلاً اشاره کردیم «احد» افلوپین جزو سلسله مراتب وجود نیست؛ زیرا احد فوق وجود، فوق عقل، نفس و طبیعت است و بنابراین خارج از سلسله وجود است. چیزی که خارج از سلسله وجود است و وجود را بعنوان محمول نمیتوان بر او حمل کرد (یعنی نمیتوان گفت احد موجود است) چگونه قابل تصور است که اصل منحصر بفرد عالم

۳۸. بدوی، الأفلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۶.

۳۹. همانجا.

40. Plotinus, *Enn.*, 6, 2, 9.

۴۱. بریه، تاریخ فلسفه، ج ۲، ص ۲۴۸؛ بدوی، الافلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۲۲.

۴۲. بدوی، الافلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۲۲.

43. Panentheism

باشد؟! زیرا مدعای فلاسفه و عرفای وحدت وجودی اینست که وجود منحصر در یک شخص (وحدت شخصی وجود) است. برین اساس چگونه میتوان وجود را منحصر در چیزی دانست که خود وجود نیست؟!<sup>۴۲</sup>

۲- افلوطین یک فیلسوف است و مانند هر فیلسوف معتقد به مابعدالطبیعه، قائل به اصل علیت است. اصل علیت اقتضا میکند ماهیت علت غیر از ماهیت معلول باشد. بیان دیگر علیت حاکی از تغایر و تمایز میان دو چیز است که یکی را علت و دیگری را معلول مینامیم. از این نظر نمیتوانیم افلوطین را وحدت وجودی بدانیم، چه در وحدت وجود تمایز میان خالق و مخلوق از بین میرود.

اصطلاح فیضان<sup>۴۴</sup> یا صدور، بیانگر اصل علیت و فاعلیت احد است و بهمین جهت ابن رشد نظریه صدور را انکار مینمود، زیرا آن را خلقت‌گرایی پنهان تلقی میکرد.<sup>۴۵</sup> بنظر میرسد کسانی که اصطلاح فیضان را برای نظریه افلوطین بکار برده‌اند، هدفشان این بوده که او را از رواقیان قائل به حلول<sup>۴۶</sup> متمایز سازند. بنابراین میتوان گفت، نظریه صدور یا فیضان در برابر نظریه حلول است و از طرفی در تقابل با اصل تجلی است؛ زیرا همانطور که اشاره نمودیم عارف قائل به تجلی، اعتقادی به اصل علیت ندارد. افلوطین بر اصل علیت تأکید میورزد و «احد» را *علة‌العلل* میدانند، او مینویسد: «احد علت و منشأ همه اشیاء است و هیچیک از اشیاء نیست، زیرا اقتضای ذات خیر اینست که مانند همه اشیاء پدید آمده از او و یا یک چیز در میان همه اشیاء نباشد.»<sup>۴۷</sup>

او در موارد زیادی از احد بعنوان «علت نخستین» و یا *علة‌العلل* یاد کرده است<sup>۴۸</sup> و عمل «ابداع» را به آن نسبت داده و میگوید که کار بقیه علل مانند عقل و

## ■ افلوطین

### در هیچیک از آثار خود

ادعای «وحدت وجودی» بودن نکرده

است و در آثار او نیز چنین مسئله‌یی

مشاهده نمیشود. شواهد و دلایل

ثابت میکنند که نمیتوانیم

او را وحدت وجودی بدانیم و حداکثر

میتوانیم او را طرفدار

وحدت شهود بخوانیم.

نفس اعطای صورت (واهب الصور) است.<sup>۴۹</sup> وی در مقایسه فاعلیت علت اولی و سایر علل میگوید، احد بدون رویه و فکر ابداع میکند و فعل او فعل ناگهانی و دفعی (در مقابل تدریج) است، حال آنکه فاعلهای دیگر با رویه و فکر کار انجام میدهند.

۳- از نظر افلوطین هر کدام از اقانیم موجود مستقلی هستند.<sup>۵۰</sup> با اینکه افلوطین عقل و روح را ناشی و صادر از علت (احد) میدانند، با این حال آنها را جدای از احد قرار میدهد. او مینویسد: «روح غیر از خداست، لیکن از او ناشی شده است.»<sup>۵۱</sup>

۴- بعلاوه افلوطین وحدت «احد» را با وحدت اشیاء متمایز میدانند و قائل به اشتراک معنوی بین

44. Emanation

۴۵. کربن، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴، ۵۴؛ همچنین ر.ک. ابن رشد، *تهافت‌التهافت*، قاهره، ۱۹۰۳، ص ۳۱.

