

رابطه عقل با صور نزد فلوطین و مقایسه آن با نظر ملاصدرا درباره وحدت و کثرت عقل

محمد رضا موحدی نجف‌آبادی * سید محمد حکاک **

چکیده

فلوطین دمیورژ را عقل به شمار می‌آورد و صور افلاطونی را به درون عقل می‌برد و در عین حال، هر صورت را نه اندیشه‌ای وابسته به عقل، بلکه عقلی می‌پندارد که با اندیشیدن به خود، به همه صور می‌اندیشد و بدین ترتیب با کل اقسام عقل عینیت می‌یابد. این نظریه که به «نظریه درون بودگی» مشهور است، از مشخصات بارز فلسفه فلوطین و یکی از بحث‌انگیزترین مسائل در حیطه فلسفه‌های نوافلاطونی است. این نظریه تا حدی در اتولوجیا انعکاس یافته و از منابع ملاصدرا برای واحد و کثیر انگاشتن عقل به عنوان صادر اول است. در این مقاله، پس از تبیین نظریه فلوطین و زمینه‌های آن، به آرای ملاصدرا درباره وجود وحدت و کثرت عقل و تأثیرپذیری او از اتولوجیا - در کنار آیات و احادیث - می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: فلوطین، ملاصدرا، عقل، عقول جزئی، واحد کثیر.

* دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران rezam490@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران smhakakgh@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۷/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۵

مقدمه

در مقابل، فلوطین زمینه‌های فکری متفاوتی دارد. وی به عنوان یک نوافلاطونی می‌کوشد تا از نظریات افلاطون در مقابل نقدهای ارسطو دفاع کند. همین مسئله، فلسفه او را به صورت سنتزی از آرای افلاطون به عنوان تز، و آرای ارسطو به عنوان آنتی‌تز در آورده است. عقل در اندیشه فلوطین حاصل تلفیق عقل خوداندیش و نامتحرک ارسطویی با دمیورژ افلاطون است. عقول نیز ناشی از به درون عقل آوردن صور افلاطونی، و عقل انگاشتنی آن‌ها به منظور حفظ استقلالشان است. بنابراین مراد از تعدد عقول در اندیشه فلوطین صرفاً تعدد عقول عرضی است؛ در حالی که بحث ملاصدرا به علاوه، ناظر بر وحدت عقول طولی است.

در این مقاله نخست می‌کوشیم با توجه به دغدغه‌ها و زمینه فکری فلوطین، نظریه او را آن‌گونه که هست، معرفی کنیم؛ سپس ناظر بودن نظریه ملاصدرا را درباره وحدت و کثرت صادر اول بر آیات و احادیث، که به نظر نگارندگان مهم‌ترین زمینه فکری ملاصدراست، در کنار تأثیرپذیری او از آرای فلوطین، آن‌گونه و با آن محدودیتی که در اثولوجیا مطرح شده است، نشان می‌دهیم.

۲- رابطه عقل با عقول جزئی در فلوطین

بر اساس فلسفه فلوطین، نظامی وحدت‌محور وجود دارد که قله آن وحدت محض احد است و به تدریج طی دو مرحله کثرت پیدا می‌شود: مرحله اول: واحد کثیر، مرحله دوم: واحد و کثیر^۲ (Armstrong, 1984, vol. 5 : 43). واحد کثیر همان عقل و صادر اول است. فلوطین درباره اینکه چرا عقل را واحد کثیر نامیده است، می‌گوید: «این چیز

برخی از حکمای اسلامی مراد از امر واحد خدا را در آیه «و ما امرنا الا واحده» (قمر، ۵۰)، عبارت از صادر اول و عقل اول می‌دانند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۱۶)؛ اما به نظر ملاصدرا، امر خدا در این آیه دلالت بر کل عالم عقل دارد که از فرط فعلیت و کمال، گویی حقیقتی واحد است. وی در همین خصوص، عالم عقل را متصف به وصف «واحد کثیر» دانسته است. همان‌طور که در این مقاله خواهیم دید، ملاصدرا در اتصاف عقل به این صفت، تحت تأثیر فلوطین است. صفت «واحد کثیر» از صفات برجسته عقل در *انتهادهاست*، اما در *اثولوجیا* نه خود این لفظ، بلکه تنها بخشی از مفاد آن ذکر شده است. با وجود این، همان‌طور که در این مقاله روشن خواهد شد، ملاصدرا تحت تأثیر *اثولوجیا* و در عین حال، به دلیل مؤیداتی که در آیات و روایات بر این نظر یافته است، این صفت را برای عقل به کار برده است. به بیان دیگر، شباهت ملاصدرا با فلوطین در این موضوع، حتی فراتر از اثولوجیاست.

با این حال، «واحد کثیر» بودن عقل در اندیشه ملاصدرا و فلوطین به یک معنا نیست. تفاوت تفسیر دو فیلسوف از این صفت، به‌ویژه زمانی نمود می‌یابد که تفاوت زمینه فکری آن دو را مد نظر داشته باشیم. ملاصدرا از سویی تحت تأثیر متون دینی و برداشت خود از دلالت آن‌ها بر موضوع صادر اول است؛ و از سوی دیگر، از طریق اثولوجیا، که ترجمه‌ای آزاد از *انتهادهای چهارم تا ششم* است، متأثر از آرای فلوطین در خصوص وحدت عالم عقل و اشتغال آن بر عقول جزئی است.

۱-۲- رابطه عقل و صور به عنوان جدی‌ترین مسئله مورد نزاع در زمانه فلوطین

در زمان فلوطین میان مفسران افلاطون اختلاف چشمگیری درباره رابطه میان عقل الهی و صور وجود داشته است. أمیرا فقره ۳۹e از تیمائوس افلاطون را دلیل اصلی این نزاع می‌داند (O Meara, 1993: 35). افلاطون در این فقره می‌گوید: «عقل صوری را که در هستی حقیقی زنده هستند می‌بیند... صانع [دمیورژ] چنین طرح‌ریزی کرده بود که آنچه عقل در باشنده حقیقی زنده می‌بیند، این جهان نیز باید آن‌ها را داشته باشد» (Zeyl, 1997: 1243).

فلوطین در تفسیر این فقره، معتقد است که عقل، دمیورژ و باشنده حقیقی زنده یک چیزند. بنابراین صور نیز نه مقدم بر عقل یا خارج از آن، بلکه هم‌زمان با عقل و درون آن هستند. وی در فقره ۳-۹-ا، پس از نقل عبارت بالا، به طرح و بررسی تفسیر کسانی می‌پردازد که صور را خارج از عقل و مقدم بر آن می‌دانند (Armstrong, 1967: 407). یکی از معتقدان به این تفسیر، فروریوس بوده است. از متن زندگینامه‌ای که فروریوس برای فلوطین نوشته، می‌دانیم که وی در ابتدای آشنایی با فلوطین، صور را خارج از عقل می‌دانسته است:

مردم در زمان زندگی فلوطین... چون منظورش را در نمی‌یافتند او را یاوه‌گو می‌پنداشتند... من نیز نخستین بار که سخن او را شنیدم همین حال را داشتم و از این‌رو خطابه‌ای علیه او نوشتم و کوشیدم نشان دهم که متعلق اندیشه بیرون از عقل قرار دارد» (Armstrong, 1989: 49-50)

بر اساس این گزارش، فروریوس معقولات را خارج از عقل می‌دانسته است؛ اما از شرح پروکلس بر

واحد نیست، بنابراین کثیر است. با این حال، طالب واحد است؛ بنابراین، واحد کثیر است» (ibid: 123).

