

بررسی پارادوکس صفات احد در اندیشه فلوطین

محمد کاظم رضازاده جودی^۱

مهدی رضازاده جودی^۲

چکیده

در اندیشه فلوطین جهان از سه اقنوم احد، عقل و نفس تشکیل شده است. مهم‌ترین این سه، اقنوم احد است و اصلی‌ترین مسئله فلسفه فلوطین، شناخت احد و صفات و ویژگی‌های اوست. دیدگاه فلوطین در این باره دووجهی و میان سلب و ایجاب است. گاه هرگونه صفت و نامی را از احد سلب می‌کند تا آنجا که انتساب هر صفتی به او را غیرممکن می‌سازد و گاه اوصاف و ویژگی‌های متعددی را به او نسبت می‌دهد. این دیدگاه متناقض سبب شده که وی را از قائلان به الهیات سلبی به حساب آورند. اما با بررسی میانی و استدلال‌های هر یک از صفات سلبی و ایجابی روشن می‌گردد که سلب صفات از نظر فلوطین به سلب محدودیت‌ها و نقص‌ها از احد اشاره دارد. او بر اساس دو مبنای بساطت حقیقی و عینیت صفات با ذات، به صفات ایجابی احد نیز باور دارد و احد را واجد همه صفات کمالی می‌داند. بدین ترتیب و نیز با توجه به وجوه دیگری مانند جمع میان تشبیه و تنزیه، کثرت جهات بشری و اطلاق مقسمی تناقض در دیدگاه وی رفع می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: فلوطین، احد، پارادوکس صفات، بسیط الحقیقه، اطلاق مقسمی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

mkrajoudi@yahoo.com

^۱ استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی؛ (نویسنده مسئول)

m_joudi@msrt.ir

^۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی؛

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۴

طرح مسئله

در نظام فلسفی فلوطین جهان از سه اقسام^۳ احد^۴، عقل^۵ و نفس^۶ تشکیل شده که در طول یکدیگر قرار می‌گیرند (فلوطین، ۱۳۶۶، ۲/۶۷۴). اقسام احد مهم‌ترین و اساسی‌ترین اقسام در فلسفه اوست و اصلی‌ترین مسئله وی شناخت احد و صفات و ویژگی‌های او به شمار می‌رود. آیا احد متعلق شناخت قرار می‌گیرد؟ آیا قابل توصیف و بیان هست؟ آیا احد واجد صفات و اسمائی هست؟ به عبارتی، آیا دارای صفاتی ثبوتی است یا تنها می‌توان صفاتی را از او سلب کرد؟ سخنان فلوطین در این موارد دووجهی است؛ به نحوی که به روشنی در این باره تناقض‌هایی منطقی در نوشته‌های وی به چشم می‌خورد؛ گاه احد را غیرقابل توصیف می‌داند و سخن گفتن از او را نه تنها مشکل بلکه غیرممکن می‌خواند و او را ورای اندیشه و حتی ورای وجود معرفی کرده و همه صفات و نسبت‌ها را از او سلب می‌کند و گاه اوصاف و ویژگی‌های متعددی مانند خیر مطلق، مبدأ اول، علت‌العلل، مبدع موجودات و... را به او نسبت می‌دهد.

این تناقض آشکار درباره صفات احد سبب شده تا محققان راه‌حلی برای رفع آنها مطرح سازند. برخی الهیات او را الهیات سلبی^۷ دانسته و صفات ایجابی را نیز به سلب‌ها ارجاع داده‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱/۵۳۶؛ خالد، ۱۹۸۳، ۵۰)، عده‌ای صفات ایجابی را به جنبه‌های احساسی و شخصی انسان‌ها نسبت داده‌اند (یاسپرس، ۱۳۶۶، ۳۸) و برخی فلسفه او را تلاشی برای جمع میان تشبیه و تنزیه دانسته‌اند (زکریا، ۱۹۷۰، ۴۵؛ Gilson, 1952, 23). در این مقاله، ابتدا تناقض موجود در صفات احد با اشاره به صفات سلبی و ایجابی و برخی استدلال‌ها و مبانی آنها مطرح و سپس در ادامه، راه‌حلی برای رفع تناقض‌نماها ارائه شده است.

اوصاف احد

چنانکه گفته شد، دیدگاه فلوطین درباره صفات احد دووجهی و دارای جنبه ایجابی و سلبی

-
3. Hypostasis
 4. The one
 5. Nose
 6. Soul
 7. Apophasis

است. از آنجا که جنبه سلبی صفات در آثار وی نمود بیشتری دارد، ابتدا صفات سلبی احد را مطرح می‌کنیم.

الف) اوصاف سلبی

فلوطین در موارد متعددی حقیقت احد را فراتر از فهم و اندیشه انسان معرفی می‌کند: «نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم... آنچه می‌گوییم او نیست... نمی‌توانیم بگوییم چیست؟» (۱۳۶۶، ۷۰۵/۲). بنابراین، از نظر وی شناخت احد و بیان اوصاف و ویژگی‌های او برای انسان ممکن نیست. اما آیا هیچ راهی برای شناخت و توصیف احد وجود ندارد؟ فلوطین خود این پرسش را چنین مطرح می‌سازد و به‌نحو سلبی به آن پاسخ می‌دهد: «اینکه ما او را در شناسایی خود نداریم، بدین معنا نیست که او را به‌هیچ‌وجه نداریم؛ او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت ولی آنچه می‌گوییم او نیست. همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چه هست...» (همان، ۷۰۶).

فلوطین در توضیح دیدگاه خود می‌گوید هرچه درباره احد گفته شود، چیزی است که گفته شده است. اما درباره او نمی‌توان چیزی گفت، تنها می‌توان به این سخن اکتفا کرد که او فراسوی همه اشیاء و فراسوی عقل است. ولی باید توجه داشت که این نیز نامی برای او محسوب نمی‌شود بلکه تنها بیانگر جدایی او از اشیاء است، زیرا نامی برای او وجود ندارد (همان، ۷۰۴). بنابراین، فلوطین احد را برتر از همه موجودات می‌داند، هیچ توصیفی را برای او نمی‌پذیرد، نامی برای او قائل نمی‌شود، سخن گفتن از او به‌نحو ایجابی را رد می‌کند و تنها صفات سلبی را به او نسبت می‌دهد. مهم‌ترین صفات سلبی احد از نظر وی از این قرار است.

۱. منزّه مطلق

فلوطین برای تنزیه احد به یک اصل مهم اشاره می‌کند و آن، تغایر هویت احد با هویت اشیاء و پدیده‌های دیگر است که با تعابیر مختلفی مورد تأکید قرار گرفته است: «ماهیت خود او، غیر از ماهیت همه آن چیزهایی است که او می‌آفریند» (همان، ۶۶۲). توصیف‌ناپذیر، غیرقابل ادراک و در فراسوی جواهر است. برتر از همه پدیده‌هاست. فراتر از همه و برتر از

همه چیز است (همان، ۱۳۶۶، ۱/۲، ۴۴۸/۱۰۵۶). آمیخته با هیچ چیز نیست. همه صفات دون شأن اوست (همان، ۷۳۶). هیچ یک از اشیاء نیست لذا چیزی نیست. چندی و چونی در او راه ندارد. عقل و روح نیست. ساکن و متحرک نیست. مکانمند و زمانمند نیست (همان، ۱۰۸۲) و
بر این اساس، فلوطین همه صفات و نسبت‌ها را از احد سلب می‌کند و سخن کسی را درباره او درست می‌داند که «همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد» (همان، ۷۳۶). آرمسترانگ در توضیح غیرقابل توصیف بودن احد از نظر فلوطین، بر این باور است که توصیف کردن نیازمند موضوع و محمول است و این خود سبب نوعی دوگانگی در یک پدیده است؛ اما حقیقتی که هیچ‌گونه کثرتی در آن وجود ندارد، قابل وصف کردن نیست (1957,180).