46. Incarnation

47. Plotinus, *Enn.*, 5, 5, 13.

۴۸. بدوی، *افلوطین عند العرب*، ص ۱۹.

۴۹. حکمت، نصرالله، *شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی* (ترجمه و تعلیقات عقیفی)، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۸۰، ص ۳۷۹.

۵۰. ر.ک. همان، ص ۲۰۵؛ بریه، *تاریخ فلسفه*، ج ۲، ص ۲۵۱.

51. Plotinus, *Enn.*, 6, 9, 9.



■ نکته شایان توجه و حایز اهمیت در فلسفه افلوپین تمایز بین احد و موجودات صادر از اوست، یعنی همان نکته‌یی را که قائلان به وحدت وجود محور و مرکز نظریه خود قرار داده‌اند، افلوپین نفی میکند. او ضمن نفی یکسانی احد با عالم و اثبات متعالی بودن احد، معتقد است احد جهان را از طریق واسطه‌هایی که خلق کرده، تدبیر میکند و جهان و جهانیان را بحال خود رها نکرده است.

آندو نیست بلکه بر تفکیک و تمایز این دو نوع وحدت تأکید دارد. او وحدت احد را وحدت مطلق و حقیقی میدانند، لیکن وحدت اشیاء را وحدت بالعرض و در عین حال آن را وجود میدانند، در صورتی که وحدت احد را فوق وجود میدانند: «وحدت با همه اشیاء برابر و یکسان نیست، وحدت معنای متفاوتی بر حسب آنچه در مورد محسوس و حوزه موجودات معقول بکار میرود، دارد.»<sup>۵۲</sup> او معتقد است وحدت درباره محسوسات نیز به یک معنا بکار نمیرود و در هر مورد بمعنای خاص خود است؛ یعنی وحدت نیز مانند وجود مشترک لفظی است نه معنوی. او در تفاوت دو نوع وحدت یاد شده مینویسد:

اگر مقصود از واحد، واحد مطلق است که چیزی دیگر به آن ضمیمه و ملحق نشده باشد، او نه عقل است و نه روح و نه هیچ چیز دیگر. بنابراین آن جنس نیست و اگر مراد واحدی است که علامت و نشان موجود در وجود است [چیزی به آن ضمیمه و نسبت داده میشود] در آن مورد که ما وجود را به واحد نسبت میدهیم، این واحد، واحد نخستین نیست.<sup>۵۳</sup>

وجود را بر واحد نخستین نمیتوان حمل کرد،

یعنی نمیتوان گفت: احد موجود است. در جایی میتوان وجود را بر واحد حمل نمود و مثلاً گفت «عقل موجود است» یا «انسان واحد موجود است» که واحد، واحد نخستین نباشد. بنابراین هیچ وجه اشتراکی بین این دو نوع وحدت امکان ندارد تا دلیل بر وحدت وجود باشد.

۵- در جهان‌شناسی قائلان به نظریه پانته‌ایسم دو عنصر عمده وجود دارد<sup>۵۴</sup> که عبارتند از: ۱- فقدان تعالی ۲- محو و نابودی شخصیت فردی انسان و جهان در یگانگی با خدا.

پیش از این دیدیم که به نظر افلوپین «احد» امری متعال و برتر و مافوق هر نوع موجودی است و همچنین گفتیم که جهان افلوپینی جهان موجود است، با اینکه از احد صادر شده اما دارای استقلال است. بنابراین میتوان استنباط کرد که افلوپین فیلسوف وحدت وجودی از نوع «پانته‌ایستها» نیست؛ زیرا در نظر آنان خدا و جهان یکی است.

از طرفی خدای مورد نظر پانته‌ایسم در عالم حلول میکند، لیکن احد نزد افلوپین عالی متعالی است. او هیچ نظر و نگاهی به عالم ندارد، او نه وجود است، نه عقل و نه روح و نه چیزی دیگر. او با اینکه در عالم حضور دارد لیکن در آن حلول نمیکند، حضور او از باب احاطه و ایجاد و فیضان است که اشیاء و

52. Ibid, 6, 2, 11.

53. Ibid, 6, 2, 9

54. Yandell, Keith, "Pantheism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 202; Owen, H. P., *Concepts of Deity*, London, Macmillan, 1976, p. 68; Gilson, Etienne, *History of Christian philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, p. 500;

و نیز: یاسپرس، کارل، افلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۲.