در واقع، در فلوطین، عقل حتی پیش از اینکه ایجاد شود، محکوم به کثرت است؛ زیرا واحد یکی است و ماسوای او کثیرند و به واسطه بهره‌مندی از وحدت او موجود می‌شوند. از همین روست که گفته می‌شود عقل پیش از ایجاد، دوئی نامتعیین است. پس از ایجاد نیز، عقل به دو دلیل کثیر است: اول اینکه هم متعلق اندیشه خویش است و هم فاعل این اندیشه (ibid: 145)؛ و دوم اینکه، «همه چیز است»؛ یعنی با هستی عینیت دارد و به تعبیر دیگر، به همه چیز می‌اندیشد، اما نه به این طریق که صورتی از موجودات در خود ایجاد کند، بلکه به این طریق که موجودات حقیقی را که عبارت از ایده‌های افلاطونی هستند، در خود دارد (ibid: 149). به عبارت دیگر، سخن فلوطین درباره اینکه معقولات درون عقل هستند، ناظر بر تفسیر او از رابطه ایده‌ها با دمیورژ در فلسفه افلاطون است. آرمسترانگ درباره تفسیر فلوطین می‌گوید:

نظریه « »
[یعنی «معقولات خارج از عقل نیستند»] که بر اساس آن، عقل الهی - که بزرگ‌ترین و نخستین واقعیتی است که از منشأ هستی تولید شده- وحدت در کثرتی جدایی‌ناپذیر با محتوای خود (جهان صور) دارد، همواره متمایزترین و مهم‌ترین قسمت فلسفه فلوطین محسوب شده است. این نظریه برانگیزنده جدی‌ترین تضاد فلسفی در زمانه فلوطین است (Armstrong, 1960: 393).

لونگینوس با نظریه فلوطین درباره رابطه ایده‌ها با عقل، این است که او این نظریه را در هیچ‌یک از آثار افلاطون نیافته است (Armstrong, 1960: 394)؛ کما اینکه افلاطون از نظاره ایده‌ها توسط دمیورژ سخن می‌گوید و نه اندیشیدن آن‌ها.

۲-۲- پیشینه نظریه فلوطین مبنی بر اعتقاد به عینیت

عقل و صور

دیدگاه فلوطین درباره رابطه صور و عقل الهی پیش از او توسط آلکینوس^۱ بیان شده است. از نظر آلکینوس (به عنوان یک افلاطون‌گرا)، صور، اندیشه‌های عقل الهی و فعالیت اندیشیدن او هستند و از این رو با عقل الهی (دمیورژ) متحدند (O Meara, 1993: 35-36). وی با ترکیب نظریه ارسطویی عینیت اندیشه و متعلق آن در مورد موجودات غیرمادی، با این نظریه که ایده‌های افلاطونی اندیشه‌های خدا هستند، به این نظریه دست یافت که برای خدا، اندیشیدن به خود به معنای اندیشیدن به ایده‌ها - یعنی اندیشیدن به کل واقعیت معقول - است (Armstrong, 1960: 404). در واقع، استفاده نقادانه و در عین حال ایجابی از ارسطو، که ویژگی برجسته فلوطین به عنوان یک افلاطون‌گراست، نخستین بار در آلکینوس دیده می‌شود.

اما این نظریه که ایده‌های افلاطونی اندیشه‌های خدا هستند، از کجا آمده است؟ آرمسترانگ معتقد است این اندیشه که یک صنعتگر، پیش از آغاز کارش، نقشه یا الگویی از آنچه قصد انجامش را دارد، در ذهن دارد، اندیشه ساده‌ای است و نیازی نیست توسط فیلسوف برجسته‌ای طرح شده باشد. به علاوه، افلاطون «□» (پارادیگما، صورت) را

تیمائوس، به علاوه می‌دانیم که فروریوس صور را مقدم بر عقل می‌دانسته است. پروکلس در شرح فقره 29a از تیمائوس، پس از آنکه می‌گوید «افلاطون گفته است دمیورژ عقل است و صورت را معقول نامیده است» (Taylor, 2010: 275) درباره آرای مختلفی که درباره رابطه عقل و صور وجود دارد می‌گوید:

برخی فلاسفه باستان، مانند فلوطین، خود دمیورژ را شامل تمامی صور می‌دانند؛ برخی دیگر، مانند فروریوس، این سخن را درباره دمیورژ تصدیق نکرده‌اند، بلکه صورت را مقدم بر او دانسته‌اند و برخی مانند لونگینوس^۲ صور را متأخر از دمیورژ دانسته‌اند (Taylor, 2010: 276).

بنابراین نظر دیگر درباره اختلاف مورد بحث، نظر لونگینوس (۲۱۳-۲۷۲ م.) است. وی محقق، سخن‌دان و یکی از شاگردان آمونیاس ساکاس (Armstrong, 1989: 51) و معلم قبلی فروریوس در آتن بوده (O Meara, 1993: 36) و به گفته فروریوس، تیزبین‌ترین و سختگیرترین منتقد زمانه فلوطین است (Armstrong, 1989: 55).

فروریوس در فصل چهاردهم از زندگینامه می‌گوید زمانی که کتاب‌های درباره اصول و دست‌انداز دوران قدیم نوشته لونگینوس، برای فلوطین خوانده شد، او گفت: «لونگینوس یک محقق است، اما قطعاً یک فیلسوف نیست» (Armstrong, 1989: 41). همان‌طور که آرمسترانگ نیز استنباط کرده است (Armstrong, 1960: 394)، این سخن بدین معناست که بر خلاف تفسیر فلسفی و آزاد فلوطین، تفسیر لونگینوس از افلاطون محققانه و مقید به متن آثار او بوده است. بنابراین می‌توان گفت دلیل اصلی مخالفت

واقع فلوطین مدافع نظر افلاطون درباره دمیورژ است و می‌کوشد تا از نظر او درباره صفات عالی دمیورژ، در مقابل اعضای نحله گنوسی که معتقد بودند افلاطون در عمق واقعیت معقول نفوذ نکرده است و ایجاد جهان حاصل هبوط دمیورژ و نادانی اوست دفاع کند (Armstrong, 1966: 235-237). منتها وی، تفسیر افلاطون را از دمیورژ در رساله تیمائوس، تفسیری استعاری می‌داند (Song, 2012: 84).

در رساله تیمائوس، دمیورژ قرار است انتظار برآورده نشده سقراط را از عقل آناکساگوری برآورده کند. بر اساس رساله فایدون، سقراط انتظار داشت که عقل آناکساگوری «همه چیز را منظم کند و هر چیز را در جایی قرار دهد که بهترین جا برای بودن آن است» (Grube, 1997: 84). اینکه سقراط عقل را با انتخاب آنچه برای هر چیز بهترین است مرتبط می‌کند، نشان می‌دهد عقلی که او در نظر دارد، نه تنها مجهز به دانش به نیک است، بلکه سبب موجودیت اشیا نیز همین دانش اوست. بنابراین عقل سقراطی یا عقل اصلاح شده آناکساگوری، علت نظام‌بخشی است که دانسته و هدفمند عمل می‌کند و طبیعتاً جهانی که معلول چنین علتی است، ساختاری هدفمند دارد. این علت هشیار و هدفمند در دمیورژ افلاطون نمود می‌یابد (Song, 2012: 87). لذا اینکه فلوطین صانع راستین جهان را با عقل یکی می‌داند، اتفاقی نیست.

فلوطین در ۲-۳-۱۸، ۱۵ عقل را دمیورژ (Armstrong, 1966: 101) و در ۵-۹-۳، ۲۶ آن را «دمیورژ حقیقی و صانع» نامیده است (Armstrong, 1984, vol.5: 293)؛ اما وی برخلاف آنچه از رساله تیمائوس به نظر می‌رسد، دمیورژ را علت بی‌واسطه

هم برای «ایده متعالی خارجی» به کار برده و هم برای «اندیشه درونی» (جمهوری، 561E و 472D) (Armstrong, 1960: 400). لذا این ایده که الگوهای سرمدی که دمیورژ جهان را بر اساس آنها می‌سازد، اندیشه‌های ذهنی دمیورژ هستند و با او متحدند، توسط هر کسی می‌تواند مطرح شده باشد. با این حال محتمل‌ترین کسی که می‌توان او را پایه‌گذار این نظریه دانست که ایده‌ها افکار خدا هستند (به همان شکل ساده دمیورژیک آن)، انتیاکوس اسکولانی^۵ است (Armstrong, 1960: 401).