۲. ذات بدون اسم

فلوطین ذات احد را بدون نام می‌داند و نام و صفتی را که برای موجودات دیگر به کار می‌رود شایسته او نمی‌داند:

راستی این است که هیچ اصطلاح و سخنی و صفتی نمی‌توان یافت که بتواند مطلبی درباره او بیان کند؛ زیرا همه صفات و حتی برترین و عالی‌ترین آنها سپس‌تر از او هستند. (۱۳۶۶، ۲/۱۰۵۵)

در این سخن، فلوطین به مرتبه‌ای از احد اشاره دارد که هیچ نام و نشان و نسبتی با موجودات ندارد و هیچ اسم و صفتی را دارا نیست. این مرتبه اطلاق ذات است که در آن اسماء ظهور ندارند؛ اسم که ترکیبی از ذات و صفت خاص است (قیصری، ۱۳۷۵، ۶۵۵) پس از تعیین ذات ظهور می‌یابد. در مبانی صفات ایجابی به این نکته بیشتر اشاره خواهیم کرد.
فلوطین بر این باور است که ما از روی اضطرار اصطلاحاتی را درباره مبدأ نخستین به کار می‌بریم و با اصطلاحاتی به او اشاره می‌کنیم. اما باید توجه داشت که در این مورد، هر اصطلاحی بر مفهوم تقریبی آن دلالت دارد (۱۳۶۶، ۲/۱۰۶۳).

۳. مقام بدون حکم

به باور فلوطین حتی نسبت دادن حکم و صفت کلی به ذات احد نیز صحیح نیست، زیرا او بیشتر و بزرگ‌تر از هر چیزی است که می‌توان به زبان آورد و بیان کرد. او برتر از سخن، عقل و ادراک است (همان، ۷۰۶). حتی وی اطلاق نام واحد را نیز بر احد نادرست می‌داند (همان، ۷۱۵). دلیل نفی صفات و ویژگی‌هایی همچون وحدت، خیر، مبدأ بودن و... از احد به دلیل اطلاق ذاتی او است. توضیح این ویژگی در ادامه مقاله خواهد آمد.

۴. ناندیشنده

فلوطین احد را فاقد اندیشه می‌داند و دلایلی بر آن اقامه می‌کند.

۱. به نظر وی اندیشیدن نوعی تحقق است، پس حقیقتی که فراتر از هر تحقق است لزوماً باید برتر از اندیشیدن نیز باشد؛ «بنابراین، آن که این تحقق را سبب می‌شود فراسوی این تحقق است و اندیشیدن پس از اوست و دومین چیز است» (۱۳۶۶، ۴۶۲/۱).

به علاوه، چنانکه پیش‌تر گفته شد، از آنجا که احد برتر از همه چیز است، باید برتر از اندیشه نیز باشد. احد پیش‌تر از عقل و پیش‌تر از اندیشیدن است؛ چه اگر می‌اندیشید نمی‌توانست برتر از عقل باشد بلکه عقل می‌بود و در این صورت، دیگر احد نبود بلکه ناچار بود کثیر باشد (۱۳۶۶، ۷۰۳/۲). بنابراین، در اندیشیدن کثرتی پدید می‌آید که با مرتبه احد که دارای بساطت و وحدت محض است، سازگار نیست.

۲. در اندیشیدن دو چیز به احد نسبت داده می‌شود، «جوهر» و «اندیشیدن» و این خلاف بساطت و نفی اجزاء از اوست.

اگر او را جوهری می‌دانند که دائم می‌اندیشد، پس درباره او به دو چیز

قائل‌اند: جوهر و اندیشیدن و بدین سان بساطت را از او سلب می‌کنند و

چیز دیگری به او می‌افزایند. (همان، ۱۰۳۴)

۳. فلوطین «اندیشه درباره خود» را نیز از احد نفی می‌کند، زیرا «آنچه حتی درباره خود

می‌اندیشد، دوگانه و ناقص است، زیرا کمال را تنها در اندیشیدنش دارد نه در وجودش»

(۱۳۶۶، ۴۶۱/۱). بنابراین، نسبت دادن اندیشه به احد مستلزم دوگانگی ذات و اندیشه است که با ذات او سازگار نیست؛ هرچند این تغایر و دوگانگی در وحدت و عارضی آن باشد، اما از آنجا که احد از هرگونه شائبه دوئیت به دور و وحدت محض است، فاقد اندیشه است (پورجوادی، ۱۳۷۸، ۳۴).

اما باینکه احد درباره خویش نمی‌اندیشد، نادانی در او نیست زیرا نادانی در جایی است که دو چیز وجود داشته باشد و یکی دیگری را نداند (فلوطین، ۱۳۶۶، ۱۰۸۷/۲). بنابراین، «نفی اندیشه» از احد با جهل او مساوی نیست بلکه اندیشیدن با کمال و وحدت او ناسازگار است. فلوطین نحوه علم احد را شهودی و بی‌واسطه می‌داند (همان، ۱۰۳۶/۲).

۵. ناشناختنی

فلوطین مبدأ نخستین را غیرقابل شناخت معرفی می‌کند. یکی از دلایلی که برای این عقیده ذکر می‌کند، صورت نداشتن احد است؛ «او تحت احاطه هیچ صورتی نیست»، «او عاری از صورت است» (همان، ۶۷۰، ۱۰۸۲). به باور فلوطین همه موجودات دارای صورت، تعیین و محدودیت‌اند و اساساً از همین طریق و به واسطه صورت داشتن موجود می‌شوند و چون هرگونه معرفت و ادراکی به صورت‌ها تعلق می‌گیرد، احد که فاقد صورت و شکل است متعلق هیچ شناختی قرار نمی‌گیرد (همان، ۶۷۰، ۷۰۶).

یاسپرس در تبیین نظر فلوطین معتقد است شناخت احد و قابل وصف بودن، او را از تعالی بیرون می‌برد و با اندیشیده شدن وارد محدوده آگاهی می‌شود، درحالی که او فراتر از همه چیز و همه مقولات است (یاسپرس، ۱۳۶۶، ۳۸).

۶. فراوجود

فلوطین بر این اعتقاد است که احد فوق وجود است؛ «حتی نباید گفت که او وجود دارد» (۱۳۶۶، ۱۰۵۹/۲)، «آنچه برتر از هستی است، واحد است»، «واحد پیش از هستی است و پیش از هستی باقی می‌ماند»، «یگانه سخنی که درباره‌اش می‌توان گفت «در فراسوی هستی» است» (همان، ۶۷۳، ۷۲۶، ۷۲۷). اما باینکه احد برتر از هستی است، انکار وجود او ناممکن است؛ «چه

نیک هر جا که باشد، بیرون از هستی نمی‌تواند بود یا مگر می‌توان آن را در نیستی یافت» (همان، ۹۳۶). بنابراین، منظور فلوطین از «فراسوی هستی بودن احد» نیستی او نیست بلکه به تعالی او از مرتبه موجودات اشاره دارد.

کاپلستون در تبیین فوق وجود بودن احد به این نکته اشاره می‌کند که این سخن به آن معنا نیست که واحد غیر موجود است «بلکه به این معنا است که واحد برتر از هر وجودی است که ما از آن تجربه داریم. مفهوم وجود از متعلقات تجربه ما مأخوذ است، اما واحد از همه آن اشیاء و متعلقات برتر است و در نتیجه از مفهومی هم که بر آن اشیاء مبتنی است برتر و متعالی است» (۱۳۷۵، ۱/۵۳۷).

فلوطین برای توضیح رابطه وجود با احد آن را به رابطه عدد یک با اعداد تشبیه می‌کند. چنانکه صورت عدد در همه اعداد وجود دارد و اعداد مطابق سرمشق عدد یک پدید می‌آیند و این در حالی است که یک در مرتبه خود باقی است، در مورد ارتباط موجودات با احد نیز چنین است که احد به طریق اولی پیش از هستی است و همه موجوداتی که پس از او هستند، نوعی شکل و صورت از او دارند. در اعداد، بهره‌مندی از یک سبب کثرت اعداد است و در اینجا بهره‌وری از احد به اشیاء هستی می‌بخشد، به طوری که وجود پرتو ضعیفی از واحد است (۱۳۶۶، ۲/۷۲۶). بر این اساس، فلوطین وجود را با این ویژگی‌ها معرفی می‌کند: محدود و متعین، دارای شکل و صورت، قابل اشاره حسی، پدید آمده (همان، ۷۲۶، ۱۰۵۸)، چیز، ساکن، متحرک، نیازمند، دارای کثرت، دارای ترکیب (همان، ۱۰۸۲، ۱۰۰۴، ۷۷۹)؛ و نهایتاً در یک جمله همه مفاهیم هستی در مفهوم «این شده»، یعنی هستی «پدید آمده و شده» جمع است (همان، ۷۲۷).

فلوطین سه دلیل عمده برای نفی وجود از ساحت مبدأ نخستین بیان می‌کند که عبارت‌اند از: معلول نبودن، محدود نبودن و صورت نداشتن.