موجودات را خلق میکند، نه بان صورت که رواقیان قائل بودند و میگفتند: «خدا نام دیگر طبیعت و عقل و عالم است.»<sup>۵۵</sup> همانطور که دیدیم افلوطین تصریح به تمایز و انفکاک احد از عالم نموده است و هرگز نمیتوان گفت فلسفه او فلسفه «همه خدایی» است. ۶- خدای وحدت وجودیها (پانته‌ایستها) خدای خالق نیست، زیرا لازمه خالقیت وجود تمایز میان خدا و عالم است.<sup>۵۶</sup> بنابراین میتوان گفت افلوطین وحدت وجودی نیست و پیش از این اشاره کردیم که ابن‌رشد با نظریه فیضان بدلیل اینکه خلقت‌گرایی پنهان است، مخالفت ورزیده است.<sup>۵۷</sup>

۷- افلوطین احد را به نور، عقل را به خورشید و نفس را به ماه تشبیه کرده است و میگوید ماه نور خود را از خورشید اقتباس میکند و عقل نیز عقلانیت و خودآگاهی را در ذات خود دارد، اما در عین حال نورانیت عقل بالذات نیست و آن را از احد که نور محض است، گرفته است. آنگاه درباره عدم احتیاج و همچنین عدم یکسانی احد با اشیا که از او ظاهر میشوند، مینویسد: «چگونه ممکن است احد بلندمرتبه محتاج به دیگری باشد؟ او با هیچیک از اشیا که در ارتباط با او ظاهر شده‌اند یکسان و یکی نیست، چیزی که قائم به ذات است، مرتبه‌اش بسیار متفاوت است.»<sup>۵۸</sup>

نکته شایان توجه و حایز اهمیت در فلسفه افلوطین تمایز بین احد و موجودات صادر از اوست، یعنی همان نکته‌یی را که قائلان به وحدت وجود محور و مرکز نظریه خود قرار داده‌اند، افلوطین نفی میکند. او ضمن نفی یکسانی احد با عالم و اثبات متعالی بودن احد، معتقد است احد جهان را از طریق واسطه‌هایی که خلق کرده، تدبیر میکند و جهان و جهانیان را بحال خود رها نکرده است. او درباره تمایز احد و عدم

یکسانیش با موجودات صادر از او مینویسد: اگر این دومی [عقل] همه چیز است باید آن اولی [احد] بالاتر و خارج از همه باشد و همچنین باید متعالی و برتر از وجود واقعی [عالم معقول] باشد. علاوه بر این اگر آن دومی [عقل] همه چیز است آنکه بالاتر از اوست، واحد است و هیچ مرتبه و درجه‌یی در میان آن اشیا ندارد، وقتی که این وحدت متعالی از وجود واقعی است پس برتر از عقل [نیز] است.<sup>۵۹</sup>

در اینجا افلوطین نه تنها عدم یکسانی و وحدت احد با عالم وجود (نظام کیهانی در نظر افلوطین) را نفی میکند، بلکه معتقد به عدم یکسانی احد با عالم معقول (مُثُل) و عقل نیز هست. مقصود افلوطین از اینکه میگوید اقنوم دوم همه چیز است، اینست که چون عقل بسیط است و بیشترین شباهت را به احد دارد، بنابراین جامع کمالات است و هر کمالی که در موجودات است از اوست. از این سخن افلوطین بر نمی‌آید که او قائل به وحدت وجود باشد. ژیلسون نیز بر این باور است که نه میتوان افلوطین را «همه خدا انگار» نامید و نه «وحدت‌گرا».<sup>۶۰</sup> بنابراین افلوطین نه طرفدار وحدت وجود و نه مدافع وحدت‌گرایی است.<sup>۶۱</sup> بیان دیگر او نه مانند ابن عربی مدافع نظریه وحدت وجود است و نه مانند رواقیان از تک منشئی

55. Plotinus, *Enn.*, 6, 1, 26.

56. *Ibid.*

۵۷. ر.ک. کرین، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۵۴.

58. Plotinus, *Enn.*, 5, 6, 4; 5, 5, 13.

59. *Ibid.*, 5, 5, 6.