۲-۳- وجه تمایز دیدگاه فلوطین از پیشینیانش

فلوطین و آلکینوس، با فرض اینکه معقولی (نوئون) که عقل خوداندیش ارسطویی به آن می‌اندیشد، همان نوئنی (جمع نوئون) افلاطونی و جهان ایده‌هاست، این نظریه مشائیان را برای مخالفت با افلاطون‌گرایانی که صور را خارج از عقل قرار می‌دادند، به کار گرفته‌اند (ibid: 408-409). با این حال، بین فلوطین و آلکینوس تفاوتی اساسی وجود دارد و آن، «دمیورژیک» نبودن وحدت عقل و معقولات در فلوطین است. پیش از اینکه این مطلب روشن شود، لازم است کمی در خصوص جایگاه دمیورژ در فلسفه فلوطین سخن بگوییم.

۲-۳-۱- جایگاه دمیورژ در فلسفه فلوطین

با اینکه در نگاه نخست چنین می‌نماید که در مفهوم فلوطین از فیضان (که در آن جهان از نفس، نفس از عقل و عقل از احد فیضان می‌یابد)، برای دمیورژ افلاطون که جهان را از ماده قبلی و بر اساس الگوی از پیش ساخته می‌سازد، جایی نیست، اما در

۲-۳-۲. «دمیورژیک» نبودن وحدت عقل و

معقولات در فلوطین

بنا بر آنچه گفته شد، وحدت عقل و صور در فلوطین دمیورژیک نیست؛ یعنی چنین نیست که عقل همانند دمیورژ ابتدا آنچه را می‌خواهد بسازد، در ذهن تصور کند و تصورات او عبارت از صور (ایده‌ها) باشند؛ زیرا اگر قرار بود چنین باشد، معنا نداشت که فلوطین میان عقل و جهان طبیعت، واسطه دیگری به نام اقوم روح قایل شود؛ زیرا در این صورت عقل تنها باید با صور موجوداتی که آن‌ها را بی واسطه ایجاد می‌کند عینیت داشته باشد، نه با تمامی صور. به علاوه دمیورژ کاملاً دانسته و هدفمند جهان را ایجاد می‌کند، درحالی که ایجاد باواسطه جهان توسط عقل در فلوطین، کاملاً نادانسته و غیرعمدی اتفاق می‌افتد. تفاوت آخر هم اینکه در نظر فلوطین عقل اصلاً خالق صور نیست؛ بلکه تنها اندیشنده صور است و اتحاد عقل و صور نیز ناشی از همین موضوع است.

۲-۴- انگیزه فلوطین در اعتقاد به عینیت عقل و

صور

بنا بر آنچه تا کنون گفته شد، از نظر فلوطین صور در عقل هستند و با آن عینیت دارند. با اینکه در سخن افلاطون شواهدی برای تفسیر فلوطین هست^۶، شواهدی نیز برای تفاسیر مخالف وجود دارد. بنابراین باید ببینیم دغدغه معرفت‌شناختی فلوطین در اینجا چیست؟ دغدغه او ممکن است این باشد که تنها دانش بی‌واسطه به آنچه به لحاظ وجودی نخستین است، شایسته عقل (که یک داننده ایدئال است) می‌باشد؛ چون در غیر این صورت، این اصل افلاطونی که دانش به آنچه کاملاً حقیقی است تعلق

ایجاد جهان محسوس نمی‌داند. به علاوه وی، ظاهراً بر خلاف افلاطون و همسو با فکرِ فکر ارسطو، ایجاد باواسطه جهان توسط عقل را تعمدی و دانسته نمی‌داند. در نظر فلوطین، همان‌طور که افلاطون می‌گوید، جهان به‌غایت نیک و هدفمند است (Armstrong, 1984, vol. 4: 417) و چنان ساخته شده که گویی صانع آن را تعمداً و دانسته ساخته است (Armstrong, 1988, vol. 7: 283)؛ اما در واقع، صانع جهان عقلی است که برخلاف عقل ما از اندیشه استدلالی منزّه است (Emilsson, 2007: 199-177) و پیدایی نفس و سپس پیدایی جهان به واسطه نفس، از او به طور ناخواسته و غیرارادی سر می‌زند (Emilsson, 2007: 45-46).

ناخواسته و غیرارادی بودن ایجاد جهان توسط عقل، تقلیدی از صدور ضروری و ناآگاهانه عقل از احد است. فلوطین همواره تأکید دارد که پیدایی عقل از احد، به هیچ طریقی احد را متأثر نمی‌سازد. در همین راستا، وی معتقد است که در ایجاد عقل، از جانب احد هیچ تعمدی در کار نیست و هیچ اراده، نقشه، انتخاب و یا دغدغه‌ای برای آنچه ایجاد می‌کند، از جانب او وجود ندارد. به علاوه از نظر وی آگاهی هشیارانه (اندیشیدن فرد به کاری که در حال انجام آن است)، مشخصه فعالیت‌هایی است که حتی از فعالیت‌های انسانی نیز پایین‌ترند؛ زیرا یک انسان ایدئال، همواره کار صحیح را خودبه‌خود و فوراً انجام می‌دهد، بی‌آنکه نیاز باشد درباره آن بیندیشد (Armstrong, 2008, p.240). بنابراین از نظر فلوطین، ضروری بودن صدور، نقص فعل احد نیست، بلکه کمال آن است. عقل نیز که تصویری از احد است، فعلش مشابه با فعل احد، ناخواسته و غیر ارادی سر می‌زند.

اگر عقل حقیقت اشیا را در یابد، برای نیل انسان به معرفت حقیقی نیز راهی باز می‌شود (O Meara, 1993: 38-39).

۲-۵- چه چیزهایی صورت دارند

افلاطون دست‌کم درباره اینکه برای چه چیزهایی صورت (ایده) قایل شود، تردید داشت. در رساله پارمنیدس، سقراط جوان در پاسخ به پارمنیدس که از او می‌پرسد «آیا موجودات سخیف و پست مانند موی و گل و فضولات نیز ایده دارند؟» پاسخ می‌دهد: «به هیچ وجه. بلکه من معتقدم که این چیزها همین‌طورند که ما آن‌ها را می‌بینیم و بسیار عجیب بود اگر در مورد آن‌ها به وجود ایده قایل می‌شدیم» (افلاطون، ۱۳۵۰: ۵۹۳)؛ اما پارمنیدس به او پاسخ می‌دهد: «سقراط، تو هنوز در عنفوان جوانی هستی و فلسفه هنوز چنان‌که باید گریبان تو را نگرفته است؛ اما چیزی نخواهد گذشت که تو چنان مسحور آن خواهی شد که هیچ‌یک از این چیزها را حقیر نخواهی شمرد. تو هنوز به نظر و عقیده مردم اهمیتی بیش از حد قایل هستی و این اقتضای جوانی توست» (افلاطون، ۱۳۵۰: ۵۹۴).

در فلسفه فلوطین، زشتی و شر حاصل عدم غلبه صورت بر ماده است (Armstrong, 1989: 303). بنابراین، مشکل ناموجه بودن صورت^۷ (ایده) نداشتن چیزهای زشت و سخیف - که در رساله پارمنیدس سقراط به خاطر آن سرزنش می‌شود - حل می‌گردد. با این حال، فلوطین نیز در این حوزه تردیدهای خودش را دارد. به طور کلی می‌توان گفت جهان معقول فلوطین که جایگاه صور (ایده‌ها) است، همان جهان محسوس است منهای مادیت آن یا در واقع، منهای

می‌گیرد، بر باد می‌رود. با این حال، دغدغه اصلی فلوطین چیز دیگری است:

اگر [عقل و معقول] یکی نباشند، حقیقتی وجود نخواهد داشت؛ چون کسی که می‌کوشد آنچه را هست ادراک کند، انطباعی به دست می‌آورد که متفاوت با آن چیزی است که هست، و این حقیقت نیست (Armstrong, 1984, vol. 5: 87).

در واقع به نظر می‌رسد فلوطین، در جست‌وجوی راهی برای تضمین دانش عقل به حقیقت اشیاست. دغدغه اصلی او پاسخ به این پرسش است که چرا عقل هرگز «به چیزی که صحیح نیست باور ندارد و در خطر باور اشتباه نیست». اگر صور خارج از عقل باشند، عقل حقیقت آن‌ها را نخواهد شناخت و «تنها تصاویری را از حقیقت در خود می‌یابد، و چیزی جز کذب نخواهد داشت» (Armstrong, 1984, vol. 5: 161).