الف) معلول نبودن

فلوطین در جایی فوق وجود بودن احد را چنین تعلیل می‌کند:

زیرا او به وجود نیامده و وجود نیافته است، بلکه چیزهای دیگر پس از او و به علت او به وجود آمده‌اند. آنچه پیش‌تر از هر وجودی است، چگونه ممکن است وجود یافته باشد؟ خواه از طریق دیگری و خواه از طریق خود؟ ... هستی را در چیزهایی می‌توان دریافت که فروتر از او هستند.

(همان، ۱۰۵۹)

آنچه از این عبارت به دست می‌آید، این است که به نظر فلوطین وجود معادل موجود است، یعنی پدیده‌ای که نبوده و توسط علتی پدید آمده است. بر همین اساس، اطلاق وجود و موجود بر احد را صحیح ندانسته و به‌صراحت داشتن علت و وجود یافتن و به‌وجود آمدن -چه توسط خود وی و چه توسط دیگری- را از ساحت او نفی کرده است. بر همین اساس است که چنانکه ملاصدرا نقل می‌کند، عده‌ای از اندیشمندان اسلامی نیز از اطلاق واژه موجود بر خداوند ابا داشته‌اند؛ چه اینکه این واژه اسم مفعول است و معنای آن ذاتی است که دارای وجود است و خداوند برتر از آن است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷۷/۱).

ب) محدود نبودن

فلوطین هستی نبودن احد را از طریق محدود نبودن او تبیین می‌کند:

هستی نیست، زیرا هستی باید به‌نحوی باشد که بتوان درباره‌اش گفت: «این» یعنی محدود باشد ولی او را نمی‌توان به‌عنوان «این» دریافت و گرنه اصل اصلی نخواهد بود. (۱۳۶۶، ۷۲۷/۲)

فلوطین در این سخن خود هستی را مساوی با محدودیت می‌داند و نشانه آن را اشاره حسی یا عقلی به اشیاء و موجودات برمی‌شمارد. در این اشاره‌ها است که ویژگی‌های ذاتی و ماهوی آنها بیان می‌شود. چنین موجوداتی یقیناً محدود خواهند بود زیرا موجودی که هستی با ذات او یکی نیست و با ذات او عینیت ندارد در قالبی از وجود ظاهر می‌شود که همان ماهیت اوست، یعنی ترکیبی از وجود و ماهیت است. به‌عبارت روشن‌تر، هویت احد هویت وجودی محض نیست. بنابراین احد که به‌دور از هر‌گونه تعیین و تحدیدی است و هویتی جز هستی صرف

ندارد، وجود ماهوی و محدود از او سلب می شود.

ج) صورت نداشتن

چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، فلوپین یکی از ویژگی های موجود را صورت داشتن می داند: «هستی که پدیدار شده، شکل (= صورت) است، چه آن را جز شکل نمی توان تلقی کرد» (همان). به همین دلیل معتقد است مبدأ نخستین ضرورتاً باید بی شکل و صورت باشد، زیرا صورت داشتن لازمه موجودات پس از او است و چون صورتی ندارد، هستی نیز ندارد؛ «هستی هم نیست، زیرا هستی دارای صورت هستی است درحالی که او عاری از صورت است» (همان، ۱۰۸۲). او بی صورت بودن احد را به این نحو تعلیل می کند: «بی صورت است، زیرا پیش از هر صورت و پیش از حرکت و سکون است زیرا این ها با هستی پیوند دارند و آن را کثیر می سازند» (همانجا).

فلوپین در این عبارت به خوبی بی صورت بودن احد را، مبدأ بودن او برای هر صورت می داند. او چون پیش از هر تغییر و تحولی است، هیچ گونه صورتی ندارد. صورت داشتن، از آن موجودات ساکن و متحرک است که موجوداتی کثیرند نه بسیط؛ اما احد که دارای بساطت کامل است، صورتی ندارد. از سوی دیگر، وجود داشتن در اشیاء و پدیده ها، صورتی از هستی است، اما احد فاقد چنین صورتی است. بنابراین به این معنا فاقد هستی است.

بررسی نفی وجود از احد

با توجه به سخنان فلوپین کاملاً روشن است که منظور وی از موجود یا اطلاق وجود بر یک موجود، یعنی پدیده ای که وجود را نداشته و از علتی دریافت کرده و به واسطه علتی وجود یافته است. اما احد که خود پدیدآورنده هر وجودی است، چگونه می تواند موجود، یعنی معلول باشد؟ به همین دلیل، او فراتر از وجود معلولی است. بنابراین، این سخن فلوپین که احد فوق وجود است، یعنی فوق وجود معلولی و وابسته است نه اینکه برخوردار از وجود نیست و معدوم است. چگونه وجودی که منشأ پیدایش همه چیز است و همه چیز در او به نحو بسیط وجود دارد، می تواند خود معدوم باشد؟ بنابراین، می توان گفت منظور فلوپین از وجود، موجود

محدود و معلولی است و احد برتر از چنین وجودی است.

اما اینکه فلوطین، واژه وجود را به وجود معلولی و محدود اختصاص می‌دهد یا به عبارت بهتر، به وجود معلولی تنزل می‌دهد و وجود و موجود را تنها در آنها به کار می‌گیرد، بی‌دلیل است؛ علاوه بر اینکه واژه‌ها و صفات دیگری که برای احد بیان می‌کند مانند وحدت، بساطت، عدم تناهی-هم شامل احد است و هم موجودات دیگر. چنانکه در مورد وحدت، آن را بر دو نوع حقیقی و عددی تقسیم می‌کند و وحدت حقیقی را به احد نسبت می‌دهد، در مورد عدم تناهی نیز آن را به سه قسم عدم تناهی عددی، ابعادی و حقیقی تقسیم می‌کند و عدم تناهی احد را عدم تناهی حقیقی که ناشی از غنا و اطلاق ذاتی اوست می‌داند. در اینجا نیز می‌توان گفت موجود بر دو نوع است: علی مستقل و معلولی وابسته. وجود احد از قسم اول است.

۷. نامحدود

به نظر فلوطین هر نوع محدودیتی از احد نفی می‌گردد. به همین دلیل، کمیت، کیفیت، مکان داشتن، زمانمند بودن و هر نوع صفتی که ملازم با نهایت داشتن و محدود بودن است، از احد سلب می‌شود، زیرا او ذاتی نامتناهی است.

۸. حال یا متحد با اشیاء نیست

احد فلوطین در مکانی نیست و جای معینی ندارد (همان، ۹۱۲) اما به دلیل احاطه و سعه وجودی‌ای که دارد، هیچ مکانی از حضور او خالی نیست (همان، ۷۳۱). اما حضور احد در همه جا و در همه چیز، به معنای انقسام اجزاء احد در اشیاء نیست که مستلزم جسمانی بودن و حلول در آنها باشد (همان، ۶۷۵). از سوی دیگر، جدایی احد از اشیاء نیز جدایی جسمانی و مکانی نیست بلکه جدایی از اشیاء به معنای تغایر او با اشیاء در ماهیت و ذات است (همان، ۱۰۹۰). فلوطین به صراحت هم نظریه حلول احد در موجودات را نفی می‌کند (همان، ۷۳۶) و هم

نظریه پانته‌ایسم^۸ و همه‌خدایی را؛ «اما اگر خدا در همه جا هست، ممکن نیست به‌نحو منقسم در همه جا باشد وگرنه لازم می‌آید که خود او در همه جا نباشد بلکه جزئی از او اینجا باشد و جزئی آنجا» (همان، ۹۳۸). در عبارت دیگری می‌گوید: «او هیچ‌یک از چیزهای موجود نیست و درعین حال همه آنها است، چون همه آنها از او ناشی شده‌اند... چه اندازه‌ای می‌توان برایش قائل شد؟ پس باید لایتناهی باشد» (همان، ۱۰۲۷). فلوطین دلیل عدم حلول و اتحاد احد با اشیاء و همه‌خدایی نبودن اشیاء را اطلاق و عدم تناهی ذات احد می‌داند (همان، ۹۳۸، ۹۱۲). به‌هرحال، فلوطین صفات سلبی فراوانی را از احد نفی می‌کند که علاوه بر موارد ذکر شده به این صفات نیز می‌توان اشاره کرد: غیرجسمانی، ناجاهل (=عالم مطلق)، بی‌شریک، نامتحرک و نامتغیر (همان، ۵۲۹/۱، ۵۲۸/۲، ۷۳۶، ۶۶۸).