۶۰. ژیلسون، اتین، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه حمید

طالب‌زاده، تهران، حکمت، ۱۳۸۵، ص ۷۰ و ۷۳.

61. Monism

و وحدت‌گرایی عالم دفاع میکند.

### ارتباط قاعده بسیطة الحقیقة با وحدت وجود در فلسفه افلوپین

فلسفه اسلامی با توجه به فلسفه نوافلاطونیان و بویژه نظرات افلوپین یک قاعده مهم فلسفی وضع کرده‌اند که به قاعده بسیطة الحقیقة معروف است: «بسیطة الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بشیء منها؛ موجود بسیط جامع همه اشیاء است و در عین حال هیچیک از آنها نیست.»

برخی با استناد بهمین قاعده، افلوپین را وحدت‌وجودی نامیده‌اند<sup>۶۲</sup> لیکن با رجوع به اصل سخن افلوپین و همچنین برخی از شارحان اسلامی وی معلوم میگردد که قاعده فوق هیچ ارتباطی به نظریه وحدت وجود ندارد. افلوپین در نه‌گانه‌ها مینویسد: احد همه چیز است، با این حال هیچیک از اشیاء نیست، چون اصل و منشأ اشیاء همه آن اشیاء نیست، همه چیز در تصرف و تملک اوست که مدام و لحظه به لحظه به او باز میگردد. بدینسان نسبت به آن میگوییم - یا درستتر آنست که بگوییم - همه چیز نزد اوست [هرچند تاکنون] هستی نیافته است و [لیکن] در آینده موجود خواهد شد.<sup>۶۳</sup>

چنانکه ملاحظه میگردد قاعده بسیطة الحقیقة در نظر افلوپین باین معناست که احد واجد همه کمالات مادون خود است و اشیاء صادر شده در سیر صعودی خود به او باز میگردند و شوق دیدار او را دارند. در اثولوجیا نیز با اندک تعبیری قاعده بسیطة الحقیقة بیان شده است:

واحد محض علت همه اشیاء است، لیکن مانند شیئی از اشیاء نیست، بلکه او اشیاء را

■ بنظر میرسد، بتوانیم افلوپین را فیلسوف و عارف وحدت‌شهودی بنامیم، چه در وحدت‌شهود سالک در اثر تصفیه باطن خویش به مرحله فنا نایل میگردد، بطوری که بین او و حق حجابی نمیماند و بالاترین حجابها که حجاب منیّت است از میان برداشته میشود. او حق را در همه چیز میبیند و از همه مهمتر حق را در وجود خود احساس میکند. احساس او احساس یگانگی با حق است.

ابداع کرده است و او خود [عین] اشیاء نیست، لیکن اشیاء همه در او هستند در حالی که او در هیچیک از اشیاء نیست؛ زیرا همه اشیاء از او پدید آمده‌اند و ثابت و قوام و بازگشت آنها به اوست.<sup>۶۴</sup>

بنظر میرسد کسانی که قاعده مزبور را حمل بر وحدت وجودی بودن افلوپین نموده‌اند، حمل اشیاء بر بسیطة الحقیقة را بعنوان حمل شایع و در مقام ثبوت فرض کرده‌اند، در صورتی که چنین نیست و اساساً خود بساطت یک امر عینی و خارجی نیست، بلکه مفهومی است انتزاعی که از احد انتزاع و به او نسبت داده میشود.

### افلوپین و وحدت‌شهود

زندگی افلوپین نشان میدهد که او اهل ریاضت و سیر و سلوک بوده است. شرح حالی که شاگردش فروریوس صوری<sup>۶۵</sup> برای او نوشته مؤید این ادعا است.

۶۲. ر.ک. غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۲؛ فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۸۶.

63. Plotinus, *Enn.*, 5, 2, 1: "the One is all things and no of them."

۶۴. به نقل از بدوی، افلوپین عند العرب، ص ۱۳۴ و ۱۹۶.