عینیت عقل و صور از این منظر، حاصل تلاش فلوطین برای مقابله با شکاکیت زمانه خویش است (Emilsson, 2007: 169). شکاک فرض می‌کند در همه مواردی که ادعا می‌شود دانش حقیقی به دست آمده، شیء شناخته‌شده غیر و خارج از فاعل شناسنده است و فاعل شناسا تنها تصویری را از شیء به دست می‌آورد؛ تصویری که چه‌بسا بازتابی از وضعیت قوای ادراکی ما (مثلاً کم‌سوایی یا کوررنگی چشمان) است و لزوماً نشان‌دهنده حقیقت اشیا نیست. بنابراین با رد کردن فرض شکاک و نشان دادن موردی که فاعل شناسایی با متعلق آن غیریتی ندارد، مخدوش بودن استدلال شکاک آشکار خواهد شد. عینیت عقل و متعلق اندیشه آن، که همان صور هستند، ضامن صحت و خطاناپذیری دانش عقل به صور است؛ و

فلوطين، که به تدریج با تنزل از احد - که وحدت محض است - به سمت کثرت جهان محسوس، از وحدت آن کاسته می شود، می تواند موجب شود که فرض وجود بالفعل صور فردی در مرتبه عقل، غیر ضروری باشد. با این حال، بر اساس این اصل که هر چه در اینجا هست باید در جهان معقول نیز باشد، می توان انتظار داشت که ایده های افراد در جهان عقل دست کم به نحو بالقوه موجود باشند (Blumenthal, 1966: 62-63).

بلومنتال پس از ارائه این زمینه کلی، به بررسی شواهد متنی می پردازد و در نهایت نتیجه می گیرد که آرای فلوطين در خصوص این موضوع ناسازگارند. آرمسترانگ مقاله ای در پاسخ به مقاله بلومنتال می نویسد و در آن، شواهد متنی را به نحوی سازگار و منسجم تفسیر می کند. به علاوه وی یادآور می شود که فلوطين برای هر چیزی صورت فردی قایل نیست، بلکه دست کم ارواح و خدایان را (چه خدایان متجسد اعم از خورشید و ماه و ستارگان، و چه خدایان غیر متجسد) دارای ایده فردی می داند (Armstrong, 1977: 50). آرمسترانگ، دلیل این را که فلوطين برای انسان ها - برخلاف موجودات فاقد روح - به وجود صور فردی قایل است، نامتمایز بودن مرز عقل و روح می داند:

برای فلوطين به ویژه مرز میان عقل و روح چندان به وضوح تعیین نشده و او همواره مطمئن است که ارواح به عنوان دانندگان و عاشقان حقیقت و زیبایی معقول و طالبان اتحاد با منشأ خود، به درستی در جهان معقول در خانه خود هستند (Armstrong, 1977: 52).

تغییر. به عبارت دیگر، جهان معقول شامل هر چیزی که در جهان محسوس هست می شود جز زمان و مکان (Bréhier, 1958: 92-93)؛ اما اینکه آیا جهان معقول آن گونه که افلاطون قایل بود - شامل افراد نیز می شود، یا تنها صور نوعی را در بر می گیرد، پرسشی است که به نظر می رسد فلوطين در پاسخ به آن تردید دارد.

۲-۵-۱- صور فردی

به نظر می رسد فلوطين در تأیید یا رد صور فردی مردد است. وی در رساله ۵-۷ که به لحاظ زمانی هجدهمین رساله اوست، وجود صور فردی را تأیید کرده است. با این حال، این تأیید، ظاهراً میان دو انکار واقع شده است: ۵-۹ (به لحاظ زمانی پنجمین رساله) و ۶-۵ (به لحاظ زمانی رساله بیست و سوم). به علاوه، به نظر می رسد نظریه وجود صور فردی در ۳-۴ (رساله بیست و هفتم) دوباره ظاهر شده و در رساله های بعدی دوباره محو شده است. بنابراین، بهتر است پیش از هر چیز بینیم نظریه فلوطين بر اساس زمینه های کلی فلسفه او چه باید باشند.

پرسش بنیادی این است که اساس تفاوت میان افراد یک نوع، ماده است یا صورت؟ اگر همان طور که ارسطو قایل است، اساس این تفاوت ماده باشد، معلوم است که در جهان معقول که ماده وجود ندارد، صور فردی نیز وجود ندارند؛ اما اگر همان گونه که افلاطون قایل است، اساس این تفاوت صورت باشد و ماده اصلاً چیزی نباشد، آن گاه لازم می آید که افراد نیز در جهان معقول دارای صورت باشند. در نگاه اول به نظر می رسد این نتیجه به دیدگاه فلوطين نیز تعمیم پذیر است، اما سلسله مراتب وحدت در نظام

حال این دو می‌توانند از یک صورت پدید آیند، چون فلوپین زشتی را نه حاصل صورت، بلکه حاصل مقاومت ماده در برابر پذیرش صورت می‌داند. بنابراین، یک صورت واحد بر اساس واکنش مختلف ماده، می‌تواند به صور متعددی ظاهر شود.

۲-۶- هر صورتی یک عقل است

چنانچه پیش‌تر گفتیم، مقابله فلوپین با شکاکیت مستلزم تضمین شناخت عقل نسبت به ایده‌هاست. فلوپین این کار را با آوردن ایده‌ها به درون عقل انجام می‌دهد؛ منتها وی قصد ندارد ایده‌ها را صرفاً اندیشه‌های عقل بینگارد؛ زیرا این با تأکید افلاطون بر واقعیت مستقل صور ناسازگار است. از همین رو، وی هر ایده را عقل حی و ناطقی به شمار می‌آورد که خوداندیشی آن، محتوای اندیشه عقل را تشکیل می‌دهد (O Meara, 1993: 36-37).

این نظریه که هر یک از ایده‌ها و صوری که درون عقل هستند خودشان یک عقل‌اند، در قسمت‌های مختلفی از کتاب *انثادها* تصدیق شده است. برای مثال وی در آغاز فصل ۵-۹-۸ می‌گوید: «عقل به عنوان یک کل تمام ایده‌هاست، و هر ایده به‌تنهایی یک عقل است» (Armstrong, 1984, vol.5: 305)؛ یا در جایی دیگر می‌گوید: «در جهان معقول، حتی آنچه غیرعقلانی نامیده می‌شود، عقلانی است، و آنچه نااندیشنده دانسته می‌شود عقل است؛ زیرا اندیشنده‌ای که به اسب می‌اندیشد، یک عقل است و اسب - به عنوان یک اندیشه - نیز یک عقل است» (Armstrong, 1988, vol. 7: 113-114). آرمسترانگ این نظریه را به طور خلاصه، چنین بیان کرده است:

این سخن آرمسترانگ را می‌توان ناظر به جملات نخست رساله ۵-۷ دانست. در آنجا فلوپین می‌گوید: آیا برای هر شیء جزئی ایده‌ای وجود دارد؟ بله، اگر من و هر یک از ما راهی برای بالا رفتن و بازگشت به سوی جهان معقول داریم، [پس] اصل و سرمنشأ هر یک از ما آنجاست. (Armstrong, 1984, vol. 5: 223).

به عبارت دیگر، همان‌طور که کالیگاس نیز یادآور شده است، دلیل اینکه هر فرد دارای روحی باید صورتی فردی در عالم عقل باشد، توانایی این دسته از افراد عالم پایین، برای بازگشت به عالم معقول است (Kalligas, 1997: 212).