ب) صفات ایجابی

۱. وحدت

فلوطین با نقد نظریه پارمنیدس درباره واحد که امری نامتحرک و غیرجسمانی است ولی متصف به تعقل و اندیشیدن است و به صورت کثیر ظاهر می‌گردد، بر این باور است که وحدت پارمنیدس وحدت محض نیست بلکه نظر افلاطون در این باره قابل قبول‌تر و دقیق‌تر است، زیرا افلاطون میان واحد نخستین که واحد محض است و واحد دوم که واحد کثیر است و سوم که واحد و کثیر است، تفاوت قائل شده است و این با نظر خود او درباره سه اقسام مطابقت دارد (همان، ۶۷۲/۲).

او با اشاره به دو نوع وحدت، وحدت حقیقی را به احد نسبت می‌دهد و وحدت عددی را از او سلب می‌کند. او معتقد است: «دیگر چیزها در عین واحد بودن کثیرند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد واحدند» (همان، ۷۲۵). هرچند دیگر مراتب و اقانیم نیز دارای وحدت‌اند اما بالاترین مرتبه وحدت در احد است. وحدت عقل و نفس، وحدت در کثرت است که فلوطین آن را واحد کثیر می‌نامد اما وحدت احد وحدتی حقیقی است.

فلوطین توضیح می‌دهد که وحدت «احد» وحدتی فراتر از وحدت موجودات است.

واحد آماده نیست با دیگری -خواه یک باشد و خواه چند- در یک ردیف
شمرده شود، زیرا او خود معیار است نه چیزی که با معیار سنجیده شود و
با دیگران برابر نیست تا در صف آنها قرار گیرد و گرنه لازم می‌آید که بر
فراز او و دیگران که با او در یک ردیف شمرده می‌شوند، چیزی مشترک
موجود باشد. (همانجا)

بنابراین، وحدت احد وحدتی کمی مانند وحدت اشیاء نیست. بر این اساس فلوطن تأکید
می‌کند که وحدت مبدأ نخستین، مانند دیگر صفات او، متفاوت با صفات موجودات است و
نمی‌توان او را هم سطح با موجودات پنداشت؛ وحدت احد وحدتی محض و حقیقی است.
تفاوت واحد حقیقی با غیر آن در این است که واحد حقیقی واحد مطلق است که با هیچ
چیز، اعم از عقل و روح، پیوندی ندارد. این واحد را به هیچ شیئی نمی‌توان اطلاق کرد.
از این رو طبقه نیز نمی‌تواند باشد زیرا طبقه شدن سبب نابودی او می‌شود. واحد غیر حقیقی
واحدی است که با هستی پیوسته است.

ویژگی دیگر واحد حقیقی آن است که جنس نیست که دارای انواع مختلف و مشترک میان
آنها باشد. «اگر بخواهیم آن را به انواع تقسیم کنیم ناچاریم چیزی بر آن بیفزاییم، زیرا در واحد
جدایی نمی‌تواند بود» (همان، ۸۴۸). به نظر فلوطن وجود جدایی در عقل مجاز است اما جدایی
در واحد صحیح نیست، زیرا فرض وجود افتراق و جدایی مستلزم فرض دوگانگی و خدشه‌دار
شدن وحدت احد است (همانجا).

از دیگر ویژگی‌های واحد حقیقی آن است که در نهایت بساطت است ولی غیر آن مرکب و
نیازمندند (بدوی، بی تا، ۲۲). بنابراین، واحد حقیقی از اجزاء و امور متعدد تشکیل نشده که به
نحوی دارای وحدت و کلیت باشد بلکه وحدت او به گونه‌ای است که واجد و شامل همه
کثرت‌ها است (همان، ۹۴۴).

۲. بساطت

در نظام فلسفی فلوطین بساطت احد مبنایی برای مسائل مهم فلسفی است. در میان سه اقوم، تنها احد بسیط کامل است؛ «جهان عقل برتر از روح است و با این همه نخستین نیست، زیرا واحد و بسیط نیست در حالی که واحد... کاملاً بسیط است» (همان، ۱۰۸۴). بسیط کامل عاری از هر امر عارضی و عاری از ترکیب است و همین سبب می‌شود که مبدأ و منشأ همه چیز باشد. بسیط مطلق واجد همه اشیاء است. «واحد همه چیز است و در عین حال هیچ‌یک از چیزها نیست» (همان، ۶۸۱).

این مطلب بعدها به صورت قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» درآمد (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ۲۳۹، ۲۴۵؛ همو، ۱۹۸۱، ۱۰/۶). احتمالاً فلوطین نخستین فیلسوفی است که به این قاعده اشاره کرده است (رحیمیان، ۱۳۸۱، ۸۴).

۳. اطلاق و عدم تناهی

ویژگی اساسی احد بی‌نهایت بودن اوست. بی‌نهایت بودن به معنای نداشتن هرگونه محدودیت و تعیین است. منشأ این عدم تناهی ذاتی احد است که همه چیز را در خویش دارد و هیچ چیز نمی‌تواند بر او بیفزاید.

فلوطین به سه نوع عدم تناهی اشاره می‌کند: عدم تناهی از حیث بعد، عدد و حقیقت. او با نفی دو نوع اول از احد، تنها عدم تناهی ذاتی را شایسته احد می‌داند؛ «او را باید بی‌نهایت نیز اندیشید، نه بی‌نهایت از حیث بعد یا عدد بلکه از آن حیث که بر غنا و ملأ نیرویش هیچ چیز محیط نمی‌تواند شد» (۱۳۶۶، ۱۰۸۶/۲).

حقیقت مطلق محدود نیست زیرا محدودیت با اطلاق ناسازگار است. نامحدود، به مفهوم مادی آن، یعنی نامحدود بودن از حیث ابعاد، نیز نیست (همان، ۷۳۳). مطلق نیازمند نیست، کثیر هم نیست؛ هر کثیری از جهت اجزاء و کل بودنش نیازمند است و مطلق بری از این دو است. کمالات مطلق از ذات خود او است و از بیرون به او افزوده نشده است، «چون منبع همه چیز است، نیازی به هیچ چیز ندارد» (همان، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷).

۴. فیض و فاعلیت

از صفات اساسی احد فاعلیت و اثربخشی اوست. نحوه فاعلیت احد و پیدایش کثرت‌ها از او، در نظریه فیض^۹ یا صدور فلوطین مطرح شده است. بر اساس این دیدگاه، احد منشأ همه مراتب هستی است و عقل که دومین اقنوم است، تجلی احد است و از عقل، روح پدید می‌آید. بدین ترتیب، هر یک از مراتب مرتبه بعد از خود را پدید می‌آورد. برای پیدایش عقل ذات احد کفایت می‌کند و نیازی به چیزی دیگر نیست (صلیبا، ۱۹۸۲، ۱۵۰). عقل به اعتباری با احد یکی است و در اعتباری دیگر به احد بازمی‌گردد، به او می‌نگرد و عقل می‌شود. نحوه این نظاره و رجوع جز با تمثیل قابل بیان نیست.

فلوطین فرایند صدور را لبریز شدن می‌نامد (۱۳۶۶، ۶۸۱/۲) و آن را چنین توضیح می‌دهد:

چون نخستین کامل و پر است... تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد. این چیز دیگر که شد، روی در «او» آورد... و این عقل است... چون روی در او آورد و در او نگرست، در آن واحد هم عقل شد هم هستی. (همان)

بدین سان، فیض از احد جریان پیدا کرد و کثرت‌ها به ترتیب پدید آمدند، بدون آنکه چیزی از مبدأ نخستین کاسته شود یا او به چیزهایی که می‌آفریند تبدیل گردد (همان، ۱۰۸۵؛ زکریا، ۱۹۷۰، ۴۱). این نکته مهمی است که در فهم درست نظریه فیض باید به آن توجه داشت، زیرا فیض فلوطینی با بسط علت در معلول‌های خود متفاوت است (Emilson, 2003, 370). فلوطین اثربخشی احد را لازمه ذات او می‌داند؛ «اگر او را وجودی بدون اثربخشی بدانیم، او اصلی ناقص خواهد بود و لازم خواهد آمد که کامل‌ترین اصول، ناقص باشد» (۱۳۶۶، ۱۰۷۱/۲) و چنین چیزی محال است. بنابراین، چون مبدأ نخستین کامل‌ترین است، منشأ پیدایش هستی و موجودات است.