65. Porphyry of tyre

او درباره استادش مینویسد:

او در خواب نشد و روح خود را پاک و ناب نگاه داشت و همواره برای رسیدن به جهان خدایی که با تمام روحش به آن عشق میورزید، کوشید و همه همت خود را صرف رهایی از خیزابه‌های تلخ زندگی خون آشام این جهانی کرد.<sup>۶۶</sup>

بنظر میرسد، بتوانیم افلوطین را فیلسوف و عارف وحدت شهودی بنامیم، چه در وحدت شهود سالک در اثر تصفیه باطن خویش به مرحله فنا نایل می‌گردد، بطوری که بین او و حق حجابی نمی‌ماند و بالاترین حجابها که حجاب منیت است از میان برداشته میشود. او حق را در همه چیز میبیند و از همه مهمتر حق را در وجود خود احساس میکند. احساس او احساس یگانگی با حق است. عارفی که این حالت برایش حاصل میشود، از خود و اشیاء پیرامون خود فارغ می‌گردد و در آن حالت جذبه و شوق صوفیانه تنها حق را میبیند. او عاشق شیدایی است که تنها به معشوق خویش می‌اندیشد و البته واضح و روشن است که ندیدن خود و اطراف خود توسط او دلیل بر نبودن او و اشیاء نیست و این همان تفاوت عمده و اساسی است که میان وحدت شهود و وحدت وجود برقرار است، چه اولی با کثرت سازگار است لیکن دومی بهیچوجه با هیچ نوع کثرتی جز با کثرت مظاهر سازشی ندارد.

افلوطین فیلسوفی است که به عشق بسیار اهمیت میدهد و در باب عشق حقیقی و تفاوت آن با عشق مجازی بسیار سخن گفته است. او خود مظهر عشق افلاطونی است و میگوید باید حقیقت را فهمید و به آن رسید و باید جامه تن را که هنگام هبوط در این عالم پوشیده‌ایم، بیانکنیم. مقصودش از جامه تن

وابستگیهای انسان در این عالم و حجابهایی است که با آنها روبرو میشود.

او می‌افزاید برای دیدن خیر(احد) و اتحاد با او باید مانند کسانی عمل کنیم که به معبد و پرستشگاه میروند و در جشنهای مقدس مذهبی شرکت میکنند. آنان هنگام ورود به اینگونه محافل خود را تطهیر میکنند و لباسهای نظیف میپوشند و لباسهای نامناسب را از تن بیرون میکنند؛ ما نیز در صورتی میتوانیم «خیرمطلق» را مشاهده کنیم که لباس منیت و وابستگی را از خود دور سازیم.<sup>۶۷</sup>

### افلوطین و ابن عربی

هرچند ما افلوطین را فیلسوف وحدت وجودی نمیدانیم و دلایل آن را پیش از این بیان کردیم، لیکن همان کسانی که پارمنیدس و رواقیان را وحدت وجودی نامیده‌اند، افلوطین را نیز از قائلان به وحدت وجود معرفی کرده‌اند. البته یک تفاوت عمده میان افلوطین و پارمنیدس و رواقیان وجود دارد و آن اینست که او فردی معتقد به خدا بود، لیکن عقیده‌ی به شریعت ادیان ابراهیمی نداشت و بنابراین او یک دئیست<sup>۶۸</sup> (قائل به توحید طبیعی-عقلی) بود نه یک تئیست.<sup>۶۹</sup>

افلوطین در قیاس با دیگر متفکران یونانی بیشترین شباهت را به ابن عربی دارد. احتمال دارد این شباهتها از طریق ترجمه و نشر آثار افلوطین و پروکولوس در میان متفکران مسلمان صورت گرفته باشد. ما نخست برخی از این شباهتها را ذکر میکنیم. سپس به بیان تفاوتهای

۶۶. ر.ک، افلوطین، مجموعه آثار فلوطین، ترجمه محمد

حسین لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۱۲۲.

67. Plotinus, *Enn.*, 1, 6, 7.

68. Deist

69. Theist

■ با همه اشتراکات و مشابهتهایی که بین افلوطین و ابن عربی وجود دارد، باید گفت این دو وابسته به دو فرهنگ و دو دیدگاه متفاوت درباره رابطه خدا و جهانند. افلوطین در سنت یونانی، بخصوص در سنت افلاطون می‌اندیشد، لیکن ابن عربی عارفی مسلمان است که بر مبنای کتاب و سنت اسلامی و در کل در سنت ادیان ابراهیمی رابطه خدا و عالم را تحلیل و تفسیر میکند. برخی از مستشرقان بدلیل عدم توجه به این تفاوت نظریه وحدت وجود ابن عربی را در چارچوب قالب نظریه پانته‌ایسم تفسیر کرده‌اند.