پذیرش صور فردی مستلزم نامتناهی بودن عالم عقل است. نامتناهی بودن در فلسفه یونان، ملازم با نامتعیین بودن است؛ حال آنکه در فلوپین، عقل دست‌کم پس از به فعلیت رسیدن و واجد شدن معقولات خویش - امری متعین است. با این حال، عموم مفسران و از جمله آرمسترانگ و امیلسون، نامتناهی بودن عالم عقل را در فلوپین پذیرفته‌اند. در مقابل، برخی از مفسران متأخر، معتقدند پذیرش صور فردی لزوماً مستلزم نامتناهی بودن عالم عقل نیست، بلکه اگر دین کیهانی در *انثادها* جدی و به عنوان نظر خود فلوپین در نظر گرفته شود، می‌توان در عین پذیرش صور فردی، عالم عقل را نیز مشتمل بر صور متناهی و مشخصی دانست که در هر دوره کیهانی به نحوی نسبتاً متفاوت ظهور می‌یابند. مثلاً در یک دوره، یک صورت فردی به شکل سقراط و در دوره دیگر، همان صورت به شکل فیثاغورث ظهور می‌یابد. گفته می‌شود سقراط صورت ظاهری چندان زیبایی نداشته، اما فیثاغورث زبان‌زد زیبایی بوده است. با این

اما چرا شناخت کامل هر ایده مستلزم شناخت ایده‌های دیگر است؟ امیلسون در این باره چنین می‌گوید:

اگرچه عقول از هم متمایزند ولی به یکدیگر قفل شده‌اند؛ به گونه‌ای که امکان ندارد یکی از آن‌ها از سایرین جدا شود و عقلی کاملاً مستقل گردد؛ یعنی برای مثال، اندیشه‌ای که اسب است، شامل اندیشه‌ای از حیوان است؛ اما تمایزی با آن دارد. در نهایت، خوداندیشی اسب، مستلزم همه اندیشه‌هاست (Emilsson, 2007: 164-165).

به تعبیر دیگر، شناخت کامل هر چیزی مستلزم شناسایی وجوه شباهت و افتراق آن از چیزهای دیگر است. از همین رو علم واقعی و کامل به هر ایده، مستلزم شناخت تمامی ایده‌ها خواهد بود و از آنجاکه هر ایده ناطق و بیانگر هویت خود است، گویی هر ایده به‌تنهایی بیانگر کل محتوای عقل است. عقل نیز که محتوایی جز ایده‌ها ندارد، گویی کل محتوای خود را در تک‌تک ایده‌ها می‌یابد.

۲-۶-۱- ناطق بودن صور

صوری که در عقل هستند، همان ایده‌های افلاطونی‌اند که حقیقت کل هستی را تشکیل می‌دهند. بنابراین می‌توان «حقیقت» را تعبیری دیگر از صور به شمار آورد. فلوطین گاه تعبیری درخور توجه درباره حقیقت به کار برده است. وی در ۵-۳-۵ می‌گوید «حقیقت نباید حقیقت چیزی دیگر باشد، بلکه باید همان باشد که می‌گوید» (Armstrong, 1984, vol. 5: 87). بنابراین حقیقت یا در واقع صور دست‌کم به معنایی استعاری- سخن می‌گویند؛ اما چه

در نوس صورت همه اشیائی که در جهان محسوس هستند حضور دارد؛ حتی صورت حیوانات غیر عاقل و اشیای غیرجاندار؛ اما صور همه آن‌ها در نوس دارای عقل و حیات است و هر یک از آن‌ها به تمام واقعیاتی که در عقل الهی است می‌اندیشد و به یک معنا، هر یک از آن‌ها کل است و کل در هر جزئی حضور دارد (Armstrong, 1962: 74).

اما به چه معنا می‌توان هر یک از معقولات را یک عقل دانست؟ اگر هر معقولی، فی‌نفسه و مستقل از سوژه‌ای که به آن می‌اندیشد، یک عقل باشد، آن‌گاه با تسلسل روبه‌رو می‌شویم: نوس معقولاتی دارد که هر یک عقلی مستقل هستند و آن عقول نیز هر یک معقولاتی دارند که هر کدامشان عقلی مستقل است و همین‌طور تا بی‌نهایت. بنابراین به نظر می‌رسد منظور فلوطین باید چیز دیگری باشد.

فلوطین برای توجیه رابطه عقل و عقول جزئی، به تمثیل رابطه یک علم با نظریات و اصول آن متوسل می‌شود (Armstrong, 1984, vol. 5: 305-306). به نظر فلوطین، هر اصل علمی به نحوی مشتمل بر کل آن علم است؛ یعنی اگر کسی واقعاً یک اصل علمی را بشناسد، تمام آن علم در دسترس او خواهد بود (Armstrong, 1984, vol.4: 441). واضح است که عکس این رابطه نیز درست است: علم به عنوان یک کل، مشتمل بر تمام اصول علمی است. لذا این تمثیل بیانگر این معناست که عقل به عنوان یک کل، همه ایده‌ها را در بر می‌گیرد، و در عین حال، از آنجاکه شناسایی کامل هر ایده مستلزم شناخت تمامی ایده‌ها و بنابراین کل عقل است، می‌توان هر ایده را نیز عین کل عقل دانست.

می‌گویند؟ فلوطین در ۵-۵-۲ تقریر کامل‌تری از این موضوع ارائه کرده است:

بنابراین حقیقت واقعی نیز در آنجا [(در عقل؛ در جهان معقول)] است؛ حقیقتی که با چیزی جز خودش موافق نیست، و چیزی جز خودش نمی‌گوید، بلکه او همان چیزی است که می‌گوید و همان چیزی را که هست می‌گوید (Armstrong, 1984, vol.5: 163).

به عبارت دیگر، صور عقول ناطقی هستند که نه تنها خوداندیشی آن‌ها مستلزم اندیشیدن به تمامی صور است (عینیت هر ایده با کل عقل) بلکه به علاوه دست‌کم به معنایی استعاری-گویای حقیقت خویش‌اند و خود، خویشان را همان‌گونه که هستند برای عقل آشکار می‌کنند.

۳. نظر ملاصدرا درباره وحدت و کثرت عقل و تأثیرپذیری او از متون دینی و آرای فلوطین

ملاصدرا در مواضع مختلفی، «ما وجد من الله تعالی اولاً» را عبارت از عالم عقل دانسته است. برای مثال، وی در کتاب *شواهد*، تحت عنوان «فی ان اول فیضه أمر وحدانی» می‌گوید:

قال الله تعالی وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً لِأَنَّ مَا وَجَدْنَاهُ مِنْهُ تَعَالَى أَوْلَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ عَقْلًا لِمَا مَضَى أَنْ اللَّهُ وَاحِدٌ حَقِيقِي فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلُ فَيْضِهِ مَوْجُودًا وَاحِدًا مَفَارِقَ الوجودِ وَالتأثيرِ عَنِ المَادَّةِ فَلَا يَكُونُ الصَّادِرُ الْأَوَّلُ غَيْرَ العَقْلِ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۹)

بر اساس این عبارت، صادر اول همان امر واحد خدا و عقل است. در اینجا مقصود وی از عقل، عالم عقل است نه عقل اول؛ زیرا مشخصاتی که برای

صادر اول برشمرده است (واحد بودن صادر اول و بی‌نیازی آن از ماده، در هستی و فعلش) ویژگی‌های مشترک میان تمامی عقول‌اند. به علاوه، وی در ادامه بحثش، در اشراق دوازدهم از مشهد دوم، ذیل عنوان «فی وحده عالم العقل» می‌گوید:

«فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شيء واحد اختلف أفاعيله، والهيوليات لفرط القوة والانفعال كأنها شيء واحد اختلف انفعالاته؛ ولذلك قال تعالی: "وما امرنا الا واحده" وقد عبر عن الكل بالروح فی قوله تعالی "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ" والقلم فی قوله "عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۶).

بر اساس این عبارت، عقول از فرط فعلیت و کمال‌کانه حقیقت واحدی هستند که بی‌واسطه از ذات خداوند صادر شده‌اند. وحدت عالم عقل در *سفار* نیز تصدیق شده است:

وأما تلك الجواهر والأنوار القاهرة فهي مقدسه عن الزمان- منزهه عن التجدد والحدثان بل كلها مع تفاوت مراتبها في الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها به بعض كأنها موجودة واحدة والحق أنها واحدة كثيرة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹۳)

بر اساس این عبارت، عقول از شدت اتصال به یکدیگر، کانه موجودی واحد و درواقع، «واحد کثیر» هستند. به نظر می‌رسد ملاصدرا صفت «واحد کثیر» را از آیات و روایات استنباط کرده است؛ زیرا وی در ادامه عبارت بالا، می‌گوید به دلیل همین صفت است که در متون دینی گاهی از صادر اول با الفاظ مفرد (مانند «قلم» در آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»، «روح» در آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و «کلمه» در آیه «وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْبِّمِ وَرُوحٌ مِنْهُ») و گاهی با الفاظ جمع (مانند «کلمات» در دعای «أعوذ به کلمات الله

التامات کلها من شر ما خلق وذراً» و «مفتاح» در آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» و «خزائن» در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ») تعبیر شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹۳).