چنانکه گفته شد، فلوطین برای تبیین نظریه فیض از تشبیه کمک می‌گیرد و آن را بیشتر به نوری که از خورشید می‌تابد شبیه می‌داند؛ «بلکه نوری می‌افشانند در حالی که در نزد خود ساکن

و آرام است. آنچه از او می‌آید جدا از او نیست. در عین حال، خود او هم نیست» (همان، ۷۰۴).
در این سخن، فلوطین به چندین اصل در فاعلیت الهی اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: نفی حرکت و تغییر در ذات احد، کاهش ناپذیری ذات در جریان خلقت، حضور و معیت احد با اشیاء و موجودات و جدایی و تغایر موجودات با احد. اصولی که فلوطین برای فیض بیان کرده به‌خوبی در عرفان اسلامی تبیین شده است (نک: ابن عربی، ۱۳۷۰، ۸؛ قونوی، ۱۳۶۲، ۵۷).
بنابراین، بر اساس نظریه فیض، نحوه فاعلیت و اثربخشی احد در ارتباط با جهان هستی و موجودات تبیین می‌شود، لذا مبدأ نخستین، علت‌العلل و مبدأ موجودات (فلوطین، ۱۳۶۶، ۴۵۰/۱) و قدرت پدیدآورنده همه اشیاء است.

صفات ایجابی دیگری که فلوطین برای احد برمی‌شمارد عبارت‌اند از: خیر مطلق (۱۳۶۶، ۷۳۳/۲؛ اثولوجیا، ۱۴۱۳، ۲۶، ۱۱۹)، مبدأ یگانه، زیبایی مطلق (۱۳۶۶، ۱۱۹/۱، ۴۴۹)، بسیط نخستین (۱۳۶۶، ۷۴۳/۲)، بسیط مطلق، کامل‌ترین چیزها، محیط بر همه چیز، غنای مطلق (همان، ۷۰۵، ۱۰۸۵، ۷۳۱)، فاعل مبدع، واجد همه کمالات و حاضر در همه جا (همان، ۱۰۳۸، ۷۳۱، ۹۳۸).

مبانی صفات ایجابی احد

برخلاف دیدگاه رایج درباره فلوطین که وی را طرفدار الهیات سلبی معرفی می‌کند و صفات ایجابی را به‌نحوی به صفات سلبی بازمی‌گرداند، فلوطین متناسب با مبانی فلسفی خود صفات متعددی را برای احد قائل است. در واقع، می‌توان گفت هرگونه صفت کمالی لزوماً باید در احد وجود داشته باشد. در اینجا به دو مبنای اساسی یا دو اصل فلسفه فلوطین که جایگاه مهمی در منظومه فکری وی دارد، اشاره می‌شود.

۱. بساطت حقیقی

بر اساس اندیشه فلوطین، احد دارای بساطت کامل است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد. نه خود اجزائی دارد و نه جزئی از یک مجموعه و کل است. بساطت کامل و حقیقی احد مستلزم غنای ذاتی او و واجد بودن همه صفات و کمالات ثبوتی است. هر صفت و کمالی که

در ماسوای احد یافت می‌شود، در او وجود دارد؛ هستی، آگاهی، قدرت و

این اصل که بعدها در فلسفه ملاصدرا قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» نامیده شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۵۷/۶) در فلسفه فلوطین جایگاه خاصی دارد و نتایج و دستاوردهای ویژه‌ای از آن به دست می‌آید (فلوطین، ۱۴۱۳، ۳۲). وی درباره این اصل، در *اثولوجیا* می‌نویسد: «واحد محض علت همه اشیاست و مانند هیچ‌یک از آنها نیست بلکه او مبدأ اشیاء است. اما او اشیاء نیست بلکه اشیاء همه در اویند و او در هیچ‌یک از اشیاء نیست» (همان، ۱۳۴).

در *انثادها* به صورت خیلی روشن، قاعده بسیط الحقیقه را چنین بیان می‌کند: «واحد همه چیز است و درعین حال هیچ‌یک از چیزها نیست» (۱۳۶۶، ۶۸۱/۲). این جمله را می‌توان ترجمه فلوطینی قاعده بسیط الحقیقه دانست. وی در جاهای دیگری از *انثادها* نیز به این قاعده و مصادیق آن اشاره کرده است: «نیکی برای همه چیز است، زیرا همه چیز در اوست و با او پیوسته» (همان، ۷۳۲)، «آن مبدأ، بر همه چیزها محیط است و همه را در خود دارد ... چیزهای دیگر کجایند؟ در او، ... چیزی نیست که او را داشته باشد بلکه او همه چیز را دارد» (همان، ۷۳۱-۷۳۲). با این همه صراحتی که در گفتار فلوطین درباره برخورداری احد از همه اشیاء و کمالات آنها و صفات آنها هست، آیا می‌توان گفت او صفاتی را برای احد قائل نیست و تنها صفات سلبی را برای وی برمی‌شمارد؟ تأکید وی بر صفات سلبی به خاطر آن است که تذکر دهد مرتبه احد با مراتب دیگر برابر و یکسان نیست و نمی‌تواند باشد. دغدغه اصلی فلوطین آن است که مرتبه احد را در عداد و در عرض مراتب دیگر قرار ندهد؛

واحد آماده نیست با دیگری، خواه یک باشد خواه چند، در یک ردیف
شمرده شود؛ یا اصلاً شمرده شود، زیرا او خود معیار است نه چیزی که با
معیار سنجیده شود و با دیگران برابر نیست تا در صف آنها قرار گیرد.
(همان، ۷۲۵)

باز در جای دیگری حقیقت احد را در نسبت با موجودات چنین بیان می‌کند: «ماهیت خود

او، غیر از ماهیت همه آن چیزهایی است که می‌آفریند و زنده می‌کند و منظم می‌سازد و می‌جنباند» (همان، ۶۶۲).

۲. عینیت ذات با صفات

فلوطین معتقد به عینیت صفات مبدأ نخستین با ذات اوست. در این دیدگاه هیچ‌گونه تغییری میان ذات و صفات وجود ندارد؛ وحدت مطلقه ذات مستلزم نفی هرگونه تکثر و تعددی از آن است. فلوطین صفات ثبوتی متعددی را -چنانکه پیش‌تر بیان شد- به مبدأ نخستین نسبت می‌دهد. آیا انتساب این صفات به احد خدشه‌ای بر وحدت آن وارد نمی‌سازد؟ با تأکیدی که فلوطین بر دو صفت وحدت مطلقه و بساطت کامل احد دارد، چگونه صفات ایجابی به احد نسبت داده می‌شود؟ تنها یک تبیین منطقی برای این نسبت‌های ایجابی می‌توان مطرح ساخت و آن عینیت صفات با ذات و عدم زیادت آنها بر ذات احد است. با این تبیین، کثرت صفات تنها کثرتی مفهومی خواهد بود که در ذات احد مصداقی واحد دارند. به عبارت دیگر، صفات ایجابی متعدد احد تنها یک مصداق دارند و آن ذات احد است و تعدد صفات تعددی اعتباری، نسبی و مفهومی است.

فلوطین واحد را از هرگونه تعین و تقیدی مبرا می‌داند، درعین حال که او را مبدأ همه موجودات معرفی می‌کند: «او هیچ‌یک از چیزهایی که در عقل‌اند، نیست بلکه همه این‌ها از او پدید می‌آیند... چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می‌تواند از او برآید» (همان، ۶۷۰).

مفهوم این سخن آن است که همه کمالات و صفاتی که در موجودات است، اولاً از او پدید آمده‌اند، ثانیاً، آن صفات به نحوی که در موجودات تقرر دارند در او وجود ندارند و نحوه وجود صفات در او متفاوت است. وجود صفات در موجودات به نحو تغایر و زیادت صفات بر ذات آنها است اما وجود این صفات در احد به نحو اتحاد و عینیت است.

فلوطین در مورد صفت نیک و خیر محض بودن احد، به صراحت دلیل نفی «چیزی نیک» بودن احد را نیک بودن و خیر محض بودن او می‌داند. عبارت او چنین است: «او چون نیک است، نه چیزی نیک، چیزی در خود ندارد، حتی چیزی نیک» (همان، ۷۳۶). این جمله

به صراحت داشتن هر گونه صفت زائد بر ذات واحد را از او نفی می کند و میان «نیک بودن» و «چیزی نیک بودن» تمایز قائل می شود. نیک بودن یعنی ذاتی که نیک است، با حفظ وحدت و بساطت خود، اما «چیزی نیک بودن» یعنی ذاتی که دارای صفت نیک بودن است، چنانکه درباره موجودات ممکن و در مورد انسان، وقتی گفته می شود «پرویز خوب است» پرویز ذاتی است که متصف به خوبی است و خوبی زائد بر ذات او است. فلوطین با دقتی اعجاب برانگیز، صفت نیک را برای احد به نحو اتحاد نیک با ذات می پذیرد ولی به نحو تغایر آن با ذات رد می کند.