ابن عربی و افلوطین می‌پردازیم. شباهتهایی که بین آن دو به نظر میرسد، عبارتند از:

۱- هر دو به عالم معقول در برابر عالم محسوس اصالت میدهند و عالم محسوس را عالم صور (صور معقول) میدانند و واقعیت اصیل و نهایی را از آن عالم معقول میدانند، با این تفاوت که ابن عربی عالم معقول را «اعیان ثابتة» مینامد لیکن افلوطین آن را مثال میخواند. هم مثل نزد افلاطونیان و هم اعیان ثابتة نزد ابن عربی هر دو موجودات جزئی هستند و مقصود ابن عربی از اعیان ثابتة اینست که هر موجودی که در عالم محسوسات ظاهر میگردد، قبل از ظهور در این عالم صورت علمی آن در اعیان ثابتة به وجود علمی موجود بوده است. از اینکه گفتیم ابن عربی عالم معقول را اصل میداند، نباید گمان شود که این سخن و تعبیر با وحدت وجود او منافات دارد، زیرا اصالت عالم معقول در قیاس با عالم محسوسات است و گرنه از دیدگاه ابن عربی اعیان ثابتة نیز فاقد وجود حقیقتند. باید گفت آنها نیز مظاهر و مجالی حقتند.<sup>۷۰</sup>

۲- افلوطین وحدت احد را وحدت عددی نمیداند، ابن عربی نیز وحدت ذاتی حق را وحدت حقیقی میداند نه وحدت عددی.<sup>۷۱</sup>

۳- احد افلوطین هیچ نام و نشانی ندارد، قابل توصیف

و بیان نیست و تنها برای تفهیم و تفهّم میتوان او را «احد» یا «خیر» نامید. ذات حق نزد ابن عربی نیز چنین است، یعنی «کنز مخفی» و «عناء مغرب» و... است. بنابراین هر دو قائل به خداشناسی سلینند.<sup>۷۲</sup>

۴- عقل اول نزد افلوطین که صادر نخستین است با مرحله «عماء» یا «حقیقت محمدیه» برابر و یکسان است. بیان دیگر هر دو متفکر معتقدند واحد حقیقی (احد نزد افلوطین و ذات حق نزد ابن عربی) از بساطت خود خارج نمیشود، زیرا این امر مستلزم کثرت و تعدد است. کثرت در مرحله فعل خدا، یعنی در عقل اول (نزد افلوطین) و فیض منبسط (نزد ابن عربی) رخ میدهد.<sup>۷۳</sup>

با همه اشتراکات و مشابهتهایی که بین افلوطین و ابن عربی وجود دارد، باید گفت این دو وابسته به دو فرهنگ و دو دیدگاه متفاوت درباره رابطه خدا و جهانند. افلوطین در سنت یونانی، بخصوص در سنت افلاطون می‌اندیشد، لیکن ابن عربی عارفی مسلمان است که بر مبنای کتاب و سنت اسلامی و در کل در سنت ادیان ابراهیمی رابطه خدا و عالم را تحلیل و تفسیر میکند. برخی از مستشرقان بدلیل عدم توجه به این تفاوت نظریه وحدت وجود ابن عربی را در چارچوب و قالب نظریه پانته‌ایسم تفسیر کرده‌اند. بنظر میرسد، این نوع تفسیر از وحدت وجود ابن عربی از نیکلسون و آسین پلاسیوس

70. Plotinus, *Enn.*, 6, 2, 2; 5, 8, 8.

و نیز ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵۸۰؛ همو، فصوص الحکم (فص ادریس) ص ۷۷؛ همو، کتاب المعرفة، دمشق، ۲۰۰۳، ص ۲۸.

71. Plotinus, *Enn.*, 6, 2, 10.

72. *Ibid*, 6, 8, 8.

و ابن عربی، انشاء الدوائر، مكتبة الثقافة الدينية، بیتا، ص ۱۷. ۷۳. عقیفی، ابوالعلاء، تعلیقات بر فصوص الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰، ص ۳۳۷.