با این حال، ملاصدرا در اطلاق این صفت بر عقل، همچنین می‌تواند تحت تأثیر فلوطین باشد. صفت «واحد کثیر» که در بخش فلوطین با زمینه‌ها و دلالت‌های مختلف آن در انشاده‌ها آشنا شدیم، اگرچه عیناً در اثولوجیا نیامده، محتوایش ذکر شده است: «فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً... وكذلك أن العقل واحد وهو كثير» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۹۸).

با اینکه مسلماً ابعاد مختلف نظریه فلوطین درباره وحدت و کثرت عقل، آن‌گونه که در انشاده‌ها مطرح است، در اثولوجیا منعکس نشده، جوهری از آن، مانند احاطه عقل بر صور اشیا و اشتغال آن بر عقول متعدد، در مواضع متعددی از اثولوجیا آمده است (فلوطین، ۱۴۱۳: ۷۲؛ ۹۶-۹۸؛ ۱۱۱ و ۱۱۲). بنابراین به‌ویژه با توجه به منزلتی که فلوطین نزد ملاصدرا دارد، می‌توان استنباط کرد که ملاصدرا، علاوه بر آیات و روایات، تحت تأثیر فلوطین به وحدت و کثرت هم‌زمان صادر اول قایل شده است.

به‌علاوه اگر عبارت ملاصدرا را در شواهد (اشراق دوازدهم از مشهد دوم) در نسبت با اشراق بعدی آن کانون توجه قرار دهیم، به تأثیرپذیری ملاصدرا از فلوطین یقین می‌کنیم. همان‌طور که دیدیم، ملاصدرا در اشراق دوازدهم، واحد و کثیر بودن عقل را از حیث فعل با واحد و کثیر بودن هیولا از حیث انفعال متناظر می‌گیرد. وی در اشراق بعدی درباره واحد و کثیر بودن عقل، عبارتی از میمر هشتم اثولوجیا را در خصوص اشتغال عالم عقل بر صور اشیا

(فلوطین، ۱۴۱۳: ۹۷ و ۹۸) نقل می‌کند و می‌گوید صاحب اثولوجیا مثال‌هایی عقلی برای تفهیم سخنش ارائه کرده که یکی از آن‌ها این است که هیولا اگرچه واحد است، «مختلفة الصفات» است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۳). بنابراین، استنباط وحدت عالم عقل از وحدت هیولا در اشراق دوازدهم، در واقع تبیین و تفسیر سخن فلوطین در اثولوجیاست.

با این حال، اطلاق صفت «واحد کثیر» بر عقل در عبارات ملاصدرا، لزوماً معنایی مشابه با آنچه در اثولوجیا یا انشاده‌ها در این خصوص یافت می‌شود، ندارد؛ زیرا آنچه در انشاده‌ها یا اثولوجیا مطرح است، اشتغال اقنوم عقل بر عقول عرضی است، درحالی‌که در اندیشه ملاصدرا، عالم عقل به علاوه، مشتمل بر عقول طولی است. همچنین، وحدت اقنوم عقل در فلوطین از این جهت است که عقول جزئی هم‌زمان با عقل کل و به عنوان اندیشه‌های او موجود می‌شوند؛ درحالی‌که در اندیشه ملاصدرا، وحدت عالم عقل ناشی از عواملی مانند نبود ماده و ملحقات آن (مانند زمان و مکان) در عالم عقل، ماهیت نداشتن عقول و وحدت تشکیکی آن‌ها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹۳)، قرب آن‌ها به خداوند و فنای آن‌ها در او (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۱) و به تعبیر دیگر، غلبه احکام و جوب بر آن‌هاست (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۰۳). تمایز عقول نیز ناشی از اختلاف مراتب آن‌ها در شدت و ضعف وجودی و نیز به دلیل تفاوت تعداد جهات فاعلیت هر یک از آن‌ها و به تعبیر دیگر، به اعتبار معلومات آن‌هاست.

ملاصدرا در موضعی نیز صادر اول را عبارت از عقل اول دانسته است. برای مثال در اسفار می‌گوید:

اول ما أوجد الله تعالى من عالم العقول القادسة جوهر بسيط كلي ومع بساطته هو جميع العقول ... فله وجوه كثيرة لا يتكثر في ذاته بتعددتها وله افتقار ذاتي وجودي لموجده ... وسماه الله تعالى حقا وقلما وأمرا وروحا وفي الحديث عقلا (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۱ و ۳۰۲).

بر اساس این عبارت، صادر اول که در قرآن به نام‌های «حق»، «قلم»، «امر» و «روح»، و در احادیث به نام «عقل» آمده، جوهر بسیطی از عالم عقول و در واقع، نخستین آن‌ها (عقل اول) است که در عین بساطت، جامع همه عقول است. مقصود ملاصدرا از جامع عقول بودن عقل اول، این است که عقل اول به دلیل شدت مرتبه وجودی‌اش، بر سایر عقول احاطه وجودی دارد؛ یا به تعبیر دیگر، جامع کمالات سایر عقول است؛ چنان‌که در مفاتیح الغیب پس از آنکه از عقل اول به عقل کل تعبیر می‌کند، می‌گوید: «الحکماء المحققون متی أصدروا القول به لفظ العالم يعنون به هو لا غير سيما عالم العقل إذ الكل لما كان منه فکان کله هو وهو کله» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۵۱). بر اساس این عبارت، جامعیت عقل اول نسبت به دیگر عقول، به دلیل وساطت عقل اول در پیدایی سایر عقول است که البته این خود مستلزم جامعیت عقل اول نسبت به کمالات دیگر عقول است. البته، نظر سبزواری در این زمینه متفاوت است. وی در تعلیقات بر شواهد در تفسیر اشراق «فی وحده عالم العقل» می‌گوید: «فمراتب العقول فنون وشئون ذاتیه لشخص واحد کنفس شخصیة لها مراتب ولطائف» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۰۳). مراد وی از شخص واحدی که عقول مراتب شئون ذاتی آن هستند، چیزی جز عقل اول نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر، سبزواری وحدت عالم عقل را تعبیر دیگری از اشتغال عقل اول بر سایر عقول

می‌داند. آنچه ممکن است شاهی بر صحت تفسیر سبزواری تلقی شود، این است که ملاصدرا هم عقل اول را با قلم و روح که عناوینی دینی برای صادر اول هستند، تطبیق داده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۱ و ۳۰۲) و هم کل عالم عقل را (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۸۶).

با این حال، به نظر نگارندگان، تفسیر صحیح این است که ملاصدرا هر عقل را از این حیث که تفصیل‌دهنده علم الهی خود در مرتبه پایین‌تر از خود است یک قلم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۳) و از این حیث که سرمنشأ حیات است، آن را یک روح می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۷) و به دلیل وحدتی که بر عالم عقل حکم فرماست، همه عقول را همچون عقل، قلم و یا روح واحدی می‌داند که نخستین آن‌ها، عقل اول، قلم اعلا یا روح اعظم است. به عبارت دیگر، ملاصدرا معمولاً از عالم عقل به روح یا قلم تعبیر می‌کند و زمانی که بخواهد این دو واژه را بر عقل اول اطلاق کند، آن دو را به اوصافی همچون اعلا (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۲۸)، اعظم (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴) و یا اکبر (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷) متصف می‌کند. اگر هم در مواردی از عقل اول به قلم تعبیر کرده، از این جهت است که به قرینه عقل اول مشخص است که منظور او از قلم، همان قلم اعلاست.