او در مورد اراده احد، با جملاتی بیانگر، عینیت را توضیح می دهد و مانند موارد دیگر، ابتدا مفهوم اراده و اختیار را از احد سلب می کند و سپس با اصل اتحاد و عینیت، آن را به اثبات می رساند: «بلکه آنچه اینجاست، برتر و والاتر از اختیار است» (همان، ۱۰۵۰). اما اندکی بعد، وجود صفت اراده در احد را چنین توضیح می دهد:

جوهر نیک با این اراده توأم و همراه است که چنین باشد... او با خود سازگار است و می خواهد خود باشد و آن است که می خواهد و اراده اش و خودش واحدند و این امر از وحدت او هیچ نمی کاهد... پس اراده و جوهرش را باید یکی دانست. (همان، ۱۰۶۳)

فلوطین در صفات دیگر نیز همین اصل، یعنی اتحاد ذات با صفات را با شدت و دقت تمام مطرح می سازد. از جمله، در مورد علم احد که محل بحث های فراوانی واقع شده است، او از سوی، علم و آگاهی و اندیشه را از احد نفی می کند و می نویسد «چون اندیشیدن را به او نسبت می دهیم، نیازمند تفکرش می پنداریم، حال آنکه اگر هم اندیشیدن در او بود بی فایده بود» (همان، ۷۰۵). او اندیشیدن را جریانی می داند که در ضمن آن عناصر متعدد در نقطه ای به هم می پیوندند و به خود آگاه می گردند. بنابراین، احد که بسیط مطلق است و به معنای واقعی بسنده برای خود، نیازی به اندیشیدن ندارد. وی حتی خود آگاهی را نیز از ساحت احد به دور می داند: «بسیط ترین چیزها... نه درباره خود می اندیشد و نه اصلاً امکان این هست که درباره

خود بیندیشد» (همان).

اما این نفی و انکار علم را مقایسه کنید با این جمله او:

با این حال که او درباره خود خویش نمی‌اندیشد و خود را نمی‌شناسد،

نادانی در او نیست زیرا نادانی آنجاست که دو چیز وجود داشته باشد که

یکی دیگری را نداند. (همان، ۱۰۸۷)

آیا با این جمله اخیر فلوطین معضل علم احد در پرتو اصل عینیت حل نمی‌شود؟ چقدر صریح و روشن، فلوطین مبنای عینیت خود را در اینجا تبیین می‌کند. او معتقد است نادانی و جهل در جایی وجود دارد که دو چیز باشد، یکی ذات و دیگری جهل. در موجودی که ذاتش با علم و جهل او متغایر است، آگاهی و خودآگاهی در او متصور هست اما در مورد ذاتی که از هر جهت واحد است و هیچ‌گونه جهت کثرت و تعددی در او نیست و هر صفتی، از جمله علم و آگاهی و حتی آگاهی به خویش، در او عین ذات اوست، آگاهی به خویش امری جدای از ذات او نیست. به عبارت دیگر، فلوطین در جایی که علم را از احد نفی می‌کند، منظور علمی است که مستلزم کثرتی در او گردد و آن علم حصولی و با واسطه است که ملازم با کثرت، ترکیب و صور ذهنی است. اما علمی که به‌دور از این لوازم باشد (علم حضوری) یقیناً در احد وجود دارد؛ «اگر او خود را مستقیم و بی‌واسطه دریابد این دریافت مستقیم، بسیط است» (همان، ۱۰۳۷).

با توضیحی که گذشت، مسئله فیض فلوطینی نیز به‌خوبی روشن می‌شود. آیا فیض جریانی ضروری است که قصد و اراده‌ای نسبت به آن وجود نداشته است؟ آیا فیض بدون آگاهی، اراده و اختیار از احد صادر شده و جریان یافته است؟ آیا خلقت موجودات بدون طرح و نقشه قبلی بوده است؟ پاسخ این پرسش‌ها با توجه به مبحث عینیت صفات و ذات احد، در اندیشه فلوطین کاملاً روشن است. بنابراین، دیدگاه محققانی مانند کاپلستون (۱۳۷۵، ۵۳۶/۱) و آرمسترانگ (1970, 240) که فیض فلوطینی را فیض ضروری و به‌دور از آگاهی، اراده و اختیار احد تصور کرده‌اند، صحیح به نظر نمی‌رسد بلکه فیض همراه با علم، اراده و اختیار بوده

است.

وجوه رفع تناقض در دیدگاه فلوپین

۱. جمع بین تشبیه و تنزیه

دیدگاه فلوپین به طور مرتب میان نفی و اثبات صفات در نوسان است. این می‌تواند بیانگر دغدغه وی در جمع میان تشبیه و تنزیه باشد. او از سویی، احد را جامع کمالات، علت‌العلل، مبدع و ... می‌داند و از سوی دیگر می‌خواهد او را از صفاتی که مخلوقات او با محدودیت‌های زمانی مکانی دارا هستند، جدا سازد و ماهیت وجود این صفات در خالق را با ماهیت آن در موجودات، عقل و نفس تفکیک نماید. در واقع، او می‌خواهد بگوید احد واجد همه صفات است و هیچ صفت کمالی نمی‌تواند در او نباشد؛ «او همه چیز را دارد» (۱۳۶۶، ۷۳۲/۲). از سوی دیگر، به این نکته تذکر می‌دهد که وجود این صفات در او مغایر با وجود آنها در عقل یا نفس است: «او هیچ‌یک از چیزهایی که در عقل اند نیست بلکه همه این‌ها از او پدید می‌آیند» (همان، ۶۷۰). «باید تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است، نه مانند دیگر چیزها که در عین واحد بودن، کثیرند» (همان، ۷۲۵). «او خود معیار است... و با دیگران برابر نیست تا در صف آنها قرار گیرد» (همانجا). «اصل نخستین بی‌شکل است، نه بی‌شکلی که نیازمند شکل باشد بلکه بی‌شکلی که همه اشکال معقول از او می‌آیند» (همان، ۱۰۲۷).

بنابراین، به نظر فلوپین انتساب صفات ثبوتی به احد با محدودیت و تشبیه همراه است و می‌توان آنها را جزو اوصاف نسبی و اضافی احد به حساب آورد (نک: خالد، ۱۹۸۳، ۵۰).

۲. کثرت جهات بشری

فلوپین در انتساب صفات ایجابی به احد به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه صفات و ویژگی‌هایی که برای احد بیان می‌شود، حالات عرضی و صفات عرضی او نیست که سبب خدشه‌دار شدن بساطت و وحدت ذات او گردد بلکه در واقع، این صفات، تفسیر و بیان احساس‌ها و تجارب بشری درباره احد است. به عبارت دیگر، این اوصاف احد را آن‌گونه که هست، توصیف نمی‌کنند بلکه او را آن‌گونه که انسان‌ها درباره او می‌اندیشند توصیف می‌کنند.

به تعبیر یاسپرس وقتی احد را به صفتی می‌نامیم در واقع آنچه را که در انسان روی می‌دهد بیان می‌کنیم نه آنچه از او روی می‌دهد (یاسپرس، ۱۳۶۶، ۳۸).
عبارت فلوطین در این زمینه چنین است:

واحد را علت می‌نامیم. این سخن به معنای بیان صفت عرضی او نیست بلکه صفت عرضی خودمان است. همه این نام‌ها که بدو می‌دهیم، تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم. (۱۳۶۶، ۱۰۸۲/۲)

در این سخن، فلوطین ابتدا به علت بودن احد و سپس به همه نام‌ها و صفاتی که برای احد بیان می‌شود اشاره می‌کند و آنها را حالات متکثر انسان می‌داند. به عبارت روشن‌تر، فلوطین می‌خواهد بیان کند که اوصاف و اسم‌های مختلف و متعددی که انسان به احد نسبت می‌دهد، در واقع بیان اوصافی است که آنها را خود تجربه کرده است و چون انسان واحد حقیقی نیست و جهات متعددی دارد، صفات متعددی را ادراک و تجربه می‌کند و می‌خواهد همین صفات متعدد را به واحدی حقیقی و بسیط نیز نسبت دهد. در اینجا است که تصور می‌کند همان‌گونه که وجود این صفات در خود او به نحو متکثر است، در بسیط حقیقی نیز کثرت راه دارد. وی به این نکته تنبّه می‌دهد که وقتی احد را با نامی و صفتی یاد می‌کنیم، بیان یک حالت عرضی خارج از ذات و زائد بر ذات و متعدد نیست بلکه این ویژگی‌ها به موجودات محدودی مانند انسان تعلق دارد که دارای جهات متعددند و نباید این نسبت دادن ما را فریب دهد و تصور کثرت در صفات احد پدید آید.