آغاز شده است<sup>۷۴</sup> لیکن محققان برجسته‌یی مانند هانری کربن با این نوع تفسیر از ابن عربی بشدت مخالفت ورزیده‌اند و ما پیش از این سخنان هانری کربن را در این مورد نقل کردیم. تفاوت‌های عمده‌یی که بین افلوطین و ابن عربی بنظر میرسد عبارتند از:

۱- افلوطین یک فیلسوف است و مانند دیگر فیلسوفان معتقد به مابعدالطبیعه و اصل علیت است و به آن اهمیت میدهد، لیکن ابن عربی بر مبنای اصل تجلی و ظهور مشی مینماید. تفاوت این دو دیدگاه در اینست که مطابق اصل علیت عالم سلسله مراتب دارد و هر موجود بالاتر نسبت به موجود پایینتر حکم علت را دارد و موجود پایینتر نسبت به موجود بالاتر حکم معلول را داراست. دیگر اینکه علت متمایز از معلول و در نتیجه اصل علیت حاوی کثرت است، کثرتی که در آن همانطور که علت از حقیقت برخوردار است، معلول نیز به نسبت از حقیقت و واقعیت برخوردار است. لیکن مطابق اصل تجلی، عالم فاقد سلسله مراتب است، عالم تنها یک مبدأ و یک منشأ دارد و مابقی هرچه هست تجلیات و مظاهر آن است؛ همه حقیقت از آن مبدأ متجلی است و مظاهر، نموده‌ها و نشانه‌های او هستند و حکم آینه‌یی را دارند که کارشان نشان دادن صاحب صورت خود است.<sup>۷۵</sup>

۲- نزد افلوطین احد فوق وجود است و به مادون خود وجود اعطا میکند. او وجود را صفت مخلوقات میداند که توسط احد افاضه شده است. لیکن از نظر ابن عربی خدا عین وجود و بلکه تنها وجود است و آنچه به نام فیوضات او شناخته میشود همه تجلیات و مظاهر همان یک وجود است.

۳- احد نزد افلوطین نه به خود آگاه است و نه به مادون خود، همچنین او فاقد اراده و اختیار است، لیکن خدای ابن عربی کانون معرفت و آگاهی است. او هم به خود آگاه است و هم به مادون خود و همه چیز از مشیت

ذاتی او سرچشمه میگیرد. او که خود موجودی ازلی است با اراده ذاتی خود عالم را آفریده است و آن را بر اساس حکمت خود اداره میکند. خدا از طریق الوهیت خود (اسماء ذات) با اعیان ثابتة ارتباط پیدا میکند و از طریق ربوبیت (اسماء فعل) با اعیان خارجی مرتبط میگردد و بدین وسیله عالم را تدبیر میکند.

۴- از دیدگاه افلوطین فیوضات عقل و نفس با اینکه از احد نشئت گرفته‌اند و احد اصل و سرچشمه آنهاست اما مستقل از وجود احد هستند، برعکس از نظر ابن عربی همه ماسوی الله مظاهر و مجالی حق هستند و از خود وجودی مستقل ندارند.<sup>۷۶</sup> بیان دیگر فیوضات افلوطینی گرچه به اصل واحد باز میگردند، یعنی منشأ آنها همان احد است لیکن این فیوضات خود احد یا مظهري از مظاهر او نیستند و هیچ وقت به احد ملحق نمیشوند اما آنچه را که ابن عربی بعنوان تجلیات حق نام میبرد با همه اختلافاتی که با یکدیگر دارند، همه مظاهر و مجالی یک حقیقتند که اصل و مبدأ همه آنهاست.<sup>۷۷</sup>

۵- از نظر افلوطین جهان معقول (مثل) موجود حقیقی است و عالم محسوسات عالم مجازی و سایه آنست؛<sup>۷۸</sup> لیکن از نظر ابن عربی جهان معقول (عالم خیال و اعیان ثابتة) در قیاس با ذات حق فاقد وجود حقیقی است و تنها موجود حقیقی، خود حق تعالی است و ماسوی الله اعتباری و مجازیند.

۷۴. نصر، حامد ابوزید، فلسفة التأویل، بیروت، المرکز الثقافی، ۲۰۰۳ م، ص ۲۱؛ الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۵.

۷۵. ر.ک. عقیفی، تعلیقات بر فصوص الحکم، ص ۹، ۱۰، ۱۵۱، ۲۴۴ و ۲۴۵.

۷۶. حکمت، شرحی بر فصوص الحکم، ص ۳۷۹.

۷۷. همان، ص ۲۰۵.

78. Plotinus, *Enn.*, 5, 8, 8; 6, 2, 2.