در هر صورت، جامعیت عقل اول نسبت به عقول، اگرچه ظاهری مشابه با اشتغال عقل در فلوطین بر عقول جزئی دارد، با آن متفاوت است. با این حال، ملاصدرا در این موضوع نیز تحت تأثیر اثولوجیا به نظر می‌رسد؛ زیرا وی در ادامه هر دو عبارت اخیری

می‌شود. بر اساس حدیث «اول ما خلق الله القلم» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۹۸)، یکی از تعابیر قرآنی صادر اول، «قلم» است. همچنین بر اساس حدیثی از امام صادق (ع)، «قلم» در آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»، فرشته‌ای است که به فرمان خداوند «ما کان وما هو کائن» را تا روز قیامت بر لوح (که او نیز فرشته دیگری است) می‌نویسد (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۳). بنا بر این حدیث، آیه را باید به صورت «سوگند به قلم و آنچه می‌نویسد» ترجمه کرد؛ و به عبارت دیگر، ضمیر در «يَسْطُرُونَ» به قلم بر می‌گردد. بنابراین برای قلم که تعبیری از صادر اول است، ضمیر جمع عاقل به کار رفته است. ملاصدرا این موضوع را اشاره به وحدت جمعی «قلم» یا به تعبیر دیگر، واحد و کثیر بودن آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۹۳).

همچنین، در حدیثی از امام علی (ع)، روح این‌گونه معرفی شده است:

الرَّوْحُ مَلِكٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، لَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ وَجْهٍ، وَ لِكُلِّ وَجْهٍ سَبْعُونَ أَلْفَ لِسَانٍ، وَ لِكُلِّ لِسَانٍ سَبْعُونَ أَلْفَ لُغَةٍ، يَسْبِغُ اللَّهُ بِتِلْكَ اللُّغَاتِ كُلِّهَا، وَيَخْلُقُ مِنْ كُلِّ تَسْبِيحَةٍ مَلِكٌ يَطِيرُ مَعَ الْمَلَائِكَةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰۸).

ملاصدرا با مد نظر داشتن احادیث مربوط به صادر اول بودن روح (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۶)، از حدیث بالا نتیجه می‌گیرد که روح عبارت از عالم الهیت است و هویت وجودی آن، مشتمل بر هویت عقلی بسیار است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰۸). وی در *شواهد*، در اشراق سیزدهم از مشهد دوم، پس از ذکر آرای فلوطین درباره کل الاشیاء بودن عقل، به قسمت ابتدایی حدیث بالا اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۵۴) که نشان می‌دهد حدیث امام (ع) را مؤید نظر

که از وی به صورت مستقیم نقل شد، صادر دوم را عبارت از نفس یا نفس کلیه می‌داند:

وهو عرش الله الأعظم الذي استوى عليه ذاته وبعده اللوح المحفوظ وهو كما مر النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الإدراكية أوجدها الله تعالى في المرتبة الثانية (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۲)

العالم الثاني عالم النفس فأول باب انفتح من بحر الجيروت إلى هذا العالم هو الذي يسمى نفس الكل والروح الأمين واللوح المحفوظ والكتاب المبين وهو الماء الذي كان عليه عرش الرحمن (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۵۳).

در دو عبارت بالا، ملاصدرا از صادر دوم با تعابیر قرآنی مختلفی یاد کرده است، اما به علاوه آن را با نفس کل یا عالم نفس تطبیق داده است. تطبیق صادر اول و دوم بر عرش و آب، یا بر قلم و لوح محفوظ حاکی از تأثیرپذیری ملاصدرا از متون دینی است؛ اما تطبیق این دو بر عقل و نفس، مسلماً تحت تأثیر *اثولوجیا* انجام شده است. فلوطین در واقع، صادر دوم را عبارت از «روح» می‌داند که همان‌طور که در برخی عبارات نقل شده از *شواهد* و *اسفار* دیدیم، در آثار ملاصدرا تعبیر دیگری از عالم عقل است؛ ولی این واژه در *اثولوجیا* به نفس ترجمه شده است (فلوطین، ۱۴۱۳: ۶). بنابراین با توجه به اهمیتی که *اثولوجیا* نزد ملاصدرا دارد، به نظر می‌رسد ملاصدرا در قول به وحدت عالم عقل یا در قول به کثرت عقل اول و اشتغال هر دوی آن‌ها بر عقول متعدد، و نیز در تطبیق صادر دوم با نفس، تحت تأثیر *اثولوجیا* و از طریق آن، تحت تأثیر فلوطین است.

با این همه، ملاصدرا در اثبات وحدت و کثرت عقل، نه به فلوطین، بلکه به آیات و احادیث متوسل

فلوطین و بیانگر وحدت عالم عقل و اشتغال آن بر صور اشیا می‌داند.

بنابراین، با اینکه نمی‌توان از تأثیر *اثولوجیا* بر نظریه ملاصدرا در خصوص وحدت و کثرت عالم عقل چشم‌پوشی کرد، باید توجه داشت که اولاً این نظریه در اندیشه ملاصدرا به‌علاوه تحت تأثیر آیات و روایات اسلامی و بر اساس مبانی فلسفی متفاوتی مانند تعدد عقول طولی، ماهیت نداشتن عقول و وحدت تشکیکی آن‌ها مطرح شده؛ ثانیاً آنچه در *اثولوجیا* مطرح شده تنها به میزانی محدود، آرای واقعی فلوطین و ابعاد مختلف آن را منعکس کرده است

نتیجه

درون عقل بودن صور که از آن به «نظریه درون بودگی» نیز تعبیر می‌شود، از مشخصه‌های بارز و جوه تمایز فلسفه فلوطین است. این نظریه، پیش از فلوطین نیز در آرای آلکینوس و به شکلی دمیورژیک وجود دارد، ولی در آثار فلوطین به صورتی جدید و بر اساس مبنایی متفاوت مطرح می‌شود. فلوطین با به درون عقل آوردن صور، از نظریه ارسطو در خصوص عقل خود اندیش بهره می‌برد تا هم وجود صور افلاطونی را - که مورد انکار ارسطو بودند - به عنوان اندیشه‌هایی که درون عقل جای دارند به اثبات رساند و هم از نفوذ اندیشه ارسطو برای تأیید تفسیر خویش از صور افلاطونی به عنوان اندیشه‌های عقل، در مقابل فلاسفه نوافلاطونی دیگری که صور را مقدم یا مؤخر از عقل قرار می‌دادند، استفاده کند.

دغدغه اصلی فلوطین برای اثبات این نظریه، مقابله با گنوسیزم است که شکاکیت را رواج می‌داد و

دمیورژ افلاطون را نادان می‌دانست. فلوطین، با تفسیر دمیورژ به عقل - که در تفسیر استعاری او از رساله تیمائوس و تفسیر دمیورژ به عقل اصلاح شده آناکساگوری ریشه دارد - و با به درون عقل آوردن صور، صحت علم دمیورژ را به حقایق موجودات ثابت، و از صفات نیک او در مقابل حملات گنوسیزم دفاع می‌کند.

فلوطین برای اینکه صور، اندیشه‌های عقل و به لحاظ وجودی وابسته به آن تلقی نشوند و استقلال صور - که مورد تأکید افلاطون بود - حفظ شود، هر یک از آن‌ها را عقل حی و ناطقی به شمار آورد که خوداندیشی آن محتوای اندیشه عقل را تشکیل می‌دهد. به نظر وی هر ایده، عقلی مستقل است که تنها به خود می‌اندیشد و بیانگر ذات خویش است؛ منتها این خوداندیشی مستلزم اندیشیدن به تمام ایده‌ها و به کل قلمرو عقل است.

وحدت و کثرت توأمان عقل که ابعاد و زمینه‌های مختلف آن در *انثادها* گفته شده، در *اثولوجیا* نیز فارغ از زمینه‌ها و دلالت‌های معنایی متعدد آن مطرح شده است. تأکید ملاصدرا بر اثبات وحدت عالم عقل یا اثبات کثرت در عقل اول، تطبیق دادن صادر دوم با نفس کلیه، و بهره‌گیری از *اثولوجیا* در ارائه برخی دلایل عقلی بر وحدت عقل، همگی نشانگر تأثیرپذیری او از آرای فلوطین در *اثولوجیا* است. مشابهت نظریه ملاصدرا با نظریه فلوطین، حتی گاه از *اثولوجیا* نیز فراتر رفته است: ملاصدرا در *اسفار و فلوطین در انثادها* هر دو عقل را «واحد کثیر» نامیده‌اند، در حالی که خود این تعبیر در *اثولوجیا* نیامده است. با اینکه نمی‌توان از تأثیر *اثولوجیا* بر نظریه ملاصدرا در خصوص وحدت و کثرت عقل

از آنجاکه در اندیشه افلاطون، هستی وصف صور است، عینیت هستی و عقل، تعبیر دیگری از عینیت عقل با صور است.

۷) واژه «ایده» برای افلاطون به عنوان اصطلاحی خاص مطرح نبوده است. آنچه امروزه ما آن را «ایده افلاطونی» می نامیم در فلسفه افلاطون، علاوه بر «ایده» با واژگان بسیاری بیان و توصیف شده است: «آنچه به واسطه طبیعتش به گونه ای شگفت انگیز زیباست»؛ «موجود همیشگی که نه پدید می آید و نه از بین می رود»؛ «خود واقعیت ذاتی که ما آن را وجود حقیقی می نامیم»؛ «خود آنچه مساوی است»؛ «خود آنچه زیباست»، «خود هر آنچه که هست»؛ «خود موجود تک شکل برای خود»؛ «خود ذات» و به نظر می رسد تخصیص و تثبیت واژه «ایده» برای دلالت بر موجودات عالم مثال افلاطون، تأثیری است که سیسرو بر جای نهاده است. استفاده مکرر او از این واژه، برای دلالت بر موجودات عالم مثال افلاطون، باعث شده است تا دلالت این واژه بر معنای مذکور، نزد خوانندگان آثار او تثبیت شود (بهشتی، ۱۳۸۶: ۲۵۱). در متون استفاده شده در این مقاله، محققان در کنار استفاده از لفظ «ایده‌ها» (ideas) و حتی بیش از آن، لفظ «صور» (forms) را برای دلالت بر «ایده‌های افلاطونی» به کار برده‌اند. نگارنده نیز از یک سو، به دلیل مستقیم بودن برخی نقل قول‌ها و نیز حفظ ارتباط میان صور افلاطونی (ایده‌ها) با صور ارسطویی، گاه مجبور به استفاده از لفظ «صورت»؛ و از سوی دیگر، به دلیل بار ارسطویی واژه صورت و مألوف‌تر بودن واژه «ایده» برای دلالت بر مثل افلاطونی، گاهی نیز مجبور به استفاده از واژه «ایده» شده است.

چشم‌پوشی کرد، اما باید توجه داشت که توجیه وجوه کثرت و وحدت صادر اول در اندیشه ملاصدرا، تحت تأثیر آیات و روایات مربوط به صادر اول و با توجه به مبانی فلسفی خاص وی صورت پذیرفته است.

پی‌نوشت‌ها

1) One-Many

2) One and Many

3) Longinus

۴) آلکینوس (Alcinus) فیلسوف افلاطون‌گرای میانه و نویسنده رساله افلاطون‌گرایی (Handbook of Platonism) است که در قرن دوم میلادی می‌زیسته و چیزی راجع به زندگی او نمی‌دانیم. نام وی شبیه نام آلبینوس (Albinus)، شاگرد جالینوس حکیم و فیلسوف افلاطون‌گرای است که در شهر ازمیر (در غرب ترکیه) در حدود سال ۱۵۰ میلادی متولد شده و رساله کوتاهی به نام «مقدمه بر محاورات افلاطون» از او بر جای مانده است. محققان تا قبل از سال ۱۹۷۴ که جان ویتاکر (John Whittaker) به تمایز آلبینوس و آلکینوس پی برد، این دو را یک نفر می‌پنداشتند. برای مثال، آرمسترانگ در مقاله «پیش‌زمینه این نظریه که معقولات خارج از عقل نیستند» که در سال ۱۹۶۰ منتشر شده، کتاب «Episteme» را اثر آلبینوس پنداشته است، در حالی که امروزه می‌دانیم که این کتاب، نوشته آلکینوس است.

5) Antiochus of Ascalon

۶) برای مثال، افلاطون در فقره 248e8-249a9 از رساله سوفسطایی، هستی را متصف به عقل (نوس) و حیات دانسته است (White, 1997: 270-271).

منابع

- ملاصدرا (۱۳۸۳)، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجه‌سوی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ملاصدرا (۱۹۸۱ م)، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث.

- Armstrong, A. H. (1977), "Form, Individual and Person in Plotinus", *Dionysius*, vol. 1, pp. 49° 68.

- _____ (1962), *Plotinus*, United States of America: Collier Books, by arrangement with The Macmillan Company.

- _____ (2008) "Plotinus", in: *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- _____ (tra.) (1966), *Plotinus Ennead 2*, Cambridge: Harvard University Press.

- _____ (tra.) (1967), *Plotinus (6 vols.)*, Volume 3, Cambridge: Harvard University Press.

- _____ (tra.) (1984), *Plotinus (7 vols.)*, Volumes 4 & 5, Cambridge: Harvard University Press.

- _____ (tra.) (1988), *Plotinus (7 vols.)*, Volumes 6 & 7, Cambridge: Harvard University Press.

- _____ (tra.) (1989), *Plotinus (7 vols.)*, Volume 1, Cambridge: Harvard University Press.

- _____ (1960) The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not Outside the Intellect , In: *Les Sources de Plotin*, Geneva: Fondation Hardt, pp. 393° 413.

- Blumenthal, H. J. (1966) Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? , *Phronesis*, vol 11, pp. 61° 80.

- Bréhier, E. (1958), *The philosophy of Plotinus*, Translated by Joseph Thomas, Chicago: The University of Chicago.

- Emilsson, E. K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford University Press.

- Grube, G. M. A. (tra.) (1997), "Phaedo", in: *Plato Complete Works*, edited with

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق)، معانی الأخبار، تصحيح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- افلاطون (۱۳۵۰)، مجموعه آثار (جلد دوم)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: چاپخانه بیست و پنج شهریور (شرکت سهامی افست).

- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، التعليقات على الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق از سيدجلال‌الدين آشتياني.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۴، به تصحيح و مقدمه هانری کربن و سيدحسين نصر و نجفقلی حبیبي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- فلوطین (۱۴۱۳)، *اثولوجيا*، تحقيق از عبد الرحمن بدوی، قم: بیدار.

- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، *تفسیر القمی*، تصحيح طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.

- ملاصدرا (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- ملاصدرا (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تصحيح و تعليق از سيدجلال‌الدين آشتياني، مشهد: المركز الجامعي للنشر.

- ملاصدرا (۱۳۶۳)، *مفاتيح الغيب*، مقدمه و تصحيح از محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- ملاصدرا (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقيق محمد خواجه‌سوی، ج ۴، قم: بیدار.

- ملاصدرا (۱۳۷۸)، *رساله فی الحدوث*، تصحيح و تحقيق سيدحسين موسويان، تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر.

- ملاصدرا (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية*، تهران: بنياد حکمت اسلامی صدر.

- Taylor, Thomas (tra.) (2010), *Proclus on the Timaeus of Plato* (Books 1-5, with extended notes), Edited by Martin Euser

- White, Nicholas P. (tra.) (1997), "Sophist", in: *Plato complete works*, edited with introduction and Notes by John M. Cooper, United States of America: Hacket Publishing Company.

- Zeyl, Donald j. (tra.) (1997), "Timaeus", in: *Plato complete works*, edited with introduction and Notes by John M. Cooper, United States of America: Hacket Publishing Company.

introduction and Notes by John M. Cooper, United States of America: Hacket Publishing Company.

- Kalligas, Paul (1997), "Forms of individuals in Plotinus: a re-examination", *Phronesis*, XLII/2, pp. 206-227

- O Meara, D. J. (1993) *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, Oxford: Oxford University Press.

- Song, Euree (2012), "Plotinus on the World-Maker", *Horizons*, vol. 3, no. 1, pp. 81-102.