۳. اطلاق مقسمی و اطلاق قسمی

از تعابیر نفی و اثباتی که فلوطین برای احد به کار می‌برد می‌توان اعتقاد به دو مرتبه در احد را به دست آورد؛ دو مرتبه‌ای که بعدها در فلسفه و عرفان اسلامی به نام وجود لاشرط مقسمی و قسمی یا اطلاق مقسمی و قسمی نامیده شده است.

الف) اطلاق مقسمی

در این اعتبار، مبدأ نخستین حقیقتی مطلق و بی‌نهایت است که هیچ‌گونه حد و تعینی ندارد، زیرا ذات او در این مرحله عاری از هرگونه تعینی است، حتی تعین اسماء و صفات. این مرتبه بدون نام و نشان است و هیچ حد و قیدی در آن متصور نیست. حتی قید اطلاق نیز در آن راه ندارد (قونوی، ۱۳۰، ۱۴۲۳). به همین دلیل، متعلق هیچ‌گونه معرفت و آگاهی‌ای واقع نمی‌شود و هرگونه دانشی، حضوری یا حصولی، از ساحت او به‌دور است، زیرا داشتن هر نحوه شناختی در این مرتبه تعینی برای ذات محسوب می‌شود و ذات، به اعتبار معلوم واقع شدن، متعین و محدود خواهد شد، در صورتی که فرض در این مرتبه بر آن است که تعینی در آن وجود ندارد (جندی، ۱۳۶۱، ۷۰۷).

البته روشن است که به کار بردن «مرتبه» برای این نوع اطلاق مجازگویی و تسامح در گفتار است، زیرا هیچ‌گونه قید و حدی در مقام عدم تعین کاربرد ندارد، حتی خود اطلاق. بنابراین می‌توان گفت احد نه کلی است و نه جزئی، نه واحد است و نه کثیر، نه مطلق است و نه مقید (قیصری، ۱۳۷۵، ۱۳؛ کاشانی، ۱۳۸۱، ۲۸؛ قونوی، ۱۳۶۲، ۷).

ب) اطلاق قسمی

وجود لابشرط قسمی وجودی است مطلق که اطلاق داشتن قید آن است. یعنی اطلاق این مرتبه اطلاق صرف نیست که هیچ‌گونه قیدی نداشته باشد؛ بلکه مقید به اطلاق است. معرفت حصولی یا حضوری به مبدأ نخستین در این مرتبه حاصل می‌شود. در این مرتبه ذات مقید به قید اطلاق، عموم، تعین و تحقق در همه مظاهر است، یعنی در عین ظهور در همه مظاهر، جامع همه آنها است و در همه آنها سریان، حضور، ظهور و تجلی دارد. به عبارت دیگر، هویت این نوع اطلاق سریان و عمومیت و سعه‌ای است که همه موجودات و اشیاء را فرامی‌گیرد و همه تعینات و مظاهر را در خود دارد. البته نه به این معنا که حقیقتی جمع‌شده از مجموع تعین‌ها و مظاهر است بلکه به نحو اطلاق، استقلال و بساطت، جامع همه مظاهر است؛ چنانکه گفته شده: «وجود الحق هو الله تعالی و الوجود المطلق فعله و الوجود المقید اثره»، وجود لابشرط مقسمی - حق همان ذات او است. وجود لابشرط قسمی فعل خداوند (احد) است و وجود مقید به شرط شیء

اثر او (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲/۳۳۰).

بنابراین، میان ذات حق و فعل او تفاوت وجود دارد؛ مرتبه ذات مرتبه عدم تعین و عدم تقید است اما مرتبه فعل که همان مرتبه تجلی و ظهور است، مرتبه تعین، تنزل و تقید است. تعین ذات در هر مرتبه‌ای از مراتب، تعین و تجلی اوست (جامی، ۱۳۷۰، ۳۴). ظهور در واقع تعین حقیقت مطلق است. حقیقت مطلق در صورتی که متعین و مقید به حد و قیدی گردد، معلوم و متعلق شناخت واقع می‌شود و نسبت به قیدی که با آن محدود شده، ظهور می‌یابد (فناری، ۱۳۷۴، ۳۶؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ۱۵۸). هر گونه علم و معرفت حضوری یا حصولی به مطلق در این مرتبه حاصل می‌شود.

دو مرتبه اطلاق در اندیشه فلوطین

با نگاهی به آثار فلوطین می‌توان این دو مرتبه را در اقنوم احد از یکدیگر کاملاً باز شناخت. فلوطین در اشاره به مرتبه اطلاق مقسمی احد، او را ذاتی ناشناختنی دانسته و هر گونه اسم و صفتی را از وی سلب می‌کند.

البته، درباره او سخن می‌گوییم ولی آنچه می‌گوییم او نیست. نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم... هنگامی که سخنی درباره او می‌گوییم، نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند. (۱۳۶۶، ۲/۷۰۶-۷۰۵).

در این سخن، فلوطین ابتدا معلوم واقع شدن و تعلق معرفت به احد را نفی می‌کند اما در جمله اخیر شناخت موجودات پس از او که افعال و آثار اویند را واسطه شناخت او قرار می‌دهد. در جایی دیگر می‌گوید: «عجوبه‌ای در نیافتنی که درباره‌اش حتی نمی‌توانیم گفت هست و گرنه صفتی به او نسبت داده‌ایم و در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد» (همان، ۱۰۸۵).

فلوطین در این عبارت به صراحت داشتن هر گونه اسم و صفتی را از احد نفی می‌کند و در ادامه سخن توضیح می‌دهد که بهترین نامی که می‌توان برای او نهاد، واحد است. اما همین

نام گذاری را نیز اجباری برای تفهیم و تفاهم درباره احد می داند؛ «اگر به نام واحدش می خوانیم تنها برای آن است که مجبوریم در اثنای سخن اشاره ای به او بکنیم و تصویری را که از آن ذات تقسیم ناپذیر داریم به یکدیگر ابلاغ کنیم» (همانجا).
در عبارت دیگری فلوطین می گوید:

او آن است که اوست... و پیش تر از هر چیز است. حتی است را نیز باید از او دور کرد و هم چنین هر نام و عنوانی را که برای اشاره به چیزهای دیگر به کار می رود. (همان، ۱۰۵۵)

این سخنان فلوطین به مرتبه ذات که مرتبه بی نام و نشان است و هیچ نسبت و حکمی ندارد و با هیچ صفتی متعین نمی گردد، اشاره دارد. اما سخنان دیگر او که مؤید مرتبه دیگری در احد است که از تعین، اسماء و اوصافی برخوردار است (مرتبه اطلاق قسمی) چنین است:

او هیچ یک از چیزهای موجود نیست و درعین حال همه آنها است... چون همه آنها از او ناشی اند، چون او می تواند همه چیز را پدید آورد.
(همان، ۱۰۲۷)

در این عبارت فلوطین به اطلاق قسمی احد، یعنی سعه وجودی او که شامل همه موجودات است اشاره می کند و همه موجودات را مظهري از احد می داند. بنابراین، اطلاق این مرتبه اطلاق قسمی است که مقید به قید مطلق بودن، عام بودن و شمول و سریان بر همه موجودات است. باز در عبارت دیگر، شمول، احاطه و اطلاق او را چنین بیان می کند:

یگانه سخنی که درباره اش می توانیم گفت این است که خود او در هیچ چیز نیست و فقط چیزهای دیگر... از او بهره ور می گردند. (همان، ۹۳۷)
در جای دیگر، اطلاق و عدم تناهی او را این گونه بیان می کند:

محدود هم نیست، زیرا چه چیزی می تواند محدودش کند. نامحدود هم نیست... نامحدودی او به معنای نامحدودی قوای او است. (همان، ۷۳۳)

در این عبارت نیز فلوطین به دو مرتبه و دو اعتبار در احد اشاره می‌کند، اعتباری که در آن اطلاق و تقیید از او نفی می‌شود، این همان مرتبه ذات است و اعتباری که اطلاق و تقیید برای او اثبات می‌شود که مرتبه اسماء و صفات است.

فلوطین در توضیح حضور احد در میان موجودات و پدیده‌ها، به روشنی این دو اعتبار را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

بدین سان حاضر است و حاضر نیست... چون محاط نیست و چیزی بر او احاطه ندارد، ولی چون از همه چیز آزاد است در هیچ جا مانعی برای حضور او نیست. (همان، ۷۳۱)

او به این اشاره‌ها بسنده نمی‌کند و حضور احد را با بیانی دقیق‌تر که مبتنی بر تفکیک حضور ذات او و حضور فعل و قوای او است، تبیین می‌کند (نک: زکریا، ۱۹۷۰، ۴۴). فلوطین با نفی حضور ذات در اشیاء و موجودات، به مرتبه اطلاق مقسمی و با اثبات حضور قوای او در اشیاء به اطلاق قسمی احد اشاره می‌کند.

آیا خود او حاضر است؟ یا او بر خود استوار است و تنها نیروهایی از او به همه اشیاء می‌رود...؟ هنگام حضور در آنها، با تمام ذاتش حاضر نیست، تنها نیرویی از او حاضر است. (۱۳۶۶، ۹۱۲/۲)

فلوطین در مسئله نحوه پیدایش کثرت از وحدت به خوبی به دو مرتبه احد اشاره می‌کند و آن را توضیح می‌دهد. ابتدا باید روشن باشد که احد مبدأ همه اشیاء و موجودات است. او آفریننده آنها است (همان، ۶۷۰). اما گاه تنها پیدایش بدون واسطه عقل به احد نسبت داده می‌شود (همان، ۷۱۵) و پیدایش موجودات بعدی را به عقل و نفس نسبت می‌دهد. با این حال، او علت‌العلل، مبدأ موجودات، نیروی آفریننده همه اشیاء و مبدأ ثابت و مبدأ کثرت است (همو، ۱۳۶۶، ۴۵۰/۱).

حال، این پرسش مطرح است که با آنکه او واحد و یگانه است، مبدأ کثرت و پیدایش موجودات شده است، چگونه کثرت‌ها از مبدئی که هیچ‌گونه کثرتی در او متصور نیست و نزد

خود ثابت است، پدید می‌آیند؟ فلوطین خود این مسئله را به خوبی باز می‌کند:

ولی او چگونه و به چه علت می‌تواند آنها را بدهد؟ یا به این دلیل که آنها را دارد و یا به این دلیل که ندارد. چیزی را که ندارد چگونه می‌تواند بدهد. اگر آنها را ندارد، پس بسیط نیست. (۱۳۶۶، ۷۰۶/۲)

پاسخ فلوطین در این باره روشن است. او واحد را بسیط محض می‌داند که واجد همه چیز است؛ «او چیزها را جدا جدا در خود ندارد. آنها نخستین بار، در مرحله دوم، از طریق صورت معقول از هم جدا شدند» (همان، ۷۰۷). لذا کثرت‌ها در هستی از مرحله دوم، یعنی عقل پدید آمده است.

آنچه از او صادر می‌شود... باید فروتر باشد، یعنی ناقص‌تر. ناقص‌تر از واحد چیست؟ غیر واحد یعنی کثیر... و چون غیر واحد است، پس باید دوئی و کثرت باشد، زیرا غیریت، عینیت، کیفیت و مانند این‌ها، تنها در این صورت وجود می‌تواند داشت. (همان، ۷۰۸-۷۰۶)

در جمله اخیر، فلوطین چقدر زیبا و رسا سر کثرت در هستی و وجود و سریان وحدت در کثرت را تبیین می‌کند. او به چند صفت، یعنی تکثر، تعیین، تکلیف، تغایر و تمایز موجودات اشاره می‌کند. همه این اوصاف مربوط به مرحله فعل احد است که مرحله دوم در تعبیر فلوطین است. لذا فلوطین طبق بیانات خود، برای احد دو مرتبه و دو مرحله قائل است. گاه او را بی‌نام و نشان معرفی می‌کند. در این مرحله هیچ اسم و صفتی، حتی صفت وجود را نیز به او نسبت نمی‌دهد، زیرا در این مرتبه قید و تعیینی ندارد و مطلق و نامتناهی است. به همین دلیل، نسبت هرگونه اسم و صفتی به او در این مرتبه منتفی است. نفی انتساب وجود به احد و فوق وجود دانستن احد از نظر فلوطین ناظر به همین مرتبه است.

اما آنگاه که او را محیط بر همه چیزها و در همه جا حاضر می‌داند و می‌گوید: او نگاه‌دارنده همه چیز است، همه چیزها از او هستند، همه چیز اعطا او است، ولی خود او نیست و... در واقع، به مرحله دوم یا مرتبه و اعتبار دوم احد اشاره دارد که مرتبه سریان و عموم و اطلاق قسمی

است که در موجودات و اشیاء حضور دارد و در آنها ظهور و تجلی کرده است. بدین سان، تناقضی که در دیدگاه فلوطین درباره صفات احد به نظر می‌رسید مرتفع می‌شود. احد نه تنها در تعینات و شئون وجود دارد بلکه درعین حال، ورای آنها نیز ذاتی دارد که نامتناهی و نامحدود است. بر این اساس است که احد هم مطلق است هم مقید و نه مطلق است و نه مقید. مفهوم این جمله آن است که با نظر به اطلاق مقسمی، هیچ کدام از اطلاق و تقیید را ندارد اما با اطلاق قسمی، مطلق است چون جامع همه تعینات است و مقید است چون با داشتن این اطلاق مقید شده است.

نتیجه گیری

صفات متعددی را که فلوطین به نحو سلبی و ایجابی به احد نسبت می‌دهد، در نگاه ابتدایی دو مشکل اساسی را برای اندیشه فلسفی او پدید می‌آورد. نخست به نظر می‌رسد تناقضی آشکار در فلسفه او وجود دارد که قابل رفع نیست و دوم آنکه در میان سلب و ایجاب، صفات سلبی برای او تقدم دارد و صفات ایجابی نیز به نحوی به صفات سلبی بازگشت داده می‌شود. بر همین اساس، وی را جزو طرفداران الهیات سلبی معرفی می‌کنند. اما با نگاهی عمیق به اندیشه فلوطین روشن می‌شود که فلسفه وی دارای قواعد و بنیان‌هایی مانند بسیط الحقیقه، عینیت ذات و صفات و... است که بر اساس آنها نه تنها برای او صفات سلبی احد بر صفات ایجابی تقدم ندارد بلکه اساساً احد دارای صفاتی ثبوتی است که به واسطه آنها مبدئی برای پیدایش و ابداع هستی و موجودات آن است. در سایه این اصول، به ویژه اطلاق مقسمی احد، دیدگاه فلوطین، آنگاه که صفتی را برای احد اثبات و همان را بلافاصله از او نفی می‌کند، قابل حل است.

منابع

- ابن ترکه، ابوحامد (۱۳۶۰) *تمهید القواعد*، با مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰) *فصوص الحکم*، تهران: الزهراء.
- بدوی، عبدالرحمن (بی تا) *الافلاطونية المحدثه عند العرب*، کویت: وكالة المطبوعات.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸) *درآمدی بر فلسفه افلوطین*، تهران: نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۱) *شرح فصوص الحکم*، تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- خالد، غسان (۱۹۸۳) *افلوطین رائد الوجدانية*، پاریس و بیروت: منشور عویدات.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۱) *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- زکریا، فؤاد (۱۹۷۰) *التساعیه الرابعه لأفلوطين فی النفس*، مراجعه محمد سلیم سالم، قاهره: هیئة المصرية العامة للتألیف و النشر.
- صلیبا، جمیل (۱۹۸۲) *المعجم الفلسفی*، بیروت، دارالکتاب اللبانی و مكتبة المدرسه.
- فلوطين (۱۳۶۶) *دوره آثار فلوطين*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- (۱۴۱۳) «اثولوجيا» *در افلوطين عند العرب*، قدم له عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات بيدار.
- فناری، حمزه (۱۳۷۴) *مصباح الانس*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مولی.

قونوی، صدرالدین (۱۴۲۳) *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

----- (۱۳۶۲) *رساله النصوص*، با تعلیقات آقامیرزا هاشم اشکوری، به اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) *تاریخ فلسفه*، ج ۱: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱) *اصطلاحات الصوفیه*، تهران: حکمت.

ملاصدرا (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

----- (۱۳۶۲) *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، تهران: علمی فرهنگی.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۶) *فلوٹین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Armstrong, A.K. (1957) *An Introduction to Ancient Philosophy*, London: Methuen.

----- (1970) *The Cambridge History of Later Greek*, Cambridge: Cambridge University Press.

Emilson, E. K. (2003) "Neo-Plattonism", in *Routledge History of Philosophy*, Vol.11, Edited by Furley David, London: Routledge.

Gilson, E. (1952) *Being And Some Philosophers*, 2th edition, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی